

160433

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

**İSLAM FELSEFESİNDE ÇİFTE GERÇEKLIK  
MESELESİ**

(Yüksek Lisans Tezi)

**DANIŞMAN:**  
Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ

**HAZIRLAYAN:**  
Öncel DEMİRDAŞ

ELAZIĞ-2005

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

**İSLAM FELSEFESİNDE ÇİFTE GERÇEKLİK  
MESELESİ**

(Yüksek Lisans Tezi)

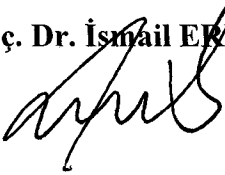
Bu tez 03/10./2005 tarihinde jüri tarafından oy birliği/oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

**Danışman: Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ**



Üye

Yrd. Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN



Üye

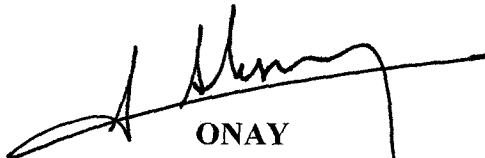
Doç. Dr. Ali YILDIRIM



ONAY

Doç. Dr. Ahmet AKSİN

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



# ÖZET

**Yüksek Lisans Tezi**

## **İslam Felsefesinde Çifte Gerçeklik**

**Öncel DEMİRDAŞ**

**T.C.**

**Fırat Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

**İslam Felsefesi Bilim Dalı**

**2005; Sayfa:102+V**

Çifte gerçeklik, İslâm düşüncesinde ele alınmış olan önemli problemlerden biridir. Din ve felsefe, hakikatin iki yönünü oluşturmaktadır. Din, hakikati vahiy bilgisi sayesinde edinirken, felsefe onu akıl bilgisi ile edinmeye çalışmıştır. Her iki realite alanı da sonuçta hakikate ulaşmak için çalışmıştır. Çalışmamızı İslâm filozoflarının görüşleri doğrultusunda oluşturmaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Gerçek, Hakikat, Çifte Gerçeklik, Din, Felsefe

## **SUMMARY**

**Masters Thesis**

### **Double Reality İn İslamic Philosophy**

**Öncel DEMİRDAŞ**

**T.C.**

**University Of Firat**

**Graduate School Of Social Sciences**

**Department Of Philosophy and Religion**

**Discipline Of İslam Philosophy**

**2005,Page : 102+V**

Double reality is one of the remarkable questions dealt in İslamic Philosophy Religion and philosophy make the two sides of reality. However religion reached reality by means of divine inspiration philosophy did this with reasonable learning. İn result both of these fields of reality aimed to reach it. We tried to carry out this study in the same direction with muslim philosophers.

**Key Words:** Real, Reality, Double Reality, Religion, Philosophy.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET

SUMMARY

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

ÖNSÖZ

GİRİŞ.....	1
a- Çifte Gerçeklik Meselesi .....	2
b- Gerçeklik Meselesine Yaklaşımlar .....	4
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
GERÇEKLİĞİN İKİ YÖNÜ .....	7
1. FELSEFE.....	7
a. İslâm ve Batılı Filozoflara Göre Felsefenin Tanımları.....	8
b. Felsefe-Hikmet İlişkisi .....	13
c. Felsefe'nin Amacı.....	15
d. Felsefenin Problemleri.....	16
d.1. Varlık ve Âlem Problemi.....	17
d.2. Allah'ın Varlığı ve Birliği Problemi.....	21
d.3. Ruh (nefs) Problemi .....	26
d.4. Mead (Eskatoloji) Problemi .....	29
d.5. Bilgi Problemi .....	34
d.6. Değer Problemi.....	38
2. DİN .....	43
a. Din Kavramı .....	44
b. Din-Felsefe İlişkisi .....	46
c. Dinin Felsefeye Konu Olan Problemleri .....	49
c.1. Allah Kavramı .....	50
c.2. Allah'ın Sıfatları .....	54
c.3. Allah-Âlem İlişkisi .....	58
c.4. Allah-İnsan İlişkisi.....	65
c.5. Nefs (ruh) Problemi .....	68
c.6. İnsanın Özgürlüğü Problemi.....	71
İKİNCİ BÖLÜM .....	76
İSLÂM FELSEFESİNDE ÇİFTE GERÇEKLİK.....	76
a. Felsefi Gerçeklik.....	76
b. Dinî Gerçeklik .....	84
c. Felsefi Ve Dini Gerçekliğin Ortak Yönleri .....	95
d. Felsefi Ve Dini Gerçekliğin Ayırıcı Yönleri .....	98
SONUÇ.....	102

## KISALTMALAR

Age.	: Adı Geçen Eser
Agm.	: Adı Geçen Makale
Agyer.	: Adı Geçen Yer
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Edit.	: Editör
FÜİFD.	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
M.Ö.	: Milattan Önce
Sa.	: Sayı
s.	: Sayfa
Ö.	: Ölüm
TDVİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Vd.	: Ve Devamı
Yay.	: Yayınevi

## ÖNSÖZ

Düşünce tarihinde çok sık tartışılan ve din felsefesinin temel problemlerinden biri olan çifte gerçeklik meselesi geçmişte ve günümüzde İslam felsefesinin, din felsefelerinin ve felsefe tarihinin başta gelen problemlerinden birisidir. Akıl ve vahyin kendi bütünlüğü içerisinde tam bir sınırı çizilmemiş ve bunların birbiri ile olan ilişkisi çifte gerçeklik problemini ortaya çıkarmıştır.

İslam felsefesi tarihinde filozofların ele aldığı problemler arasında metafizik konular ile birlikte dinin temelini teşkil eden inanç konularının da bulunduğu görülmektedir. Felsefenin, insan düşüncesinin bir ürünü olması itibarıyla filozofların dini konulara eğilmeleri, bazı hususlarda kaynağı vahiy olan din ile ister istemez karşı karşıya getirmiştir. Bu iki realite alanı tanımı, kaynakları, hakikat bilgisine ulaşması ve inceledikleri kavramların benzer olması yönünden benzerlik gösterir. Buna karşılık bu alanların kaynakları ve kullandıkları ifadeler yönünden de farklılık gösterdikleri görülür. Bu durumda din ile felsefe bazen uzlaşma mahiyetine sahipken bazen de çatışma mahiyetine sahip olmaktadır. Böylece din ile felsefenin uzlaştırılması problemi, buna bağlı olarak da çifte gerçeklik meselesi ortaya çıkmıştır.

Çalışmamızda düşünce tarihinde birçok tartışmaya konu olan İslam felsefesinde çifte gerçeklik olarak ortaya çıkan bu meseleyi, söz konusu konuda günümüze kadar yapılan çalışmalara dayanarak incelemeyi ve bu konudaki gelişmeleri daha ileriye götürmeyi amaçladık. Burada felsefeyi ve dini kendi bütünlüğü içinde ele alarak bu iki realite alanının çelişmediğini ortaya koymaya çalıştık. Bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, gerçek, hakikat, gerçeklik ve çifte gerçeklik kavramlarının anlamlarına değinmek suretiyle, çifte gerçekliğin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği ortaya konulmuştur.

Birinci bölümde, hakikatin iki yönünü oluşturan din ve felsefenin ne olduğuna, tanımlarına, felsefenin problemlerine, felsefenin bazı alt dallarına, din-felsefe ilişkisine ve dinin felsefeye konu olan problemlerine değindik.

İkinci bölüm ise çalışmamızın konusu olan çifte gerçeklik konusunu içermektedir. Burada felsefi ve dini hakikat ayrı ayrı incelenmek suretiyle iki realite alanının benzer ve farklı yönleri değindik.

Yaptığım tez çalışması sürecinde, yardımlarını gördüğüm arkadaşlarıma, hocalarıma ve tez danışman hocam **Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ**'a teşekkürlerimi sunarım.

**ÖNCEL DEMİRDAŞ**

**ELAZIĞ- 2005**





## GİRİŞ

Felsefe ve dinin, gerçeğin bilgisini elde etme hususunda farklı yöntemler izledikleri görülmektedir.

Felsefe'nin metafizik problemi olarak ele aldığı konulara, filozoflar akli kriterlere dayanarak farklı yaklaşımlar getirmişlerdir. Buna karşılık ilahi kaynaklı dinler ise hakikatin bilgisinin vahiy tarafından verildiğini kabul ederek dogmatik bir hükmü almışlardır. Böyle bir durum doğal olarak hakikat bilgisinin iki ayrı kaynaktan geldiği veya hakikatin çift olup olmaması sorusunu gündeme getirmiştir. Bu durum da bir yargının felsefeye göre doğru, dine göre yanlış olmasına veya bunun aksi bir durumun tartışılmasına zemin hazırlamıştır.

İslâm düşüncesinde din-felsefe veya akıl-vahiy ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkan çifte gerçeklik problemini İslâm filozofları, akıl ve vahiy bilgisinin mahiyetini açıklamak suretiyle çözümlenmeye çalışmışlardır. Teoloji'nin önemli bir konusu olan bu meseleye, felsefe perspektifinden bakıldığında farklı yaklaşımların olduğu görülür.

Düşünce tarihinde akıl-vahiy ilişkisi olarak görülen din ve felsefenin hakikat olma meselesi, çifte gerçeklik olarak yer almıştır. İslâm felsefesinde konuya din-felsefe uzlaştırması biçiminde yaklaşılmıştır. İslâm filozofları, bu iki tarafı beraberce göz önünde tutmuşlardır. Onlar akıl ile vahiy birini diğerine feda etmeksizin, din ile felsefeyi mümkün olduğu ölçüde uzlaştırmaya çalışmışlardır. İslâm filozoflarının çoğu bu konu ile ilgilenmiş olmasına rağmen, din-felsefe ilişkisinden bahsedildiğinde akla ilk gelen filozof İbn Rüşd (1126-1198)'tür. Çünkü o, felsefe ile dinin aynı kaynaktan süten iki kardeş olduğunu ifade etmiştir.

Felsefe ve mantık ile meşgul olmak, hiçbir zaman dine aykırı olan bir araştırma alanı değildir. Çünkü felsefe, varlıkların yaratıcısını veya ilk nedenini akli bilgiler aracılığıyla bulmaya çalışmaktadır. Zira din, Tanrı'yı ve O'nun yaratıklarını kıyas yolu ile bilinmesini istemiştir. Kur'an-ı Kerim'deki akletme ve düşünme ile ilgili ayetler göz önünde bulundurulduğunda felsefi gerçekliğin, dinî gerçekliğe aykırı olmadığını görebiliriz. Dinde açıkça belirtilmemiş olan hususlar, açıkça belirtilmiş olan hususlara kıyas edilerek ya da dinin yapısı itibariyle zahirde kapalı olan anlamlar te'vil edilerek gerçeğe ulaşılmaktadır.

Felsefe ile din arasında meydana gelen ilişki ile ilgili yukarıdaki açıklamalar felsefi ve dinî hakikatin ilişkisini açıkça ifade etmiştir. Necip Taylan'ın da belirttiği

gibi: “Akıl da vahiy de hakikatin kaynaklarıdır, bu nedenle felsefe ile dinin her ikisinden de elde edilen sonuçlar gerçektir. Bu sonuçlardaki gerçeklik, hakikate ters düşmez.”<sup>1</sup> Böylesi bir değerlendirmede, felsefe ile dinin elde ettiği sonuçlar açısından eşdeğer kabul edildiğini söyleyebiliriz.

İslâm filozoflarının hakikate ulaşılması meselesi ile ilgili olarak din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarına bakıldığında, bu konunun İslâm düşüncesindeki önemini görmek mümkündür. Ancak burada başka bir problem ortaya çıkmıştır. Bu problem, filozofların din ile felsefeyi ayrı hakikatler olarak mı yoksa tek bir hakikatin çift yüzü olarak mı ortaya koyduğudur. İslâm filozoflarının, özellikle de İbn Rüşd’ün, hakikatin birliğini savunduğu görülmektedir. Buna göre, felsefe ve din iki ayrı hakikat alanı gibi görülmekle birlikte, aslında onlar bir olan hakikatin iki yüzü gibidir. Dolayısıyla bir olan hakikati iki ayrı şekilde ifade eden felsefe ile dinin birbiriyle çeliştiğini düşünmek doğru değildir. İslâm filozofları felsefe ile dinin çelişmediğini ve akla ters gibi görünen hususları te’vil ederek hakikatin birliğini tesis etmeye çalışmışlardır. Fakat burada bir noktaya dikkat etmek gerekir. İslâm’da imana has bazı akıl üstü hakikatler vardır. Bu hususlar te’vil metodunun dışında tutulmuştur. Bu hususların dışındaki zahiren kapalı olan anlamlar Bâtınî anlamı için te’vil edilmiştir.<sup>2</sup>

#### a- Çifte Gerçeklik Meselesi

İnsanın hiçbir zaman ilgisiz kalamadığı tartışma konularından biri olan çifte gerçeklik konusunu, filozoflarımız beşeri güçler ölçüsünde irdelemişlerdir. Filozofların bu konuyu irdelemeleri onların gerçeğe ulaşma isteklerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle konu hakkında fikir yürütürken söz konusu noktanın göz önünde bulundurulması problemin anlaşılması açısından önemlidir. Filozoflar, felsefe ve dinin hakikat olmasının, bir başka deyişle çifte gerçeklik konusunun iyi anlaşılabilmesi için çifte gerçekliğin mahiyeti, amacı ve onu insanların nasıl algılayabileceği noktalarıyla ilgilenmişlerdir. Dolayısıyla onlar, problemin açıklığa kavuşabilmesi için hakikat, gerçek ve doğruluk kavramları üzerinde durmuşlar, meseleyi kavramlar üzerine bina etmişlerdir. Bu açıdan kavramların neyi ifade ettiklerine değinmekte fayda vardır.

<sup>1</sup>Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din felsefeleri*, İstanbul 1994, s.255

<sup>2</sup>İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal, el-Keşf an Minhaci’l-Edille*, (Felsefe Din-İlişkisi) çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 264; Medkûr, İbrahim, “Fârâbî”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (I-IV), C.II, edit., M.M. Şerif, İstanbul 1996, s.74-75

Osmanlıca'da, hakkiyet ve hakk şeklinde geçen<sup>3</sup>, İngilizce ise "truth" kelimesinin karşılığı olan hakikat, terim olarak nesnel gerçekliğin düşüncedeki yansıması anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> Hakikat en genel anlamı içinde; dini, bilimsel, ahlâki hakikatler bağlamında, bir bilgi alanı veya bir bilim dalının konu aldığı varlık alanıyla ilgili temel doğrulardan meydana gelen bütüne denilmektedir. Özel anlamda ise bazen gerçeklik, bazen de doğruluk anlamında kullanılmakla birlikte, gerçekte bir şeyin kendi özü içerisinde örtüsünü açarak vukua gelmesi ve insanın bunun farkında olması durumunu ifade etmektedir. Kısaca hakikat, varlıkların gizlilikten çıkarak olagelmesi ve insanın bunun bilincinde olduğu hali ifade eder.<sup>5</sup>

Hakikat kavramı her ne kadar gerçek kavramı ile özdeş olarak bilinse de, hakikatin "gerçek" kavramının asıl anlamıyla karışmaması için, onu felsefi literatürdeki kullanılan anlamıyla değerlendirmek gerekir. Çünkü gerçek (realite) nesnel gerçekliği, hakikat ise bu nesnel gerçekliğin zihnimizdeki öznel yansımasını dile getirmektedir. Mesela, elimizde tuttuğumuz bir kalem gerçek, onun zihnimizdeki yansıması hakikattir. Dolayısıyla her iki kavramın da gerçek deyiimiyle ifade edilmesi birçok karışıklığa sebep olabilir. Böyle bir karışıklığı önlemek için hakikati, gerçeğin kendisinin değil, onun yansıması olduğunun bilinmesi gerekir. Zira hakikat, gerçek nesne ile bu gerçek nesnenin düşünceyle ilgisini dile getirmektedir.<sup>6</sup>

Gerçek, doğru bir önermeye konu olan, düşünilen, tasarlanan ve hayalden bağımsız olarak var olan şeye denir. "Gerçek", bilinçten bağımsız olarak mevcuttur.<sup>7</sup> Gerçek kavramı düşünce tarihinde bilinçten bağımsız, somut ve nesnel olarak var olan şeydir.<sup>8</sup> Bir başka deyişle gerçek bir durum, nesne veya nitelik olarak var olan, varlığı inkâr edilemeyen, olgu durumunda olan bir şeydir.<sup>9</sup> Yukarıdaki tanımlarda da görüldüğü gibi düşünürler, gerçek kavramının tanımı yaparken, onun, bilinçten bağımsız olarak, somut ve nesnel olarak var olduğu noktası üzerinde durmuşlardır. Bu durum filozofların kavramın üzerinde ne kadar titizlikle durduklarını göstermektedir. Gerçek kavramı özellikle "hakikat" ve "hakiki" kelimelerinden titizlikle ayrılmalıdır. Çünkü gerçek;

<sup>3</sup>Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, haz.: Heyet, İstanbul, 1985, s. 322

<sup>4</sup>Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1989, s.150; Çağrı, Mustafa, "Hakikat", TDVİA, İstanbul 1997, C. XV, (177-19) s. 177; Kanar Yüksel, "Hakikat", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, (I-IV) C. II, İstanbul 1991, (59-60) s. 59.

<sup>5</sup>Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002, s.467

<sup>6</sup>Hançerlioğlu, a.g.e., s.150

<sup>7</sup>Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1996, s154 Hançerlioğlu, a.g.e., s.131

<sup>8</sup>Hançerlioğlu, a.g.e., s.131

<sup>9</sup><http://www.felsefem.net/gercek.htm>, s.1

somut ve nesnel olarak var bulunanı ifade eder. Oysa hakikat, gerçeğin bilinçteki yansımasını ifade eder. Hakiki sözcüğü ise hakikat ve hakikatle ilgili olanı dile getirmektedir.<sup>10</sup> Her ne kadar gerçek ve hakikat kavramı arasında etimolojik olarak ayrıma gidilmişse de günümüzde bu iki kavram birbirinin yerine kullanılmaktadır.

### **b- Gerçeklik Meselesine Yaklaşımlar**

Düşünce tarihinde gerçek ile ilgili iki farklı yaklaşım vardır. Bunlardan birincisi idealist yaklaşım (öznel öncelik)dir. Buna göre, varlık, var olmuş değildir. Çünkü gerçek olan, var olmaz, ancak akılla bilinebilir ve tanınabilir. Dolayısıyla "gerçek, akılsal olandır". Gerçek, başka hiçbir varlığa borçlu olmaksızın bağımsız şekilde bir varlığa sahip olandır.<sup>11</sup> İdealist felsefe anlayışında gerçek, akıl ve düşünme ile bilinen, varlığı başka hiçbir şeye bağlı olmayan, bağımsız bir şekilde var olan varlıktır. Bu da var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Tanrı'dır.

Gerçek hakkında ikinci yaklaşım ise materyalist yaklaşım (nesnel öncelik)dir. Materyalist anlayışa göre, gerçek, insan bilincinden bağımsız, somut ve nesnel olarak var olanların tümü, var olmayanın ise karşıtı olandır. Varlığı kesin olan, görüntüyle ilgili olana karşıtı olan şeylerle ilgili olan, olasıya karşıt olarak etkin bir biçimde var olan, varlığı araştırmayı gerektirmeyendir.<sup>12</sup>

Bu iki kavram ile ilgili olarak bir değerlendirmede bulunmak gerekirse şöyle diyebiliriz. İdealist felsefe anlayışının gerçek varlığa yaklaşımı, bizi zorunlu olarak Tanrı kavramına götürmektedir. Çünkü bu anlayışa göre gerçeği başka hiçbir varlığa borçlu olmaksızın bir varlığa sahip olan biçiminde ifade etmişlerdir. Onların, varlığı akıl ile bilinen soyut bir varlık olarak görmeleri daha çok hakikat kavramının içeriğini yansıtmaktadır. Yani buradaki gerçek, bir nevi hakikat kavramı ile örtüşmüş durumdadır. Buna karşılık materyalist felsefe, gerçeği, somut ve nesnel olarak bulunan şeklinde ifade etmiştir. Bunların anlayışındaki varlık birebir gerçek kavramının anlamındaki varlığı dile getirmektedir. Dolayısıyla materyalist felsefenin gerçek anlayışı, bilimsel bir dünya görüşünden ibarettir. Yani bilimlerin bize öğrettiği tek bir dünya anlayışı vardır. Onlara göre evren maddi bir gerçektir ve insan bu gerçeğe yabancı değildir. Ancak burada şu noktayı da belirtmek gerekir. Materyalist felsefenin

<sup>10</sup> Hançerlioğlu, a.g.e., s.131-132

<sup>11</sup> Hançerlioğlu, a.g.e., s.132

<sup>12</sup> <http://www.felsefem.net/gercek.htm>, s.1

ortaya koyduğu gerçek anlayışı, gerçeği sadece maddi anlamdaki gerçekliklerle sınırlamıştır.<sup>13</sup>

Gerçeklik, dış dünyada nesnel bir varoluşa sahip olan varlık, varolanların tümü, varolan şeylerin bütünü, bilinçten, bilen insan zihninden bağımsız olarak var olan şeyleri ifade eder. Gerçeklik, terim olarak bireyin gerçekten var olduğuna inandığı ve varlığın ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu düşündüğü Tanrı'yı, ruhu ve ideal nesnelere içerecek şekilde kullanılmıştır. Gerçeklik, sadece somut varlıkları göstermez. Aynı zamanda metafizik yönelimli felsefe de, gerçekten var olduğu düşünülen, varlığın ayrılmaz bir unsuru olduğu varsayılan "Tanrı", "tin", "ben", "töz" gibi ideal varlıkları bildiren metafizik kavramları açıklar.<sup>14</sup>

Hakikat ve gerçek kavramı, akletme ve inanma yetisini kendisinde bulunduran insanı, çifte hakikatin ne olduğunu araştırmaya itmiştir. Felsefedeki hakikatler ile teolojideki hakikatlerin birbirinden karşılıklı olarak bağımsız olduğunu ifade eden yaklaşıma "çifte hakikat" denir. Bir başka deyişle bir şeyin felsefede yanlış iken, dinde doğru olabileceğini savunan anlayıştır. Çifte hakikat anlayışı, bir ve aynı olan hakikatin felsefede başka, dinde başka bir biçimde ifade edilebileceğini kabul etmektir.<sup>15</sup> Bu anlayış felsefe ve dinin uzlaştırılabileceği yaklaşımını gündeme getirmiştir. İslâm düşüncesinde, bilhassa İbn Rüşd, bir ve aynı olan hakikatin, felsefede açık olarak akıl temeli üzerine kurulduğunu, dinde ise vahiy temeli üzerine bina edildiğini ifade etmiştir. Bu durum din ve felsefenin, hakikatin iki yönünü oluşturduğunu gösterir.

Gerçek ile ilgili diğer önemli bir kavramda doğruluk kavramıdır. Mantıktaki düşünme ilkelerine uygun olan ve gerçeği yansıtan önermelere "doğru" denir. Doğru bir önermenin özelliği ise, düşüncenin gerçek ile uygun olması, yargı ve önermelerin gerçeğe uygun olmasını gerektirir.<sup>16</sup> Çoğu zaman bir olayın gerçeğini öğrenmek, doğrusunu öğrenmek olarak düşünülür. Bu durumda da her doğru gerçek, her gerçek de doğru olarak kabul edilebilir mi? sorusunu gündeme getirir. Eğer gerçeği, bireysel yaşam süreci ile aynı ve bireyin yaşamı kadar geçerli görülürse, o zaman her doğru gerçek, her gerçeği de doğru olarak kabul edebiliriz. Bu anlayış gerçeğin, insanın ömrüyle sınırlanması anlamına gelir. Oysa gerçek insan ömrüyle sınırlandırılmaz.

<sup>13</sup> <http://www.zurafam.250x.com/felsefe.htm>, s.6

<sup>14</sup> <http://www.felsefem.net/gercek.htm>, s.2

<sup>15</sup> Cevizci, a.g.e., s.235

<sup>16</sup> Bolay, a.g.e., s.106

Gerçek, tüm varoluş sürecini kapsar. Bu anlamda gerçek, evrensel boyutun algılanmasını zorunlu kılar.<sup>17</sup>

İnsan, basit anlamda kendi öz yaşamını, kişiliğini, benliğini yorumlar, irdeler ve analizini yapar. Fakat ileri boyuttaki düşüncelere ulaştığında, çevresinde olanları, yaşadıklarını basit görmeye başlar. Dolayısıyla düşünsel eylemlerin dışındaki her olgunun anlamı zayıflamaya başlar. Böyle durumlar, bireyi yoğun ve derin düşünsel analizlere götürür. İşte bu sayede insan gerçeği görmeye başlar ve gerçeğe ulaşır.<sup>18</sup>



---

<sup>17</sup> <http://www.felsefem.net/gercek.htm>, s.2

<sup>18</sup> <http://www.felsefem.net/gercek.htm>, s.2

## BİRİNCİ BÖLÜM

### GERÇEKLİĞİN İKİ YÖNÜ

#### 1. FELSEFE

Felsefe nedir? sorusu her felsefecinin hayatında devamlı bir surette karşılaşacağı bir sorudur. Felsefenin ne olduğu ve değeri meselesi çok tartışmalı bir konudur. İnsanoğlu geçmişten günümüze kadar, felsefenin ne anlama geldiğini, amacının ne olduğu ve ne ile ilgilendiği meselesi üzerinde durmuş ve bu soruları her zaman sormuş ve sormaya devam edecektir. Bilgi edinmenin insana özgü bir nitelik olmasından dolayı insanoğlu, var olanı tanıyıp, onun hakkında bilgi sahibi olmayı istemiş ve onu devamlı bir şekilde araştırmıştır. İnsanoğlu; felsefenin neliği üzerinde bu kadar düşünmesine ve onun üzerinde araştırma yapmasına rağmen bir sonuca varmış mıdır? Bu soruya tam anlamıyla varmıştır biçiminde cevap vermek mümkün değildir. Çünkü bugün felsefe hakkında birçok tarifin olduğu aşikârdır ve hiçbir filozof bu tariflerin birisi üzerinde karar kılmış da değildir. Bugün bir felsefeciye felsefe nedir? Şeklinde bir soru yöneltildiği zaman; o felsefeci soruyu soran kişiyi ikna edebilecek bir tanım ortaya koyamamaktadır. Bu demektir ki; bir konuda fizik, kimya, tarih sözcükleri geçse herkesin üzerinde uzlaşabildiği somut bir kavram ve tanım ortaya çıkmaktadır. Oysa felsefe, söz konusu olduğunda durum çok farklıdır. Çünkü felsefe kavramı ve felsefi bilgi soyut bir nitelik taşımaktadır. Bundan dolayı onu somut kavramlarda olduğu gibi gözlem ve deney yaparak ifade etmek mümkün değildir. Neticede her düşünür ve yazar felsefeyi kendi bakış açısıyla yorumlamıştır.

Burada şu önemli hususu da belirtmekte yarar vardır. Felsefede soyut kavramların kullanılması, filozofların ve onların eserlerinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Mesela; metafizik alanında çok sık kullanılan zat, vücûd, mahiyet, hakîkât, cevher, araz gibi soyut kavramlar sebebiyle birtakım güçlükler meydana gelmiştir. Örneğin Alman filozofu Hegel (1770-1831), felsefi metinlerinde günlük dilde kullanılan “şey” kelimesini çok sık kullanmakta ve bu yüzden de onun ne demek istediği tam anlamıyla anlaşılmamaktadır.<sup>19</sup> Felsefedeki bu soyut ve nesnellik onun tanımı ve muhtevasının felsefeye ilgi duyan insanlar tarafından anlaşılmasında güçlükler doğurmuştur.

<sup>19</sup> Keklik, Nihat, *Felsefenin Tekniği*, İstanbul 1984, s.23-24

### a. İslâm ve Batılı Filozoflara Göre Felsefenin Tanımları

Felsefe; varlık, bilgi ve değerler alanıyla ilgili problemlere akılcı ve tenkitçi yöntemlerle yaklaşan ve bunları bir sisteme göre şekillendiren fikri bir faaliyettir.<sup>20</sup> Felsefe bu problemleri incelerken; olayları ve olguları bütüncül bir yaklaşımı göz önünde tutarak inceler. Böylece olaylar ve olgular arasındaki bağ kopmaz ve felsefenin yanlış anlaşılma olasılığı ortadan kalkmış olur.<sup>21</sup>

Felsefenin birçok tanımı vardır. Onu bir tek tanımda ifade etmek oldukça güçtür. Bununla birlikte, tanımların birbiriyle ortak noktaları vardır ve ortak noktaları dolayısıyla felsefeyi birkaç tanımda ifade etmek mümkündür. Felsefenin birçok tanımının olmasının nedeni şudur. Spekülatif bir ilim olan felsefeyi her filozof kendi eğilimine, dünya görüşüne ve inancına göre anlayıp yorumladığı için bu kadar çok tanım ortaya çıkmıştır.<sup>22</sup> Felsefenin okuyucular tarafından anlaşılmasını sağlamak için kullanılan kavramlar üzerinde farklı algı ve yorumlamaların en aza indirilmesi gerekir ki; bunun vasıtasıyla okuyucu ile filozof arasında etkili bir iletişim meydana gelsin. Onun için bu terimin anlamını iyi bir şekilde irdelemek gerekir.

Felsefe kelimesinin aslı Grekçe “philosophia” deyimidir. Bu deyim “sevgi” anlamına gelen “philos” ve “bilgi, hikmet, bilgelik” anlamlarına gelen “sophia” terimlerinin birleşmesiyle meydana gelmiştir. Philosophia bilgiyi, bilgeliği sevmek ve hikmet sevgisi anlamlarına gelmektedir. Böylece Felsefe terimi, Yunanca philosophia kelimesinin Arapça’da aldığı şekildedir, oradan Türkçeye geçmiştir. Bu demektir ki, hikmet (sophos) onu sevenlerden önce vardı ve bunlar hâkimler (bilgeler) idi.<sup>23</sup> Günümüzde felsefe ile hikmet kelimesi aynı anlamda kabul edilip birbirinin yerine kullanılmaktadır. Her ne kadar bu iki terim birbiri ile ilişkili olsa da anlam açısından farklılıkları vardır. Felsefe; hikmet sevgisi demektir ve felsefeyle uğraşanlara hikmeti seven anlamında filozof denilmektedir. Buna karşılık hikmet; bilgelik demektir ve

<sup>20</sup> Çotuksöken, Betül, **Felsefi Söylem Nedir?**, İstanbul 2000, s.70-73; Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul 1990, s.12-13

<sup>21</sup> Yazıcı, Sedat, **Felsefeye Giriş**, İstanbul 2001, s.7

<sup>22</sup> Keklik, agyer.; bkz., Kaya, Mahmut, “Felsefe”, (311-329), TDVİA., İstanbul 1995, C.XII, s.311

<sup>23</sup> Ülken, H. Ziya, **Felsefeye Giriş**, Ankara 1963, s.1; Keklik, a.g.e., s.1-4; Erdem, Hüsamettin, **Bazı Felsefe Meseleleri**, Konya 1999, s.13; Hançerlioğlu, a.g.e., s.29,112; Çilingir, Lokman, **Niçin Felsefe**, Ankara 2003, s.9; Yazıcı, a.g.e., s.3; Warburton, Nigel, **Felsefeye Giriş**, çev.:Ahmet Cevizci, İstanbul 2000, s.1



hikmet ile uğraşanlara bilge anlamında kullanılan hakîm denilmektedir.<sup>24</sup> Felsefe ile hikmet arasındaki münasebeti; felsefe-hikmet ilişkisi başlığı altında daha geniş bir şekilde açıklayacağız. Filozof veya feylesof kelimesinin aslı da filo-sofos veya filo-sofia şeklinde yazılıyordu. Bu kelime de ilkçağ felsefesinde çeşitli dünya dillerine ve Arapça'ya oradan da Türkçe'mize geçmiştir. Batılılar filozof derken Arapça'da ve Türkçede feylesof denilmektedir ve her ikisi de aynı anlamı ifade etmektedir. Filozof'un anlamı hikmeti seven demektir.<sup>25</sup> Milattan önce varlık ilkeleri üzerinde düşünen ve varlık hakkında genel teoriler üretenlere "sofos", yani bilge denilmekteydi. Pythagoras (570-494), insana sofos denilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü sofos'un hâkim sıfatının mükemmel ve yüce Allah'a ait olduğunu ifade etmiştir.<sup>26</sup>

Felsefe; yalnızca bilgeliği sevmek, bilgiye ulaşmak ve bilmek değildir. Aynı zamanda o bir yaşam tarzıdır. İnsanın düşüncesine konu olan her şeyi düşünmek, varlık hakkında soru sormak, düşünmenin bu varlık ile ilişki kurmasıdır. Aynı zamanda felsefe sürekli soru sorar. Ancak felsefenin sorduğu soru ile günlük dilde sorulan sorular arasında fark vardır. İnsanın ömrünün büyük bir bölümü "günlük" adı verilen bir takım yapıp etmelerdir. Yaşamak isteyen eylemde bulunmak zorundadır. Eylemler insanın yaşamasını sağlayan etkenlerdir. Soru-eylem bağı durumlara göre tek tek değişir. Bazen soru, eylemi başlatır, bazen de eylem sormayı gerektirebilir. Günlük yaşamımız sorular ve eylemlerle ilgilidir. Mesela "kapı açık mı?" diye bir soru sorulduğunda; kapıya gidip "kapı açık veya kapalı" şeklinde cevap veririz. Günlük sorular pratik yönelmelerimizin önemli bir kurucusudur.

Felsefe sorularına gelince, bu soruların hemen hemen hepsi pratikteki yönelmelerin ötesinde yer alan sorulardır. Felsefenin sorularının varlığımızı ayakta tutmakla veya yaşayışımızı düzenlemekle doğrudan doğruya bir ilgisi yoktur. Felsefe sorusu ne eylemden çıkar ne de eylemlerle giderilebilir. Cesaret nedir, şuur nedir? gibi sorular felsefi sorulardır. Bu soruya cevap vermek için bir şey yapmak veya yaptırmak veyahut da bir şeyin yapılmasına çalışmak boşunadır. Yapılması gereken, yapıp etmelerin ötesinde konuşmak ve yazmaktır. Bu sorulara cevap yolu eylemlerden değil dilden geçer.<sup>27</sup> Bu ifadelerden anlaşılan günlük dildeki sorulara cevap vermek mümkün

<sup>24</sup> Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1982, s.1; Erdem, a.g.e., s.25; Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1998, s.23; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1979, s.78; Keklik, a.g.e., s.1; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefeye Giriş*, Ankara 2004, s.9.

<sup>25</sup> Keklik, a.g.e., s.2-3, Vd.; Çilingir, a.g.e., s.9; Yazıcı, a.g.e., s.3

<sup>26</sup> keklik, a.g.e., s.6-8; Bayrakdar, a.g.e., s.25

<sup>27</sup> Uygur, Nermi, *Felsefe Arkivi*, "Bir Felsefe Sorusu Nedir?", (19-55), C.V, sa,1, İstanbul 1960, s.22-25

iken felsefedeki sorulara cevap vermek çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Çünkü günlük dilde soruların somut bir karşılığı vardır. Fakat felsefi soruların somut bir karşılığı olmamasından dolayı onun cevabını bulmak pek mümkün değildir ve ancak konuşmak ve yazmak suretiyle ifade edilebilir. Zihni, soyut kavramları kavrayabilecek şekilde gelişmemiş olan kişilerin felsefi soruları anlaması ve onlardan bir anlam çıkarması imkânsızdır.<sup>28</sup>

Felsefe terimi hakkındaki açıklamalardan sonra Batılı filozoflar ve İslâm filozoflarının felsefe tanımlarına yer vermek faydalı olacaktır. M.S. 4- 73 tarihleri arasında yaşayan Orta Stoalı filozoflardan biri olan Seneca: Felsefe, öğrenilmeden hayatta mutlu olunamayacağını belirtmiştir. Ona göre hikmet, insan zihninin yetkin iyiliğidir. Felsefe, hikmet sevgisi ve araştırmasıdır. Sevgi ise araştırmanın gayesidir.<sup>29</sup> Seneca'nın yapmış olduğu bu tarifte mutlu bir hayat sürmek için felsefe tahsilinin gerekli olduğu açık bir şekilde görülmektedir. O, bunu söylerken felsefeye mutluluk ve sevgi perspektifinden bakarak felsefenin insana mutluluk ve sevgi duygularını kazandırdığını açıklamak istemiştir. Bu tanıma göre; insanın dünya görüşünü ve inancını mutlu bir şekilde yaşayabilmesi için felsefeyi öğrenmesi şarttır.

Modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes (1596-1650)'in felsefe tanımı, İslâm filozoflarının yapmış olduğu felsefe tanımı ile örtüşmektedir. Ona göre felsefe insan ile hayvan arasındaki farkın ortaya çıkmasını sağlar. "Felsefe, sözünden bilgeliği inceleme anlaşılır, bilgelikten anlaşılana da insanın hayatını yönetmesini ve varolan bütün şeylerin bilgisini mümkün olduğu kadar bilmesi anlaşılır."<sup>30</sup> İnsan yaşamını düzenlemek, varlık hakkında bilgi edinmek ve diğer bütün şeylerin bilgisine ulaşmaya çalışmak suretiyle kendisine özgü olan bilgi edinme niteliğinin işlevini yerine getirmiş olur. İnsan niteliğinin işlevini yerine getirirken gözlerini, diğer organlarını ve özellikle de insanı hayvanlardan ayıran akıl nimetini kullanır. Descartes'in yapmış olduğu bu tarif, İslâm filozoflarının da ısrarla üzerinde durdukları "insanın gücü nispetinde ebedi ve külli varlıkların bilgisine ulaşması"<sup>31</sup> tanımının Avrupalı bir filozof tarafından söylenmiş olarak bakabiliriz.

<sup>28</sup> Keklik, **Felsefenin Tekniği**, s.23-24

<sup>29</sup> Atademir, Hamdi Ragıp, **Filozoflara Göre Felsefe**, Konya 1947, s.93-94

<sup>30</sup> Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev.:Mesut Akın, İstanbul 1992, s.33-34

<sup>31</sup> Bayraktar, a.g.e., s.22

Francis Bacon (1561–1626) felsefeyi “batıl inançlara karşı en güvenilir ilaç ve iman için en uygun gıdadır.”<sup>32</sup> şeklinde ifade etmiştir. Bacon felsefeyi inancı, sağlam olmayan fikirlerden korunmak için bir kriter olarak kabul etmiştir. Ancak burada şu hususa dikkat etmek gerekir. Bacon’ın yapmış olduğu tarifi, ilâhi karakter taşıyan inanç ve iman için kullanmayız. Çünkü bu inançlar ve imanlar vahiy karakterlidir ve batıl inançlara vahiy yolu ile cevap verilmiştir. Halbuki felsefe akıl üzerine kurulmuş bir fikri faaliyettir. Olaylara ve olgulara akli yönden yaklaşır. İlâhi karakterli inançlarda akıl nakilden sonra gelir. Ayrıca felsefe kelimesinin etimolojisine dayanan; “insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah’ın fiillerine benzemesi”<sup>33</sup>, “ölümü istemek”<sup>34</sup>, “insanın gücü ölçüsünde ebedi ve külli varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesi”<sup>35</sup> gibi felsefe tariflerini de Platon (M.Ö.427-347)’un yaptığı belirtilmektedir. Aristoteles (M.Ö.384-322) felsefeyi “sanatların sanatı, hikmetlerin hikmeti”, Sokrates (M.Ö.468-400) ise “insanın kendisini bilmesi” şeklinde tarif etmiştir.<sup>36</sup> Bu üç filozofun yaptığı felsefe tarifleri birçok İslâm filozofu tarafından da kabul edilmiştir.

İlk İslâm filozofu olarak bilinen Kindî (801-873), felsefenin altı tarifinden bahseder. Bu tarifler, kendisinden sonra gelen İslâm filozofları tarafından da benimsenmiştir. Kindî, bu tarifleri *Risâle fi Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmiha* isimli eserinde şu şekilde sıralamıştır.

1- Felsefe, hikmet sevgisidir.

2- Felsefe, insanın gücünün yettiği kadar Allah’ın fiillerine benzemeye çalışmasıdır.

3- Felsefe, ölümü istemektir.

4- Felsefe, sanatların sanatı; hikmetlerin hikmetidir.

5- Felsefe, insanın kendini yani nefsin bilmesidir.

6-Felsefe, insanın gücü nisbetinde ebedi ve külli varlıkların mahiyet ve hakikatini bilmesidir.<sup>37</sup> Kindî, felsefeyi bu şekilde tarif ederken Yunan felsefecileri olan Platon, Aristoteles ve Plotinos (204-270)’dan etkilenmiştir. Ayrıca Kindî, felsefeyi hakikat bilgisi olarak tarif etmiştir. İnsanın bu hakikat bilgisini derinlemesine

<sup>32</sup> Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s.25

<sup>33</sup> Platon, *Devlet*, çev.: Hüseyin Demirhan, İstanbul 2002, s.240

<sup>34</sup> Platon, a.g.e., s.220

<sup>35</sup> Platon, a.g.e., s.212

<sup>36</sup> Kaya, “Felsefe”, TDVİA., C.XII, s.311; bkz. Bayrakdar, a.g.e., s.27-28

<sup>37</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev.:Mahmut Kaya, İstanbul 2002, s.27-28

kavrayabilmesi; nefsini bilmesi ve kendisini aklî, ruhî ve ahlâkî bakımdan bir disiplin içine alması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Kindî'nin perspektifinden bakıldığında felsefeye, insanı aklî, ruhî ve ahlâkî olarak olgunlaştıran bir sistem demek mümkündür.

Bir Türk filozofu olan Farabî, (870-950) felsefeyi, “var olmaları bakımından varlıkların bilinmesi” biçiminde tarif ederken, İbn Sina, (Ö.1037) felsefeyi, “nesnelerin hakikatlerine, bir insanın vakıf olabileceği kadar vakıf olmaktır”<sup>38</sup> biçiminde tanımlamışlardır. İslâm filozofları felsefeyi farklı şekilde tanımlamış olsalar da onlar, insanın kendisini bilmesi ve insanın gücü nispetinde Yüce Allah'ın fiillerine benzemeye çalışmaları tanımında hemfikirdirler.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Filozoflar felsefeye neden farklı tanım vermişlerdir. Bu soruya şöyle cevap verebiliriz. “Suyun rengi ve biçimi, konulduğu kabın renk ve biçimine göre değişir.”<sup>39</sup> Filozofların durumu da buna benzemektedir. Felsefe hangi filozofun zihnine konulmuşsa onun zihninin formunu ve ifade biçimini almıştır.<sup>40</sup>

Filozofların inceledikleri problemler; felsefenin bölümlerine göre çeşitlilik arz etmektedir. Tabiatçı bir filozof varlıkları ve hakikati incelerken onları tabiatın bir gereği olduğunu belirtmiş, sistemini değerler felsefesi üzerine kuran filozoflar olaylara ve olgulara estetik açıdan bakarken ilahiyatçı bir filozof ise varlıklara, olaylara ve olgulara ilahi bir perspektiften bakıp yorumlamıştır. Böylece kendilerine sorulan aynı değerdeki sorulara bu bakış açılarına bağlı olarak farklı cevap vermişler ve her filozof kendi görüşünün doğru olduğunu savunmuştur. Kendi görüşlerinin doğru olduğunu savunmak ise insanın tabiatının bir gereğidir. Dolayısıyla felsefe hakkında farklı tanımlar ortaya çıkmıştır. Böylece hakikat ışığı her filozof'un rengine göre çevreye ışık saçmıştır. Suyun konulduğu kabın rengini ve biçimini alması suyun gerçekliğinden bir şey kaybettirmediği gibi hakikat ve felsefenin de her filozofun bakış açısına göre yorumlanması, onların gerçekliğinden hiçbir şey kaybettirmemiştir. Sadece hakikat ışığının farklı bir yansıması olmuştur.

<sup>38</sup> Keklik, a.g.e., s.19

<sup>39</sup> Bu ifade Cüneyd-i Bağdadî (?-910) nin sözüdür: Lev'ül-ma-'levnü inâihi, bkz. İbn'el Arabî, el-Futuhat, 2/357 (6-7) ve birçok defalar tekrar etmiştir.

<sup>40</sup> Keklik, a.g.e., s.33

### b. Felsefe-Hikmet İlişkisi

Felsefe ve hikmet kavramları birbiriyle sıkı bir ilişki içindedir. Bu nedenle özellikle İslâm düşüncesinde çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmıştır. Böyle olmasına rağmen “hikmet” kelimesi felsefeden daha geniş kapsamlıdır. Hikmetin daha geniş kapsamlı olduğu hususunu Nihat Keklik; şöyle izah etmiştir: Felsefi bilgi insana, herhangi bir meseleye tek bir yönden değil mümkün olan bütün yönlerden bakma imkânı sağlar. Bir fizikçi olaya sadece kendi açılarından bakarken, bir felsefeci olaya bütün yönlerden bakar ve ona göre yorumlar. Felsefe bütün ilimleri bünyesinde toplamıştır. Hikmet; külli bir bilgidir, yani her şeyi kuşatan bir bilgidir. Buna hikmet binası adını verebiliriz. Hikmet binasının katlarını ve odalarını; fizik, kimya, matematik gibi bilim dalları oluşturur. Bu binanın çatısını felsefe örter. Yani felsefe, külli bir ilimdir ki bütün bilim dallarını kendi kolları altına toplar. Hikmet ise bu binanın bütünüdür. Yani felsefe bu binanın sadece çatısı olurken hikmet bu binanın bütününden meydana gelmektedir.<sup>41</sup> Hikmet, felsefe dâhil bütün ilimleri içermektedir. Bu durum hikmetin felsefeden daha geniş kapsamlı olduğunu ortaya koymaktadır. Anlam olarak da hikmet felsefeden daha geniş kapsamlıdır. Felsefe Yunanca philo (sevgi) ve sophia (bilgi, bilgelik) deyiminin birleşmesinden oluşmuştur ki bilgelik sevgisi demektir.<sup>42</sup> Filozof bilgeliği seven kişiye denilmektedir. Buna karşılık hikmet, bilgelik demektir ve bilgelik disiplini ile uğraşanlara ise hâkim denilmektedir.<sup>43</sup> Buradan anlaşılan şudur: Felsefe amelî bir ilimdir, fakat hikmetin hem amelî hem de nazari yönü vardır ve sistemi genelde bu nazari yöne göre icra eder. Felsefe bilgeliği sevmek ve bilgelige ulaşmak için amelî olarak faaliyette bulunur. Varlıkları ve varlıkların ilkelerini düşünür, araştırır ve bunlara ulaşmaya çalışır. Hâlbuki hikmet bilgeliğin kendisidir ve nazari olarak vardır. Kur'an'da düşünmeyi, araştırmayı, tefekkür etmeyi ve akli kullanmayı teşvik eden yüzlerce ayet vardır. Akıl ve akli kullanmayı öngören ayetlerin sayısı 65, bilgisizlik ve cahilliği yeren ayetlerin sayısı 25 civarındadır. İnsanın kendi başına mahiyetini düşünüp kavrayabileceği konulara bakmayı emreden 350, yeryüzünü araştırmayı teşvik eden 50 kadar ayet vardır. *“Allah dilediğine hikmet verir. Kime hikmet verilirse ona pek hayır ve üstünlük verilmiştir. Gerçekleri ancak akıl sahipleri anlar.”*<sup>44</sup> Din akla hitap eder. Çünkü dinin ilk şartı akıllı olmaktır ve akli olmayanın

<sup>41</sup> Keklik, a.g.e., s.36-37; Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1998, s.27,33

<sup>42</sup> Akarsu, a.g.e., s.80

<sup>43</sup> Keklik, a.g.e., s.1

<sup>44</sup> Bakara, 2/269

dini bir sorumluluğu da yoktur. Bu ayetten anlaşıldığı gibi hikmete ermenin ilk şartı düşünmedir. Sağlıklı bir düşünme de ancak saf bir akıl ve temiz bir kalp sayesinde olur. Düşünme insana özgü bir vasıftır ve bu durum onu diğer canlılardan ayırır. Kur'an-ı Kerim'deki birçok ayette kâinat üzerine düşünmek emredilmektedir. Kâinat üzerine düşünmek nazârî hikmeti oluşturur. Bildikleriyle amel edip, ibadet ve itaatte bulunmak ise hikmetin amelî yönünü meydana getirmektedir.

Yukarıda felsefe ile uğraşanlara filozof, hikmet ile uğraşanlara hakîm denildiğini belirtmiştik. Hikmet ile felsefe arasında olduğu gibi filozof ve hakîm arasında da bir fark vardır. Hakîm kelimesi çoğulu hükema'dır ve filozoflar demektir. Fakat bazı kullanımlarda hakîm filozof anlamına gelmemektedir. Çünkü hakîm kelimesi filozof kelimesinden daha derin ve umumi anlamlar taşımaktadır.<sup>45</sup>

Burada şu hususu belirlemekte yarar vardır. Felsefe, varlıkları ve bu varlıkların ilkelerinin bilgisini elde etmeye çalışırken aklı kullanır. Yani felsefe akıl ürünü olan bir faaliyettir. Hikmet ise vahiy kaynaklıdır ve Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayette hikmet kelimesi geçmektedir ki Hz. Lokman, Hz. Musa ve âline, Hz. Davud ve Hz. Muhammed'e hikmetin verildiği zikredilmektedir.<sup>46</sup> Müfessirler bu ayetlerde geçen hikmet kelimesini dört türlü tefsir etmişlerdir.

1-Kur'an'ın öğütleri manasına: *"Ve Allah size indirdiği kitap ile size öğüt vermek için indirdiği hikmet..."*<sup>47</sup> Buradaki hikmet bu manaya işaret etmektedir.

2-Anlamak ve bilmek manasına: *"Andolsun ki, Biz Lokman'a hikmet verdik."*<sup>48</sup> Burada Hz. Lokmana bilme ve anlama hikmeti verildiği ifade edilmiştir.

3-Nübüvvet manasına: *"Biz İbrahim ve soyuna kitap ve hikmeti verdik"*<sup>49</sup> ve *"Ve Allah Davud'a hükümdarlık ve hikmet verdi."*<sup>50</sup> Hz. İbrahim ve soyuna ve Hz. Davud'a verilen hikmetten kasıt onlara Peygamberliğin verildiği anlatılmak istenmektedir.

4-İnce sırları ile Kur'an-ı Kerim manasına: *"Rabbinin yoluna hikmetle davet et."*<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Erdem, a.g.e., s.22

<sup>46</sup> Bakara 2/251, Lokman 31/12, Nisa 4/54

<sup>47</sup> Bakara, 2/231

<sup>48</sup> Lokman, 31/12

<sup>49</sup> Nisa, 4/54

<sup>50</sup> Bakara, 2/251

<sup>51</sup> Nahl, 16/125

Âlimlere göre hikmet; “insanın nefsinin teorik ilimleri kitabına edip, atbikatta üstün fiilleri gücü ölçüsünde tam bir meleke kazanarak kemale ermesidir.”<sup>52</sup> Buradan anlaşılan hikmet; insana varlıkların ve olguların sebep ve ilkelerini öğrenmesini ve böylece insanların, varlıkların ve olguların gayesine ulaşacak ilmi kazanmasını sağlar. Bu ilim sayesinde insanlar söz konusu gayelere uygun şekilde fiiliyat bulunurlar yani hikmet sahibi olurlar.

Elmalı M. H. Yazır hikmete yirmi üç tane anlam yüklemektedir. Sözü edilen anlamlar içerisinde iki tanesi filozofların yaptığı felsefe tarifi ile aynı değerde olmasından dolayı felsefeyi ilgilendirmektedir. Bunlardan birincisi, “varlıkların özündeki manaları anlamaktır.” Diğeri ise; “insanın gücü ölçüsünde yüce yaratıcıya benzemeye çalışmasıdır”<sup>53</sup> ifadesidir.

Hikmetin, felsefe kavramının yerine kullanılmasına genelde İslâm düşüncesinde rastlanılmaktadır. Bunun nedenini şöyle açıklayabiliriz. İslâm toplumlarında felsefeyi reddeden bir düşünce tarzı vardır. İslâm filozofları felsefeye karşı olan olumsuz tutumu ortadan kaldırmak veya en aza indirebilmek için Kur’an-ı Kerim’de çok sık geçen hikmet kelimesini kullanmışlardır. Böylece hikmet kelimesi İslâm düşüncesinde yaygınlık kazanmıştır.

### c. Felsefe'nin Amacı

Felsefeyi anlamak için felsefenin amacının ne olduğu üzerinde düşünmek ve onu iyi bir şekilde irdelemek gerekir. Felsefe, zihinsel bir düşünme faaliyetidir. Bu zihinsel düşünme faaliyetini anlayabilmek ve onun sorumluluklarını yerini getirebilmek için felsefenin amacını belirlemek gerekir. Felsefenin amacı; insan hayatını anlamlandırıp, onun hayatının amacını ortaya koymaktır. İnsanın hayatını yorumlayıp bir dünya görüşü ve hayat felsefesi oluşturmaktır. Dünyaya ilişkin soyut kavramlar hakkındaki meraklarımızı ortadan kaldırmak ve bunlar hakkında sorular sormaktır. Burada şuna dikkat etmek gerekir. İnsan, felsefenin amaçlarını yerine getirirken tabii varlığını göz önünde bulundurmalı ve varlığını meydana getiren unsurların dengesini bozacak şekilde bir faaliyet içine girmemelidir.

Kısaca felsefenin kaidelerini dikkate alarak kendine göre felsefe yapmasını öğretmektir. Felsefenin amaçlarını birkaç madde halinde ifade edebiliriz.

<sup>52</sup> Yazır, Elmalı H., **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul 1992, C.VI, s.271; Cebecioglu, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul 2004, s. 276

<sup>53</sup> Yazır, a.g.e., C.II, s.207,210

1-İnanç ve eylemlerimize eleştirel bir bakış sağlamaktır.

2-Düşüncelerimize temel oluşturan, ama doğrudan doğruya farkına varamadığımız sanı ve ön kabullerimizi ortaya çıkarmak ya da aydınlatmaktır.

3-Dünyaya ilişkin merak ve hayret duygumuzu gidermeye çalışmaktır.

4-Diğer bilim dallarının sormadığı veya sormadığı birtakım sorular sormak ve bunlara cevaplar aramaktır.<sup>54</sup>

İnsan, felsefenin bu amaçlarını öğrenip, bunları yerine getirmek suretiyle olay ve olgulara farklı yaklaşım tarzları geliştirebilir. İnsan, düşünmek suretiyle hayatının amacının neler olduğunu, niçin yaşadığını ve varlıkların ilkelerinin ne olduğunu öğrenir. Olaylara felsefi bir bakış açısıyla yaklaşır ki böylece insan geçmişten gelen dogmalardan kurtulur ve onun hayatı daha anlamlı bir biçim kazanır.

#### **d. Felsefenin Problemleri**

Felsefe, hayat ve varlık âleminin bütünü hakkında bilgi veren bir bilim dalıdır. İnsanların başarısının tarihi bir seyri vardır. Bu insan başarısının en önemlileri de felsefe, bilim, sanat ve teknik alanlarında görülmüştür. Çünkü bütün insanlar, yapmış oldukları eylemlerini bilim ile açıklama eğiliminde olan bir varlıktır. İnsanların bu eğilimleri sonucunda felsefe ve bilim doğmuş, zamanla gelişerek insan hayatının bütün evrelerinde yaygınlık kazanmıştır.

Bu bölümün ikinci kısmında ele alınacağı gibi felsefenin ele aldığı problemler aynı zamanda dinin de ilgi alanına girmektedir. Hem din hem de felsefe; Allah, âlem, ruh, iyilik ve kötülük sorunları hakkında öğretiler ortaya koymuştur. Din bu konularda öğretilerini ortaya koyarken vahiy bilgisini ölçü olarak almış, felsefe ise akli göz önünde bulundurmıştır.

Filozofların büyük bir kısmı ileri sürdükleri veya doğruluğunu savundukları fikirlerini; felsefenin ilkelerine göre belli teorilerle temellendirmeye çalışmışlardır. Bu fikirlerini belli teorilerle temellendirirken diğer bilim dalları ile münasebet kurmuşlardır. Dolayısıyla felsefeciler ele aldıkları problemlerin çözümünü felsefi problemlerin çözümünün temelini teşkil eden akli ve aklın metotları ışığında yorumlamışlardır.

İnsan, evrende yaşadığı müddetçe evren hakkında birtakım sorular sorması kaçınılmazdır. Mesela; âlemin bir başlangıcı var mıdır ve bir gün sonu gelecek midir?

<sup>54</sup> Yazıcı, a.g.e., s.4



Tanrı âlemi yaratmış mıdır yoksa âlem Tanrı ile beraber mi varolmuştur? Ölüm ne demektir ve insan ölümlle birlikte yok olmakta mıdır veya başka bir âlemde hayatını devam ettirmekte midir? Evrende varlığına her gün şahit olduğumuz düzen bir tesadüf eseri midir yoksa bu düzeni meydana getiren bir kuvvet mi vardır? Tanrı'nın mahiyeti nedir? İnsanın mahiyeti nedir? İnsan gerçekten özgür müdür? Bilgi nedir, bilginin değeri ve kaynağı nedir? gibi soruları insanoğlu, âlem varolduğundan beri sormuş ve sorulara akla dayalı olarak cevap vermeye çalışmıştır. Bu sorular sayesinde bugün felsefenin problemleri dediğimiz disiplinler ortaya çıkmıştır. Kısaca şunu diyebiliriz: Felsefe, problemleri ve insanı ilgilendiren alanların hepsini kapsamaktadır.<sup>55</sup>

#### d.1. Varlık ve Âlem Problemi

“Varlık” kavramı Türkçe’de “vücûd”, “mevcudiyet”, “kevnîyet”<sup>56</sup>; Fransızca’da “etre”; Almanca’da “sein” ve İngilizce’de “being” terimleri ile ifade edilen varolan evreni anlatan bir kavramdır.<sup>57</sup> Metafiziğin konusunu oluşturan varlığın özü, ilk ve son sebepleri, mahiyeti ve menşei gibi problemlerle; ilkçağdan beri bütün filozoflar ilgilenmiş ve bu varlıkla ilgili problemler hakkında kendi inanç ve fikri yapılarına göre çözümler ortaya koymuşlardır.<sup>58</sup> Filozoflar varlık çözümlemesi yaparken inançlarının ve felsefi ekollerinin öğretilerine bağlı kalarak varlığı pek çok felsefi kavram ile ifade etmişlerdir. Felsefenin en temel bölümlerinden birini oluşturan varlık meselesi; bir, logos, ide, töz, monad, cogito, nesne, form, ruh, irade ve güç kavramları ile yorumlanmıştır. Dolayısıyla felsefesinin temel konularından birisi olan varlık filozoflar arasında farklı anlamlar kazanmıştır. Varlığın mahiyetini araştırıp onun hakkındaki tezleri ortaya koyan bilim dalı ontoloji (varlıkbilim)dir.<sup>59</sup>

Varlık, “yokluğa karşıt olarak, varolan şey, oluşa karşıt bir şey olarak değişmeyen, aynı kalan gerçeklik, boşluğa karşıt bir şey olarak, mekânda bir yer işgal eden kalıcı gerçeklik” demektir.<sup>60</sup> Birinci ve ikinci anlamdaki varlık kavramı; kendisinde yokluğun bulunmadığı ve oluşa göre değişme özelliği göstermeyen mutlak varlık, yani Tanrı demektir. Diğer anlamda ise mekânda yer kaplayan maddi varlık

<sup>55</sup> Yazıcı, a.g.e., s.7

<sup>56</sup> Doğan, Mehmet, **Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, s.1112

<sup>57</sup> Hançerlioğlu, a.g.e., s.467

<sup>58</sup> Erdem, a.g.e., s.37

<sup>59</sup> Yılmaz, Faruk, **İlkçağ Düşünce Tarihi**, İstanbul 1996, s.208-210; Erdem, a.g.e., s.37; Ajdukiewicz, K., **Temel Kavramlar ve Kuramlar**, çev.:Ahmet Cevizci, Ankara 1994, s.78-79; Kılıç, Cevdet, “**Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi**” FÜİFD., sa. 9/1 Elazığ 2004, (39-68) s. 43.

<sup>60</sup> Heidegger, Martin, **Metafizik Nedir**, Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, İstanbul 1998, s. 37; Cevizci, a.g.e., s.1072;

anlamına gelmektedir. Varolan her şey tarafından; fizik ve metafizik âlemdaki bir nesne için kullanılan varlık deyimi, varolan her şeyin özelliklerini taşıması ve varlık ile ilişkide bulunması nedeniyle varlıkların türlerini ifade eder. Aristoteles varlığı; ilineksel anlamda varlık ve özü gereği varolan varlık olarak kabul etmiştir.<sup>61</sup> Örneğin; “insan, müzisyendir” veya “müzisyen, insandır” deyimlerinde kullandığımızda ilineksel anlamdaki varlıktan bahsetmiş oluruz. Çünkü buradaki müzisyen ilineği insanın bir özelliğidir. Özü gereği varlığın anlam ve türleri, kategorilerin türleri ile aynıdır. Kategorileri türlerinin bazıları tözü, bazıları niteliği, bazıları niceliği, bazıları etkenliği, bazıları edilgenliğini ifade ettikleri için, bunların her birine özü gereği varolan varlığın anlamlarından veya türlerinden birine tekabül eder. Çünkü insanın sağlıklı olması ile insanın sağlıklı bir durumda bulunması arasında anlam açısından bir fark yoktur.

Platon, varlık terimini ideler nazariyesine bağlı kalarak açıklamış ve varlığa “idea” demiştir. Ona göre, ideler genel fikir ve kavramlardan ibarettir. İdelerin başlangıcı ve sonu yoktur, ne meydana gelmişlerdir ne de yok olacaklardır. İdeler cisim ve madde olarak bulunmazlar. Platon’a göre gerçekte iki âlem vardır. Bir tarafta değişiklik özelliğini taşıyan idrakler yani görünüşler âlemi diğer tarafta ise ezeli ve ebedi olan fikirler yani idealar âlemi vardır. Fikirler âleminde her şey yerini, durumunu açık bir şekilde almıştır ve biri diğerine göre açıklanmıştır. İdrakler âlemi ile fikirler âlemi arasında kesin bir ayrılık olmakla birlikte, bunlar birbirinden ayrı da sayılmazlar. Çünkü idrakler âlemindeki her bir varlık, fikirler âleminde muayyen şekilde bulunan idelerin suretini teşkil eder.<sup>62</sup> Örneğin çam ağacı; fikirler âleminde bulunan ağaç idesinin vasıflarının, görünüşler âleminde çam ağacına izafe edilmesi gibi. İdeler âleminde varlıklar, elle tutulmayan, gözle görülmeyen zihni varlıklardır. İdelerin meydana getirdiği ve bir piramide benzeyen varlık kategorisinin zirvesinde külli olan varlık idesi bulunur. Bu külli varlık kendisinde ebedilik, mükemmellik ve iyilik vasıflarını bulunduran ilk varlık, Tanrı yer alır. O’ndan sonra diğer varlıklar sıralanmaktadır.<sup>63</sup>

Âlem problemine gelince kavram olarak âlem, duyular ve akıllar yoluyla kavranabilen veya varlığı düşünülebilen ve mutlak varlık olan Allah’ın dışındaki varlıkları ifade eder. Allah’ın varlığı ve birliği probleminden sonra felsefi düşüncenin

<sup>61</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1997, s.251

<sup>62</sup> Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara 1997, s.75

<sup>63</sup> Platon, *Sofist*, çev.: Mehmet Karasan, İstanbul 1988, s.58; Gökberk, a.g.e., s.64; Erdem, a.g.e., s.159

önemle üzerinde durduğu problemlerendir. Filozoflar âlem konusunda, âlemin meydana gelmesi ve yaratılması, âlem'in akıbetinin ne olacağı, âlemin niçin ve nasıl yaratıldığı ve âlemin ilkesinin ne olduğu problemleriyle ilgilenmişlerdir. Varlıklara âlem denilmesinin nedeni, bu varlıklarda yaratıcıya işaret eden alametlerin, işaretlerin olmasından dolayıdır.<sup>64</sup>

İlkçağ filozofların düşüncelerini ve zamanlarını âlem ve âlemin ana maddesinin (arkhesini) araştırılmasına ve âlemde devam eden düzenin nasıl meydana geldiği meselesine ayırmışlardır. Bu çağda düşünürler âlemin arkhesi olarak dört unsur olan hava, su, toprak ve ateşi görmüşlerdir. Daha sonra bu ana ilkelere sayı, nous ve logos vb. gibi unsurlar da eklenmiştir. Her filozof, âlemde varolan düzenin bir gayesinin olduğunu ve düzenin de bir mutlak yaratıcı tarafından sağlandığına tabii olarak inanmaktadır.<sup>65</sup> Mesela Platon'a göre Tanrı; âlemi ve varlıkları zaman ve mekân ötesinde, bozulmuş ve yokoluş niteliklerini taşımayan idealar âlemindeki varolan idelere göre yaratmaktadır. Platon'daki yaratma; yoktan varetme değil, idealar âleminde varolan maddelere veya idelere tesir etme ve onları idrakler âleminde bilfiil varetmedir. İdeler sadece bütün varlıkların modelleri değil, aynı zamanda onların yaratıcılarıdır. Bundan dolayı, semaya ait olan ve değişmeyen ideler âlemi ve bir de dünyaya ait olan değişen objeler, eşyalar âlemi vardır. İdeler eşyada hazır ve eşyalar varolmak için bu idelere mutlak olarak ihtiyaç duyarlar. Bu idelerden pay alarak derece derece var olurlar. Bu iki âlemden biri olmazsa diğeri de olmaz, yani iki âlem birbirinin tamamlayıcısıdır. Bundan dolayı ister soyut ister somut olsun mümkün olarak varolan her şeyin bir idesi vardır. Varolan her şey idelerin derecelerine göre mertebenlenmiştir. Bu idelerin en yüksek mertebesinde iyi idesi bulunur. Bu iyi idesi duyular dünyası düzenindeki güneşi ve ışığı, duyular üstü dünya düzenindeki gerçeği ve akli meydana getiren tek sebep ve mutlak idedir. Bu idenin dünyada kopyası yoktur, O, varlığın başlangıcıdır.<sup>66</sup> Diğer bütün idelerin varolma sebebidir.

Aristoteles, âlem ve nesnenin oluşmasını sağlayan ana maddeye Hyle (heyula) adını vermiştir. Heyula; niteliksiz, şekilsiz, oluşa konu olmamış yok da sayılmayan metafizik karakter taşıyan imkândır. Bu imkânı meydana getiren, ona şekil veren ve hareketlilik özelliği kazandıran varlık Tanrı'dır. Tanrı niteliksiz olan bu oluşa

<sup>64</sup> Keskin, Halife, **İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi**, İstanbul 1996, s.69

<sup>65</sup> Erdem, Hüsamettin, **Din-Felsefe Münasebeti**, Konya 1999, s.83

<sup>66</sup> Platon, **Devlet**, çev.: Canan Eyü, İstanbul 2001, s. 273; Sunar, Cavit, **İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi**, Ankara 1973, s.332-333

tesir ederek onu varlık sahasına çıkarır. Ona göre âlem yeryüzü (ay altı âlem) ve gökyüzü (ay üstü âlem) âlemi olmak üzere ikiye ayrılır. Yeryüzü, öncesiz ve sonsuz olan dört unsurdan meydana gelmiştir. Gökyüzü ise öncesiz ve sonsuz olan, ama yeryüzü ile ilgili olan dört unsurdan ziyade eksiksiz olan Ether'den meydana gelmiştir.<sup>67</sup>

Plotinus âlemin ana ilkesi yerine “mutlak” ve “aşkın” bir varlık olan “bir”i, yani Tanrı’yı koymuştur. Bundan dolayı her şey Bir’den südür yoluyla çıkmıştır. Varlıklar Bir’den südür ederken yukarıdan, en aşağıda bulunan maddenin varlığına kadar bir sıralama takip eder. Her şey bu kategorik sıralama içinde sebep-sonuç ilişkisiyle varlığını sürdürür. Yani âlemin varlık sebebi Bir olan Tanrı’dır.<sup>68</sup>

Kur’an-ı Kerim’de âlem kelimesi yetmiş üç defa zikredilmiştir ve bu kelimenin geçtiği ayetlerde Allah Teâla’nın canlı-cansız bütün varlıkların ilahı olduğu vurgulanmaktadır. İslâm felsefesindeki âlem anlayışının oluşmasında; Platon, Aristoteles ve Plotinus’un etkisi olmuştur. İlk İslâm filozofu olarak kabul bilinen Kindî tavizsiz bir yoktan yaratma fikrini savunur. Ona göre ezeli varlık cismani varlık olamaz ve değişmemesi gerekir. Buna karşılık âlem cismani olduğuna ve sürekli değişme halinde bulunduğuna göre ezeli değildir.<sup>69</sup> O halde cismanilik ve değişme özelliğini gösteren âlem, kendisinde değişme ve cismanilik özelliği bulunmayan Allah tarafından yaratılmıştır.

Plotinus’un südür teorisi, İslâm felsefesinde Fârâbî ve İbn Sina sayesinde yaygınlık kazanmıştır. Fârâbî ve İbn Sina; varlığı vacip (zorunlu) ve mümkün olarak ikiye ayrılmasına, yaratmanın akletme faaliyeti olarak düşünülmesine ve “*Bir’den ancak bir sadır olur*” prensibine dayanmaktadır.<sup>70</sup> Âlem Vacibü’l-Vücûd (zorunlu varlık) olan Allah’tan belli düzen içinde ve devamlı olarak taşması sonucu meydana gelmiştir. Sudûr; zorunlu varlık’tan taşma sonucu diğer varlıkların vücuda gelmesine denir. Allah’tan ilk taşan şey, ilk akıl (akl’ı-evvel)dır. Özü gereği mümkün olan bu akıl, zorunlu varlığa nisbetle vaciptir. Zira o hem kendisini, hem de Allah’ı düşünür.<sup>71</sup> İlk aklın Allah’ı düşünmesinden diğer bir akıl (ikinci akıl) meydana gelir. Bu düşünme olayı en son onuncu akıl olan faal akla kadar devam eder. Böylece âlemin en dış küresi olan madde ve felek formu meydana gelir. Ve âlem yaratılmış olur. Gazzâlî (1043-

<sup>67</sup> Aristoteles, a.g.e., s.237,497; Birand, Kamiran, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Ankara 1987, s.82

<sup>68</sup> Plotinus, **Enneadlar**, çev.:Zeki Özcan, Bursa 1996, s.21-23; Erdem, a.g.e., s.84

<sup>69</sup> Kindî, a.g.e., s.210

<sup>70</sup> İbn Sina, *Kitabu’s Şifâ, Metafizik*, Çev.:Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, s.148

<sup>71</sup> İbn Sina, a.g.e., s.144-145; Ülken, Hilmi Ziya, **İslâm Felsefesi**, Ankara 1963, s.57

1111); Fârâbî ve İbn Sina'nın eserlerinde ifadesini bulan ezeli âlem tasavvurunu şiddetle eleştirmiştir. Çünkü sadece bir tek kadim varlık vardır, O'da Allah'tır ve âlemi yaratmıştır. Fârâbî ve İbn Sina ise âleme kadimlik formunu yükledikleri için Gazzâlî tarafından tekfir edilmiştir. Allah, âlemi iradesinin dışında belirlenmiş bir zamanda değil bilakis kendi istediği anda yaratmıştır. Onun için âleme ezellik vasfını yüklemek mümkün değildir.<sup>72</sup>

## d.2. Allah'ın Varlığı ve Birliği Problemi

Din ve felsefenin varlık meselesinde ele alıp incelediği, Allah'ın varlığı ve birliği düşüncesi ilahiyat sistemleri ve felsefi düşüncenin önemli problemlerinden biridir. Batılı filozoflar, İslâm filozofları ve mutasavvıflar bu problem üzerinde önemle durmuşlar ve söz konusu konu hakkında görüşlerinin yaşadıkları toplumun inanç ve değerlerini göz önünde bulundurarak ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla insanoğlu yaratıldığından beri Allah'ın varlığını ve birliğini araştırmıştır. Bu nedenle işaret edilen mesele düşünce tarihinin en eski ve en temel problemi olarak görülmektedir. Buradaki Allah ile ilgili olan problemden maksat, Allah'ın kendisinden kaynaklanan bir problem değil bilakis insanın O'nu beşeri bilgiye konu edinmesinden dolayı ortaya çıkan problemidir. Allah'ın varlığı ve birliği, insan ve âlem ile olan ilişkisi ve Allah'ın varlığının ispatlanması konusunda kullanılan deliller ile ilgilenen bilim dalı teoloji (ilahiyat)dir. Teoloji; Allah'ı, onun sıfatlarını, âlem ve insan ile olan münasebetin; akla, vahye, maddi âlemde hüküm süren nizama ve pozitif bilimlere dayanarak açıklayan felsefi bir disiplindir.<sup>73</sup>

Filozofların pek çoğu felsefelerine konu ettikleri Tanrı'yı, kurmuş oldukları sistemlerinin "olmazsa olmaz ilkesi" olarak görür. Bu filozofların sistemlerinden Tanrı'nın varlığı çıkarılırsa sistemlerinin hiçbir anlamı kalmaz. Çünkü sistemlerinin temelini mutlak varlık olan Tanrı oluşturmaktadır. Yani öğretileri Tanrı merkezlidir.

İlahi dinler Allah'ın varlığına ve birliğine inanç hususunu; insanlığa gönderilen peygamberlerin getirmiş oldukları inanç akideleri ile açıklamışlardır. İslâm filozofları da dindeki Allah inancı ile felsefi birikimin ortaya koyduğu Tanrı anlayışı arasında bir sentez oluşturmaya çalışmışlardır. Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu Allah inancı şu ayetlerle ortaya konulmaktadır. "*Allah birdir, hiçbir şeye muhtaç değildir; aksine her şey O'na muhtaçtır. O doğurmamış ve doğrulmamıştır. Ve hiçbir*

<sup>72</sup> Gazzâlî, *Tehâfut El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev.:Bekir Karlığa, İstanbul 1981, s.19

<sup>73</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s.210

şey O'na denk olmamıştır.”<sup>74</sup> “Göklerin ve yerin gaybını (gizli olan sırlarını) bilen...”<sup>75</sup> “Her şeyin yaratıcısıdır.”<sup>76</sup> “Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur.”<sup>77</sup> “O, bir işin olmasını dilerse, ona ol der, o da oluverir.”<sup>78</sup> Bu ayetler insanların inanmaları gereken Allah'ın zatını ve sıfatlarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunun için Allah'ın zatı hakkında düşünmemenin İslâm inanç akidesi olduğunu kelimacılar ve mütefekkirler açıkça ifade etmişlerdir. Bundan dolayı Allah'ın zatı hakkında düşünce caiz değildir. Ancak sıfatları hakkında düşünülebilir.<sup>79</sup>

Allah, varlığı zorunlu olan ve bütün övgülere layık bulunandır. Buradaki “varlığı zorunlu olan” kaydından, Allah'ın yokluğunun düşünülemeyeceği, var olmak için başka bir varlığın desteğine muhtaç olmadığını ve dolayısıyla O'nun kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan “bütün övgülere layık bulunan” kaydından ise yetkinlik, aşkınlık ifade eden isim ve sıfatlarla nitelendiği anlaşılmaktadır.<sup>80</sup>

Felsefi düşüncedeki Tanrı anlayışı ise şöyledir: Tanrı, ezeli ve ebedî eşi ve benzeri olmayan her şeyin ilk ilkesi, ilkelerin ilkesi, mutlak bir varlık, cevher, ruh, külli akıl, zorunlu varlık, mükemmel varlık, ilk neden kavramları ile ifade edilmektedir. Felsefi düşüncedeki Tanrı için kullanılan ifadeler, ilahi dinlerdeki Tanrı'ya verilen anlam ile benzerlik göstermektedir. Zaten ateist görüşleri savunan filozofların dışında pek çok düşünür Tanrı meselesinde birbirinin görüşlerine benzer teoriler geliştirmişlerdir. Ancak Allah'ın sıfatları konusunda aralarında uyumsuzluk vardır. İlahi dinler Allah hakkındaki görüşleri vahiy kaynaklı iken filozofların Allah hakkında bilgileri akıl kaynaklıdır. Bu nedenle filozofların Allah anlayışı, dinin Allah anlayışından farklılık göstermektedir.<sup>81</sup> Tanrı'nın varlığı ve birliği meselesi hakkında felsefeciler arasında üç temel yaklaşım vardır.

1-Tanrı'nın varlığını kabul edenler,

2-Tanrı'nın varlığını reddedenler,

<sup>74</sup> İhlas, 112/1-4

<sup>75</sup> Bakara, 2/23

<sup>76</sup> Zümer, 39/62

<sup>77</sup> Bakara, 2/255

<sup>78</sup> Bakara, 2/117

<sup>79</sup> Gazzâlî, *İhyau Ulûmu'd-Dîn*, (I-IV)çev.: Mehmet A. Müftüoğlu, İstanbul 1988, C. IV, s. 876; Kılıç Cevdet, “Gazzâlî'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları”, (117-141) Tasavvuf Dergisi, Ocak 2001, II/5, s. 121.

<sup>80</sup> Topaloğlu, Bekir, “Allah”, (471-499), TDVİA., İstanbul 1989, C.II, s.471

<sup>81</sup> Ajdukiewicz, a.g.e., s.154; Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara 2002, s.227-228; Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, çev.:Mehmet Akalın, İstanbul 1989, s.54-55

3-Tanrı'nın varlığının ve yokluğunun bilinemeyeceğini öne süren yaklaşımlar.<sup>82</sup>

Tanrı'nın varlığını kabul eden yaklaşımlar da kendi içinde monoteizm, panteizm, teizm, ve deizm ismi altında değişik ekollere ayrılırlar. Monoteizm düşüncesinde olan düşünürlerde tek Tanrı inancı vardır. Bu ekolde Tanrı, varlığı kendinden olan, ezeli ve ebedi bir Tanrı'dır. Panteizm (Tümtanrıçılık), "her şey Allah'tandır" fikrini esas alan ekoldür. Bu ekolde Tanrı-âlem ikiliği ortadan kalkmış ve doğayla Tanrı'nın özdeşleşmiş olduğu savunulur. Theos (Tanrı) sözcüğünden gelen teizm, şahsi, zati ve âlemin sebebi olan ve âlemden ayrı olan bir Allah'ın varlığını, O'nun insanlar üzerindeki mutlak nüfuz ve kudretinin olduğunu savunan ekoldür.<sup>83</sup> Osmanlıca "ilahçılık", Türkçe'ye "Yaradancılık" biçiminde tercüme edilen deizm ise; her türlü vahyi, ilhamı ve dolayısıyla vahyin bildirdiği Allah'ı ve dini inkar ederek sadece akıl ile idrak edilen bir Allah'ın varlığını kabul eden felsefi ekoldür.<sup>84</sup>

Tanrı'nın varlığını reddeden felsefi ekol ateizm'dir. Teizm teriminin zıddı olarak kullanılagelmiştir. Ateizm Türkçe'de Tanrı tanımazlık demektir.<sup>85</sup> Allah'ın varlığını, yani âlemde varolan deruni, harici ve üstün bir sebep olan Allah'ı inkâr eden felsefi ekole verilen isimdir. Allah'ı, ruhu ve hayatı inkâr eder ve âlemin tesadüf eseri meydana geldiğini savunur.<sup>86</sup> Ateizm'in temelini modern anlamdaki ontolojik materyalizm teşkil etmektedir.<sup>87</sup> Modern ontolojinin önde gelen filozoflarından biri olan Nicolai Hartman (1882-1950), insanın özgür olması ve yaptıkları şeylerden sorumlu olmaması için Tanrının varolmaması gerektiğini düşünmüştür.<sup>88</sup>

Tanrı'nın varlığının ve yokluğunun bilinemeyeceğini savunan görüş agnostisizm'dir.<sup>89</sup> Nesnelere kendiliklerinin hiçbir zaman bilinemeyeceğini ileri süren felsefe akımına agnostisizm denir. Bu akıma göre Tanrı'nın varlığı ve yokluğu bilinemez. Bunun için Tanrının varlığını ve yokluğunu kanıtlamaya gerek yoktur.<sup>90</sup>

İlkçağ filozofları, Yunanlı filozoflar, felsefeye mantık ve tutku derecesinde ilgi duymuşlardır. Tanrı'nın mahiyeti hakkında görüş belirtirken akla dayanmışlardır.

<sup>82</sup> Uyanık, Mevlüt, **Felsefi Düşünceye Çağrı**, Ankara 2003, s.268

<sup>83</sup> Bolay, a.g.e., s.388

<sup>84</sup> Bolay, a.g.e., s.187

<sup>85</sup> Bolay, a.g.e., s.388

<sup>86</sup> Bolay, a.g.e., s.386

<sup>87</sup> Bolay, a.g.e., s.258

<sup>88</sup> Çücen, A. Kadir, **Felsefeye Giriş**, Bursa 2003, s,361

<sup>89</sup> Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul 1976, C.I, s.176

<sup>90</sup> Bolay, a.g.e., s.46

Platon âlemi; ideler âlemi ve görünüşler âlemi olmak üzere ikiye ayırmıştır. İdeler, öncesiz ve sonrasızdır. Ne meydana gelmişler ne de yok olacaklardır. Oysa görünüşler âlemindeki objeler günün birinde yok olmaya, yani bu dünyadan göç etmeye mahkûmdurlar. İdeler bir kozmos halindedir ve bu kozmosun zirvesinde mutlak varlık anlamındaki iyi idesi bulunmaktadır. Bu iyi idesi eksiksiz ve mükemmeldir. İyi olan ve mükemmel olan mutlak surette bulunduğu için varlığı tartışılmaz. Diğer ideler bu mutlak iyi idesinden çıkmıştır.<sup>91</sup> Platon, algılar dünyasının ötesinde tanrısal, değişmeyen bir gerçekliğin olduğu görüşündedir. O, Tanrı'nın doğasını tartışmamış, Tanrısal dünyanın durağan ve değişmez olduğuna inanmıştır. "Şölen" adlı eserinde Tanrısal iyi ya da güzelliği şöyle belirlemiştir: " Bu güzellik, artık hep var, doğurmaz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliştir. Bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin, şuna göre güzel, buna göre çirkin, bir yerde güzel, bir yerde çirkin, kiminin gözünde güzel, kiminin gözünde çirkin bir güzellik değildir"<sup>92</sup>.

Aristoteles, Tanrı'yı ilk muharrik yani ilk hareket ettirici olan salt form olarak kabul eder. Salt form, maddeye muhtaç olmadan kendiliğinden en yüksek gerçekliğe sahip olan varlıktır. Form'un kendisi madde değildir ve hareket de etmez. Fakat bütün biçimlerin biçimini veren, bütün hareketlerin ilk sebebi olan bir ilke olarak kabul etmek gerekir. Madde, ilk hareket ettiricinin şekil vermesi ile şekillenir ve hareketlilik özelliği kazanır.<sup>93</sup> Yani tabiattaki şekil ve hareketlerin bir illeti, sebebi bulunmak zorundadır. Buna da form ismini vermiştir.

Spinoza (1632- 1677)'da tekçi (monist) bir Tanrı anlayışı vardır ve bu Tanrı'ya töz demiştir. Bütün varolanlar bu tözün özünden zorunlu olarak türemişlerdir. Dolayısıyla töz ile yapıtı özdeşleşmiştir. Leibniz (1646-1716) de sayıca bir sonsuz çokluk olan töze monad adını vermiştir. Monadlar kendi içlerine kapalı "birlikler", tinsel niteliklerdir; kendilerinde tasarım yeteneği bulunan etkin güç merkezleridir. Monadlar tasarımlarındaki açıklığa göre aralarında sıralanırlar. En yukarıda her an evrenin tümünü açık olarak tasarımıyan Tanrı, en alt seviyede ise madde vardır. Diğer manadlar ise bu ikisi arasında sıralanmışlardır. O'na göre Tanrı en etkin monaddir.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Birand, a.g.e., s.55; Bayrakdar, a.g.e., s.189

<sup>92</sup> Platon, Şölen, çev.:A, Erhat, S.Eyüboğlu, İstanbul 1972, s.33-34; bkz.Armstrong, Karen, Tanrı'nın Tarihi, çev.:Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara 1998, s.57

<sup>93</sup> Erdem, a.g.e., s.202

<sup>94</sup> Leibniz, G.W., Monadoloji, çev.: Suut Kemal Yetkin, İstanbul 1997, s. 1; Gökberk, Macit, Felsefenin Evrimi, İstanbul 1979, s.54-55



Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili ayetlerdeki üslup ve kullanılan deliller akıl sahibi ve inancı olan insanların benimseyeceği esasına dayanmaktadır. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'deki ayetler ya soru şeklindedir ya da uyarı ve kınama niteliği taşımaktadır. "Eğer biliyorsanız söyleyin bakalım, bu yer ve içinde bulunanlar kimindir?", "...Hiç ibret almıyor musunuz?"<sup>95</sup> gibi bir çok ayette bu durum görülmektedir.<sup>96</sup>

Hem Batılı filozoflar hem de İslâm filozofları Allah'ın var ve bir olduğuna dair deliller sunmuşlardır. Kur'an-ı Kerim'de geçen gökte ve yerdeki nizamdan bahseden ayetleri kelamcılar ve İslâm filozofları Allah'ın birliğine delil olarak kullanmışlardır. "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka Tanrılar bulunsaydı, yer ve gök (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti..."<sup>97</sup> Âlemde varlığına her gün şahit olduğumuz nizamı sadece İslâm filozofları delil olarak kullanmamıştır. Aynı zamanda birçok Batılı filozof da bu nizamı delil olarak kullanmıştır. İslâm filozofları hudûs, gaye ve nizam, inayet ve ihtira delilleri ile görüşlerini temellendirmişlerdir. Batılı filozoflar ise bu delillerini ismini ontolojik, kozmolojik (hudûs ve imkân), gaye ve nizam (inayet ve ihtira) şeklinde, kendi literatürlerine uygun şekilde değiştirerek kullanmışlardır.<sup>98</sup>

İslâm filozoflarının hudûs olarak adlandırdıkları delil, Allah'ın varlığını şöyle ispatlamıştır. "Tanrı, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlıktır. İnsanın tabiatında böyle bir "üstün varlık" fikri vardır. Hatta Tanrıya inanmayan bir ateistte bile böyle mükemmel bir varlık fikri vardır."<sup>99</sup> Bu mükemmel varlık fikri sadece insanın zihninde demi vardır, yoksa zihin dışında da mevcut mudur? Eğer sadece insanın zihninde mevcut dersek kendi içimizde çelişkiye düşmüş oluruz. Çünkü hem zihinde hem de zihin dışında bulunan varlık, sadece zihinde bulunan mükemmel varlıktan daha mükemmel olacaktır. Oysa yukarıda belirttiğimiz gibi biz Tanrı için kendisinden daha mükemmel tasavvur edilemeyen varlık demiştik. Bu önermeden anlaşılan Tanrı hem zihinde hem de zihin dışında mevcuttur.

Nizam delilinde, evrendeki ulvî, süflî, canlı- cansız, basit- birleşik tüm varlıklar arasındaki düzenden hareket ederek Allah'ın varlığı ve birliği fikrine ulaşılır. Kindî, bunu şöyle ifade etmiştir. "Bu âlemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını

<sup>95</sup> Mü'min, 23/84-85

<sup>96</sup> Erdem, a.g.e., s.30; Warburton, a.g.e., s.38-39

<sup>97</sup> Enbiya, 21/22

<sup>98</sup> Arslan, a.g.e., s.232

<sup>99</sup> Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, Ankara 1997, s.28

etkilemesi, ona boyun eğmesi ve egemenliği altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişimin ve her değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması gibi olaylar, kâinatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delilidir.”<sup>100</sup> O halde bu âlemdeki nizamı sağlayan Allah vardır. O'nun yokluğu düşünülemez, çünkü eğer O, olmasaydı kâinatta bir düzen kalmazdı.

### d.3. Ruh (nefs) Problemi

Ruh meselesi; hem din bilimlerinin hem de felsefenin ilgilendiği ana problemlerden biri olarak görülmektedir. Din de, felsefe de “ruh” probleminin üzerinde önemle durmuş ve onun kaynağının ne olduğu ve görevleri gibi konularını araştırmıştır. Ruh meselesi hakkında, ruh nedir? Ruhun mahiyeti ve hakikati nedir? Ruh ile beden arasında nasıl bir bağ vardır? vb soruları insanoğlu varlık sahasına çıktığından beri soragelmıştır. Böylece ruhun mahiyeti, ezeli ve ebedi olması konusunda pek çok tartışma ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar sayesinde ruh hakkında birbirinden farklı ekoller oluşmuş ve bu ekoller ruhu farklı felsefi kavramlarla ifade etmişlerdir. Mesela havayı, rüzgârı, aklı, ideyi, maddeyi canlılığın ve hareketin ilkesi olarak gören düşünürler olmuştur. Yani ruhu bu kavramlarla ifade etmişlerdir.<sup>101</sup>

Ruh; ölüm anında kaybolan düşünce ilkesi, canlı varlığın dinamizm ve canlılığı sağlayan hayat ilkesi demektir. Cevher olarak, bedenden bağımsız olan ve bedeni alet olarak kullanan ölümsüz varlıktır.<sup>102</sup> Bir başka bakımdan ruh; bir kimsenin tinsel etkinliğinin ve çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi, o kişinin benliğini meydana getiren ahlâki ve duygusal yetilerinin hepsine denmektedir.<sup>103</sup> Kısaca ruh, cansız olan bedene canlılık veren ve onu harekete geçiren tinsel bir kuvvettir. Beden ruh ile beraber olduğunda bir bütünlük taşımaktadır ve varlık olarak evrende yer alabilmektedir. Fakat ruh, beden olmadan varlığını sürdürmektedir. Nitekim Sokrates de ruh konusunda aynı görüştedir. O, ruhu ölümsüz kabul etmekte ve bunu için deliller ileri sürmektedir. Ona göre ruhlar yok edilemez. Çünkü ruhlar ölümsüzlük niteliğini taşımakta ve bedenden ayrıldıktan sonra da varlıklarını devam ettirmektedirler.<sup>104</sup>

Platon; ruhu bir organizma, maddi olmayan bileşeni ne ruh ile beden bileşeninden oluşan insandaki basit ve bölünemez töz olarak görmektedir. Platon'a

<sup>100</sup> Kindî, a.g.e., s.52

<sup>101</sup> Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti*, s.101

<sup>102</sup> Bolay, *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, s.343

<sup>103</sup> Cevzici, a.g.e., s.892; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev.:Zeki Özcan, İstanbul 2000, s.64-65

<sup>104</sup> Platon, *Phaidon*, çev.:S.K. Yetkin, H.R. Atademir, Ankara 1963, s.95; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.138

göre ruh idealar dünyasında bulunmaktadır. Görünüş dünyasına işlenilen bir suç veya evren'e hâkim olan bir kanundan dolayı geçici olan vücûd kalıbı içine inmiştir. Bundan dolayı ruh asıl mekânına özlem duymaktadır. Ruh vücûd kalıbından ancak bedenın ölümü ile kurtulur.<sup>105</sup> İnsan ruhu, ölümsüz ve ölümlü elemanları içerir, birbirine bağlar. İde ve maddenin birleşmesini sağlayan bağıdır.<sup>106</sup> Buradaki ölümsüz eleman olarak kastedilen ruh, ölümlü eleman ise bedendir. Ruh geldiği yere özlem duymaktadır. Oraya geri dönmek için çalışır. Yani insan bedeni onun için bir hapisanedir. Oraya geri dönüşünü de ancak ideleri öğrenerek sağlayabilir. Aristo'da ise ruh form, beden maddedir. Ona göre ruh bedenın içinde taşıdığı erektir. Ruh bedenın biçimlenme ve hareketlerini bir ereğe doğru yönelten nedendir. Ruh cisim değil fakat bedene tesir eden güçtür. Onu şekillendiren bir güçtür. Dolayısıyla ruh ve beden birbirini tamamlayan gerçekliklerdir.<sup>107</sup> Aristoteles, ruhu; nebati, hayvani ve insani ruh olmak üzere üç kısma ayırmıştır ve bu ruhların fonksiyonlarından bahsetmiştir. Aynı şekilde İslâm filozofu ve mutasavvıfı olan Gazzâlî de ruhu üçe ayırmıştır.<sup>108</sup> Nebati ruh en alt derecede yer alır ve beslenme, büyüme ve neslini devam ettirme fonksiyonlarını yerine getirir. Bu ruh bitkilerin ruhudur. Bundan sonra gelen ruh ise hayvani ruhtur. Bu ruhun idrak ve hareket etme kabiliyeti vardır. Bu kabiliyetleri sayesinde hayvan; bir mekânda hareket edebilir ve çevresindeki olayların farkına varabilir. Ruhun en yüksek derecesini insani ruh oluşturur. Diğer iki ruh, bu ruhun oluşması için malzeme oluşturur. İnsan ruhunun; düşünme, bilme ve akletme güçleri vardır. Bu güçlerin her birine akıl da denilmektedir. Akıl, insan bedenının güçlerinin gerektirdiği şekilde düşünce ve ihtiyaç ile belli fiilleri yapmaya teşvik eder. Bundan dolayı insan çevresinde olup-biten şeyler hakkında düşünür ve bilgi sahibi olur.<sup>109</sup>

Yeniçağ'da önde gelen filozoflarından biri olan Descartes yaratılmış olarak kabul ettiği ruhu, insanlarda bulunan, düşünen ve şüphe eden, anlayan, isteyen, tahayyül eden, duyan bir varlık şeklinde değerlendirmiştir. Düşünme ve hayal etme ruhun ana niteliğidir. Bundan dolayı onun, madde gibi yer kaplaması düşünülemez.<sup>110</sup> Zihinde düşünce olarak bulunan ruh, düşünme ve hayat ile ilgili her şeyi içine alır.

<sup>105</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.63-64; Birand, *a.g.e.*, s.58

<sup>106</sup> Alfred, Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1991, s.63

<sup>107</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s.86; Arslan, *a.g.e.*, s.106

<sup>108</sup> Birand, *a.g.e.*, s.84; Bolay, Süleyman H., *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1986, s.165; Gazzâlî, *Mearicü'l-Kuds*, Terc.Serkan Özburun, *Hakikat Bilgisine Yükselişi*, İstanbul 2002, s.33-37

<sup>109</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s.78-81; Bolay, *a.g.e.*, s. 179-181

<sup>110</sup> Descartes, *a.g.e.*, s.58,61; Arslan, *a.g.e.*, s.106; Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti*, s.104

Cisim olmayan ruh bozulma, yok olma ve bölünme gibi cisme ait özellikleri kendinde bulundurmaz. Beden ile hayatietini devam ettirdiği gibi, bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını devam ettirmektedir.

İslâm düşüncesinde ruh ve nefis aynı anlama gelmektedir ve birbirinin yerine kullanılmaktadır. İslâm dininin ruh meselesine yaklaşımı filozofların yaklaşımından farklılık arz etmektedir. Filozoflar ruhu akıl ile açıklamaya çalışırken İslâm dini insan aklının ruhun mahiyetini anlatmakta aciz olduğunu belirtmektedir. Kur'an bu durumu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. *"Sana ruhtan soruyorlar. De ki; Ruh Rabbimin emrindedir ve onunla ilgili insana çok az bir bilgi verilmiştir."*<sup>111</sup> Bu ayette de anlaşıldığı gibi metafizik bir gerçekliğe sahip olan ruh ile ilgili bilgilerimiz duyu ve deneye dayanmadığı için, ruh hakkında bilgi edinmemiz ancak vahiy ile mümkün olmaktadır. Başka bir ayette ise *"Ruh ancak Rabbin bileceği istendir, ruhun hakikatı öyle şeylerdir ki, onunla ilgili bilgiyi Allah Teala kendine tahsis etmiştir."*<sup>112</sup> denilmektedir. *"Bir şeyin olmasını dilediği zaman, O'nun emri sadece ol demektir. O da hemen oluverir."*<sup>113</sup> ayeti gereğince Allah Teala'nın emri bir şeyi irade edince, Allah bu işi başka hiçbir şart ve sebebe ihtiyaç duymadan sadece "ol" demekle olmaktan ibaret olan bir emirdir. Ruh'un da, Allah'ın emrinden olması, yüce Allah'ın yalnız "ol" emri ile yaratılan, başka bir unsur ve çıkış yeri bulunmayan ilahi bir cevherdir.<sup>114</sup>

İslâm filozofları ruh meselesinde genel olarak birbirine yakın görüşler ileri sürmüşlerdir. Fârâbî'ye göre, bedenın kemalini temin eden manevi cevher ruhtur. Ancak ruhun olgunlaşması da faal akıl sayesinde olmaktadır. Beden ruhun varlığı için şarttır. Fakat bekası için bedenın varlığına ihtiyaç duymadığını savunmuştur. O, yetkin olan ruhun, bedenın yok olmasından sonra yetkinliğini devam ettirdiğini belirtmiştir.<sup>115</sup> Yani ruh; bedenın bozulmasıyla birlikte bozulup yok olmamakta bilakis bedensiz olarak ölümsüzlüğünü devam ettirmektedir. Ayrıca Fârâbî ruh göçünü yani ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesini reddeder. Beden öldükten sonra ruhun tekrar dünyaya gelerek başka bir bedene girmesi ve ona şekil veren bir form olmasının düşünülmesi kesinlikle mümkün değildir.<sup>116</sup>

<sup>111</sup> İsra, 7/85

<sup>112</sup> Mülk, 67/26

<sup>113</sup> Yasin, 36/82

<sup>114</sup> Elmalı, a.g.e., s.321; Ayrıca bkz.Fahrudin er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, çev.:Suat Yıldırım, Sadık Kılıç, Lütfullah Cebeci, C. Sadık Doğru, Ankara 1993, C.XV, s.33-45

<sup>115</sup> Taylan, Necip, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1985, s.184; Ülken, a.g.e., s.86

<sup>116</sup> Çubukçu, İbrahim Ağah, *Türk İslâm Kültürü Üzerine Araştırmalar ve Görüşler*, Ankara 1987, s.205

İbn Sina, ruh konusunda Aristoteles'ten etkilenmiştir. Ona göre ruh manevi bir cevherdir. İnsan ruhu cisim özelliklerini taşımaz yani cismi dışında bölünmeyen ve yok olmayan bir cevherdir. O, manevi bir cevher olan ruhun varlığını da uçan adam modeli ile kanıtlamaya çalışır. Bir kişinin yetişkin yaşta yaratıldığını, dış âlemde hiçbir şey görmediğini ve boşlukta hareket halinde olduğunu kabul edelim. Ve yine onun organlarının birbirine dokunmasının yani bir duyum alması mümkün olmasın. Bu durumdaki bir kişi kendisinin var olduğunu bilecektir, fakat organlarını, duyuşal ruhunun varlığının farkına varamayacaktır.<sup>117</sup> Bundan anlaşılıyor ki insan, bedenden farklı olan ve manevî bir cevher olarak varolan ruhu bilebilir.

Gazzâli ruha iki anlam vermiştir. Bu iki anlamdan birisinde ruhu latif bir cisim olarak kabul etmiştir. Latif bir cisim olarak kabul edilen ruhun menbaı kalptir. Bu ruh, kalp menbaından çıkarak damarlar vasıtasıyla beyine ulaşan ve oradan tüm bedene dağılan latif bir buhardır. Bu latif buhar vardığı her yerde mizaç ve istidadına göre iş görür. Hayat onunla kaimdir.<sup>118</sup> Gazzâli ikinci anlamda ise ruhu, insanda idrak edici ve bilici latife şeklinde tarif etmiştir. Bu latife insanoğlunun hakikatidir. İdrak eden, bilen, kavrayan, muhatap olan cezalandırılan, kınanan ve sorumlu tutulan bu ruhtur. Bu ruhun bilici ve yapıcı olmak üzere iki gücü vardır. Bilici güç de kendi içinde teorik güç ve pratik güç olmak üzere ikiye ayrılır. İnsan teorik güç sayesinde, Yüce Allah'ın bir olduğunu ve evrenin sonradan meydana geldiğini bilir. Pratik güç ise kötünün, çirkinin ne olduğunu ve yapılmaması gerektiğini öğretir. Yapıcı güç, bilici güce bağlı olarak hareket eder.<sup>119</sup> Gazzâli'nin ruh anlayışı temelde Kur'an ve sünnet öğretilerine dayanmakta ve bu konudaki görüşlerini iki ögenin kriterlerine göre hareket etmektedir.<sup>120</sup>

#### **d.4. Mead (Eskatoloji) Problemi**

Ölüm, canlılık özelliği taşıyan bütün varlıklar için takdir edilmiş bir gerçektir ve canlı varlıklar nerede olursa olsun ölüm gelip onları bulacaktır. Ölüm ve ahiret konusu, insanları derinden etkilemiş ve onların inançlarına, yaşam tarzlarına ve dünya

<sup>117</sup> Ülken, a.g.e., s.113; Altıntaş, Hayrani, *İbn'i Sina Metafizigi*, Ankara 1985, s.125; Ayrıca bkz.

Durusoy, Ali, *İbn'i Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s.33-36

<sup>118</sup> Gazzâli, *Mearicü'l-Kuds*, s.17; Gazzâli, *İhya'u Ulumi'd-Din*, Terc.Mehmet A. Müftüoğlu, İstanbul 1998, C.III, s.8; Taylan, a.g.e., s.282

<sup>119</sup> Gazzâli, *İhya, agyer.*; Gazzâli, *Felsefenin İlkeleri (Makasid El-Felasife)*, çev.:Cemaleddin Erdemci, İstanbul 2001, s.282

<sup>120</sup> Şeyh,Said M., "*Gazzâli*", Terc.Mustafa Armağan, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, edit.M.M. Şerif, İstanbul 1997, s.204

görüşlerine şekil vermiştir. Ölümden sonraki ahiret hayatına olan inanç, dünyadaki dinlerin hemen hepsinde yer almaktadır. Dinlerin birçoğunda özellikle de ilahi dinlerde ölümden sonraki hayata inanmak, Allah'ın varlığına ve birliğine inançtan sonra dinin temel inanç akidesi olmuştur. Ancak bu dinlerde ahiret hayatını farklı şekillerde anlamışlar ve anlayışlarına göre de onun hakkında yorum yapıp, teoriler geliştirmişlerdir. Bazı dinler, insanın maddi boyutunu daha fazla vurgulamakta ve ahiret hayatı ile ilgili gerçekleri daha farklı bir boyutta tehayyül etmektedir.<sup>121</sup>

Ruh, ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret hayatı metafiziğin problemlerinden birisidir ve pek çok filozof metafiziğin bu problemi hakkında birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Filozofların bazıları ölüm sonrası hayatı inkâr ederken ölüm sonrası hayatı kabul eden filozoflar ise onu farklı anlayış içerisinde ortaya koymuşlardır. Örneğin; ruhların bir başka bedende tekrar varlığa gelmesi, yani tenasüh;<sup>122</sup> ruhların ferdi olarak dirilişi değil bir bütün olarak dirilmesi gibi anlayışlar filozofların düşüncelerinin ürünüdür.

Antikçağ Yunan düşüncesinde Thales (M.Ö.625-545)'ten Sokrates'e gelinceye kadar ruh, ruhun mahiyeti ve sonunun ne olacağı meselesi filozofları çok yakından ilgilendirmiştir. Buna bağlı olarak filozoflar ölümsüzlük yani ahiret hayatı ile ilgili temayüllerinde, felsefe tarihi içinde birbirinden etkilenmişler ve bu konu hakkındaki düşüncelerini ispat etmeye çalışmışlardır.<sup>123</sup> Tabiat filozofları materyalist bir anlayışa sahiptirler. Materyalist olan filozoflar kural olarak ölüm sonrası yaşamı reddetmişlerdir. Onlara göre insan ölür ve yok olur gider.<sup>124</sup> Tabiat filozofları evrenin ana maddesini araştırmışlardır. Thales ana maddeyi su olarak görürken Anaksimenes (M.Ö.588-524) hava, Herakleitos (M.Ö.535-475) ise ateşi arkhe (ana madde) olarak kabul etmiştir. Her şeyin; değişmeyen bu ana maddelerden meydana geldiğini ve tekrar ana maddeye döneceğini belirtmişlerdir. Bundan dolayı Gazzâlî'nin eleştirisine hedef olmuşlardır. İnsan nefsi ölür, bir daha dönmez düşüncesine kapılmaları ve ahiret hayatını inkâr etmelerinden dolayı Gazzâlî tarafından küfür ile suçlanmışlardır.<sup>125</sup> Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi tabiatçı filozoflar herhangi bir şekilde ruhtan ve

<sup>121</sup> Yaran, Cafer Sadık, **Bilgelik Peşinde**, Ankara 2002, s.307; Aydın, a.g.e., s.236

<sup>122</sup> Bolay, a.g.e., s.344

<sup>123</sup> Erdem, a.g.e., s.96-97

<sup>124</sup> Ajdukiewicz, a.g.e., s.157

<sup>125</sup> Çücen, a.g.e., s.230; Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s.67-68; Gazzâlî, **El-Munkız Mine'd Dalal**, çev.: Hilmi Güngör, İstanbul 1994, s.26; Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, **Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, 1971, çev.: Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, s.21-30

ahiret hayatından bahsetmemişlerdir. Bu durum onların ölüm sonrası bir yaşamı kabul etmedikleri düşüncesinin felsefe tarihinde mevcut olmasına sebep olmuşlardır. Platon'un "Phaidon" dialoğunda Sokrates'in, ruhun ölümsüzlüğüne dair deliller ileri sürdüğü belirtilmiştir. Bundan dolayı onun ruhun ölümsüzlüğünü kabul ettiği görüşü hâkim olmuştur. Sokrates'e göre, ruh en ölümsüz şey olduğu ve yok edilmediği için ruhları "hades" te gerçek olarak var kalacaktır.<sup>126</sup> Onun fikirlerinden anlaşıldığı gibi ölümsüz olan ruh için ölüm ötesi hayatın mecburen var olması gereklidir. Sokrates, ruh anlayışı ile Platon'un ruha yaklaşımına tesir etmiştir. O ruhun ölümsüzlüğü meselesine çok önem vermiştir ve bu meseleyi Phaidon dialoğunda detaylı olarak araştırmıştır. Ona göre ruh; ezeli ve ebedi niteliğini taşıyan fani âlem arasında yer almaktadır. Hareket ve canlılığın ilkesi olan ruh, bedene girmeden önce ideler âleminde yaşamaktadır ve tesadüf eseri bedene girmiştir. Bundan dolayı ruh sürekli olarak geldiği yere yani ideler âlemine özlem duymaktadır.<sup>127</sup> Ruh, gerçek kişinin doğumundan önce vardır ve beden öldüğü zaman da yaşamaya devam edecektir. İnsanoğlu ideler dünyası ile duyusal idrak dünyası arasında yaşayan bir varlıktır ki, ruh ideler dünyasına, beden ise duyusal idrak dünyasına meyleder. Ona göre ölümsüzlük ruhun kendi öz yapısından kaynaklanmaktadır ki o bozulup dağılmaz.<sup>128</sup> Platon ruhun ölümsüz olduğu görüşünü savunmakla ruh için ölüm sonrası bir yaşam olduğunu kabul etmiş olmaktadır.

Aristoteles, insanı ruh-beden bağlamında değerlendirir ve bu iki unsur birbirini tamamlar. Ruhun amacı bedenin canlılığını ve hareketini sağlamak iken, bedenın amacı ise ruha madde sağlamaktır. Ruh, madde olan bedene şekil veren, hareket etmesini sağlayan, onu bir amaca göre yönlendiren ve canlı kalmasını sağlayan unsurdur. O, Platon'dan farklı olarak madde ve form şeklinde değerlendirdiği insanın ruhunun ölümlü olduğunu savunmuştur. Çünkü ruh, form olduğundan dolayı bedenle birlikte olduğu sürece vardır. Beden ölünce ruh da yok olur.<sup>129</sup> Bu açıklamalardan anlaşılan şudur ki Aristoteles birlikte varlık özelliğini gösteren ruh ve bedenın ölümlü varlıklar olduğunu kabul etmiştir ve bu onun ölüm sonrası yaşama inanmadığına işaret etmektedir.<sup>130</sup>

<sup>126</sup> Erdem, a.g.e., s.138; geniş bilgi için bkz. Platon, **Phaidon**, s.95 vd.; Aydın, a.g.e., s.238

<sup>127</sup> Aydın, a.g.e., s.252; Erdem, **Din-Felsefe Münasebeti**, s.102

<sup>128</sup> Gunnar Skirkebekk, Nils Gilje, a.g.e., s.80; Aydın, a.g.e., s.252

<sup>129</sup> Çücen, a.g.e., s.238; Arslan, a.g.e., s.104-105; Gunnar Skirkebekk, Nils Gilje, a.g.e., s.98; Bolay, **Felsefeye Giriş**, s.127

<sup>130</sup> Aydın, a.g.e., s.240

İslâm filozofları da ruhun ölümsüzlüğü ve sem'iyat ahiret hayatı konusu üzerinde ciddiyle bir biçimde durmuşlardır. Bu filozofların başında Fârâbî özellikle de İbn Sina gelir ki haşır konusundaki görüşlerinden dolayı bir başka İslâm filozofu olan Gazzâlî'nin şiddetli tenkidine uğramışlardır. Kindî'ye göre, "özünü Yaratıcıdan alan ruh, basit, mükemmel ve yücedir" der.<sup>131</sup> Basit bir varlık olan ruh, Yüce Yaratıcıdan çıkan manevi ve ilahi bir cevherdir. O, bedenden ayrı ve farklıdır. Bedenden ayrıldıktan sonra âlemdeki her şeyin bilgisini kazanır ve tabiatüstünü görme kuvvetine sahip olarak, Yaratıcının nuruna döner.<sup>132</sup> Kindî'nin ruh hakkındaki fikirlerinden anlaşılan şudur ki, ruh ölümsüz manevi bir cevherdir. Bu dünya onun Yaratanının nuruna dönmesi için bir köprü vazifesi görmektedir.

Fârâbî, eskatoloji problemini ruhun ölümsüzlüğü kavramına dayanarak çözme yolunu benimsemiş ve bu mesele hakkında ortaya koyduğu görüşleri onun ahlâk ve devlet felsefesine tesiri olmuştur. O, ruh ve beden ilişkisinde beden, nefsin (ruh) varlığı için şart olduğunu ama bekası için bedene muhtaç olmadığını belirtir. Ruh emir âleminden olmasından dolayı bedenden ayrıldıktan sonra da devam eder. Bundan dolayı beden bedene geçmez ki bu yaklaşımı ile o, Platon'un ruhun bedenden bedene geçer görüşünü kabul etmediğini göstermektedir.<sup>133</sup> Onun ferdi ölümsüzlüğü kabul edip etmediği hakkında pek çok tartışma yapılmıştır. Ancak onun şu ifadeleri ferdi ölümsüzlüğü kabul ettiğine işaret etmektedir. Ölümden sonra nefislerden her biri, hem kendi özünü, hem de kendi özüne benzeyen öteki birçok nefisleri düşünmüş olur.<sup>134</sup> Fârâbî ahiret hayatını kabul etmektedir. Fakat bu ahiret hayatının cismani değil ruhani olacağını savunmuştur. Ebedi saadet ve ahiret azabını bütünüyle kabul etmişse de bunları maddi şeylerle ilgili olmayan ruhani şeylere indirgemıştır. Yani zevk ve acı duyan, mesut ve mutsuz olan ruhtur, beden ile hiçbir ilişkisi yoktur.<sup>135</sup>

Ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret hayatı konusu üzerinde düşünen bir başka İslâm filozoflarından birisi de İbn Sina'dır. O, ruh ile beden, yakın bir ilişkisi olduğundan söz etmiştir. Ortaçağ İslâm düşüncesinde görüşleri ile önemli bir yer işgal eden İbn

<sup>131</sup> El-Ehvani, Ahmed Fuad, "Kindî", çev.: Osman Bilen, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, s.17

<sup>132</sup> Aydın, a.g.e., s.253; İrfan, Yılmaz; İhasnoğlu, İ.Hakkı; Aydın, Selim; Bozer, Fuat; Bayhan, Nevzat; İnal, İhsan, **Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din (I-II)**, İstanbul 1998, C. II s.430

<sup>133</sup> Taylan, Necip, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, İstanbul 1985, s.187, Erdem, a.g.e., s.109

<sup>134</sup> Aydın, a.g.e., s.257; geniş bilgi için bkz.Farabi, **El-Medinetü'l Fazıla, (İdeal Devlet)**, çev.:Ahmet Arslan, Ankara 1997, s.115

<sup>135</sup> Medkür, İbrahim, "Farabi", çev.: Osman Bilen, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, s.60; Taylan, Necip, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s.151-156; Ülken, Hilmi Ziya, **İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri**, Ankara 1997, s.61; De Boer, T.J., **İslâm'da Felsefe Tarihi**, çev.:Yaşar Kutluay, İstanbul 2001, s.153



Sina; ruhun yapısal bakımdan bedenden ayrı kendi başına kaim bir cevher olduğunu dolayısıyla ölümsüz olduğunu belirtmiş ve bunu ispatlamak içinde “uçan adam”<sup>136</sup> fikrini ortaya atmıştır. Uçan insan kendisi hakkında hiçbir bilgisi olmadığı halde kendisinin var olduğunu anlayabilecektir. Bu durum gösteriyor ki insan ruhu maddi olmayan bir cevherdir.<sup>137</sup> Bedenin ölümüyle ruhun bir başka bedende tekrar dirilmesini yani tenasühü kabul etmemektedir.<sup>138</sup> O da Fârâbî gibi cismani haşri kabul etmez görünmektedir. Bundan dolayı Gazzâlî’nin tekfirine uğramıştır. Ancak halk için yazdığı eserlerinde cismani haşri kabul ettiği görüşü yaygındır.<sup>139</sup>

Gazzâlî’nin ruh anlayışı ve ahiret hayatı anlayışının temelini Kur’an ve sünnetteki anlayış oluşturmaktadır. O, insanın biri beden diğeri ise ruh yani kalb olan iki şeyden meydana geldiğini belirtir. İnsan ruhu ölçüyle, miktarla ifade edilemez, madde ile de hiçbir ilgisi yoktur; cisim olmadığı için bölünme gibi nitelikleri taşımaz. O, insanın aslıdır ve bir süreklilik taşımaktadır. Beden ruhun aletidir. Ona göre ruh ne bedene bağlıdır ne de ondan tamamen ayırılır. Ruh kendi niteliğine bağlı olan faaliyetlerini yürütürken bedeni kendi hizmetinde kullanır.<sup>140</sup> Ahiret hayatı ona göre haktır; bu ahiret hayatı ve ruhların ahiretteki durumu ile ilgili bilgiye ulaşmak için başvurulacak yegâne merci Kur’an, bir başka deyişle vahy (şeriat) otoritesidir. Filozofların belirttiği gibi nefisler bakidir. Fakat ruhani haşr ile cismani haşr birlikte olacaktır. Çünkü bunun böyle olacağını vahiy açıkça belirtmiştir.<sup>141</sup> “...Onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe derilerini başka derilerle değiştiririz ki, acıyı duysunlar...”<sup>142</sup>

Yukarıdaki açıklamalarda da görüldüğü gibi filozofların pek çoğunun ölüm sonrası hayatın muhakkak olduğu hususunda aynı fikirde olduklarını anlamak mümkündür. Onlar arasındaki fark sadece ölümden sonraki yaşamın nasıl olacağı ve mahiyetinin ne olduğu konusunda ortaya çıkmıştır.

<sup>136</sup> De Boer, a.g.e., s.153; Fazlurrahman, “İbn Sina”, çev.:Osman Bilen, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, s.131-132

<sup>137</sup> Taylan, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, s.187; Erdem, **Din-Felsefe Münasebeti**, s.109

<sup>138</sup> Taylan, a.g.e., s.213; Bayraktar, a.g.e., s.207

<sup>139</sup> Çücen, a.g.e., s.225; Taylan, a.g.e., s.221; Erdem, a.g.e., s.71; Ülken, a.g.e., s.105-106

<sup>140</sup> Gazzâlî, **Kimya-i Saadet**, İstanbul 1989, s.19-20; Ülken, a.g.e., s.130

<sup>141</sup> Taylan, a.g.e., s.269; Fahri, Macit, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev.:Kasım Turhan, İstanbul 1992, s.208; Şeyh, Said M., “Gazzâlî”, Terc.Mustafa Armağan, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, s.204-205

<sup>142</sup> Nisa, 4/56; Diğer Ayetler için bkz.: Nur, 24/24-25; Yasin, 36/78-79

#### d.5. Bilgi Problemi

İnsan tabiatının gereği olarak yaşamak veya varlığını devam ettirmek için çevresindeki eşyalar ve doğa hakkında bilgi sahibi olmak istemektedir. Bilgi edinmek insanın en temel güdülerindedir ve insan bu güdüsünden dolayı diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Böylece insan bilgi konusuna ilgi duymuş ve onun hakkındaki düşüncelerini ortaya koymak suretiyle bilgi felsefesinin konusunun ana bölümlerinden birisi olmasına sebep olmuştur.<sup>143</sup>

Bilmek veya bir şey hakkında bilgi sahibi olmak ne demektir? Bu soru, bilgi teorisinin temel sorunu olduğu gibi kavram olarak bilginin anlaşılması da çok büyük öneme sahiptir. Düşünce tarihinin içerisinde pek çok filozof bilgi nedir, bilginin konusu, amacı nedir, bilgiler neden oluşmaktadır ve kaynakları nedir, bilginin değeri nedir, insan neleri bilir, neleri bilmez, kesin bilgiye nasıl ulaşır? gibi pek çok soru sormak suretiyle bu kavram hakkında tezlerini ortaya koymuşlardır.

Bilgi, düşünen bilinç ile düşünülen arasında kurulan ilgi, bilme fiilinin sonucunda doğrulanmış bir önermenin ifadesine bilgi denir. Bir başka deyişle bilen suje ile bilinen obje arasında ilişki kurarak var olandan haberdar olmaya denir.<sup>144</sup> Bilginin özelliklerini ve oluşmasını açıklayan felsefe dalına bilgi felsefesi bir başka deyişle epistemoloji denir. Epistemoloji, bilginin kaynağı ve geçerliliği üzerine akılcılık, tecrübecilik, tenkitçilik, sezgicilik gibi teorileri ileri sürerek bilgiyi çeşitli açılardan inceleyen felsefe dalı anlamına gelir.<sup>145</sup>

Yukarıdaki vermiş olduğumuz bilgi tanımı gösteriyor ki bilginin meydana gelmesi sırasında bilen (insan) veya suje ile bilinen (nesne) veya obje olmak üzere iki önemli taraf bulunmaktadır. Bundan dolayı bütün bilgiler bu iki tarafın birbiri ile olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bilginin oluşması için bu iki ögenin mutlaka bulunması gerekir. Bu iki öğeden biri bulunmazsa veya yok olursa bilen, bilinen ve bilginin hiçbir anlam ifade etmeyeceği açıktır. Yani bilgi öznenen nesneye bir başka deyişle insandan nesneye doğru yönelen bilinçli bir eylemdir. Bilgi öznenin (insan) bilinmek isteyen bilgi konusuna doğru yönelmesi şarttır. Çünkü bilginin bir meyil olmadan meydana gelmesi imkânsızdır. Yani suje ile obje arasındaki ilişkinin fiilen gerçekleşmesi gerekir ki bunun neticesinde de bilgi ortaya çıkar.

<sup>143</sup> Çücen, a.g.e., s.87

<sup>144</sup> Bolay, *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, s.42

<sup>145</sup> Bolay, a.g.e., s.43; Cevizci, a.g.e., s.155-156; Akarsu, a.g.e., s.34-35

Felsefenin ana konuları arasında yer alan bilgi ve bilginin kaynağı meselesi hakkında filozofların görüşleri, insanların farklı görüşleri benimsemesine sebep olmuştur. Bilgi ile ilgili sorulara verilen cevaplar ışığında filozoflar; bilginin akıldan, deneyden, hem akıldan hem deneyden, sezgiden ve duyudan çıktığını ifade etmişlerdir.<sup>146</sup>

1-Bilgilerimizin kaynağını insanı diğer varlıklardan ayıran ruhi bir yetimiz olan akla dayandıran filozoflar rasyonalistler olarak bilinirler. Aklın iyiyi-kötüyü, güzeli-çirkini, hayrı-şerri ayırabilme kabiliyeti bulunmaktadır. Rasyonalist filozoflara göre insan bilme ve doğruyu ayırma yetisini doğuştan getirmektedirler ki bununla beraber bilgilerde doğuştan gelmektedir. Bu bilgilerin duyularla doğrulanmasına gerek yoktur, saf akıldan çıkarlar. Onlara göre duyuların bize verdiği bilginin kesinliği yoktur ve bizi yanıltabilir. Rasyonalizm düşüncesinin Batı dünyasındaki önemli temsilcileri, Platon ve Aristoteles; İslâm dünyasında ise Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'tür.<sup>147</sup> Platon'a göre asıl bilgi değişmez nitelikler taşıyan ideler âlemine ait bilgidir. Bu bilgi bizde doğuştan var olan bilgidir. Aristo, hocası olan Platon'dan etkilenmiş ve Platon'daki idenin bilgisi Aristo'da form (suret)un bilgisi halini almıştır. O, kıyası kullanarak tümdengelim yoluyla tikelin bilgisine ulaşmıştır.<sup>148</sup>

İslâm düşüncesinde önemli bir yer işgal eden muallim-i sâni olarak da bilinen Fârâbî bilgilerin kaynağı olarak üç esası kabul eder. Bunlar ise akıl, duyular ve nazar (tefekkür)dir. Ona göre Allah'ın yarattığı ilk varlık akıldır. Bu akıl hem kendini bilir hem de Allah'ı bilir. Aklın bu durumu gösteriyor ki bilme veya bilgi akılda bizzat mevcuttur.<sup>149</sup> Ona göre bilgi elde etmek için öncelikli olarak mantıki doğrulardan hareket edilerek edinilen bilgilerin aklın kurallarına uygunluk arz etmesi gerekir.<sup>150</sup> Rasyonalist bir düşünür olan Fârâbî her ne kadar bilgi elde etmek için üç esas olduğunu belirtmişse de, doğru bilgiye ulaşmanın yolunun akıl olduğunu söylemiş ve bilgilerin kesinliğini aklın kurallarına uygunluğu ile teyit etmiştir. İbn Sina bilginin kaynağının akıl olduğunu düşünmüştür ve bu hususta Fârâbî'den etkilenmiştir. O, bilgilerimizin duyum ve algı (idrak) ile başladığını kabul etmekle birlikte bu duyum ve algı aklın

<sup>146</sup> Çücen, a.g.e., s103; Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s.39

<sup>147</sup> Bolay, Felsefeye Giriş, s.68; Ajdukiewicz, a.g.e., s.29; Arslan, a.g.e., s.45-46; Taylan, Necip, Gazzâfî Düşünce Sisteminin Temelleri, İstanbul 1994, s.53

<sup>148</sup> Arslan, a.g.e., s.44; Bolay, a.g.e., s.68; Erdem, a.g.e., s.156; El-Behiy, Muhammed, İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü, çev.:Sabri Hizmetli, Ankara 1992, s.304

<sup>149</sup> Heyet, Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din (I-II), C.II, s.432; Bolay, age., s.69-70; Taylan, Anahatlarıyla İslâm Felsefesi, s171

<sup>150</sup> Bayraktar, a.g.e., s.177

prensiplerine birebir uymak zorundadır. İnsanın kazanmış olduğu her çeşit bilgi akledilir şekillerden ibarettir.<sup>151</sup> İbn Rüşd, İslâm düşüncesinde Aristo mantığının koyu bir savunucusu olarak bilinmektedir. Ona göre mantık, rasyonel hakikatlere ulaşmada bize yol göstermektedir. Çünkü mantık hissedilen şeylerden, akli hakikatlere doğru yükselmektedir. Yani hakikat bilgilerinin kesinliğini, akli değere doğru yükselmesi suretiyle akla uygunluk taşıması sonucu kazanır.<sup>152</sup>

2-Bilgilerimizin kaynağının deney olduğunu savunan düşünürlerinin sistemine empirizm denilmektedir. Bilgilerimiz deneyden doğmaktadır. Dolayısıyla deneyin dışındaki bilgi aksiyomları, kategorileri ve doğuştan bilgi edinme fikirleri kabul edilemez. Çünkü insan zihni doğuştan boş bir levha özelliği taşımaktadır ki zihnimize hiçbir bilgi mevcut değildir. Empirizmin en önemli temsilcisi J. Locke (1632-1704)'dir. Ona göre duyularımız ilk izlenimlerimizi oluşturur.<sup>153</sup> İzlenimlerimizin yeri olan duyular aracılığıyla algılanan varlık tekrar tekrar algılanmak ve onları denemek suretiyle onlar hakkında kesin bilgiye ulaşırız.

3-Bilginin kaynağını akıl ya da deney olarak gören düşünürlerle karşı, her iki kaynağı da bilginin temelini koyan bir görüş vardır. Bu bilgi aksiyomuna göre bilginin oluşabilmesi veya bizim bilgi edinebilmemiz için hem akla hem deneye ihtiyaç vardır. Bunların sadece birisi ile bilginin meydana gelmesi mümkün değildir. Kant (1724-1804)'ın ortaya koyduğu tez bu sistemi temsil etmektedir.<sup>154</sup> Bu sisteme göre bilgiler öncelikle deneyle başlar ve daha sonra bu deneyle başlayan bilgiler aklın prensiplerine uygunluk arz ettiği sürece bilgi vasfı kazanır. Böylece akıl ve deney süzgecinden geçen kavram ya da varlıklar insanlar için bir bilgi olmaktadır.

4-Bilgilerimizin duyular aracılığıyla meydana geldiğini savunan görüşe duyumcular (sansualist)denir. Materyalist olan Sansualistler, duyulara, fikirlerimizin ve her çeşit bilgilerin kâfi prensibi ve kaynağı olarak bakar. Bilginin vasıtası olarak duyumu benimserler. Bütün fikirlerimizin duyularla elde edildiğini, düşünce hayatımızın duyularla ve bu duyuların değişmeleriyle açıklanabileceğini iddia etmişlerdir.<sup>155</sup> Duyumcular insanın maddi yanını göz önünde bulundurarak duyuları bilgilerin biricik şartı olarak görmüşlerdir. Maddi olarak duyularımız vasıtasıyla

<sup>151</sup> Taylan, a.g.e., s.204-205; Fazlurrahman, "İbn Sina", çev.:Osman Bilen, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, s.135-136; Şahin, Hasan D, **İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri**, Ankara 2000, s.100

<sup>152</sup> Taylan, a.g.e., s.247

<sup>153</sup> Bolay, a.g.e., s.71-72; Arslan, a.g.e., s.45; Erdem, **Din-Felsefe Münasebeti**, s.123; Çücen, a.g.e., s.104

<sup>154</sup> Çücen, a.g.e., s.105-106; Bolay, a.g.e., s.73; Gunnar Skirkbekk, Nils Gilje, a.g.e., s.256

<sup>155</sup> Bolay, **Fesefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü**, s.111

hissettiğimiz bilgiler kesin ve doğrudur. Onun için duyumcular ruhtan gelen bilgileri kabul etmezler. Condillac (1715-1780) ve Epikürcüler bu sistemin en önemli temsilcileri olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

5-Bilgilerimizin kaynağını akıl, deney ve duyularla açıklayanlara karşı bilginin kaynağının sezgiler olduğunu savunan bilgi sistemi de Entüisyonizmdir. Zekâ ve akıldan ayrı bir bilme gücü olan sezgi ile insan eşyayı ve eşyanın özünü bütün halinde doğrudan doğruya bilebilir. Bu bilgi vasıtası eşyayı, tabiatı parçalamadan, bölmeden bütün olarak kavrar. Buna karşılık zekâ (akıl) eşyayı parçalara ayırır, ayırmadan eşyayı kavrayamaz. Çünkü zekânın bilgisi, tahlil ve akıl yürütme sayesinde olur. Bu görüşe göre doğru, gerçek, sağlam tam bilgiyi ancak aracısız olan ve doğrudan bilmeyi içeren sezgi verir. Onun için, doğru bilginin kaynağı ne deney ne de akıldır. Fakat bu iki güçten daha üstün olan sezgidir.<sup>156</sup> Sezgicilik Hengri Bergson tarafından sistemleştirilmiştir. Avrupa düşüncesinde sezgiyi bilgi vasıtası olarak kullanan en önemli düşünürlerden birisi de Descartes'tir. İslâm dünyasında ise sezgici düşüncüyü esas ortaya koyan mütefekkir ve mutasavvıf Gazzâlî'dir.

Sezgisel bilgi elde etme yönteminden insan, akıl yürütmeyi, deneyi ve bu ikisinin uzlaşımı olan hem akıl hem deneyi ve duyguları bilgi vasıtası olarak görmez. Sezgi ile bilgiler aniden ve vasıtasız olarak elde edilir.<sup>157</sup> Bergson sezginin içgüdüden doğduğunu belirtir. Bir sempati özelliği taşıyan içgüdüün gelişmesi ile sezgi, bilinçte kavramları kullanır; kavramlardan elde edilen hayallerden yararlanmak suretiyle sezgisel bilgi bir anda ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî içine düştüğü şüphe krizinden Cenab-ı Allah ruhuna koyduğu marifet bilgisi ile çıktığını söylemiştir. Aynı şekilde Descartes'te "düşünüyorum, o halde varım" derken bu bilgiye akıl yürütme ile ulaşmamış aksine aniden elde ettiği bilgi ile ulaşmıştır.<sup>158</sup> Sezgiyi bilgi kaynağı kabul eden düşünürler duyuyu ve akli bilgi kaynağı olarak kabul etmekle beraber bu bilginin kesinliğine güvenmezler. Kesin bilgiye ancak ve ancak sezgi ile ulaşılacağını ifade etmişlerdir.<sup>159</sup>

Pek çok problemlerin çözümü ile ilgilenen Gazzâlî, İslâm düşüncesi ile insan bütünlüğünü kurmaya çalışan bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazzâlî bilgi meselesindeki görüşlerini şekillendirirken, fıkıh, kelam, tasavvuf, ahlâk gibi İslâmi

<sup>156</sup> Bolay, a.g.e., s.362; Çücen, a.g.e., s.106

<sup>157</sup> Turgut, İhsan, *Felsefenin Temel Sorunları*, İzmir 1991, s.178

<sup>158</sup> Erdem, a.g.e., s.126; Jaspers, a.g.e., s.36

<sup>159</sup> Arslan, a.g.e., s.48; Bolay, *Felsefeye Giriş*, s.76; Çücen, agyer.

ilimler ile felsefe ve mantık gibi ilimleri göz önünde bulundurmıştır. Dogmatik bilgiyi kabul eder fakat bu bilgiye pek önem ve değer vermez.<sup>160</sup> O, duyuları ve algıları bilgi kaynağı olarak görmüş ancak duyuların bilgisinin sınırlı olduğunu da belirtmiştir. Çünkü ancak beş duyumuz ile hissettiğimiz şeyleri bilebiliriz. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli vasıf olan akli da bilginin kaynağı olarak kabul eder. Fakat Gazzâlî marifet bilgisini elde etmek için akli yeterli görmez. Ona göre, marifet bilgisinin yani Allah'ı bilmek olan bilginin insanın kalbine doğan bir sezgi ile elde edildiğini belirtmiştir.<sup>161</sup>

Bilginin kaynağı meselesinde filozofların görüşleri doğrultusunda şöyle bir sonuç çıkarabiliriz. Görüşlerini verdiğimiz sistemler ve bu sistemlerin temsilcileri olan filozoflar, bilgiye ulaşmanın yollarından birini kendileri için doğru kabul etmişler ve doğru bilgiye sadece bu yolla ulaşabileceğini söylemişlerdir. Aslına bakılırsa onların kabul ettikleri yollar da doğru fakat eksiktir. Çünkü bilgi sadece akıl, deney, duyu ve sezgiden sadece biri ile elde edilemez. Bunların birisi ile bilginin sadece bir türüne veya bir kısmına ulaşılabilir. Doğru kesin bilgileri elde etmek ve bu elde ettiğimiz bilgilerin güvenilir olması için bu bilgi kaynaklarının hepsini yerine göre kullanmak gerekir.

#### **d.6. Değer Problemi**

Değer problemi felsefenin ana problemlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm düşüncesinde değer, etik veya ahlâk felsefesi kavramlarıyla karşılık bulmuş ve ahlâk felsefesi ile ilgili problemler ele alınmıştır. Ahlâk nedir? İnsan davranışlarında özgür müdür? İnsanın davranışlarının ahlâki olup olmaması neye göre belirlenmektedir? İnsan yaptığı davranışlarından sorumlu mudur yoksa herhangi bir sorumluluğu yok mudur? gibi sorular filozofları devamlı meşgul etmiştir. Dolayısıyla Felsefenin ahlâk olgusu ilgili soruları inceleyip, araştıran, onlara cevap vermeye uğraşan ve bu ahlâk olgusunu kavramsal ve kuramsal olarak inceleyen bölümü ahlâk (etik) felsefesidir.<sup>162</sup> Bundan dolayı ahlâk felsefesi, insan davranışlarını konu edinir ve bu davranışların ahlâkiliğini kendine has yöntem ile değerlendirir. Yani ahlâk olgusu üzerine tefekkür ederek felsefe yapar. Ahlâk insanın yaratılışı ile birlikte, en ilkel

<sup>160</sup> Taylan, *Gazzâlî Düşünce Sisteminin Temelleri*, s.24

<sup>161</sup> Taylan, *a.g.e.*, s.81-84; Bayrakdar, *a.g.e.*, s.213-217

<sup>162</sup> Yazıcı, *a.g.e.*, s.129-130

toplumdan en modern topluma kadar hepsinin hayatında yer almaktadır. Yani insanın yaratılışı ile birlikte var olagelmiştir.<sup>163</sup>

Ahlâk; insan topluluklarınca benimsenen, insanların birbiriyle, aile, toplum, devlet ve bütün insanlarla olan ilişkilerini düzenleyen kurallar, ilkeler ve inançların oluşturduğu yasalar kuramına denir.<sup>164</sup> Ahlâk kelimesi Arapça asıllı olup huy, tabiat ve karakter gibi anlamları taşır. Ahlâk kelimesinin huy, tabiat, karakter gibi anlamları taşıması, onun insanın karakterine yerleşmiş bir yeti olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ahlâkı; insanın yapıp etmeleri, karakter yapısı ve bu karakter yapısı ile değerlendirmelerini düzenleyen kurallar olarak tanımlamak da mümkündür.<sup>165</sup> Genel anlamda ahlâk, insanın yaşadığı toplumda, birbiriyle uyumlu bir şekilde hayatlarını devam ettirmelerini sağlayan kuralların bütünüdür ve insanların toplum olmalarının gereği olarak bu ahlâk kurallarına uymaları gerekir. Ahlâk kurallarına uymayanlar ya toplumdan dışlanır ya da ahlâksızlıkla nitelenirler. Bu durum ahlâkın bir yaşam tarzı olduğunu açık bir biçimde ifade etmektedir. Ahlâkın içeriği çeşitli çağlara, uluslara ve çevrelere göre değişmektedir. Bir çağda veya toplumda bir davranış iyi ve ahlâki olarak değerlendirirken, başka çağda ve toplumda o davranış kötü ve ahlâksızlık olarak değerlendirilmektedir. Yani her ahlâki eğilim kendisinin doğru ve mutlak ahlâk olduğunu iddia etmektedir. Bu durum ahlâkın her toplum ve çağda farklı yorumlanmaya açık olduğunu göstermektedir. Ancak burada şunu da belirtmekte fayda vardır. Her ne kadar ahlâk hakkında farklı görüşler olsa da bu görüşlerin hepsinde ortak bir yön vardır ki o da hepsinin ahlâklı veya ahlâksal olanın üzerinde durmalarıdır.<sup>166</sup>

Ahlak felsefesinin ele aldığı kavramlar ve problemlere bakıldığında öncelikle iyi-kötü veya hayır-şer karşıt nitelikleri taşıyan kavramların ele alındığı görülmektedir. İyi veya iyi davranış; ahlâk olgusunun ilkelerine, kurallarına uygun olan bir harekettir. Kötü ise ahlâkın ilkelerine uygun olmayan onunla çelişen hareketlerden meydana gelmektedir. Bir başka deyişle iyi, insanın doğru düşünceye ulaşabilmesi için karşısına aldığı motiflerin en üstün ile alt yanını ayırabilmesidir.<sup>167</sup> Ancak bu iyi ve kötü tanımı onun evrensel anlamı göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Fakat bu her zaman böyle olmaz. Çünkü birisi için iyi olan davranış bir diğeri için kötü olabilmektedir.

<sup>163</sup> Çücen, a.g.e., s.251

<sup>164</sup> Bolay, *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, s.4

<sup>165</sup> Bolay, *Felsefeye Giriş*, s.181

<sup>166</sup> Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri*, İstanbul 1982, s.9-10

<sup>167</sup> Akarsu, agyer.; Çücen, a.g.e., s.254; Bolay, a.g.e., s.182

Özgürlük; hiçbir etki olmadan insanın kendi aklı ve iradesi ile bir davranışı yapmasıdır. Bir davranışın ahlâkı vasfını taşıması için davranışın faili olan insanın, davranışta bulunurken özgür olmasını gerektirmektedir. İnsan düşünme ve davranışta bulunma eylemini yaparken birbirinden farklı seçeneklerle karşı karşıya kalabilmektedir. Böyle bir durumda o, aklını ve özgür iradesini kullanarak kendisi için en iyi olan seçeneği seçmek kaydıyla ahlâki bir eylemde bulunmuş olur.<sup>168</sup> İnsanın yapmış olduğu davranışın arkasında bizatihi kendisinin bulunması herhangi bir zorlama gerektiren bir durumun olmaması gerekir. Özgürlüğün olmadığı bir yerde ahlâktan söz edilemez ve özgürlük içinde yapılmayan böyle davranış ya da ahlâki olarak bir sorumluluğun bulunması mümkün değildir.<sup>169</sup> Bu nedenle sorumluluğu, insanın bilerek, isteyerek ve bilinçli olarak yaptığı hareketin her türlü sonucuna katlanması, böylece onun kendisi üzerindeki iyi veya kötü yaptırımını kabullenmesi olarak ifade edebiliriz.<sup>170</sup>

Ahlâki açıdan sürekli olarak iyi ve değerli olarak nitelendirilen davranışlara felsefe literatürde erdem denilmektedir. Erdem, ahlâk felsefesinin yücelttiği, övdüğü, yapılmasını istediği ve devamlı bir şekilde ön plana çıkardığı değerlerinin bütünüdür. Meselâ; dürüstlük, doğruluk, iyilik, adalet, hoşgörü ve cesaret gibi değerler bunlardan birkaç tanesidir.<sup>171</sup>

Ahlâk felsefesinin önemli kavramlarından birisini de vicdan oluşturmaktadır. Değeri ve tarifi hakkında pek çok tartışma olan vicdanı bir kısım ahlâkçılar ahlâki bir değer olarak görürken; bir kısım ahlâkçılar da bir duygu olarak görmektedir.<sup>172</sup>

Vicdan; iyiyi kötüden ayıran, insanı kötüden uzaklaştırmak suretiyle iyiye sevk eden bir kuvvettir. İnsanın bir birey olarak davranışları üzerinde yargıda bulunmasını sağlayan ve yapmış olduğu davranış iyi-kötü veya değerli-değersiz şeklinde ayırmasını sağlayan gücüne denir.<sup>173</sup> Vicdan, insana kendisi hakkında öz eleştiri yapma imkânı vermektedir. İnsan eylemlerinde bulunurken yaptığı eylemin değeri hakkında verdiği karar verme ve yargılama yetisi olduğundan insanın içinde bir mahkeme özelliği taşımaktadır. Bu yeti insanı davranışta bulunurken; davranışını iyi yönde olması için insanı uyarma görevini üstlenir. Dinsel açıdan vicdan, vicdan azabı

<sup>168</sup> Bolay, a.g.e., s.183; Çücen, a.g.e., s.256; Arslan, a.g.e., s.125-126; Akarsu, a.g.e., s.15,17

<sup>169</sup> Arslan, a.g.e., s.129

<sup>170</sup> Çücen, a.g.e., s.258

<sup>171</sup> Bolay, a.g.e., s.182-184

<sup>172</sup> Çücen, a.g.e., s.260-261

<sup>173</sup> Çücen, a.g.e., s.258-259, Erdem, Hüsamettin, *Ahlak Felsefesi*, Konya 2002, s.96; Bolay, a.g.e., s.184



olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu insanın duymuş olduğu bireysel suçluluk duygusunun bir tezahürüdür.<sup>174</sup>

Ahlak felsefesi yapmış filozofların fikirlerine bakıldığında geniş bir bilgi birikimiyle karşı karşıya kalmaktayız. Bu birikime etkisi olan filozofların görüşlerine kısaca değinecek olursak ilk karşımıza çıkan filozof Sokrates olacaktır. Sokrates'in ahlâki görüşleri hakkında bilgilerimiz, onun öğrencileri vasıtasıyla edinilmiştir. Onun ahlâki görüşleri, insanın iyi bir ahlâk sahibi olması için iyi bir örnek oluşturmaktadır. Onun ahlâkında erdem ve bilgi bir birlik oluşturmaktadır. Dolayısıyla ahlâkı, bilgiye dayanmaktadır.<sup>175</sup> İnsanın iyi bir ahlâk sahibi olması için bilgili olmak önemli bir şarttır. Çünkü bilgili olan insan neyin iyi olduğunu bilir ve davranışını bu doğrultuda yapar. Dolayısıyla insan bilerek kötülükte bulunmaz. Eğer kötü bir davranışta bulunursa bu onun bilgisizliğinden kaynaklanmaktadır.

Sokrates'in iki büyük öğrencisi Platon ve Aristoteles mutluluk ahlâkı üzerinde durmuştur. Platon mutluluğu bir erdem (fazilet) olarak ele alırken Aristo, ahlâki "en iyi" olarak ele almıştır. Bunun için bütün çabalarımızın en yüksek hedefi, ereği mutluluk olmalıdır. Bu mutluluktan maksat insanın bizatihi çabası ile kazandığı mutluluktur. İnsan bu mutluluğu, kendi özünü gerçekleştirmek ve erdemleri iradesi ile eğitmek suretiyle elde eder.<sup>176</sup> Platon'a göre "en yüksek iyi" mutluluktur. Platon gerçeklerin var olduğu dünyayı idealar dünyası, görünüşlerin bulunduğu dünyayı da fenomenler dünyası olarak ayırmıştır. Ahlâki değer ve yasalar, insan ve fenomenler dünyasından bağımsız olarak vardır. Onun için insanın iradi fiillerinin genel amacı bu idealler dünyasındaki ahlâka ulaşmak olmalıdır.<sup>177</sup> Aristo'ya göre insan için en iyi şey mutluluktur. O, ahlâk felsefesini mutluluk üzerine sistemleştirmiştir. İnsanın mutlu olabilmesi için iyi toplumsal düzenin gerekli olduğu açıktır.<sup>178</sup>

Epiküros (M.Ö. 341-270), ahlâki iyinin, ahlâki davranışın haz vasıtasıyla ortaya çıktığını belirtir ve ahlâk felsefesinde haz ahlâkı olarak bir sistem olmuştur. Ona göre haz her şeyden önce acının yokluğudur.<sup>179</sup> Acıdan kaçmayı kendi sistemi için bir ilke olduğunu belirtir ve böylece insan doğaya uygun davranır. Ahlâki bakımdan haz

<sup>174</sup> Çücen, a.g.e., s.258

<sup>175</sup> Arslan, a.g.e., s.132; Çücen, a.g.e., s.265,273; Bolay, a.g.e., s.186; Gunnar Skirbekk-Nill Gilje, a.g.e., s.61

<sup>176</sup> Turgut, a.g.e., s.235; Arslan, a.g.e., s.134

<sup>177</sup> Erdem, a.g.e., s.158

<sup>178</sup> Arslan, agyer.; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.177,211; Gunnar Skirbekk-Nill Gilje, a.g.e., s.71-72;

Yazıcı, a.g.e., s.134; Turgut, a.g.e., s.235; Çücen, a.g.e., s.274-275

<sup>179</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.90

duyulan şey aynı zamanda arzu edilen şeydir.<sup>180</sup> Eğer arzu edilen şey insanda haz duygusu oluşturuyorsa onun ahlâki olduğundan söz edilebilir. İnsan doğal olarak kendisine acı veren şeyden kaçır. Yaptığım eylemleri ona bir haz veriyor, onu doyuma ulaştırıyorsa o eylem ahlâki olarak bir değer taşır.<sup>181</sup>

18.y.y.'ın ünlü Alman filozofu olan Kant ödev ahlâkın kurucusudur. O, mutlulukçu ahlâk felsefesine karşıdır. Ona göre bir davranış, bir arzu, haz; mutlu olma veya yarar gözetilmeden yalnızca bir ödev olduğu için yapılmalıdır.<sup>182</sup> Eğer davranış bir ödev duygusundan dolayı yapılmıyorsa o davranış ahlâki bir değer taşımaz. Bir davranışın ahlâki bir değerinin olduğunu söyleyebilmemiz için onun ödev duygusundan dolayı yapılmış olması gerekir ki bu davranışın kaynağı insanın kendisidir.<sup>183</sup> Davranış ödevde uygun olarak herhangi bir koşul veya şart olmadan yapılmalıdır. Bu ödevin kuralları, ilkeleri herkes için aynı olmalıdır.<sup>184</sup>

Bu görüşlerini verdiğimiz filozoflar ahlâkla ilgili düşüncelerini ortaya koyarken birbirinden farklı kavramları ve organları sistemleri için kural olarak kabul etmişlerdir. Hepsi de kendi görüşünün gerçek olduğunu savunmuştur ki bu insanın fitratının gereğidir. Çünkü insan her zaman fitratının gereği olarak bağlı olduğu ve kendi düşüncesinin doğru olduğu duygusunu kendisinde bulundurur ki bu düşüncesinin herkes tarafından kabul edilmesini arzu eder.

<sup>180</sup> Gökberk, agyer.

<sup>181</sup> Erdem, a.g.e., s.232-233, Gökberk, a.g.e., s.88

<sup>182</sup> Turgut, a.g.e., s.237; Arslan, a.g.e., s.115,133; Erdem, a.g.e., s.231; Çüçen, a.g.e., s.276

<sup>183</sup> Gökberk, a.g.e., s.361

<sup>184</sup> Arslan, a.g.e., s.148

## 2. DİN

Dinin ne olduğunu belirleme problemi, çözülmesi oldukça güç olan bir meseledir. İnsan, yeryüzüne indirildiği günden beri bu problemle ilgilenmiş ve din hakkında bilgi edinmeye çalışmıştır. Yaşadığı çevreyi araştırma ve kendi varlığının özünü anlamaya çalışma gibi nitelikleri kendisinde bulunduran bir varlık olarak insan her zaman ve mekânda bilgi edinmek istemiştir. Bu amaca ulaşmak için de devamlı bir şekilde bilginin peşinde olmuştur. Bunun yanı sıra insan, yaratılışının bir gereği olarak da hayatından söküp atmasının mümkün olmadığı, ruhunun vazgeçilmez bir fenomeni olan din ve inanç duygusuna sahiptir. Bu fenomen her halükarda insanın zihnini, meşgul etmiş, insan var olduğu müddetçe de meşgul etmeye devam edeceğe benzemektedir. Bunun aksini düşünmek insanın fitratına aykırıdır.

İnsan ile birlikte var olan din fenomeni, tarihin bütün devirlerinde, bütün toplumlarda var olmuş ve çeşitli biçimlerde kendini göstermiştir. Din fenomeni, insan hayatının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Günümüz toplumlarında; inanç, sosyal ve siyasi düzen konularında ortaya çıkan ayrıntılar neticesinde kültürlü pek çok insan, kendi hür düşüncesi ile inandıkları görüşü ve dini, kendi menfaatlerine uygun geldiği şekilde seçmeye başladığını söylemek mümkündür.<sup>185</sup>

Şu bir gerçektir ki din, yaratıcı güce sahip olan Allah ile yaratılmış varlık olan insan arasında varolan ilişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaratıcının insanı var ettikten sonra onu dünyada kendi başına başıboş bırakmadığı, insanlık tarihine bakıldığında hiçbir şekilde dinsiz bir toplumun veya din duygusundan yoksun bir insanın var olmadığına şahit olmadığı görülmektedir. O halde bir dine inanma ve din duygusunu taşıma, toplumların en önemli özelliği haline gelmiştir. Çünkü her insanda üstün (müteal) varlığa inanma ve kulluk etme özelliği vardır. Bu özellik insana yaratılışında verilmiştir. Bundan dolayı din, çeşidi ne olursa olsun, fert ve toplumun huzuru için gerekli bir müessese olmuş, kendine ihtiyaç duyulmuş ve hiçbir zamanda ondan vazgeçilmemiştir.<sup>186</sup> Ayrıca inanma veya din duygusu, antropoloji bakımından da insanın varlık yapısına uygun bir fenomendir. Çünkü insanın hayatının, varlığının anlamını taşıyan bu fenomen, onun varlık koşuludur. Bundan dolayı inanmayan insanın

<sup>185</sup>Tabbara, A. Afif, *İlmin Işığında İslâmiyet*, çev.: Mustafa Öz, İstanbul 1981, s.27

<sup>186</sup>Kılıç, Cevdet, *Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri*, (109- 135), F.Ü.İ.F.D., Sa:3 Elazığ 1998, s.109; geniş bilgi için bkz., Frayer, Hans, *Din Sosyolojisi*, çev.: Turgut Kalpsüz, Ankara 1975, s.77; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2004, s.7

onsuz yaşaması mümkün değildir.<sup>187</sup> Bu nedenle inanmayan bir insan ne vardır ne de düşünülebilir. Çünkü inanma insanın günlük hayatından soyutlandığı an, insanın hayatı alt üst olur ve normal olan ilişkilerinin bozulduğu görülür.

### a. Din Kavramı

Din insanların kendi çabaları ile sonradan icat ettikleri bir etkinlik değildir. İnsan ile birlikte var olmuş ve tanımı hakkında da pek çok spekülasyon yapılmıştır. Dini çeşitli yönleriyle inceleyen, araştıran her bilim dalı onun tanımını ayrı ayrı vermiştir. Psikoloji, sosyoloji, kelam gibi bilim dalları dini çeşitli olan yönlerinden kendi alanlarının konusuna uygun olan tarafını almak suretiyle onun tanımını yapmışlardır. Bu durum da dinin tanımı ile ilgili çeşitliliğin meydana gelmesine sebep olmuştur. Burada şu durumu da vurgulamakta fayda var: Din hakkında yapılan her tanımın insanın istek ve duygularının bir şekilde ifadesi olduğunu görmek mümkündür.

Dil uzmanları din kelimesinin Arapça deyn kökünden geldiğini belirtirler.<sup>188</sup> Master veya isim olarak gelen din örf, adet, ceza, mükâfat, itaat anlamlarını ifade eder.<sup>189</sup> Din kelimesinin etimolojisini inceleyen dil uzmanları arasında din kelimesinin bu anlamlarından bazıları üzerinde durmuşlardır. Ragıb el-İsfahâni sadece itaat ve ceza anlamını verirken İbn Manzur bunlara hesap ve İslâm'ı da eklemek suretiyle "deyn" masterının yani dinin isim olduğunu görüşünü de bizlere aktarmıştır.<sup>190</sup>

Halk dilinde din, Tanrı'ya yani doğaüstü bir varlığa inanmayı ifade etmektedir. Fakat bu tanım önemli bir fenomen olan dini tanımlamak için yeterli değildir. Çünkü doğaüstü bir gücü olan her etkinlik din değildir. Örneğin Hind ve Buda dini gibi büyük doğu dinleri dar anlamda tanrıcı olan bir nitelik taşımazlar. Çünkü onların içerdikleri mitolojik dünya görüşlerinin, doğaüstü varlıkları kabul etmelerinin dışında doğaüstü bir güce sahip olan bir tanrı inançları yoktur.<sup>191</sup>

18. yy'da, aydınlanma dönemi olarak kabul edilen dönemde, din bilginleri dini tabii din ve tarihi din şeklinde değerlendirmişler. Böylece dinin tanımını vermeye çalışmışlardır. Tabii din her türlü dış form ve gelenekten (tarihten) bağımsız olarak insanın tabiatında yerleşik olan inançlardan kurulmuş olan dini denir. Tabii din anlayışının en önemli özelliği akılcı bir anlayışa sahip olmasıdır. Tarihi olan din ise

<sup>187</sup> Mengüşoğlu, a.g.e., s.289

<sup>188</sup> Tümer, Günay; Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara 2002, s.2

<sup>189</sup> Tümer, Günay, "Din" TDVİA., C.IX, (312-320), İstanbul 1994, s.312

<sup>190</sup> Tümer, agm., agy

<sup>191</sup> J. Rondall, John, Hermen.; Jr- Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev.: Ahmet Arslan, İzmir 1982, s.206

çoğu zaman yapma, bozulmuş ve akla aykırı olduğu kabul edilen dindir.<sup>192</sup> Tabii nerede ve ne zamanda bulunursa bulunsun akla uygun olma koşulunu taşıması gerekir.

Din hakkında yukarıda verilen tanımlar dini tam manası ile ifade edememişlerdir. Çünkü dinin sadece kendilerine yarayan yönlerini almışlardır. İslâm bilginlerinin yapmış olduğu din tanımı, dini tam bir şekilde açıklamıştır.

İslâm âlimleri dini tanımlarken Kur'an'ı ve İslâm inanç akidesini oluşturan inançları göz önünde bulundurmuşlar ve bu yönde bir tanım ortaya koymuşlardır. Bu tanımlardan bazılarını burada zikretmek, dinin anlaşılması bakımından çok önemlidir.

Gazzâli, dini "Allah ile Kul arasındaki muamele" şeklinde tarif etmiştir. Bir diğer İslâm âlimi Cürçani, (ö.1413) dini "akıl sahiplerini Peygamberin bildirildiği şeyleri kabul etmeye davet eden ilahi bir kanundur" şeklinde tarif etmiştir.<sup>193</sup> Son devirde İslâm âlimlerinden olan A. Hamdi Akseki'nin yapmış olduğu din tanımı, herkesin kabul ettiği, yaygın bir tanımdır. Ve diğer tanımların hepsini de bu din tanımını ifade etmektedir. Din, "akıl sahiplerinin kendi iradeleri ile Allah tarafından peygamberlere vaz olunmuş ve insanları saadete erişmeleri için hayır olan şeylere sevk eden kanuni ilahiye denilmektedir."<sup>194</sup>

Din duygusu, insana yaratılırken verilen fitri bir duygu olarak doğuştan gelmiştir. Yoksa insan bu duyguyu doğduktan sonra bir takım çaba ile kazanmış değildir. Çünkü her insan, insanüstü bir varlığa inanma ve kulluk etme ihtiyacını her zaman hissetmiştir. Din duygusunun olması ve bir takım nitelikleri taşıması bakımından insan, kendi inanç ve çevresinin de etkisiyle ister hak olsun ister batıl olsun bir dini kabul etmiş ve o dinin ritüellerini yerine getirmeye çalışmıştır. Zira Allah, bir ayeti kerimesi ile bu durumu kullarına bildirmiştir. "*O halde Habibim, sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.*"<sup>195</sup> Yine Peygamber Efendimiz bir hadisinde "Her doğan çocuğun bir fitrat üzere (din duygusuyla) doğduğunu"<sup>196</sup> belirtmiştir.

Yukarıdaki ayet ve hadis belirtilen "fitrat üzere yaratılma" incelendiğinde, bunun insana doğuştan verilen ve üstün bir varlığa inanma anlamına gelen bir duygu

<sup>192</sup> Gökberk, a.g.e., s.380

<sup>193</sup> Kılıç, agm., geniş bilgi için bkz., Bakıllani, Kadı Ebu Bekir Muhammed, **Kitab Et Temhid**, Beyrut 1957, s.360; Tümer, agm., s.314

<sup>194</sup> Akseki, A. Hamdi, **İslâm Dini**, Ankara 1983, s.5

<sup>195</sup> Rum, 30/30

<sup>196</sup> Müslim, **Kitab'ul Kader**, 22

olduğunu görmek akıl sahibi her insan için mümkün olan bir olaydır. Din duygusu insanda bulunan duyguların en önemlilerinden birisidir. İnsanlar arasında din duygusu açısından herhangi bir farklılık yoktur. Onlar arasındaki farklılık, bu din duygusunun onlarda farklı şekillerde tezahür etmesinden kaynaklanmaktadır.

### **b. Din-Felsefe İlişkisi**

Din ve felsefe insanoğlunun hayatında çok önemli yere sahiptir. Her iki disiplin amaç bakımından benzer özellikleri gösterir ve her ikisi de hakikatin mahiyetini tanıtmaya görevini üstlenmiştir. Kullandıkları kavramların aynı olması ve insan için beşeri bir tecrübe niteliği taşımaları gibi sebepler, din ile felsefenin arasında ilişkinin olmasını gerekli kılmıştır. Söz konusu ilişki doğrultusunda insanlar, bu ilişkinin doğruluğunu ve yanlışlığını tartışmışlardır. Bu durum insanların dine ve felsefeye bakış açılarından kaynaklanmıştır.

Din, insanoğlunun bu âlemdeki kimliği, varlığının gerçek anlamı, gayesi ile ilgili soruların cevabını ortaya koyan bir kurumdur. Bu açıdan felsefe ile din hakkında şunu söylemek mümkündür: “Her din felsefedir; fakat her felsefe bir din değildir.”<sup>197</sup> Yani bir dini inancın, felsefi bir yönü bulunmaktadır; fakat felsefede dine benzer yönler bulunmakla birlikte onu, bir din olarak kabul etmek doğru olmaz. Din, bir toplumun; inançlarını, duygularını ve davranışlarını şekillendiren düşüncenin ürünü olan felsefeye müdahale etmez. Din; felsefe için; günlük hayatla başlayan fakat günlük hayatla başlayan yönü aşan, inanmak suretiyle tanrısal varlık ile insan arasında bağlantı kuran müessesedir.<sup>198</sup> Bu bakımdan dini, felsefeye icra etmek mümkün olmadığı gibi, onu sadece korku, sevgi, haşyet gibi ahlâkî emirler ve ibadetler topluluğu şeklinde açıklamak da dinin alanını daraltmak olur. Bu demektir ki dinin mutlaka felsefi bir yönü vardır fakat felsefenin ürünü olan bir müessese değildir. Yani din insanın manevi yönüne hitap eden bir duygudur. Şu gerçeği vurgulamak da fayda vardır. Din insanın sadece manevi dünyasına hitap etmekle kalmamıştır. Bununla birlikte insanın, ilim dallarını geliştirmesinde ve kâinatı anlayışında etkili olmuştur. Bu ilişkinin diğer tarafını oluşturan felsefe ise insanın çevresinde olup biten olayları, kâinatı varlıkları rasyonel bir bakış açısıyla açıklamaya çalışan bir disiplindir. Felsefe insanın, hakikatin ne olduğunu bilmesine yardımcı olur ve eşya hakkında bilgi sahibi olmasında araç görevi görür. Felsefi bilgiye ulaşmak için insanın, felsefenin incelemiş olduğu belli

<sup>197</sup> Tümer, Günay, *Çeşitli Yönleriyle Din*, Ankara 1986, C.28, s.220; Kılıç, *agm.*, s.116

<sup>198</sup> Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s.290

başlı konular olan ilk varlık, yaratılış, insan, devlet, hukuk, bilgi, siyaset, sanat ve din alanlarında derin bir bilgi birikimine sahip olması gerekir. Ancak bu konular içinde din insanoğlu için çok önemlidir. Çünkü din, insanın bizzat kendi iç âlemiyle ilgilidir. Bu sayede insan kendi dünyasında metafizik soruların cevabını bulmakla ve metafizik dünyayı tanımak için çalışmaktadır. Dolayısıyla insanoğlu, felsefi açıdan bir düşünce üretmeye başlamadan önce kendi iç âleminde meydana gelen inanç problemini ele almış ve bunu çözüme kavuşturmaya çalışmıştır.<sup>199</sup> Yani insanoğlu, fitratında bulunan inanma ile ilgili güdüsünü doyumadan veya onunla ilgili problemleri halletmeden diğer konular üzerinde felsefe yapmamıştır. Felsefi düşüncelerini bu inanç boyutu üzerine kurduğunu söylersek daha doğru bir değerlendirmede bulunmuş oluruz. Bu durum bize dinin ve felsefenin birbiriyle olan ilişkisini daha iyi tahlil etme imkânını sağlar.

Mutezilenin, Müslüman toplumunda ortaya çıkan inanç konuları ile ilgili problemleri rasyonelleşen bir anlayışla çözmeye çalışması ile birlikte İslâm düşüncesinde din-akıl ilişkisi önem kazanmaya başlamıştır. Mutezile nassları açıklamaya çalışırken akla merkezi önem vermiş ve akıllı bilginin en temel kaynağı olarak görmüştür. Mutezile cereyanı ile başlayan akılcı yaklaşıma fukaha karşı çıkmıştır. Buradan hareketle de dini konularda aklın hakemliğini reddetmişlerdir. Böylece İbn. Rüşd'e kadar devam edecek olan akıl-vahiy tartışması ortaya çıkmıştır.<sup>200</sup>

Akıl ve vahiy konusu, bir başka deyişle din-felsefe ilişkisi, onuncu yüzyıl boyunca önemli bir problem olarak tartışılmıştır. Meşşai İslâm felsefesinin ilk temsilcisi olan Kindî, İslâm düşüncesinde felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışan ilk filozoftur. O, dinin ve felsefenin kaynaklarını, yöntemini açıklamak suretiyle bunlar arasındaki ilişkiyi açıklamıştır. Felsefe, akla dayanırken din de vahye dayanmaktadır. Mantık, felsefede bilgi elde edilirken kullanılan yöntemdir. Dinin yolu ise, Allah'ın Resulü'ne bildirdiği gibi Kur'an'da geçen inanç akidelerini oluşturan konulara iman etmektir. Kindî, din âlimlerin felsefecilere karşı saldırılarına karşı kendisini müdafaa etmiştir. Felsefe ile din arasında bir ahengin olduğunu belirtir. Bunu şöyle açıklamıştır: İlahiyat, felsefenin bir bölümüdür. Peygamber'in vahyi ile felsefi hakikat birbirleri ile uyum içindedir. İlahiyatla meşgul olmak mantıkî bir yükümlülük olarak bir görevdir.

<sup>199</sup> Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.9

<sup>200</sup> İbn Rüşd, *Faflu'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev.: Bekir Karlığa, İstanbul 1992, s.24-26; Bulaç, a.g.e., s.92; Fahri, Macit, a.g.e., s.185

Bundan dolayı Peygamberler hakikatin aranmasını ve erdemli davranılmasını emretmişlerdir.<sup>201</sup>

İslâm kültüründe din ve felsefeyi uzlaştırmak için uğraşan ilk filozof olan Kindî, daha sonra Fârâbî'nin ve İbn Rüşd'ün bu konu üzerindeki düşüncelerine çığır açmıştır. İlk önce dini, felsefeye icra etmiş, daha sonra da dini, ilâhi bir ilim olmasını kabul etmek suretiyle felsefeden daha üst bir konuma çıkarmıştır.<sup>202</sup> Kindî'nin bu konuya yaklaşımı hakkında şunu söyleyebiliriz: Dini bilgiyi kaynağı ilahi olmasından dolayı felsefi bilgiden daha kesin ve inandırıcı olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte dini bilgilerin felsefi olarak yorumlanabileceğini, zaten Peygamberlerin insanlara bu yönde tavsiyesinin olduğunu da belirtmiştir.

İslâm Meşşai felsefesinin ikinci büyük temsilcisi Fârâbî'ye göre hakikat birdir. Felsefe bu gerçeğin bir yanını, din ise diğer yanını oluşturmaktadır. Filozofumuz din ile felsefeyi uzlaştırmakla kalmamış aynı zamanda felsefeciler ve felsefi ekoller arasında farklılığın olmayacağını, onların da birlik içinde olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>203</sup> Ona göre din ile felsefe konu ve gaye yönünden birdir. Her ikisi de aynı konuları içine alır ve varlıkların en son ilkeleri ile ilgilenirler. Çünkü ikisinin amacı da ilk ilke ve varlıkların ilk sebebine dair bilgi vermektir. Yine her ikisi, insan için var edilen en üstün mutluluğa insanı ulaştırmayı gaye edinmiştir. Bu benzerliğe karşılık o, felsefenin akıl yürütmeye ve kanıtlamaya dayanmasına karşılık, dinin inanmayı yani iman etmeyi esas almasından dolayı farklılıklarının olduğunu belirtir.<sup>204</sup> Fârâbî din felsefe ilişkisi çerçevesinde özellikle yaratma konusu, Allah kavramı, uzlaştırma konusu ve çok önemli olan avam-havas ayrımı ile ilgili konular üzerinde durmuştur.<sup>205</sup> Fârâbî her ne kadar din ile felsefenin kanıtlama ve kabul ettirme yöntemleri farklı olduğunu belirtse de, aslında onların tek bir hakikat olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla onun felsefesi dini, dini de felsefesini oluşturur demek yanlış olmaz.

Din ve felsefe arasında meydana gelen ilişki üzerinde ciddiyetle duran, filozoflar ile felsefeye yapılan fikri saldırılara karşı felsefeyi ve filozofları savunma görevi üstlenen filozof İbn Rüşd'tür. Onun amacı, felsefi düşünce ile vahiy bilgisi arasında bir çelişkinin olmadığını açıklamaktır. Bu sayede ikisi arasında bir uzlaşmanın mümkün olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan o, aklın etkin bir şekilde rol almadığı dini

<sup>201</sup> El-Ehvani, Ahmed Fuad, "Kindî", çev.: Osman Bilen, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s.11

<sup>202</sup> Bulaç, Ali, *Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul 2000, s.122; El-Ehvani, agyer.

<sup>203</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.29

<sup>204</sup> Taylan, a.g.e., s.169

<sup>205</sup> Bulaç, a.g.e., s.125



düşünceyi kabul edilebilir bir nitelikte bulmamıştır. Hikmet ve şeriatın birbirine muhtaç olan iki müessese olduğunu ifade etmiştir.<sup>206</sup>

İbn Rüşd din ile felsefe arasındaki ilişkide öncelikle felsefenin durumunu, din açısından tesbit etmeye çalışmıştır. Ona göre felsefe, var olanlara bakıp varlıkların tanrıya delaletini araştırmaktır. Böylece İslâm dini bakımından felsefe yapmak, ona göre ya vaciptir ya da mendubtur. Bu meseleyi ayetler ışığında açıklayan filozof, varolanlara akıl ile bakmayı ve bu doğrultudaki felsefeyi, şeriatın vacip kıldığını kesin bir şekilde ifade etmiştir. “Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?”<sup>207</sup> “Onlar, göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler.”<sup>208</sup> Ayetlerinde geçen “bakma” ve “düşünme” eylemlerini felsefi düşüncenin vacip olması temellendirme kullanmıştır. Onun buradaki amacı, fikhi ve mantıki delillerden birisi olan kıyasa dayanarak felsefi düşünceye dini bir temel kazandırmaktır. Dinin de zaten bunu teşvik ettiğini söylemiştir. Bu durumda felsefi düşüncenin vacip olduğunu dini zemine oturtmaya çalışmıştır.<sup>209</sup>

Filozoflar, felsefi problemlerle ilgili akıl yürütmenin yanında yaşadıkları toplumun dini inanışlarından etkilenmişler ve düşüncelerini toplumun dini inancına uygun bir konuma oturtarak kendi fikirleriyle toplumları etkilemişlerdir. Onlar, din ve felsefenin birbiriyle çatışma halinde olmadığını ve her iki kurumun da hakikate ulaşmada aynı amaca yönelik olduğunu belirtmişlerdir. Filozoflardan bazıları, dini temelleri ön planda tutarken<sup>210</sup> bazıları da felsefe ve dinin hakikat açısından aynı olduğunu, dinin hakikatin bir yanını; felsefenin ise diğer yanını oluşturduğunu belirtmişler. Aralarındaki fark yöntem farklılığından kaynaklanmaktadır.<sup>211</sup> Diğer bazı filozoflar ise din ile felsefenin çatışmadığını bilakis felsefi düşüncenin insanı dine götürdüğünü belirtmek suretiyle felsefe ve dinin kardeş olduğunu söylemişlerdir.<sup>212</sup>

### c. Dinin Felsefeye Konu Olan Problemleri

Filozoflar; felsefi bir düşünce üretirken içinde buldukları toplumun dini inanışlarından etkilenmişlerdir. Bu etkilenmelerin neticesinde onların felsefi olarak ortaya koydukları düşüncelerde dini kavramların ve dini konuların işlendiği

<sup>206</sup> Bulaç, a.g.e., s.228

<sup>207</sup> Araf, 7/184

<sup>208</sup> Ali İmran, 3/191

<sup>209</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.34; Taylan, a.g.e., s.238-239; El-Ehvani, Ahmed Fuad, “İbn Rüşd”, çev.: İlhan Kutluer, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, edit.M.M. Şerif, C.II, (163-186), İstanbul 1990, s.169

<sup>210</sup> El-Ehvani, Ahmed Fuad, “Kindî”(7-22), çev.: Osman Bilen, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s.13

<sup>211</sup> Bulaç, a.g.e., s.125; Taylan, a.g.e., s.169

<sup>212</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.22

görülebilecektir. Bu durumda düşünce tarihinde doğal olarak din-felsefe ilişkisini ve dinin felsefeye konu olan problemlerini gündeme getirmiştir. Din aslında felsefi bir düşünce sonucu meydana gelen bir olgu değildir. Dar anlamda din tanrı'ya yani doğa-üstü bir varlığa inanmayı gerekli kılan bir olgudur.<sup>213</sup> İnsan hayatının her kademesinde önemli bir yer edinen din, insanın hayatında meydana gelen sorunlarla ilgilenmiş ve bu sorunların çözümü için gerekli kuralları koymuştur. Aynı şekilde, insan hayatı ile iç içe olan felsefe de din gibi sorunlara eğilmiş ve dinin pek çok kavramını, konusunu ve problemlerini kendisine konu edinmiştir.

### c.1. Allah Kavramı

Tanrı, insanın mahiyetine, yaratılışının özüne yani fitratına, Allah'a inanma duygusunu yerleştirdiğinden dolayı insanoğlu, yeryüzünde var olduğundan bu yana bir yüce yaratana inanmıştır.<sup>214</sup> Bu nedenle tarihin en ilkel toplumlarına kadar gidildiğinde Tanrı'nın varlığa inanmayan bir toplumu bulmanın mümkün olmadığı görülecektir. Bazı toplumlar tabiatta bulunan çeşitli varlıkları, doğa-üstü varlık olarak kabul ederken bazıları da atalarının ruhunu gibi varlıklara inanmayı, inanmaya layık varlık olarak görmüşler ve onları Tanrı olarak kabul etmişlerdir. Hangi din ve inanç olursa olsun, fikir ve inançlar tarihi boyunca, en iptidai cemiyetlerden en ileri cemiyetlere kadar, her dinin getirdiği "objektif" bir tanrı tasavvurunun yanında her insanın kendine mahsus "subjektif" bir tanrı tasavvurunun da olduğu bir gerçektir.<sup>215</sup> Biz burada İslâm dinindeki Allah inancı, onun varlığının delillerini ve sıfatlarını; Kur'an-ı Kerim'de yer alan bu konu ile ilgili ayetler ışığında inceleyeceğiz.

İslâm kelimacıları, Allah kavramını nassların semantik tahlili doğrultusunda şöyle tarif etmişlerdir: "Allah, varlığı zorunlu olan bütün övgülere layık bulunan zattır" demişlerdir. Tarifte yer alan "varlığı zorunlu olan" ifadesi ile Allah'ın yokluğunu düşünmenin mümkün olmadığını, var olmak için bir başka varlığa ihtiyacının olmadığını ve dolayısıyla O'nun kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu belirtirlerken; diğer taraftan " bütün övgülere layık bulunan" ifadesi ise onun yetkinliğini ve aşkınlığını ifade eden isim ve sıfatları vurgulamaktadır.<sup>216</sup> Böylece İslâmî literatürde ayetlerden çıkarılan anlamlar neticesinde Allah kavramının diğer varlıklara özel isim olarak vermek mümkün değildir. " O, gökleri, yerin ve ikisi

<sup>213</sup>Tümer, *agm.*, s.312

<sup>214</sup>Rum, 30/30; Kılavuz, *a.g.e.*, s.55-56; Tabbara, *a.g.e.*, s.95-98

<sup>215</sup>Düzen, İbrahim, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Ankara 1991, s.61

<sup>216</sup>Topaloğlu, Bekir, "Allah", (471-498), TDVİA., C.II, İstanbul 1989, s.471

arasındaki şeylerin Rabbi'dir..."<sup>217</sup> ayeti Allah kavramı ile ilgili yapılan açıklamaları destekleyen nassdır. Bu nedenle hiçbir Müslüman toplumu, bu ismi bir başka varlığa vermemiştir. Şu gerçeği vurgulamakta fayda vardır. Her ne kadar "Allah", kavram olarak tarif edilmeye çalışılmış ise de O'nu tarif etmek mümkün değildir. Çünkü tanımlama belirli sınırlamalara tabi olan varlıklar için yapılabilir. Hâlbuki Allah'ı zaman ve mekân olarak sınırlamak mümkün değildir.

İlahiyatın ve felsefi düşüncenin problemlerinin en merkezinde bulunan Allah'ın varlığı ile sıfatları akıl sahibi bütün insanların dikkatini çekmiş ve üzerinde çok düşünülüp hakkında fikirler üretilen Allah'ın varlığı ile sıfatları olmuştur. Kur'an-ı kerim'de geçen Allah'ın varlığı ile ilgili deliller akıl sahibi ve yaratılışı bozulmamış insanlar tarafından tabii olarak bilinebileceğini göstermektedir. Kur'an bize ilk önce hayatı ve ölümü zamana bağlayarak, onun dışındaki ve üstündeki hakiki yaratıcıyı inkâr eden toplumun olduğunu bildiriyor. *"Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi yoktur..."*<sup>218</sup> *"Onlar, hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir; biz, bir daha da diriltilecek değiliz, demişlerdi."*<sup>219</sup> *"Hayat şu dünya hayatımızdan ibarettir, (kimimiz) ölürüz, (kimimiz) yaşarız; bir daha da diriltilecek değiliz."*<sup>220</sup> Bu ayetler, hayatı sadece bu dünyada gören materyalist bir düşünceye sahip olan insanların, Allah'ı inkâr ettiklerini açıkça ortaya koymuştur. Daha sonraki ayetlere bakıldığında, bu yolda olanların yanlış yaptığı ifade edilmiş ve pişman olacakları ifade edilmiştir. Böylece daha sonra gelen nesillerin dikkatleri çekilmiştir. İnkârcıların durumunu anlatmasına karşılık âlemde var olan canlı ve cansız varlıkların yaratıldığından beri birbirleriyle uyum ve ahenkle birlikte varlığını devam ettirmesini sağlayan kadir-i mutlak bir Allah'ın olduğunu bize bildirmektedir.<sup>221</sup> *"İşte O, her şeyin yaratıcısı olan Rabbiniz Allah'tır. O'ndan başka tanrı yoktur... Yeri sizin için yerleşim alanı, göğü de bir bina kılan, size şekil verip de şeklinizi güzel yapan ve sizi temiz besinlerle rızıklandıran Allah'tır. İşte Allah sizin Rabbinizdir. Âlemlerin Rabbi Allah, yücelerden yücedir."*<sup>222</sup> Bu ayetler iyice tahlil edildiğinde görülecektir ki akıl sahibi insanın aklına ve vicdanına hitap etmek suretiyle, onun Allah'a inanmasının gerektiği

<sup>217</sup>Meryem, 19/65

<sup>218</sup>Casiye, 45/24

<sup>219</sup>En'am, 6/29

<sup>220</sup>Mü'minun, 32/57

<sup>221</sup>Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara 1987, s.21-29

<sup>222</sup>Mü'min, 40/62-64

ifade edilmiştir. Zaten Allah'a şirk koşmak yani Allah'tan başka bir şeyi tanrı edinmenin büyük bir zulüm olduğu Kur'an'da beyan edilmiştir.<sup>223</sup>

Allah'ın varlığına ve birliğine inanmanın bir yönü ise "inanmak" akıldan çok iradenin fonksiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ifadeyi destekleyen bir ayette inkâr yoluna sapanların akılları ile "özvarlığı kabullendikleri halde zulüm ve kibirleri nedeniyle" inkar yolunu seçtikleri ifade edilmektedir.<sup>224</sup> "*Kendileri de bunlara yakinen inandıkları halde, zulüm ve kibirlerinden ötürü onları inkâr ettiler.*"<sup>225</sup> Bu ayetten de anlaşıldığı gibi Allah'ı akılları ile kabullendikleri halde, kendilerinde bulunan kibir duygusu iradelerini zayıflattığını ve inkâr etme yolunu tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Bu nedenle imanla dini hayatın iyi şekilde yerleşmesi için zihni faaliyetlerin yanında iradenin eğitilmesi gerekir. Bu da imanın, akıl boyutu yanında bir de gönül boyutunun bulunduğunu ve insanın gönlüne hitap ettiğini gösterir.

İslâm kelamcıları, insanın iç ve dış âleminde bulunan Allah'ın varlığına delalet eden delillerin bulunduğunu ifade ederler. Hudus delili evrenin yaratılmış olması esasına dayanır ve âlem delili şeklinde adlandırılmaktadır. Âlem'den Allah'ın varlığına gitmeye çalışır ki âlemden (kozmoz) bahsettiği için kozmolojik delil olarak bilinmektedir. Bu delile göre; âlem kâdim olmayıp sonradan yaratılmıştır. Dolayısıyla hâdis bir varlıktır. Sonradan yaratılan her şeyin bir yaratıcısı olduğu gibi âleminde bir yaratıcısı vardır.<sup>226</sup> Dolayısıyla sonradan yaratılmış olan âlem, insanı Allah'ın varlığına götürür. Kur'an'ın ilk inen ayetleri olan alak suresinde, birebir hudus kelimesi geçmemesine rağmen insanın yaratılış safhasını ifade etmektedir.<sup>227</sup> Yaratılmış olan her şeyin bir yaratıcısının olduğunu göstermesi açısından hudus delili, Yüce Allah'ın varlığını kanıtlamada önemli bir delildir.

Cevher ve âraz esasına dayalı olan hudus delilini, filozoflar da tekrar etmiştir. Âlem cevher ve ârazlardan meydana gelmiştir. Cevher, boşlukta bizzat yer tutan cisimler; âraz ise, boşlukta kendi başına yer tutamayan, var olmak için bir başka cevhere ihtiyaç duyan şeydir.<sup>228</sup> Bu açıdan cevher veya bir cismin âraz olmaksızın var olması düşünülemez. Dolayısıyla cevher ve ârazdan meydana gelmiş olan ve

<sup>223</sup>Lokman, 31/13

<sup>224</sup>Topaloğlu, agm., s.474

<sup>225</sup>Neml, 27/14

<sup>226</sup>Aydın, M., a.g.e., s.39,44; Topaloğlu, a.g.e., s.50, Aydın, A.A., a.g.e., s.141-143

<sup>227</sup>Alak, 96/1

<sup>228</sup>Bolay, Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü, s.60

kendisinde hâdis şeyler cereyan eden âleminde hâdis olması zaruridir.<sup>229</sup> Âlem, hâdis olması nedeniyle bir başlangıcı vardır. Dolayısıyla onun var olması da olmaması da birbirine eşittir. Yani evren yaratılmıştır ve fânidir.

Allah'ın varlığını ispat için filozofların ve kelamların çok sık başvurduğu ikinci delil ise imkân delilidir. Bu delile göre varlık vacip ve mümkün olmak üzere iki kısma ayrılır. Vacip varlık; zatı itibara alındığı takdirde varlığı zaruri olan ve yokluğu hiçbir şekilde düşünülemeyen varlıktır. Vacibü'l vücudun yokluğunu farz etmek muhal olduğu için O daima vardır.<sup>230</sup>

Mümkün; vücudu da, âdemi (yokluğu) de müsavi olan, yani vücudu kendi zatının muktezası olmayan, var olması ya da yok olması aklen düşünülebilen varlıktır. Dolayısıyla mümkün varlık zatı itibariyle varlığı zorunlu olmadığı için yokluğunun düşünülmesi imkânsız değildir.<sup>231</sup> Böylece onun yokluğu düşünülebildiği için, varlık sahasına çıkabilmesi için bir illete mutlaka ihtiyacı vardır. Bu illet ise Cenab-ı Allah'tır. Yani mümkün varlık, doğal olarak vacibü'l-vücud olan Allah'ı varlığının kesin ve zaruri olduğunu göstermektedir.

Allah'ın varlığının bir başka delili ise kâinatta hâkim olan nizam ve düzendir. İnsan, hayatının her aşamasında duyuları ile kâinatta olan düzeni ve nizamı her gün bariz şekilde idrak etmektedir. İnsandan; kâinata, güneşe, aya, yağın yağmura, etrafta büyüyen her şeye, nefes alıp vermesine, öğrenmesine, öğrendiklerini başkasına anlatmasına kadar; burada zikredilmeyen pek çok şeye bakması ve bunların hikmetini düşünmesi istenilmektedir. Bunların başıboş olmadığını, bir kanun ve düzene göre yapan biri olduğu ifade edilmektedir. Akıl sahibi insanın, düşünce sistemi ve kabiliyeti olmayan kâinattaki bütün varlıkları, bu düzeni kendi kendilerine kuracaklarını düşünmesine imkân yoktur. O halde kâinatta hâkim olan bu düzen Allah Teala'nın eseridir ve Allah'ın varlığının delilidir.<sup>232</sup> Kur'an-ı Kerim'de bu duruma işaret eden pek çok ayet vardır. "*Gökleri yedi kat olarak yaratan Rahman'ın bu yaratmasında bir düzensizlik bulamazsın. Gözünü çevir bir bak, bir çatlak görebilir misin?...*"<sup>233</sup> "*Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istiva eden, güneşi*

<sup>229</sup> Kılavuz, a.g.e., s.56-57

<sup>230</sup> Topaloğlu, a.g.e., s.60; Düzen, a.g.e., s.86; El-Behiy, Muhammed, a.g.e., s.404-414

<sup>231</sup> Aydın, A.A., a.g.e. s.167; Kılavuz, a.g.e., s.58

<sup>232</sup> Atay, Hüseyin, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s.23; Kılavuz, a.g.e., s.59

<sup>233</sup> Mülk, 67/3-4

*ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır...<sup>234</sup> "Güneşin, yörüngesinde yürüyüp gitmesi bilgin ve güçlü Allah'ın kanunlarına göredir...<sup>235</sup>*

Bu ayetlerde belirtildiği gibi Kur'an, kâinatta ve göklerde bir düzenin ve gayenin olduğu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Kur'an, insana meydan okumak suretiyle insanın kâinatta meydana gelen düzende bir eksiklik ve bozukluk bulamayacağını, kesin bir şekilde ifade etmiştir. İnsanın bunları düşünüp ibret almasını istemiştir.<sup>236</sup> Âlemdaki nizamın kendiliğinden olmadığını akıl yürütmek suretiyle de ispat edebiliriz. Hâdis şeylerin meydana gelme sahası olan âlemin, kâdim olması düşünülemediğinden ondaki düzenin ezelden beri böyle olduğunu söylemek imkânsızdır. Âlemin, bu mükemmelliğiyle birlikte kendi kendini yaratmış olması da akla aykırıdır. Çünkü onun var edildikten sonra bile, kendini devam ettirmekten aciz olduğu görülmektedir. Dolayısıyla üçüncü bir ihtimal kalıyor, o da âlemin başkası tarafından yaratılmış olmasıdır. Bu yaratıcı da Allah'tır.<sup>237</sup> Herkes bu düzeni anlama noktasında bu delilden kendine bir pay çıkarmaktadır. Şu bir gerçektir ki, Allah'ın varlığı ile ilgili nassları anlayan ve yukarıdaki zikredilen delilleri iyi bir şekilde tefekkür eden akıl sahibi bir insanın Allah'ın varlığını inkar etmesi mantığa aykırıdır. Çünkü akli deliller ve nasslar Allah'ın varlığını açık bir biçimde insanın idrakine sunmuştur.

### **c.2. Allah'ın Sıfatları**

İslâm dininin iman esaslarından birincisi, Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmektir. Müslümanlar arasında İslâm akidesini oluşturan inanç esaslarının en önemlisi olarak Allah'ın varlığı ve birliği kabul edilir. Dolayısıyla bunlar imanın ilk şartıdır. Çünkü diğer esaslara inanma Allah'a iman etmeye bağlıdır. Bu bakımdan diğer inanç esaslarına iman etmenin bir değer ifade edebilmesi ve insanın Müslüman kimliğini kazanabilmesi için Allah'a iman etmesi gerekir. Allah'a iman etmek, onun zatı hakkındaki sıfatları bilmek ve onlara inanmak demektir. Allah'ın varlığı nasslarla ve diğer delillerle sabit olunca, O'nun sıfatlarının niteliği meselesi söz konusu olmuştur. Bu da kelamcılarının ve felsefecilerin sıfatlar konusunu incelemesine sebep olmuştur. Bir nevi Allah ile âlem arasında olan ilişkiyi yansıtan sıfatlar konusunda dini ve felsefi ekoller arasında farklılıklar vardır. Sıfatların mahiyetinin ne olduğu ve tasnifi

<sup>234</sup>Rad, 13/2

<sup>235</sup>Yasin, 36/38-40

<sup>236</sup>Atay, a.g.e., s.45; Tabbara, a.g.e., s.87-88

<sup>237</sup>Topaloğlu, a.g.e., s.108

konusunda ekoller bir merkezde toplanmamıştır. Şu bir gerçektir ki, bütün varlıkların yaratıcısı olan Allah'ın zatına has bir takım sıfatlarının olması ve bu sıfatların Allah'ın zatına has anlam taşıması pek tabiidir. Dolayısıyla Allah'ı bilebilmemiz için bu anlamların mahiyetini de bilmemiz gerekir. Bu sıfatlar insanın Allah'a iman etmesini kolaylaştırması ve gönlünün huzur bulması açısından önemlidir.

İslâm akidesine göre Allah'ın sıfatları ezeli ve ebedidir. Bu sıfatların bir başlangıcı, zamanı ve sonu bulunmaz. Allah'ın sıfatları, her ne kadar isimleri itibariyle diğer varlıkların sıfatları ile benzerlik arz etmiş olsa da, O'nun sıfatları, yarattığı varlıkların sıfatlarına benzemez. Bu nedenle biz, Allah'ın zatını bilmediğimiz ve idrak edemediğimiz için Allah'ı sıfatları ile bilmeye çalışırız ve öyle inanırız.<sup>238</sup> Allah'ın zatının ve O'nun sıfatlarının diğer varlıkların zatına ve sıfatlarına benzediğini düşünmek imkânsızdır. Kur'an- Kerim'deki şu ayet bu duruma işaret etmektedir. *"O'nu gözler idrak edemez. Fakat O gözleri idrak eder. O lütfedicidir, her şeyden haberdardır."*<sup>239</sup>

İslâm tarihine bakıldığında hiçbir müslüman, inandığı Allah'ı, insana veya başka bir varlığa da benzetmemiştir. Varlıkta bulunan ve var olabilmesi için tahsis ve tercih edici muhtaç olmayı ifade eden sıfatları, Allah hakkında kullanmak imkânsızdır. Çünkü böyle bir sıfat, Allah'a izafe edilirse, bu durumda Allah, sonradan yaratılanlar gibi bir tahsis edici ihtiyaç duyar. Böyle bir nitelemeyi her şeyin yaratıcısı olan Allah'a izafe etmek yanlıştır.<sup>240</sup> Sıfatlarla ilgili olan bu gibi sıkıntılar nedeniyle kelamcılar arasında sıfatların tasnifi ve Allah'ın zatına izafe edilmesi gibi konularda tartışmalar çıkmıştır. Böylece kelamcılar, Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını sistemli bir şekilde ifade etmek için gruplara ayrılmışlardır.

Sıfatlar geniş anlamda beş kısma ayrılmıştır. Bunlardan birincisi, vücut sıfatı olan sıfatı nefsiyye, ikincisi selbi veya tenzihi sıfatlar adı verilen, Allah'ın, kendisiyle vasıflanması imkânsız olan sıfatlar, üçüncüsü subuti sıfatlar adı verilen Allah'ın, bunlarla nitelenmesi vacip olan sıfatlar, dördüncüsü sıfatı caize denilen ve Allah'ın, kendisi ile nitelenmesi ve nitelenmemesi caiz olan sıfatlar ve beşincisi haberi sıfatlar denilen, ayetlere zâhiren bakıldığında insanı teşbih ve tecsim fikrine götüren sıfatlardır.<sup>241</sup> Aziz Neseî, Allah için iki türlü sıfatın olduğunu kabul eder. Allah'ın

<sup>238</sup> Kılavuz, a.ge., s.76; Tabbara, a.ge., s.121

<sup>239</sup> En'am, 6/133

<sup>240</sup> Topaloğlu, agm., s.487

<sup>241</sup> Kılavuz, a.ge., s.76

zatına taalluk eden hayat, semi, basar, kudret, ilim, irâde ve kelim sıfatlarını zati sıfatlar olarak isimlendirirken diğer bütün sıfatları ise fiili sıfatlar olarak isimlendirir.<sup>242</sup> Sıfatlar bir başka şekilde, Allah'ın ne gibi sıfatlara sahip olduğunu anlatan olumlu yani müsbet sıfatlar ve Allah'ın ne olmadığını, neyi olmadığını ifade eden olumsuz sıfatlar şeklinde de tasnif edildiği görülmektedir.<sup>243</sup> Sıfat tasniflerinin hepsine bakıldığında, sıfatların Allah'ın zatına taalluk edip etmemesinin ve Allah'ın kâinatla olan ilişkisini ifade etmesinin göz önünde bulundurulduğu görülecektir. Dolayısıyla biz sıfatları, İslâm kelim kitaplarında da yaygın olan kullanımı ve dikkat çekilen bu noktaları içeren tasnifler doğrultusunda sıfatları açıklayacağız. Bu yaygın tasnife göre sıfatlar tenzihi, subuti ve fiili olmak üzere üç grupta değerlendirilmiştir.<sup>244</sup>

Tenzihi sıfatlar; Allah'tan nefyedilmesi gereken ve O'nun aşkın olduğunu ifade eden sıfatlar grubuna denir. Bu sıfatlar, Allah'ın ne olmadığını ifade ettiği için selbi sıfatlar biçiminde de isimlendirilmiştir. Bu gruba giren sıfatlar, Allah'ın uluhiyyetine nispet edilmesi mümkün olmayan kavramlardan oluşmaktadır. Bunlardan ilki akaid kitaplarında "muhafeftün lil havadis" biçiminde geçen, Allah'ın zatında ve sıfatında hiçbir benzerinin olmadığını ifade eden tenzihi sıfattır.<sup>245</sup> Kur'an-ı Kerimde Allah'ın birliğini, benzerinin olmadığını ve yaratılmış varlıklara benzemediğini vurgulayan pek çok ayet vardır. "Eğer yer ve gökte Allah'tan başka ilahlar mevcut olsaydı. Bunların nizamı bozulurdu."<sup>246</sup>

Allah'ın diğer tenzihi sıfatları ise şunlardır. Allah'ın kâdim, yani ezeli olması, O'nun başlangıcının olmaması demektir. Bu nedenle kıdem sıfatının zıddı olan hâdis olma, hiçbir zaman Allah hakkında düşünülemez. Allah'ın baki olması, varlığının sonu olmaması, daima var olması anlamına gelir. "Kıyam binefsihi" sıfatı, Allah'ın başka bir varlığa muhtaç olmaksızın bizzat zatı ile kâim olmasını ifade eder. Allah'ın tenzihi sıfatlarının sonuncusu ise vahdaniyet sıfatıdır. Bu sıfat, Allah-u Teala'nın zatında bulunması vacip olan sıfattır ve kemâl sıfatlarının en önemlisidir. Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tek olmasını, eşinin ve benzerinin olmamasını ifade eder.<sup>247</sup> Allah'ın tenzihi sıfatlarına işaret eden ve bu sıfatların isbatı olan pek çok ayet vardır.

<sup>242</sup>Düzen, a.g.e., s.107

<sup>243</sup>Atay, a.g.e., s.61-62

<sup>244</sup>Topaloğlu, agm., s. 488

<sup>245</sup>Kılavuz, a.g.e., s.77,79; Topaloğlu, agm., s.488; Taftazani, Şerhu'l-Akaid, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s.141; Aydın, A.A., a.g.e., s.169

<sup>246</sup>Enbiya, 21/22; Bu konu ile ilgili diğer ayetler:Şurâ, 42/11, Ta'ha, 20/8, Rahman, 55/27

<sup>247</sup>Taftazani, a.g.e., s.141-156; Aydın, A.A., a.g.e., s.167-173; Aydın, M., a.g.e., s.131-136; Kılavuz, a.g.e., s.76-83



"O, eksiklerden münezzehtir, yücedir. O öyle Allah'tır ki, eşi ve benzeri yoktur, bir ve her şeye hâkimdir."<sup>248</sup> Tenzihî sıfatlar Allah'ın fiilen mevcut olduğunu ortaya koymakla birlikte O'nun diğer varlıklardan üstün olduğunu göstermektedir.

Subutî sıfatlar ise, Allah'a nispet edilmesi gereken ve O'nun yetkinliğini ifade eden sıfatlardır. Bunlar, Allah'a ibadetin hedefini oluşturmaktadır. Allah-ü Teala'nın bu sıfatları zati ile kâim, ezeli ve ebedî sıfatlardır. Yaratıkların sıfatları gibi sonradan kazanılmış nitelikler değildir.<sup>249</sup> Subutî sıfatların, zatı ilahide ezelde sabit ve zatına zâid, hakiki ve vücudî sıfatlar olması noktasında ehli-sünnet ve mutezile arasında tartışma çıkmıştır. Dolayısıyla bu iki mezhebin görüşleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu tartışma, Allah'a izafe edilen sıfatlar zatla aynı mıdır? Yoksa gayrı mıdır? noktasında yoğunlaşmıştır.

Mutezile, Allah'ın kâdir, mürîd, hayy, mütekellim olduğunu kabul etmekle birlikte, Allah'ın ilim, kudret, irade ve hayat gibi zatına ait olan bu sıfatlarla vasıflanmış olduğunu kabul etmez. Çünkü O'nun zatı, mahlukat'ın zatı gibi değildir. Onlara göre Allah birdir, hiçbir şekilde benzeri yoktur, cisim, araz ve cevherden münezzehtir. Dolayısıyla yaratıkların sıfatlarının herhangi birisi ile vasıflanması caiz değildir. Yani O'nun sıfatları zatı'nın aynısıdır. Bir başka deyişle Allah zattan ibaret olup, O'nun herhangi sıfatı yoktur. Mutezilenin görüşü bu şekildedir.<sup>250</sup> Mutezile bu görüşü savunurken, Allah ile beraber sıfatların kâdim olması durumunda kadimlerin çoğalması endişesi doğrultusunda hareket etmiştir.

İlk bakışta saf bir tevhid inancı gibi görünen Mutezile'nin fikirleri, Allah'ın zatı yönünden noksandır. Bundan dolayı ehli-sünnet sıfatlar konusunda, sıfatlar ne zatındandır ne de zatından gayrıdır fikrini savunmuştur. Bu noktada ehli-sünnetin görüşü şöyledir. Eğer sıfatlar zatının aynısı olduğu kabul edilirse pek çok problem doğar. Sıfatlar zatın aynısı kabul edilince ilim kudretin aynısı, kudret iradenin aynısı, irade de hayatın aynısı olması gerekir. Bu durumda zat ile sıfatları ayırmak mümkün olmaz. O zaman zat iradedir veya irade zat demek mümkün olur ki bu da batıldır. Diğer taraftan ilim, irade, kudret gibi sıfatlar zat ile aynı olsaydı, hiçbir delile muhtaç olmadan, Allah'ın âlim, kadir ve mürîd olduğunu bilmemiz gerekirdi. Fakat bu hususları bilmek için delile ihtiyaç vardır; çünkü vahiy ulaşmayan insan, akli ile ancak

<sup>248</sup>Zümer, 39/4; Allah'ın tenzihî sıfatları ile ilgili diğer ayetler için bkz. İsrâ, 17/42-43; Mü'minün, 23/91;

Ankebut, 29/8; Fatr, 35/3,15; Hadid, 57/3; İhlâs, 112/1-4

<sup>249</sup>Aydın, A.A., a.g.e., s.184; Kılavuz, a.g.e., s.83

<sup>250</sup>Aydın, A.A., a.g.e., s.188; Düzen, a.g.e., s.106

Allah'ın varlığını kabul edebilir. Dolayısıyla sıfatlar, mana bakımından zattan ayrıdır. Hak Teâla, bu manalardan ayrı düşünülürse O'na noksanlık vereceğinden, O'nun bu sıfatlarla vasıflanması mecburidir. Sıfatlar zattan gayri da değildir. Çünkü gayri olması durumunda sıfatlar birer müstakil vücudu gerektirir ki, bu durumda birden fazla kâdimin bulunmasını gerekir. Bu da batıldır. O halde sıfatların vücut bakımından zat ile bir olduğunu söyleyebiliriz. Yani sıfatlar mana bakımından zat ile aynı değil, fakat vücut bakımından zatla birdir.<sup>251</sup> Bu nedenle bizim görevimiz Allah'ın bütün kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezzehe olduğuna, zatının misli ve benzeri bulunmadığına, imanın önemli unsurları olan akıl ve gönül boyutu ile inanmaktır.

İlmi tartışmalara sebep olan Subutî sıfatlar ise şunlardır: Hayat, Allah diridir ve her canlıya canlılık veren hayat kaynağıdır. İlim, Allah her şeyi bilir ve onun bilgisi dışında hiçbir şey olmaz. İdare, Allah irade sahibidir ve yaptığı işlerde muhtardır. Kudret ve tekvin, Allah yok olanı varlığa çıkarmada sonsuz güç ve kudret sahibidir. Semi ve basar, Allah her zaman işitici ve görücüdür. Kalam da ise, Allah nutuk sahibidir.<sup>252</sup>

Sıfatların üçüncü grubunu fiili sıfatlar oluşturmaktadırlar. Allah'ın kendisiyle nitelenmesi de nitelenmemesi de mümkün olan sıfatlardır. Bir başka deyişle hem müsbet hem de menfi olarak kullanılması caiz olan sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah'ın kâinatla olan ilişkisini daha açık bir şekilde ifade eder. Hikmet-i ilahiyyeye uygun olarak meydana gelen bu fiiller, Allah'ın zatından zaruri olarak ortaya çıkmaz. Çünkü bunlar Allah'ın zatının gereği değildir. Kulların yaptığı işlerin yaratılması, hayır ve şerrin yaratılması, kaza ve kaderin yaratılması, hüsün ve kubuhun yaratılması, ecelin yaratılması, salâh ve aslâhın yaratılması gibi fiiller, fiili sıfatlar arasında yer almaktadır.<sup>253</sup>

### c.3. Allah-Âlem İlişkisi

Din'in felsefe'ye konu olan hususlarından biri de Allah ve âlem arasında meydana gelen ilişkidir. Allah-âlem ilişkisinde iki taraf bulunmaktadır. Bunlardan biri bütün varlıkların yaratıcısı olan Allah, diğeri ise yaratılmış bir varlık olan âlemdir. Dolayısıyla bu iki taraf arasındaki ilişkinin genel olarak, âlemin ezeliyeti, yaratılmışlığı,

<sup>251</sup> Aydın, A.A., a.g.e., s.187; Topaloğlu, agm., s.491; Taftazani, a.g.e., s.159

<sup>252</sup> Geniş bilgi için bkz., Tabbara, a.g.e., s.121-127; Aydın, A.A., a.g.e., s. 187-200; Kılavuz, a.g.e., s.85-93; Aydın, M. a.g.e., s.138-146; Subutî sıfatlar ilgili Kur'an-ı Kerimde bir çok ayet vardır. Bu ayetler; Ali İmran,3/2,26,47; Nisa,4/98; En'am,6/59; Enfal,8/75; Nahl,16/77; İsrâ,17/1; Ta'ha,20/111; Hacc,22/75; Nur,24/45; Furkan,25/58; Şura,42/49; Mücadele,58/7; Mülk,67/14

<sup>253</sup> Kılavuz, a.g.e., s.93; Aydın, A.A., a.g.e., s.210

âlemin Allah'tan sudur etmesi ve âlemin bir illetinin olması gibi problemler üzerinde yoğunlaştığını görmek mümkündür. İki taraf arasındaki ilişkiyi anlayabilmemiz için bu problemleri, âlemin yaratılması ile ilgili ayetler ışığında değerlendirmemiz gerekir. Bu nedenle âlemin yaratılması ve mahiyetinin ne olduğu sorusu üzerinde duracağız.

Âlem, kelime olarak varlığını düşünemediğimiz duyularımız, varlığını aklımız ile kavrama imkânına sahip olduğumuz, yaratıcı varlık olan Allah'ın dışındaki varlıkları ihtiva eden cevher ve arazdan meydana gelen varlıkların tamamına denilmektedir.<sup>254</sup> Gazzâlî, bu soruya şöyle cevap vermiştir: “Âlem basit, tabii cisimlerin hepsinin toplamıdır.”<sup>255</sup> Bu tanımlar doğrultusunda âlem hakkında şunu söyleyebiliriz. Âlem; Allah'ın yaratmış olduğu bütün varlıkları kapsamaktadır. Âlem, cevher ve arazdan oluşan, bölünme gibi nitelikleri taşıyan basit cisimlerden meydana gelmektedir.

Âlem kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde “âlemin” biçiminde zikredilmiştir. Bu şekilde kullanımıyla âlem kelimesi anlam olarak insan dahil bütün varlıkları içine alan bir niteliğe sahiptir.<sup>256</sup> Söz konusu ilişkide yaratmanın mahiyetinin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği konusuna geçmeden önce kavram olarak “yokluk” kelimesinin ne anlama geldiğine değinmek konunun anlaşılması açısından önemlidir.

Kavram olarak yokluğa (âdem) çeşitli anlamlar verilmiştir. Bununla birlikte yokluğu genel olarak iki kategoride ifade etmek mümkündür. Bunlardan ilki ontolojik (varlıkçılık) açıdan yokluk diğeri ise mantık açısından yokluktur. Aynı şekilde varlıkçılık açısından yokluğu, mutlak yokluk ve görelî yokluk olarak iki kategoriye ayırabiliriz. Mutlak yokluktan maksat, mutlak varlığın karşıtının anlaşılmasıdır. Örneğin “var” denildiği zaman insan mutlak anlamda bir varlık kavramına sahip olmakla birlikte mutlak “yok” denildiği zaman ise insanoğlunun zihninde varlık kavramı gibi bir kavramı tasarlayamadığı görülür. Mutlak yokluk kavramının zihinde tasarlanabilmesi, mutlak varlık kavramının genişliğine bağlıdır. İbn Sina'nın yokluğun kendi başına anlaşılacak bir kavram olmayıp, onun varlığa kıyaslanmak suretiyle mutlak varlık ile anlaşılabilceğini söylemesi de bu bağlamdaki bir hadisedir.<sup>257</sup>

<sup>254</sup> Keskin, a.g.e., s.69; el-Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, el-Akîdetü'n-Nizamiyye, Mısır 1978, s.16

<sup>255</sup> Gazzâlî, *Miyar el-İlim*, Mısır 1961, s.302; Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.199

<sup>256</sup> Bakara,2/47; Enbiya,21/107; Ankebut,29/10

<sup>257</sup> Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sinaya Göre Yaratma*, Ankara 2001, s.213

Görelî (nisbî) yokluğa gelince, örneğin şeker yoktur ifadesinde olduğu gibi, bir şeyin var olması mümkün olduğu halde var olmamasıdır. Mantık açısından yokluğa gelince, bunun tamamen zihni bir kavram olarak söz konusu olduğu görülecektir. Buradaki yokluk sadece nisbî bir yokluğa işaret etmektedir. Fârâbî, bu hususla ilgili olarak “İnşân” sözünü örnek vermiştir. Bu sözün zihinde belirli bir anlam meydana getirmemesi, hiçbir şeye delalet etmemesi, onun mantiki açıdan yokluğa delalet ettiğini düşündürmüştür.<sup>258</sup> Yokluk kavramına bu şekilde değindikten sonra yaratma ile ilgili olarak “halk” ve “İbdâ” kavramları üzerinde duracağız.

Yaratma olarak Türkçeye çevrilen, Arapça “hık” fiili sözlükte; yaratmak, yoktan var etmek, şekil vermek, şekillendirmek, ölçüp biçmek, bir nesneyi bir nesneye ölçüp biçerek yeni bir nesne meydana getirmek gibi anlamlara gelir. Genel olarak iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi örneksiz yeni bir nesneyi meydana getirmek, ikincisi ise ölçmek, tahmin etmek anlamlarında kullanılır.<sup>259</sup>

Kur’an’da, “...yaratanların en güzeli”<sup>260</sup> mealinde geçen ayetteki yaratma ikinci anlamda kullanılmış ve ölçüp biçenlerin en hayırlısı, şeklinde açıklanmıştır. Bir başka ayette geçen “...yalan uyduruyorsunuz”<sup>261</sup> ifadesinde ise yalanı, olmayanı yaratma anlamına geldiği için yoktan yaratma şeklinde açıklanmıştır.<sup>262</sup> Kur’an-ı Kerim, “halk” kavramının evrenin yaratıcısı olan gerçek mabudun dışındaki tapınılan Tanrılar için kullanılmayacağını açıkça belirtmiştir. Ancak Gazzâlî, bu kavramın mecaz yoluyla kula da nispet edilebileceğini kabul eder. Zira Allah kula, “halk”ın temel unsurları olan ilim ve kudret yeteneklerini vermiştir. Bu açıdan kul, kendi gücü ölçüsünde işlerini bir nevi halk etmiştir.<sup>263</sup>

Yaratma ile ilgili diğer bir kavram ise “İbdâ”dır. İbdâ; “bir şeyi yoktan meydana getirmek, yaratmak”<sup>264</sup> demektir. Ayrıca Fârâbî bu kavramı, varlığı kendiliğinden olmayan bir nesnenin varlığının devamlılığı şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla bu kavrama, hem yoktan var etme, hem de var edilenin varlığını koruma anlamını yüklenmiştir.<sup>265</sup> İbni Sina’ya göre İbdâ kavramı, iki türlü anlama gelmektedir.

<sup>258</sup> Atay, agyer.

<sup>259</sup> Atay, a.g.e., s.190

<sup>260</sup> Mü’minün,23/14

<sup>261</sup> Ankebut,29/17

<sup>262</sup> Topaloğlu, Bekir, “Halk”, TDVİA., (303-304), C.XV, İstanbul 1997, s.303

<sup>263</sup> Topaloğlu, agyer.

<sup>264</sup> Kindî, Felsefî Risaleler, çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s.58

<sup>265</sup> Atay, a.g.e., s.191

Bunlardan birincisi bir şeyin her hangi bir şey ve aracı olmaksızın meydana getirilmesi, ikinci ise, aracı olmaksızın varlığını sebepten alan şey biçiminde tanımlanır.<sup>266</sup>

Açıkça yoktan yaratma anlamına gelen terimlerle ifade edilen yaratma kavramı, İncil, Tevrat ve Kur'an-ı Kerim'de bulunmamaktadır. Bu üç dine göre âlem sonradan yaratılmıştır; fakat bu yaratmanın mahiyeti konusu açık değildir. Çünkü âlem'in yoktan mı yoksa daha önceden var olan bir şeyden mi yaratıldığı konusunda pek çok spekülasyonlar yapılmıştır. İslâm dininde bu tartışmalara sebep olarak şu ayet gösterilmektedir. "*Sonra O kendini semanın yaratılmasına verdi ve o duman idi.*"<sup>267</sup> Zemahşeri'ye göre, önceden dumanın kendisi yaratılmıştır. O bu ayeti şöyle yorumlamıştır. Duman, Allah'ın arşının altındaki sudan çıkmıştır. Allah'ın arşı ise göklerin ve yaratılışından öncedir.<sup>268</sup>

İslâm inancına göre âlem, yoktan yaratılmış ve yaratıcının belirlediği zaman gelince yok olacaktır. Dolayısıyla kâinatı subjektif ide yani, bir ferdin hayali olarak değerlendiremediğimiz gibi onu objektif ide yani insandan önce mevcut olan ideler âlemi olarak da değerlendiremeyiz. Böylece âlem hakkında şunu söyleyebiliriz: Âlem insan beyninin icat ettiği bir varlık değildir. İnsandan evvel ve insandan müstakil olarak var olan sınırlı bir varlıktır. Kısacası âlem, Allah tarafından yoktan var edilmiştir.<sup>269</sup> Her ne kadar Kur'an'da yoktan yaratma ile ilgili açık bir ifade bulunmasa da Hz. Muhammed'i Kur'an'ı uydurmakla itham eden kâfirlere karşı itirazın yapıldığı surede yer alan ifadelerde, âlemin Allah tarafından yoktan yaratıldığı yorumu yapılmıştır. Bu itirazların ilkinde "*Öyleyse O'nun gibi bir söz meydana getirsinler*" devamında ise "*Gökleri ve yeri onlar mı yarattılar*"<sup>270</sup> ifadeleri ile kâfirler uyarılmıştır. Bu ifadeler âlemin yoktan yaratıldığı tezini desteklemektedir.<sup>271</sup>

İslâm filozofları da âlemin yaratılması ve kıdemi konusu ile ilgilenmişler ve bu konu hakkında fikirler ileri sürmüşlerdir. İlk İslâm filozofu olan Kindî, âlemin yoktan yaratılması konusunun, akli diyalektik ile üstesinden gelinebilecek bir konu olmadığını kabul eder.<sup>272</sup> Ona göre âlem Allah tarafından yaratılmıştır. Varlıkları yoktan yaratmak ilk gerçek fiildir ki, bu fiil her sebebin gayesi olan Yüce Allah'a aittir.

<sup>266</sup> Altıntaş, a.g.e., s.100

<sup>267</sup> Fussilet,41/11

<sup>268</sup> Wolfson, H. Austry, **Kelam Felsefeleri**, çev.: Kasım Turhan, İstanbul 2001, s.271,273

<sup>269</sup> Nefesi, Ömer, **İslâm İnancının Temelleri (Akaid)**, İstanbul 1986, s. 35- 36

<sup>270</sup> Tûr,52/33-36

<sup>271</sup> Wolfson, a.g.e., s. 273

<sup>272</sup> Corbin, Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev.: Hüseyin Hatemi, C.I, İstanbul 2001, s. 281

Fakat bu fiildeki tesiri birçok vasıtalar aracılığıyla. Çünkü bütün üstün varlıklar alttaki varlıklara tesir ederler. Ancak varlık mertebesinde en üstte bulunmasından dolayı netice, sebebe müessir olamaz.<sup>273</sup>

Kindî'ye göre bu âlemin bir illeti vardır. Âlemi yaratan, düzenleyen, yöneten, varlıkların kimisini diğer bazı varlıkların illeti yapan Allah'tır. Dolayısıyla Kindî; âlemin yoktan yaratıldığını ve kadim olmadığını kabul etmektedir. Âlemin yaratılmasını sudur ile değil âlemin bir illetinin olduğunu, yani ilahi fiil ile açıklamaktadır.<sup>274</sup> Kindî'ye göre cismin, zamanın, mekânın ve hareketin ezeli olması mümkün değildir.<sup>275</sup>

İhvan-ı Safâ, Tanrı-âlem ilişkisi ile ilgili olarak âlemin varlığa gelişi konusunda bir yandan İslâm'ın temel inancı olan yaratmayı kabul ederken, diğer yandan Yeni Eflatuncu sudûr teorisini benimsemektedir. Böylece İhvan-ı Safâ sudûr teorisinde, yaratma çabası içine girmektedir.<sup>276</sup> İhvan-ı Safâ'nın görüşlerinde Aristoteles'in tesiri olmakla birlikte Tanrı-âlem ilişkisi noktasında O'nun maddenin ezeliği fikrini ve dolayısıyla bir "Mimar-Tanrı" anlayışını benimsemezler. Onların âlem anlayışında ne tesadüf ne de mekanik zorluklarla işleyen bir âlem fikri vardır. Onlara göre âlemin varlığı Allah'tandır. Ancak âlemin Allah tarafından var edilişi, evin usta tarafından hazır malzeme ile yapılışı veya bir yazının yazar tarafından yazılması gibi bir şey değildir. Çünkü ustanın ve yazarın yaptığı önceden var olan malzemeye sadece bir şekil vermekten ibarettir. Bu yapılar, yapıcısı tarafından meydana getirildikten sonra varlıklarının devamı için yapıcılarına muhtaç değildirler. Onlar varlıklarını kendi başlarına devam ettirebilmektedirler. Oysa âlemin varlığa gelişi ve varlığını devam ettirmesi böyle değildir. Çünkü âlem hem varlığa gelişinde hem de varlığını devam ettirmede Allah'a muhtaçtır.<sup>277</sup>

İhvan-ı Safâ, âlemin ezelliliğini kabul etmemekle birlikte, onun varlık sahasına çıkışında sudûr anlayışını kabul eder.<sup>278</sup> Yani âlem; maddi, manevi her türlü fark ve tezatlıktan münezze olan Tanrı'dan sudûr vasıtasıyla meydana gelmiştir.<sup>279</sup>

<sup>273</sup> Kindî, a.g.e., s. 75; De Boer, a.g.e., s. 127

<sup>274</sup> Corbin, a.g.e., s. 281- 282; Şahin, a.g.e., s. 81

<sup>275</sup> Fahri, Macit, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev.: Kasım Turhan, İstanbul 2000, s.10

<sup>276</sup> Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 88

<sup>277</sup> Taylan, a.g.e., s. 91

<sup>278</sup> Çetinkaya, Bayram Ali, **İhvan-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi**, Ankara 2003, s.79

<sup>279</sup> De Boer, a.g.e., s. 115; Filiz, Şahin, **İslâm Felsefesi Serüveni**, İstanbul 1996, s. 187

Tanrı-âlem ilişkisinde, İhvan-ı Safa varlıkların Tanrı'dan sudûr'un, üç yolla olabileceğini söylemektedir. Bunlar:

1. Âlem yokluktan varlığa bir defada ve bu haliyle gelmiştir.
2. Yokluktan varlığa gelişi zamanla ve tedricen olmuştur.
3. Âlemin bir kısmı bir defada var edilirken diğer kısmı ise tedrici olarak var edilmiştir.

İhvan-ı Safa, bu üç görüşü analiz ettikten sonra, üçüncü yaklaşımı yani zamanla olan tedrici ibdâyı savunurken, bir kısım varlıkların ise def'aten var edildiğini açıklar.<sup>280</sup>

Fârâbî'nin âlem anlayışına göre ise, İlk Varlık (Tanrı), varlık ve kemâlinin bolluğu sebebiyle âlemde var olan bütün varlık nizamını, iradesinden bağımsız olarak "tabii zorunluluk" ile meydana getirmiştir. Âlemin var olması, İlk Varlığın kemaline hiçbir şey eklemesiz. Aksine O'nun sonsuz ve sınırsız olan cömertliğinin sonucu olarak meydana gelmiştir.<sup>281</sup> Buradaki zorunluluk mantıki bir zorunluluk değil bizzat Allah'ın zorunlu varlık (vacibu-l vücud) olmasından kaynaklanmış bir zorunluluk özelliği taşımaktadır.<sup>282</sup>

Fârâbî'ye göre zorunlu Bir'den O'nun kendisini bilmesi ve mükemmel olması nedeniyle yalnızca başka bir "Bir" çıkar veya sudûr eder. Bu sudûr eden "Bir" ilk akıldır. Yani zorunlu birden sadır olan her şeyin varlığı O'nun tarafından düşünölmeye bağlıdır. Bu durumda bir şeyin var olması için düşünölmeye yeterli göröldüğünden dolayı bilme ile yaratma eşittir. Kendi özünü idrak edebilen ve Tanrı'dan ilk sudûr eden akıl kendine nispet ile mümkün; başkasına nispetle zorunludur. O hem kendisini hem de Bir'i düşünür. İlk Aklın "Bir"i düşünmesi sebebiyle ikinci akıl meydana gelirken kendi özünü düşünmesi sebebiyle de gök küresi yani semâ meydana gelir. Bu sudur zinciri dokuz felek ve dokuz nefis tamamlanıncaya kadar devam eder. Bu silsile onuncu ve son akıl olan faal akıl ile tamamlanır. Bu akıl bir yönü ile nefislerin, bir yönü ile de dört unsurun var oluşunun sebebidir ve burası ay-altı âlemdir.<sup>283</sup> Varlıkların ay-altı âlemde sıralanışı noksandan daha mükemmele, basitten daha bileşiğe doğrudur. En alt seviyede ilk madde yer alır. Onu dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve nihayet Arz'daki

<sup>280</sup> Taylan, a.g.e., s. 91-92

<sup>281</sup> Fahri, a.g.e., s. 159; Taylan, a.g.e., s. 125- 126

<sup>282</sup> Kaya, Mahmut, "Farabi", TDVİA., (145-162), C.XII, İstanbul 1995, s. 150

<sup>283</sup> Medkur, İbrahim, "Farabi I", çev.: Osman Bilen, (Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri), (43-64), s.51; Taylan, a.g.e., s. 126- 127

yaratıkların en üstünde insan takip etmektedir.<sup>284</sup> Akıllar teorisiyle Fârâbî, Allah'ın birliğini korumak istemiş ve Allah ile arz âlemi arasında on aklın vasıta olmasına sığınmıştır.<sup>285</sup>

İbn Sina, sudûr konusunda Fârâbî'den ayrılmaktadır. Ona göre madde Allah'tan sudur etmez. Ona göre, vacip, cisim bilkuvve mevcut olmaktan beridir. Ondandır çokluğun sadır olması düşünülemez. Sadır olanın birliği, madde ve forma ayrılması sayı bakımından değildir. Eğer öyle olmuş olsaydı Allah'ın zâtının birçok cihetinin olması icab ederdi. Ondandır sadır olanın maddi form olması mümkün değildir. Aksi takdirde ondan sonra meydana gelecek formlarda aracı bir rol oynaması gerekirdi. Böylece o, mahlukat'a maddeden üstün bir yer verir ve nefsin özlemine arttırır. Nefs, cisimler âlemi ile akıllar âlemi arasında aracı mertebededir.<sup>286</sup>

İbn Sina metafiziğinde, varlıkların Allah'tan yayılıp taşmaları "feyz" veya "inbias" (meydana çıkma, canlanma) yoluylaadır. Âlemin varlık alanına çıkması Bir'den sudûr veya feyz olarak ifade edilir ki bu sudur veya feyz ameliyesi Tanrı'nın zatının bilinmesiyle ilgilidir. Böylece, yüce Allah herhangi bir vasıta olmaksızın bütün âlemi ve âlemde görmeye her gün şahit olduğumuz nizamı var eder.<sup>287</sup> Filozofumuz âlemin yokken varlığa geldiğini kabul etmekle birlikte onun başlangıçsız ve sonsuz olduğunu söylemiştir. Bu durumda Tanrı adına hürriyet ve ihtiyarı başkasına bıraktığı için Gazzâli ve kelamcılarının tenkitlerine maruz kalmıştır.<sup>288</sup>

Gazzâli'ye göre Allah, âlem'in varlığının sebebidir. O, âlemi iradesi ve kudreti ile yaratmıştır. Filozoflar âlem'in kadim olduğu, ezelde Allah'la beraber olduğu ve zaman bakımından ma'lulun illetle, yani ışığın güneşle beraber olması gibi âlemin de zaman bakımından Allah'tan sonra olmadığını savunmuşlardır. Gazzâli onların bu görüşlerine karşı cephe almıştır. Çünkü ona göre âlem zaruri değildir, aksine âlem mümkündür. Böylece ilahi bir irade ile sonradan yaratılmıştır.<sup>289</sup> Gazzâli'de âlemin mümkün oluşu ile ilgili olarak üç görüş ortaya çıkmaktadır:

1. Âlemin var oluşunda, iradenin varlığının ve ona taallukunun şart koşulmasıdır. Bu durumda âlem vacip (zaruri) olur.
2. İradenin yokluğunun farz edilmesi ki, buna göre âlem muhal olur.

<sup>284</sup>Taylan, agyer.

<sup>285</sup> Medkûr, "Farabi II", çev.: Burhan Köroğlu, (İslâm Düşüncesi Tarihi), C.II, s.76- 77

<sup>286</sup> Boer, a.g.e., s.166

<sup>287</sup> Taylan, a.g.e., s.199

<sup>288</sup> Taylan, a.g.e., s.198

<sup>289</sup> Bolay, a.g.e., s.199; De Boer, a.g.e., s.192



3. İradeye ve sebebe iltifat etmeden âlemin varlığı veya yokluğuna bakmadan sadece onun zatına bakılmasıdır. Böylece Gazzâli için üçüncü şık kalmaktadır ki, bu da imkândır. Bununla Gazzâli, âlem'in zatıyla mümkün olduğunu kastetmektedir. Bir başka deyişle zatından başka bir şeyi şart olmayınca âlem'in olacağına işaret etmektedir.<sup>290</sup>

Gazzâli, âlemdeki değişmeyi ve âlemde meydana gelen hareketleri onun hadis olmasına delil olarak kullanmıştır. Çünkü âlem hareket ve sükundan hâli değildir. Dolayısıyla “değişmelerden hâli olmayan hâdistir” sözünü söylemiştir. Eğer değişmelerden hâli olmamakla birlikte âlemin kâdim olduğu kabul edilirse, değişmelerin başlangıcının olmadığını kabul temek gerekir. Bu da imkansızdır. İmkansızlığa götüren şeyin kendisinin de kâdim olması mümkün değildir.<sup>291</sup>

İbn Rüşd'e göre âlem konusundaki görüşler şeriatın zahirine uygun değildir. Şeriatın zahiri araştırıldığında âlemin icad edilmesi meselesi ile ilgili gelen ayetler âlemin sonradan olduğunu açığa çıkarıyor. “Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Ve O'nun Arşı suyun üzerindeydi”<sup>292</sup> mealindeki ayet ona göre bu âlemin var oluşundan önce bir var oluşu gerektirir ki o da arşın ve suyun var oluşudur. Ayrıca bu ayet zahirde bu zamandan önce bir zamanın varlığını icap ettirir. “O gün yer başka bir yer ile değiştirilir. Gökler de...”<sup>293</sup> ayeti zahiri âlemin var olmasından sonra ikinci bir var oluşu icap ettirir. “Sonra göğe yöneldi ki o, duman halindeydi.”<sup>294</sup> ayeti de zahirde göklerin bir başka şeyden yaratılmış olmasını gerektirir. İbn Rüşd bu delillerden hareketle kelamcıların şeriatın zahire uymadıklarını aksine te'vile yöneldiklerini belirtir. Çünkü şeriatta Allah'ın yokluk ile birlikte bulunduğunu gösteren hiçbir nass bulunmamaktadır. Bu nedenle kelamcıların te'villeri üzerinde icmanın gerçekleştiği söylenemez.<sup>295</sup>

#### c.4. Allah-İnsan İlişkisi

Allah ve insan arasında ilişkiyi, din ele aldığı gibi felsefi düşüncede onu kendisine konu edinmiştir. Allah ile insan arasındaki münasebeti gereği gibi belirleyebilmek için bu konu ile alakalı vahiy düşüncesinin göz önünde bulundurulması

<sup>290</sup> Bolay, a.g.e., s.200

<sup>291</sup> Bolay, a.g.e., s.201

<sup>292</sup> Hud,11/ 7

<sup>293</sup> İbrahim,14 / 48

<sup>294</sup> Fussilet,41/ 11

<sup>295</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.87- 88

gerekir. Kur'an semantik açıdan tahlil edildiğinde görülecektir ki Kur'an düşüncesinde birbirine zıt fikirler, düşünceler ve kavramlar yer almaktadır.

Bu anlamdaki zıtlığın en önemlisini Allah ve insan arasında meydana gelen ilişki oluşturmaktadır. Kuran'a göre Allah sadece üstün varlık değil, aynı zamanda var denmeye layık tek gerçek varlıktır. Ontolojik anlamda Kur'an'ın varlık dünyasının merkezinde, Allah bulunmaktadır. İnsan ve diğer varlıkların hepsi varlık hiyerarşisinde O'ndan aşağıda bir konumda bulunmaktadır. Hepsi O'nun yaratmış olduğu varlıklardır. Kur'an, varlık hiyerarşinin merkezinde tek ve gerçek varlık olan Allah 'ın olduğunu belirtmekle birlikte, yaratılan varlıklar içinde insana çok büyük bir önem atfetmiştir. Kur'an, Allah meselesi üzerinde durduğu gibi en şerefli varlık olarak yaratılan insanın mahiyeti, ruhi durumu, görevleri ve insanın kurtuluşu ile ilgili konular üzerinde de durmuştur. Bu da Kuran'ın insana vermiş olduğu değeri açık bir şekilde ifade etmektedir. Ancak burada şu noktayı belirtmekte fayda vardır. İnsana verilen değer, onun Allah'ın karşısında olan bir varlık olarak değil, taşıdığı önem dolayısıyladır.<sup>296</sup>

İslâm düşüncesi bir daire olarak düşünüldüğü takdirde bu dairenin üstünde bütün varlıkların yaratıcısı olan Allah bulunurken, bu dairenin altında ise insan bulunmaktadır. Yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkiyi, ontolojik, haberleşme, Rab-kul ve ahlâki ilişki şeklinde dört kategoride değerlendirmek mümkündür.

Ontolojik anlamdaki ilişki en yüksek kemal sahibi Allah ile varlığını Allah'a borçlu olan insan arasında varlık açısından meydana gelen ilişkidir. Allah, vacibu'l vücud (zorunlu varlık) varlıktır. Fârâbî, İlk Varlık'a yani Allah'a "ekmel" varlık demiştir. Ondan daha ziyade kemal sahibi olan varlığın düşünülemediği belirtmektedir. Yani ekmel varlık olan Allah'ın bir sebebi yoktur. Yokluğunu düşünmek de imkânsızdır.<sup>297</sup>

Allah ve insan arasındaki konuşmada Kur'an'da vahiy dili olarak Arapça seçilmiş ve Allah ile insan arasında bir işaret olarak kullanılmıştır.<sup>298</sup> Kur'an'da vahiy; çok yaygın anlamda "sözsüz ilham" manasına gelir. Bu manada vahiy Allah'ın kendi isteğini, aralarına hiçbir vasıta koymadan doğrudan doğruya insana bildirmesidir. Fakat bu bildirme herhangi bir dil kullanılmadan yapılmaktadır. Allah, insanın kafasını

<sup>296</sup> İzutsu, Toshihiko, *Kuran'da Allah ve İnsan*, çev, Süleyman Ateş, Ankara 1975, s.69-70

<sup>297</sup> Aydın, M. a.g.e., s.29

<sup>298</sup> İzutsu a.g.e., s.71

çalıştırır ve insan bu sayede Allah'ın iradesini anlayabilir. Bu durum sözsüz ilhama örnektir.<sup>299</sup>

Kur'an'ın vahiy anlayışına göre Allah, insan ile ancak üç türlü konuşur. Şûrâ Süresi'nde bu üç yol açıkça belirtilmiş ve birbirinden ayırt edilmiştir. “Allah bir insan ile sadece vahyetmek yahut perde arkasından yahut da elçi gönderip ona dilediğini vahyetmek suretiyle konuşur.”<sup>300</sup> Bu ayetten de anlaşıldığı gibi Allah'ın insan ile konuşması üç şekilde olmaktadır. 1. Gizli konuşma, 2. Perde arkasından konuşma, 3. Elçi göndermek suretiyle konuşma. Birinci konuşma biçimi somut olarak belirtilmemiştir. Gizli konuşma, Allah insan ile aracısız doğrudan konuşmasıdır. Hz. Musa'nın Allah ile Sina dağında konuşması gizli bir konuşmadır.<sup>301</sup> İkinci tür konuşma ise “perde arkasından” konuşmak suretiyle gerçekleşmektedir. Bu basit ilham değil, sözlü bir konuşma ile meydana gelir. Ancak bu konuşmayı dinleyen, konuşanı göremez. Her ne kadar, peygamber konuşanı gözleri ile görmese de, kendisine yakın bir yerden hitabeden varlığın mevcut olduğunu bilir. Ayette geçen üçüncü konuşma çeşidi bir elçi aracılığıyla yapılan konuşma şeklidir. Bu konuşmada peygamber konuşulan sözleri işitmekle kalmaz, aynı zamanda konuşanı da görür. Kur'an-ı Kerim bize iki yerde Hz. Muhammed'in Allah'ın sözlerini taşıyan meleğin kendisine görüldüğünü haber vermektedir.<sup>302</sup> Allah'ın insanlar ile konuşması hususunda sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Allah ile insan arasında ontolojik manada farklılık olması hasebiyle meydana gelen ilişki yatay bir ilişki değil dikey yönde olan bir ilişkidir.

Eğer ilişki insandan Allah'a doğru ise namaz veya ibadetler şeklinde tezahür etmektedir. Bunların hepsine kısaca dua diyebiliriz.<sup>303</sup> Allah ile insan arasındaki ilişkide insan sürekli pasif kalmak istemez. Allah ile konuşmak ister. İnsan bu isteğini bir takım işaret kullanmak suretiyle veya dua ederek giderir. Allah'a inanan ve inanmayan herkesin herhangi tehlike anında Allah'a yalvardıkları görülmektedir. Bu durum insanın Allah'ı görmese de onunla bir ilişkisinin olduğunu gösterir.<sup>304</sup>

Rab- kul münasebetinde Allah'ın bütün varlıkların yaratıcısı olması O'nun izzet, celâl, kudret, ilim, irade gibi sıfatlarına sahip olduğunu gösterir. İnsanın da kul olması hasebiyle mütavazi, itaatkâr olmasını ve kendisinden istenen diğer kulluk

<sup>299</sup> İzutsu, a.g.e., s.152

<sup>300</sup> Şûrâ, 42/51

<sup>301</sup> İzutsu, a.g.e., s.152,165; Hz. Musa'nın Allah ile konuşmasının Kur'an'daki delilleri için bkz. Araf, 7/144

<sup>302</sup> İzutsu, a.g.e., s.166

<sup>303</sup> İzutsu, a.g.e., s.71

<sup>304</sup> İzutsu, a.g.e., s.182-183

özelliklerini taşımasını gerektirir.<sup>305</sup> Allah insanı başıboş ve gayesiz bir şekilde yaratmamıştır. İnsanı yaratırken insanın kendisine kul olmasını ve kulluk vazifelerini yerine getirmesini istemiştir.

Ahlâki münasebet ise Allah'ın, birbirinden farklı iki yönünü ortaya koymaktadır. Allah bir yönü ile iyilik, merhamet, şefkat, af ve ihsan sahibi iken diğer yönü ile de gazap, şiddet ve adalet sahibi olan bir varlıktır. Aynı şekilde insan da Allah gibi iki yöne sahip olan yaratılmış varlıktır. Ontolojik anlamda Allah ile insan arasında çok büyük farklılık var olmakla birlikte insan Allah'ın yukarıdaki belirtilen iki yönünü kendi varlığında bulundurmaktadır. İnsan Allah'a şükür etme ve takva özelliklerine de sahiptir.<sup>306</sup> İnsan Allah'ın emir ve yasaklarına uyduğunda Allah ile arasındaki ilişki iyi yönde devam ettirir. Bunun aksi bir durumda ilişki yine vardır ama Allah'ın istediği yönde olan bir ilişki değildir.

### c.5. Nefs (ruh) Problemi

Felsefi düşünceye konu olan nefis veya ruh problemi ile ilgili olarak İslâm tarihinde çeşitli yorumların yapıldığı görülmektedir. Nefs hakkında yorum yapanların amaçları onun mahiyetin ne olduğunu açıklamaktır. Nefsin mahiyetini açıklamak için uğraşanlar onu üç açıdan ele almışlardır. Bunlar; hareket, hayat ve idraktır. Bunlardan bazıları ruhun varlıkları harekete geçirici bir kuvvet olduğunu ileri sürmüşler ve ruh olmadan hareketin olmayacağını belirtmişlerdir. Bir diğerleri, ruhu hayatın başlangıcı olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre ruh, hayvanda hayatı meydana getiren cüzdür. Diğer bazıları ise, ruhu algının, idrakin merkezi olarak görmüşlerdir. Bunların yanı sıra ruhu genel olarak, elem, lezzet, sevgi, nefret gibi duysal ve duyumsal, tasavvur, algı ve düşünce gibi zihinsel ve irade eyleme itici üç kuvvetin merkezi olarak kabul edilmiştir.<sup>307</sup>

İslâm düşüncesinde Fârâbî ve İbn Sina'nın savunduğu Platoncu öğretiye göre, ruh manevi cevher olarak düşünülmüştür ve ölümsüzlük öğretisi üzerine bina edilmiştir. Platon, ruhun kendi başına var olan bir cevher olduğunu, dolayısıyla ölümsüz olduğunu düşünmüştür.<sup>308</sup> Aristo'nun felsefesinde insan ile ilgili düşüncesinde beden çok önemli bir unsurdur. Ona göre ruh, yaşayan bedene şekil verdiğinden

<sup>305</sup> İzutsu, a.g.e., s.71

<sup>306</sup> İzutsu, a.g.e., s.71

<sup>307</sup> Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, İstanbul 1986, s.221-222

<sup>308</sup> Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 1991, s.27-28

bedenin formudur. Bedenin sebebi ve gayesidir. Dolayısıyla bedenle ruh birbirinden bağımsız değildir.<sup>309</sup>

Gazzâli, nefis kelimesinin iki anlamı olduğunu ifade etmektedir. Birinci manada nefis insanda mevcut olan gazap ve şehvet kuvvetlerini içine almaktadır. Bu anlamdaki nefsi genelde mutasavvıflar kullanmışlardır. Zira onların nefis ile kastettikleri insanda kötü vasıfları toplayan bir asıldır. Bunun içinde nefis ile mücadele edip onun şehvet kuvvetinin kırılmasının gerekli olduğunu savunmuşlardır. Bu anlamda nefis tek tek her varlığa, diğerlerinden ayrı bir nitelik kazandırır. Bu nedenle nefis genellikle dünya hayatının kaynağı olarak görülmüştür. Bu durumda nefis bitkisel ve hayvansal nitelikleri kendisinde bulundurur. Özümleme, sindirme ve boşaltım gibi fonksiyonlar nefsin bitkisel yönünü; kuvvet, güç, şehvet, hararet, görme, yürüme, duyma ve tatma gibi fonksiyonlar ise nefsin hayvansal yönünü meydana getirmektedir. Nefis görünen âlemdeki hayatını devam ettirebilmek için bu fonksiyonlarını yerine getirmelidir.<sup>310</sup>

İkinci manada nefis ise kalp ve ruh kelimeleri ile aynı anlamdadır. İnsanın hakikati ve kendisi demektir. Yani ruh ve nefis, kalbin boşluğunda bulunan nefsi ve zatı olan latif bir varlıktır. Bu anlamdaki nefis beden her tarafına yayılır. Fakat bu manadaki nefis, hallerin ihtilafı nedeniyle çeşitli niteliklerle vasıflanmış ve derecelerine göre farklı isimlerle ifade edilmiştir. Arzulara karşı durması sebebiyle ızdırabı zail olurda sükûnet bulursa, buna “nefsi mutmainne” denir. “*Ey mutmain nefis, Rabbına râzı olarak ve râzı olunarak dön*”<sup>311</sup> ayeti ile bu nefse hitap edilmektedir. Şehvânî nefse karşı olduğu halde onu müdefa edip sukuna ermezse buna “nefsi levvema” denir. Bu nefis sahibi, kusurlu olduğu zaman kendini kötülemektedir. Kur’an bu nefsin durumuna şöyle haber vermiştir. “*Kendini kötüleyip nedamet duyan nefse yemin ederim ki...*”<sup>312</sup> Eğer nefis şehvânî isteklere itiraz etmekten, karşı koymaktan vazgeçer de arzulara ve şeytanın isteklerine uyarsa bu nefse, “nefsi emmare” denir.<sup>313</sup>

İslâm dininde ruh (nefs) “*Rabbın emrindedir ve onunla ilgili insana, az bir bilgi verilmiştir.*”<sup>314</sup> Bu nedenle insanın aklı ruhun mahiyetini kavrayamaz. Çünkü ruh metafizik bir gerçekliğe sahip olan varlık olmasından dolayı onun mahiyetini duyu ve

<sup>309</sup> Bolay, a.g.e., s.84; Koç, a.g.e., s.35-36

<sup>310</sup> Ünal, a.g.e., s.226

<sup>311</sup> Fecr,89/27-28

<sup>312</sup> Kıyamet,75/2

<sup>313</sup> Gazzâlî, İhya, C.III, s.10-11

<sup>314</sup> İsra,17/85

deney ile bilemeyiz. Bu nedenle ruhun mahiyetini bilmek için vahiy bilgisine ihtiyaç vardır. Çünkü Kur'an ayetleri onun var olduğunu, Rabbin emrinden bir emir olduğunu ve ölümden sonra da başka bir âleme iltihak edeceğini bildirmektedir.<sup>315</sup>

Ruh (nefs) insanı, kuvve-i fikriyye, kuvve-i gazabiyye ve kuvve-i şehviyye olmak üzere üç noktadan etkisi altına almaktadır. Kuvve-i fikriyye'nin merkezi beyindir. İnsanın bütün düşünce ve fiillerin sebebidir. İnsan nefsin bu kuvveti sayesinde düşünür ve eylemde bulunur. Kuvve-i gazabiyye'nin merkezi kalptir. İnsan bu kuvveti ile kendisini korur ve kendisine gelecek olan zararları defeder. Kuvve-i şehviyye'nin merkezi ciğerdir. Gıdalanma ve yaşama kuvveti menfaat elde etmenin kaynağı olarak kabul edilir. İnsan bu kuvveti ile kendisine uygun olanı arayıp bulma vasfını yerine getirir. İnsan neslinin devamı da bu kuvvetin varlığına bağlıdır.<sup>316</sup>

Kur'an'ın ayetlerini incelediğimiz zaman ruh kelimesinin Kur'an'da üç manada kullanılmış olduğunu görebiliriz. Vahiy meleği olan Cebrâil (A.S.)in adı olarak kullanılmıştır. "...ve onu, Rûhu'l-Kudus (Cebrail) ile destekledik..."<sup>317</sup> Bir diğer anlamda ruh, vahiy manasında kullanılmıştır. "Allah kendi emriyle melekleri, kullarından dilediği kimseye vahiy ile "Benden başka Tanrı olmadığına dair (kullarımı) uyarın ve benden korkun" diye gönderir."<sup>318</sup> Üçüncü anlamda ruh, canlılarda hayat kaynağı olan kuvvet anlamına gelmektedir. Bu anlamdaki ruh canlı varlıkların hayatını devam ettirmesinin kaynağıdır.<sup>319</sup> "Sana ruh hakkında sorarlar. De ki: Ruh; Rabbin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir."<sup>320</sup>

İnsan sadece bedenden müteşekkil bir varlık değildir. Bu bedeni harekete geçiren ve ona canlılık veren manevi bir cevher olan ruh (nefs) vardır. İnsan bu ikisinin birleşmesi ile bir bütünlük kazanmaktadır ve maddi varlık sahasına çıkmaktadır. Gazzâli, insani ruhun yani düşünen nefsin (Nefs en-Natika) bilici ve yapıcı olmak üzere iki gücünün olduğunu belirtir. Yapıcı güç veya akıl, insan bedeninin bilici veya nazari gücün gerektirdiği şekilde, düşünce ve ihtiyaç ile belli fiilleri yapmasına yönlendiren güçtür. İnsan bu güç sayesinde düşünür ve düşüncesine uygun olan fiilleri yapmak üzere harekete geçer. Bedenin diğer güçleri bunun emrindedir ve bunun

<sup>315</sup> Kılavuz, a.g.e., s.233

<sup>316</sup> Erdem, **Din-Felsefe Münasebeti**, s.108

<sup>317</sup> Bakara,2/87; Kur'an'da geçen ruh ile Cebrail (A.S.) kastedildiğine işaret eden diğer ayetler için bkz. Meryem,19/17; Şuâra,26/193; Mearif,70/4; Kadr,97/4

<sup>318</sup> Nahl,16/2; Ruhun vahiy anlamına geldiğine dair diğer ayetler için bkz., Mü'min,40/15; Şûrâ,42/52

<sup>319</sup> Ünal, a.g.e., s.224; Kılavuz, a.g.e., s.233-234

<sup>320</sup> İsrâ,17/85; Ruhun insanın hayat kaynağı olması ile ilgili diğer ayetler; Enbiya,21/91; Tahrim,66/12

durumuna göre hareket ederler. Bilici güç yapıcı güce nisbetle üsttedir. Fakat bilici gücünde üstünde olan güçler vardır ki bilici güç onlardan yararlanır. Nefsin bedene ve üst âleme dönük iki yönü vardır. Nefis üst âleme dönük olan yönü ile üstün âlemden gelen tesirleri kabul eder ve saadet sebeplerini araştırır.<sup>321</sup>

İslâm filozofları da ruh (nefs) konusu ile ilgilenmişlerdir. Fârâbî'ye göre bedenın kemale ulaşması ruh sayesinde olmaktadır. Ancak ruh da olgunluğa akıl ile ulaşabilmektedir. O'na göre ruh emir âlemindedir ve bedenden ayrıldıktan sonrada devam eder.<sup>322</sup> Bununla birlikte o, ruh ve bedenın birlikte yaratıldığını kabul ettiğinden bedenden önce ruhani hayatı kabul etmez.<sup>323</sup>

İbn Sina, ruhun (nefs-i natika) bedenın tabiatına karışmayan ve varlığını sürdürmek için bedene ihtiyaç bulunmayan bir cevher olduğunu savunmaktadır. O, derecesi ne olursa olsun, ruhun bizatihi ölümsüz olduğunu kabul eder.<sup>324</sup> Onun psikolojisinde, nebatî ruh maddeye kadar inmeye meyilli iken düşünen nefis (ruh) de faal akıl vasıtasıyla Allah'a kadar yükselir.<sup>325</sup>

### c.6. İnsanın Özgürlüğü Problemi

İnsanın özgürlüğü veya kaderi konusu dinin çok önem verdiği konulardan birisidir. İnsanın, düşünmesinde, dini inançlarında ve yaptığı eylemlerinde özgür olup olmadığı noktasında İslâm mezhepleri arasında pek çok tartışma meydana gelmiştir. Bu tartışmalar doğrultusunda mezheplerin bazıları insanın özgür olduğunu savunurken, bazıları da onun özgürlüğünden söz etmenin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Böylece kader konusu İslâm akaidinde ve insanların yaşamlarında önemli bir yer edinmiş bulunmaktadır.

Kur'an'da, bugünkü Türkçede özgürlük kelimesinin karşılığı olarak kullandığımız Arapça asıllı hürriyet kelimesi bu şekliyle kullanılmamıştır. Dolayısıyla Kur'an'daki hürriyet kelimesinin başka türevlerinin de "hür" sıfatından geldiği kabul edilmektedir. Hür, Arapça "hrr" kökündendir ve "güzel, iyi ve saygın olan, hür olan" demektir. Yani hür, özgür ve hür olan kimseye denilmektedir. Hür kelimesi bu

<sup>321</sup> Bolay, a.g.e., s.175-176

<sup>322</sup> Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, s.184

<sup>323</sup> Koç, a.g.e., s.44

<sup>324</sup> Koç, a.g.e., s.44-45

<sup>325</sup> Taylan, a.g.e., s.210

anlamda köle ve kul anlamını ifade eden Arapça “rakaba” ve “abd” kelimelerinin karşılığı bir anlama sahiptir.<sup>326</sup>

İslâm’a göre, özgürlük (hürriyet) teriminin anlamını bütün bu kelimelerin kullanım şeklini analiz ederek ortaya çıkarmak mümkündür. Bu analizler sonucunda Kur’an’da, açık ve dolaylı olarak insanın iki yönlü, özgürlüğünden bahsettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, insanın fiziki özgürlüğü yani maddi özgürlükleridir. Diğeri ise ruhî veya psîşik özgürlükler, bir başka deyişle manevi anlamdaki özgürlükleridir. Maddi özgürlüklerden maksat, insanın siyaseten, hukuken ve sosyal statü olarak özgür olmasıdır. Barınma, korunma, çalışma, mülkiyet, üretim ve tüketim hürriyetleri maddi özgürlüklerden bazılarıdır. Böyle bir özgürlüğe sahip olan bir insan için; kulluk, kölelik ve esaretten bahsedilemez. Dolayısıyla insan fiziken içinde bulunduğu toplumda; dinî, ahlâkî ve hukukî normlar karşısında diğeri insanlar ile eşit konumdadır.<sup>327</sup> Bunun aksini düşünmek ve yapmak insanın maddi hürriyetini kısıtlamaktır. Bu özgürlüğü kısıtlama insanın bir toplum içindeki ontolojik anlamdaki varlığına ters bir olaydır. İslâm dini maddi hürriyetlerin kısıtlanmasına her zaman karşı çıkmıştır. Mesela, Hz. Peygamber’in insanlara emir ve yasakları bildirirken insanları hür ve köle şeklinde ayırmaması ve onlara bu şekilde hitap etmemesi, kölelerin bedellerini ödemek suretiyle serbest kalmasını bu anlamda değerlendirmek daha doğru bir yaklaşımdır. Kölelerin özgür olmalarını istediklerinde bunun kabul edilmesini emretmiştir. Bu ifadeler hürriyetin ne şekilde olursa olsun kısıtlanmasına İslâm’ın karşı olduğunu gösterir.<sup>328</sup>

İslâm’a göre, bir insanın fiziken özgür olması, onun sağlıklı düşünebilmesi ve düşüncesinde özgür olması için yetmez. Aynı zamanda insanın manevi olarak da özgür olması gerekir. Manevi anlamdaki özgürlük, insanın nefis denilen bedensel kaynaklı aşırı ihtiraslardan, ahlâkın kötü eğilimlerden ve tutkularından kaçınmasını icap ettirir. Bu anlamda insanın kendini özgür tutabilmesi için Allah’a inanması ve ahlâki anlamdaki kötü şeyleri yapmamasıyla olur.<sup>329</sup> Manevi anlamdaki diğeri önemli hürriyetler ise, fikir ve inanç hürriyetidir. İnanç hürriyetinin başında din hürriyeti gelmektedir. Din hürriyeti, insanın mutlak varlık ile ilişkisi olduğu için inanan bir insan için önemli bir

<sup>326</sup> Bayrakdar, Mehmet, **İslâm’da Düşünce Özgürlüğü**, Ankara 1995, s.21; Ayrıca Kur’an’da “hür” kelimesinin türevlerinin ve karşınının geçtiği ayetler; Nisa,4/92; Maide,5/89; Mücadale,58/3; Bakara,2/178; Ali-İmran,4/3

<sup>327</sup> Bayrakdar, a.g.e., s.22; Necati, Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler**, Ankara 1999, s.333

<sup>328</sup> Bayrakdar, a.g.e., s.22-25; “Kölelerinden hür olmak için bedel vermek isteyenlerin, onların durumunda iyileşme fark ettiğinizde bedel vermelerini kabul edin. Onlara Allah’ın size verdiği maldan verin...”Nur,24/33

<sup>329</sup> Bayrakdar, a.g.e., s.28



hürriyettir. Fikir hürriyeti konusunda, düşünce bir zihin işi olarak kaldığı ölçüde herkes düşüncesinde bir özgürlüğe sahip olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla her zihin istediğini düşünebilir. Bu açıdan İslâm dini hiçbir zaman düşünceyi, düşünce olarak yasaklamamış ve İslâm'da hiçbir şekilde fikir suçu diye bir şey vaki olmamıştır.<sup>330</sup>

Din hürriyeti ise herhangi bir dine inanan kişilerin, o dinin emirlerini hiçbir engelle karşılaşmadan özgür bir şekilde yerine getirebilmesidir. Din hürriyeti bir dine inanan bir kişi için söz konusudur. Yoksa inanmayan bir kişi için din hürriyeti bir anlam taşımamaktadır. Allah'ın bilgisi mutlak olduğu için hürriyetle ilgili olarak çizmiş olduğu sınır tartışılmaz, sabittir, ona inanılır veya reddedilir. İnanan bir kişi için, Allah'ın hürriyetler için koymuş olduğu sınırlar, onun için bir hürriyetsizlik doğurmaz. Çünkü onlar Allah'ın emir ve nehiyleridir. İslâm dininde, din özgürlüğünü bizzat Allah'ın kendisi tanımıştır.<sup>331</sup> *“Dinde zorlama yoktur...”*<sup>332</sup> *“Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündeki insanların hepsi topyekun iman ederdi. Böyle iken, hepsi mü'min olsunlar diye insanları zorlayıp duracak mısınız?”*<sup>333</sup> *“De ki! O (Kur'an) Rabbimizden bir hakikattir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.”*<sup>334</sup> Bu ayetlerde de görüldüğü gibi Allah hakikati vahiy ile açık bir şekilde ortaya koymuş ve insanların onu kabul edip etmemesini özgür iradelerine bırakmıştır. Bundan amaç insanların iradeleri ile imtihan edilmesidir ki Allah'ın peygamberi insanları bu yönde uyarmıştır.

İnsanın özgürlüğü veya özgür irade konusu felsefede de önemli problem olarak bulunmuştur. Bu sorunun determinizm (bireycilik) sorunu ile çok yakın ilişkisi bulunmaktadır. Özgür iradeye felsefi düşüncede pek çok anlam verilmiştir. Bazen bu terim insan yaşamında kadercilik şeklinde var olmuş, bazen de bu kadercilik ile mücadele etmek suretiyle özgür iradenin var olması şeklinde tezahür etmiştir.<sup>335</sup> Determinizm her olayın birtakım yakın ve uzak sebeplerin etkisiyle ortaya çıktığını, ortaya çıktıktan sonra bu olayın başka olaylara sebep olduğunu ifade eden bir teoridir.<sup>336</sup> Bir başka deyişle determinizm, zorunsuzluk ve hür iradeyi kabul etmeyip, fizik, ruhî ve ahlâkî bütün olayları bir takım zaruri sebeplerin tayin ettiğini iddia etmektedir.<sup>337</sup> Olayların meydana gelmesinde bu güç sebepler zincirine verildiğinden

<sup>330</sup> Bayrakdar, a.g.e., s.31

<sup>331</sup> Öner, a.g.e., s.366-367; Bayrakdar, a.g.e., s.50

<sup>332</sup> Bakara,2/256

<sup>333</sup> Yunus,10/99

<sup>334</sup> Kehf,18/29

<sup>335</sup> Ajdukiewicz, a.g.e., s.110-112

<sup>336</sup> Bolay, *Felsefi Terimler ve Doktrinler sözlüğü*, s.48

<sup>337</sup> Aydın, M., a.g.e., s.156; Bolay, a.g.e., s.36

insanın iradesini bu olaylara tesir ettiğini söylemek mümkün değildir. Bu durumda insan iradesi ile değil, sebeplere bağlı olarak hareket eder. İnsan iradesinde bir hareket seçmekten ziyade tespit ve tayin olunana göre hareket etmektedir.

Özgür iradeye yüklenen bir başka anlamda nedensellik ilkesi ile ilgilidir. Buradaki sorun insan iradesinin özgür olup olmadığı sorunudur. Kısaca buradaki sorun insanın yapmış olduğu eylemlerin bir neden tarafından belirlenip belirlenmediği sorunudur. Buna bağlı olarak da insanın eylemlerinden dolayı sorumlu tutulup tutulmayacağı sorunu gündeme gelmiştir. Bu problemlerle ilgili olarak İslâm mezhepleri arasında üç ayrı görüş bulunmaktadır. Bu üç görüş ise Cebriye, Mutezile ve Ehli Sünnetin yaklaşımıdır. Cebriyye'nin görüşüne göre, insan hür değildir. İnsanın hareketleri Allah'ın mutlak iradesine bağlıdır. İnsanın özgürlüğünün olmadığı hususunda Cebriyye'nin temel aldığı esaslar şunlardır: Birinci esas Allah'ın birliğine ve ona ortak koşulmasıdır. Eğer insan fiillerini faili, yaratıcısı olursa, o zaman insan fiillerinin yaratıcısı olması gerekir. Bu durum Allah'a yaratmada ortak koşulmaktadır. İnsan fiillerini yaratamaz, yani özgürlüğü yoktur. İkincisi Allah mutlak varlık olduğu için onun bilmesi, yani âlim sıfatı da mutlak olarak vardır. Allah, âlim sıfatı ile geçmiş, hali ve geleceği bildiğinden insanın fiillerini de önceden bilmektedir. Dolayısıyla insanın fiilleri Allah'ın bilgisine göre yaratılmaktadır. Yani insanın herhangi bir özgürlüğü söz konusu değildir.<sup>338</sup>

İkinci görüş Mutezile'nin görüşüdür. Bunlara göre insan hürdür ve insan bütün fiillerini Allah'ın iradesinden ayrı olarak, sırf kendi iradesiyle yaratır. Kul iyi olsun kötü olsun kendi fiillerinin yaratıcısıdır ve buna gücü yetmektedir. Bunu Allah'ın kendisine verdiği güç ile yapmaktadır. İnsan fiillerini kendisi yarattığı için ahirette yaptıklarından dolayı ya ödüllendirilecek ya da cezalandırılacaktır. Allah, kendisine zulüm ve kötülük, küfür ve ma'siyet izafe edilmekten münezzehtir. Çünkü eğer Allah zulmü yaratırsa zalim olmuş olur. Dolayısıyla eğer insanın hürriyeti yoksa yani fiillerini kendi yaratmıyorsa ve herhangi bir fiilden dolayı ceza görürse bunun zulüm olacağını belirtmişlerdir.<sup>339</sup>

İnsanın özgürlüğü ile ilgili üçüncü görüş Ehl-i Sünnet kelamcılarının görüşüdür. Ehl-i Sünnet'in ise Eş'ar'i ve Maturidi olmak üzere iki farklı görüşü bulunmaktadır. Fakat iki grubun müşterek olan noktası bu problemi çözmek için uğraşmış olmasıdır.

<sup>338</sup> Öner, a.g.e., s.374-375; Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Konya 1998, s.57

<sup>339</sup> En-Neşşar, Ali Sami, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev.: Osman Tunç, İstanbul 1999, C.II.,s.257; Öner, a.g.e., s.375; Çelebi, a.g.e., s.276-278

Bu problemi kesb teorisi ile çözmek istemişlerdir. Kesb; kazanma, elde etme demektir. Fiilin asıl yaratıcısı Allah'tır. İnsanın buradaki konumu kesb etmekle sınırlıdır. Eş'ar'îye göre fiili Allah yaratır. İnsanın iradesinin bu fiilde hiçbir rolü bulunmamaktadır. Ancak insan o fiili kazanmaya muktedirdir. Eş'ari'nin görüşü Cebriyye'nin görüşüne yakındır. Maturidi ise insanın tam hürriyet sahibi olduğunu belirtmek suretiyle farklı bir yaklaşım tarzını benimsemiştir. İnsan tam hürriyet sahibi olmakla birlikte fiillerin yaratıcısı değildir. Fiillerin yaratıcısı Allah'tır. İnsan fiillerini kesb eder, yani hangisini yapacaksa o fiili seçer. Dolayısıyla insan iradesini seçtiği fiile yönlendirir ve Allah da insanın bu isteği doğrultusunda fiili yaratır.<sup>340</sup> Kısaca insanın görevi bir fiile yönelme ve isteme şeklinde ortaya çıkarken, Allah'ın görevi ise o fiilleri yaratma şeklinde tezahür etmektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Özgür bir irade sahibi olmak insanın, insan olmasının bir gereğidir. Çünkü insan ancak özgür bir iradeye sahip olduğu zaman kişilikli bir insan olur ve yaptığı fiillerden dolayı bir sorumluluk yüklenebilir. Yoksa özgürlüğün olmadığı bir yerde sorumluluğun olduğunu düşünmek, adil bir düşünce değildir. Bunun için İslâm mezhepleri bu konuya çok fazla ehemmiyet vermişler ve bu konu üzerinde farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Cebriyye bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu söylemiştir. Bunu söylerken de insan fiillerinin yaratıcısı olursa Allah'a yaratmada ortak koşulma endişeni taşımışlardır. Ancak onların bu endişesi onları doğruya götürmekten ziyade insandan sorumluluğu almakla yanılığa götürmüştür. Diğer taraftan Mutezile insanı sorumlu tutmak için Allah'tan yaratıcılığı almış ve insana vermiştir. Bu durum da Allah'ın yaratıcılığına hanel getirdiği için doğru bir düşünce değildir. Bu konuda orta yolu Ehl-i Sünnet izlemiştir. Ehl-i Sünnet fiillerin yaratıcılığını Allah'a verirken insana da fiilleri kesbetme gücünü vermiştir. Böylece insan bir sorumluluk altına girmiştir.

<sup>340</sup>Akseki, a.g.e., s.94; Öner, a.g.e., s.376; Nesefi, a.g.e., s.141

## İKİNCİ BÖLÜM

### İSLÂM FELSEFESİNDE ÇİFTE GERÇEKLİK

Felsefe ve din arasında meydana gelen ilişki ile ilgili olarak ortaya çıkan çifte gerçeklik meselesi üzerinde İslâm filozofları ciddiyle durmuşlardır. İslâm düşüncesinde önemli bir yer işgal eden bu konuya, filozofların eserlerinde ve özellikle de felsefi risalelerinde yer verdiklerini görmek mümkündür.

Varlıklar içinde düşünme yeteneğinin insanda bulunması, beşeriyetin her zaman düşünce üretme meylinde olmasına sebep olmuştur. Bu durum insanın maddi ve manevi dünyasına hitap eden din ve bilim ile ilgilenmesine sebep olmuştur. İki kurum arasında meydana gelen ilişkinin mahiyetinin araştırması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Böylece insan kör inançların ve bilgisiz düşüncelerin, yaşam tarzına olan etkisinden kurtulabilir. Zira bu durum insanı, dinin mi gerçek yoksa felsefe'nin gerçek olduğu meselesi üzerine yoğunlaştırmıştır. Her ne kadar insanoglu din ve bilim konusu üzerine yoğunlaşmış ise çifte gerçeklik konusu tamamen çözemediği gibi onu, yok saymış da değildir. Bu açıdan biz, burada felsefe'nin veya dinin gerçekliğine, felsefi ve dinî gerçekliğin ortak yönlerine ve birbirinden ayrılan yönlerine değineceğiz.

#### a. Felsefi Gerçeklik

Felsefe insanın beşeri tecrübe alanlarından birisidir. Daha önce de belirtildiği gibi akıl sahibi olmak insanın en önemli özelliğidir. Akıl sahibi olmanın en bariz özelliği ise insanın düşünme eylemini gerçekleştirmesidir.

Felsefi gerçekliğinin mahiyetini anlayabilmek için felsefenin ne anlama geldiğini, hangi konularla ilgilendiği ve kısımlarını iyi bilmek gerekir. Felsefenin anlamına, konularına ve kısımlarına daha önce değinildiği için burada felsefi gerçeklik ile birebir ilgili olan akli bilgi üzerinde durulacaktır. Felsefenin gerçekliğinin akli bir bilgi olması hasebiyle o bilgiyi üreten aklın mahiyeti, fonksiyonu ve hakikate kaynaklık etmesi sorunu çok önemlidir. Bu aynı zamanda akli bilginin ne olduğu ve nasıl oluştuğu konusu ile de irtibatlı bir mahiyet arz etmektedir. Akli bilginin gerçekliği temelde aklın ontolojik ve epistemolojik olarak nasıl algılandığı ile olan bölünemez ve ayrılamaz irtibatı vardır. Bu durum filozoflarının aklın ontolojik mahiyetini nasıl

değerlendirdiklerini ve epistemolojik yönü nasıl algılandıklarını bilmeyi icap ettirmektedir.<sup>341</sup>

İnsan sanatlarının değer ve merteye olarak üstünü, akıl ürünü olan felsefi düşüncedir. Felsefe ise insanın gücü nispetinde varlığın hakikatının bilmesidir. Çünkü filozofun bilgidan maksadı gerçeğin bilgisine ulaşmaktır.<sup>342</sup> Bir başka deyişle felsefe çeşitli konuları kavramlaştırmak suretiyle beşerin gücü nispetinde teorik ve pratik gerçeklere ulaşması demektir.<sup>343</sup> Bu bakımdan felsefenin akıl ürünü bir disiplin olması ve filozofun da bilgi ile amaçladığı şeyin hakikatin bilgisine ulaşmak olmasından dolayı felsefi anlamdaki gerçekliğin akıl ile sağlanabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte felsefenin yönteminin akıl yolu olmasına rağmen, akıl hiçbir zaman felsefenin temelini oluşturmaz ve aslı değildir. Bilakis o, sadece insanların felsefe yapmasını sağlayan bir araç konumundadır.<sup>344</sup>

Klasik felsefede akıl, nefis teorisi ile iç içe verildiği için İslâm filozoflarının aklın ontolojik mahiyeti konusundaki görüşlerini nefis anlayışları içerisinde vermek gerekir. Kindî'ye göre, bir şey ister duyu ister akılla algılsın, onu o şey yapan onun formudur. Nefis ise canlının akli (basit, gayri maddi) formundan ibarettir ve o cevherin türüdür.<sup>345</sup> O, Platon'un insandaki akli nefis gücünün şehvet duygularından soyutlanınca akli düşünce, ayırt etme ve varlığın hakikatini bilme gücünün üstün geldiği görüşü doğrultusunda, insanın Yüce Yaratıcı'ya yakın benzerlikte faziletli insan olacağını söylemiştir. Bu sayede insan, Yüce Yaratıcı'nın bilmesi gibi diğer şeyleri veya ondan biraz aşağıdakileri bilme gücüne kavuşur. Çünkü ona, Yüce Yaratıcının nuru'ndan konulmuştur. Nefis, eğer bu bedenden ayrılıp soyutlanırsa Yaratıcıyı görür. Nefsin nuru, O'nun nuru ile uyuşur ve O'nun melekûtuna yücelir. Böylece her şeyin bilgisi ona açılır ve o bütün bilgilere vaki olur.<sup>346</sup>

Fârâbî'ye göre, aklın ontolojik mahiyeti, kendisinde hiçbir eksikliğin bulunmadığı, eşi ve benzeri olmayan, her şeyin vücut sebebi olan ilk Sebeb'den yani İlk Varlık'tan hiyerarşik bir düzen içinde, varlıkların sudur etmesi ile mümkün olduğunu belirtmiştir. İlk Varlık'tan ilk sudur eden, İlk Varlık'ı ve kendi özünü idrak

<sup>341</sup> Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/ Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000, s.44; Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 254.

<sup>342</sup> Kindî, *a.g.e.*, s.1

<sup>343</sup> İbn Sina, *Metafizik*, (Felsefe ve Bölümleri),(Risaleler içinde), notlar ve çeviri, Alparlan Açıkgenç, M.Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2004, s.93

<sup>344</sup> Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti*, s.158

<sup>345</sup> Kindî, *a.g.e.*, s.129

<sup>346</sup> Kindî, *a.g.e.*, s.132-133

edebilen ilk akıldır. İlk varlık hem akleden hem de akledilendir. İlk aklın, İlk Varlık'ı idrak etmesi sebebiyle ikinci akıl, kendi özünü bilmesi sebebiyle en uzakta bulunan gök (birinci sema) meydana gelir. Bu sudur zinciri onuncu akıl (faal akıl/ruhu'l-kuds/ruhu'l-emin), dokuz nefis tamamlanıncaya kadar devam eder. Onuncu akıl ya da faal akıl, ay altı âlemi yönetir ve bu akıldan beşeri ruhlar (nefsler) ve dört unsur çıkar, burası arz küresidir.<sup>347</sup> Fârâbî akli ontolojik olarak on akıl teorisi ile açıklamış olmaktadır.

İbn Sina'ya göre de en değerli varlık olan insanın özelliği olan akıl, Fârâbî de olduğu gibi varlığı zorunlu olan, her varlığın ilkesi ve sebebi olan İlk Varlık'tan bir sıra ve düzen içinde sudur etmiştir. Tanrı'nın kendini bilmesi sonucu ilk akıl, ilk aklın Tanrı'yı bilmesinin neticesinde ikinci akıl, kendi varlığının Tanrı'ya nispetle zorunlu bir varlık olduğunu bilmesinden ilk göğün nefsi, kendi başına varlığının mümkün bir varlık olduğunu bilmesinden dolayı da, suretiyle birlikte ilk göğün maddesi meydana gelir. Bu sudur zinciri Ay feleğine mahsus olan faal aklın meydana gelmesi ile kozmolojik olarak akıllar tamamlanmış olur. Sonuncu akıl olan, faal akıldan, Ay-altı âlemdeki canlı-cansız bütün varlıklar meydana gelir.<sup>348</sup>

Bu üç filozofun aklın ontolojik mahiyeti ile ilgili görüşlerine kısaca değindikten sonra onların epistemolojik olarak akli bilginin yapısına ve doğasına yaklaşımlarını ele alacağız.

Kindî, felsefeyi yani "ilmi" hakikatin bilgisini araştıran bir faaliyet olarak belirtmiştir. Bununla birlikte "bir şeyin dış görünüşüne bakarak onun hakkında karar verme" olan "zann"dan,<sup>349</sup> söz ve yazıda temellendirilmemiş bir görüşten yani zandan ibaret olan "rey"den<sup>350</sup> ilmi ayırdığını görmek de mümkündür.<sup>351</sup> Kindî, bilgiyi sebeplilik bağıntısı üzerine kurmuştur. Dolayısıyla ilk sebebin bilgisine "ilk felsefe" denilmesi çok yerindedir. Çünkü ilk sebebin bilgisi, felsefenin geriye kalan bütün disiplinlerini kuşatmış durumdadır. Dolayısıyla o ilk sebebin bilinmesi durumunda bir şeyin tam olarak bilinebileceğini söylemiştir.<sup>352</sup> Kindî'ye göre insana ait bilgiler, aklın ve duyguların algıları olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Çünkü varlıklar külli ve cüzi

<sup>347</sup> Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s.51-53; Medkur, İbrahim "Farabi I", çev.: Osman Bilen, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(43- 64), s. 51; Alper, a.g.e., s.102

<sup>348</sup> Alper, a.g.e., s.172-173

<sup>349</sup> Kindî, a.g.e., s.64

<sup>350</sup> Kindî, a.g.e., s.61

<sup>351</sup> Alper, a.g.e., s.56-57; Bulaç, a.g.e., s.121

<sup>352</sup> Kindî, a.g.e., s.2

kısımlardan meydana gelmektedir. Külli'den maksatla, türlere nispetle cinsler, şahıslara nispetle türler kastedilmektedir. Cüz'ilerden maksat ise, türlere nispetle şahıslardan oluşmaktadır. Duyuların algısı maddi olana daha yakın iken aklın algıları maddi olana daha uzak ve akli ve manevi olana daha yakın olmaktadır. Dolayısıyla maddeye bağımlı cüz'i bilgiler duyuların alanına girmektedir. Oysa cinslerin ve türlerin bilgisi, duyu ve duyu algılarının dışındadır. Çünkü onlar insan nefsinin güçlerinden bir gücün alanına girerler ki o da akıldır.<sup>353</sup> Kindî'nin dinler ile ilgili olarak yapmış olduğu çalışmalar dikkate alındığında, insanın varlık âleminin ezeli ve ebedi İlk Neden'in eseri olduğu düşüncesini savunduğunu görmek mümkündür. Bu durum insanı felsefe yapmaya iten nedenlerden biridir. Zira akıl sahibi her insanın varlığın ilk nedenini bilmesi ve kavraması kendisinden beklenen bir görevdir.<sup>354</sup>

Platon ve Aristoteles felsefeyi, kendisinden kuşku duyulmayan, doğru ve bilimsel akli bilgi olarak kullanmışlardır.<sup>355</sup> Bu bakımdan biz ilahiyatın, vahdaniyetin ve ahlâkın bilgisi olan kısaca hakikat bilgisi dediğimiz felsefeye sahip olmalıyız. Onu, elde etmek için gücümüz nispetinde çalışmalıyız.<sup>356</sup>

Fârâbî, kuvve-i natika olarak isimlendirdiği akli, akledilirlerin kavranabildiği, güzeli-çirkini, iyiyi-kötüyü ayırabilen, insan için yararlı şeylerin yapılmasını ve yapılmamasını düşünebildiği bir güç olarak ortaya koymuştur. Yani o, ilimlerin ve sanatların elde edildiği bir melekedir.<sup>357</sup> Bu bakımdan nefis teorisi içinde değerlendirilen akıl, kötülüklerden arınmadıkça, felsefe yapmanın mümkün olmadığını kabul eder. Geometri'nin ve mantık'ın gözetimi altında, tabii ve akli ilimlerle uğraşıldığında felsefe insana varolanların bilgisini kazandırmaktadır. O, varlık dünyasının bilinmezlerini insanın anlayışına sunacaktır.<sup>358</sup>

Fârâbî, duyu tecrübelerinin akli bilginin oluşumunda önemli rol oynadığı söylemekle birlikte duyuların, yararlı ve zararlı, güzeli ve çirkini ayırt edemeyeceğini söylemektedir. Ona göre, gerçekte idrak eden nefsin yani aklın kendisidir. Duyular sadece acı ve lezzet veren şeyleri idrak edebilir. Ayrıca nefis, duyulur ve hayal edilir

<sup>353</sup>Kindî, a.g.e., s.7- 8

<sup>354</sup>Bulaç, a.g.e., s.119

<sup>355</sup>Alper, a.g.e., s.60

<sup>356</sup>Kindî, a.g.e., s.5

<sup>357</sup>Alper, a.g.e., s.106

<sup>358</sup>Bulaç, a.g.e., s.123

şeyleri bir takım organlar vasıtasıyla idrak ederken, küllileri ve aklileri doğrudan zatiyla idrak etme yeteneğine sahiptir.<sup>359</sup>

Fârâbî, aklın nazari (ilmi) ve pratik (ameli) olmak üzere iki yönünün bulunduğu belirtir. Ameli yön, insanın iradesiyle gerçekleştirdiği eylemleri, bilgisine konu yapan, yapıp ettiklerindeki değişmeyi sağlayan bir güçtür. Nazari yön ise “bütün parçadan büyüktür” ya da “bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir” gibi, ilimlerin ilk ilkeleri olan zaruri- külli öncüllerin yakînî bilgisini sağlayan ve insanda doğuştan tabii, olarak bulunan güçtür. Nazari akılda “üç rakamının tek, dört rakamının çift olması” gibi kendisinin yapıp etmesiyle meydana gelmeyen ve bir durumdan başka bir duruma dönüşme imkânı bulunmayan nazari varlıkların bilgisini kazanır.<sup>360</sup>

Fârâbî'nin bilgi sisteminde mantık çok önemlidir. Çünkü bilgi elde etmek için önce mantıki doğrulardan hareket edilir ve bu bilgilerde mantık, yani aklın kurallarına uygunluk arz etmesi gerekir.<sup>361</sup> Varlıkların varoluşunun sebebi esasta bilgidir. Tüm kâinatın varoluş sebebi ise esasta Allah'ın bilgisi olduğu gibi, diğer varlıkların, başka gök cisimleri ve insanın bilgisi de başka varlıkların varoluşlarına sebeptir. Bu durumu on akıl teorisinde görmek mümkündür. Çünkü on akıl teorisinde her aklın zaruri olarak bir üst aklı idraki ve bilmesi bir aşağıdaki aklın zorunlu olarak varolunmasına sebeptir. Kısaca varlığa bilgi, bilgiye varlık denilebilir.<sup>362</sup>

İbn Sina'nın da, Fârâbî gibi aklı ya da düşünmeyi teorik (nazari/âlîme) pratik (ameli) olmak üzere ikiye ayırdığı görülür. Ona göre, nefsi natıkanın teorik gücü esas itibariyle ulvi olana yöneliktir ve ilimler nefsi natıkanın bu alanla olan ilişkisinden doğmaktadır. Pratik yönü ise, süfli ve bedeni alana yöneliktir ve bu alanla olan ilişkiden meydana gelmektedir. Teorik akıl gücü, külli olan şeylerin külli olarak kazanılmasını ve maddeden soyutlanmış külli suretlerin nefiste yerleşmesini sağlamaktadır. Bu aynı zamanda hakiki ilmi oluşturmaktadır.<sup>363</sup>

İbn Sina, suretleri maddeleriyle bulunan cüz'iyat ile ilgili olarak, ilk aşamada suretin madde ve maddeyle ilişkin özellikleri ile idrak edildiğini belirtir. İkinci aşamadaki idrak ise hayalidir. Hayali idrakte, bir şeyin maddesi duyulardan uzaklaşmış olsa da onun suretini saklayabildiği için burada suret maddesinden soyutlanmış olarak algılanabilir. Üçüncü aşamada vehmi idrak söz konusudur. Vehmi

<sup>359</sup> Alper, a.g.e., s.108

<sup>360</sup> Alper, a.g.e., s. 109

<sup>361</sup> Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.177

<sup>362</sup> Bayrakdar, a.g.e., s.183

<sup>363</sup> Alper, a.g.e., s.178-179



idrak, “zararlıdır”, “düşmandır” veya “uzak durulması gerekendir” gibi maddesi olmayan fakat madde ile ortaya çıkan duyuları idrak eder. Vehmin, hafıza ve hatırlama özelliği bulunmaktadır. Hayalleri, birleştirip ayıran, bazılarını birleştirirken, bazılarını da ayıran ve hafızadaki manaları birleştirip ayıran idrak ise, son aşamayı oluşturan akli anlamdaki idraktır. Bunu akıl kullanırsa “müfekkire”; vehim kullanırsa “muhayyile” olur.<sup>364</sup>

İbn Sina ilk üç aşamada gerçekleşen duyu idrakinin zâhiri, cüz’i veya gelip-geçici olduğunu ve son aşamada gerçekleşen akli idrakin devamlı olduğunu, dolayısıyla yakini ve gerçek bilginin nefsin akledilirleri kavramasıyla mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>365</sup>

İbn Sina, insanın bilgisini ilahi bilgi olan Tanrı’nın ve mufarık akılların bilgisinden ayırmıştır. İnsanın bilgisine belirli bir nitelik kazandırmak için bilgiyi, basit ve fikri olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Basit bilgi, ayrı ayrı suretler olarak değil tek bir bütün halinde mevcut bulunan bilgidir. Fikri bilgi ise, belli bir terkip ve düzen içerisine sokulduğunda tam bir kemali sağlayan, birbirinden ayrı dağınık bilgiye denir. İkinci tür bilginin ancak birinci tür bilgi ile ortaya çıkabileceğini belirtir. Ona göre basit bilgi, fikri bilginin ilkesidir ve diğer bilginin birinci tür bilgiden çıktığını iddia etmektedir. İkinci tür bilgi ise; zamandan ayrılmayan, tüm hakikati kuşatamayan, dağınık ve parçalar halinde bulunan insan bilgisidir.<sup>366</sup>

Gazzâlî’de, İbn Sina’da olduğu gibi idraki; hissi idrak, hayali idrak, vehmi idrak ve aklın idraki olmak üzere dörde ayırmıştır. Akli idrak, tam ve mükemmel idraktır. Akıl şahıslara göre, değişmeyen manayı, külli olarak idrak etmektedir. Akla göre, uzaklık-yakınlık farkı yoktur. O, mülk ve melekût âleminin cüzlerinin bilgisine hâkim olur. Onların hakikatini çıkarır. Eğer onlar için tecrit gerekliyse tecrit eder. Yok, eğer tecride ihtiyacı yoksa onları olduğu gibi idrak eder.<sup>367</sup>

Ona göre akıl, din (şeriat) ile doğru yolu bulabilir, din de akıl ile açıklık kazanır. Akıl temeldir, din ise binadır. Bina olmadıkça temel bir anlam ifade etmezken, temel olmadıkça da binanın ayakta durması imkânsız olmaktadır. Bir başka benzetme akıl göz ise din görmeyi temin eden ışıktır. Dolayısıyla bunların hiçbirisi,

<sup>364</sup>İbn Sina, *Metafizik*, (İç Duyulara Dair), (Risaleler içinde), s.113-114

<sup>365</sup>Alper, a.g.e., s.181

<sup>366</sup>Alper, a.g.e., s.189-190

<sup>367</sup>Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.177-178

bir diğeri olmayınca bir değer kazanmaz. Aslında “şariat hariçten bir akıl, akıl ise dâhilden bir şeriattır” bunlar devamlı birlikte bulunmaktadır.<sup>368</sup>

Bu bakımdan Gazzâli, aklın ve naklin önemli birer temel olduğunun ve her ikisi arasında çelişki olamayacağını kabul edilmesinin isabetli bir tutum olacağını savunmuştur. Böylece, akla ve nakle layık olduğu öneminin ve konunun verilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Şu bir gerçektir ki, akli yalanlayan aynı zamanda nakli de yalanlamış olur. Çünkü şeriatin hakikatini bize akıl bildirmektedir. Aklın tanıklığı olmasa doğru söyleyeni, buna bağlı olarak da gerçek peygamber ile yalancı peygamberi ayırmak mümkün olmazdı. Bu demektir ki, akıl ve nakil birbirini tamamlamaktadır.<sup>369</sup>

İbn Rüşd de, felsefi ve dinî hakikatin iki ayrı izah tarzı olduğunu ve onların arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını belirtmiştir. O, bilim ve düşüncenin gerekli olduğu konusunda, Kur’an’dan deliller getirerek felsefenin lüzümlü olduğunu ortaya koymuştur. İnsanların akıl ve şariat noktasında anlama kapasitelerinin farklı olmasından dolayı Kur’an’ın, zahiri ve batını anlamada te’vilin yapılmasının gerektiğini söylemiştir. Fakat te’vilin belli şartları olduğunu, herkesin te’vil yapamayacağını bildirmekte ve halka açıklanacak konularla, bilginlere açıklanacak konuların farklı olduğunu ortaya koyarak akıl ile nakil ilişkisini belirlemiştir.<sup>370</sup>

İbn Rüşd’e göre felsefe, varolanlara bakmak, onları değerlendirmek ve varlıkların Tanrı’ya delaletini araştırması olduğuna göre; İslâm dini bakımından ise felsefe yapmak ya vaciptir ya da mendûbtur. Filozoflar, şeriatin varolanlara akıl ile bakmasını ve değerlendirmesini, dolayısıyla felsefeyi vacip kıldığını ayetler ışığında belirtmişlerdir. “*Ey basiret sahipleri, ibret alın*”<sup>371</sup> ayetindeki “ibret”; “*Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah’ın yarattıklarına bakmazlar mı?*”<sup>372</sup> ayetindeki bakma ve “*Onlar, göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler.*”<sup>373</sup> ayetindeki “düşünme” kelimelerinin bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edildiği bir kıyas olduğu sonucuna varmışlardır. Dolayısıyla İbn Rüşd fikhi ve aynı zamanda mantıki delillerden birisi olan kıyasla felsefi düşünceye, dini bir temel hazırlamıştır. Zira kıyas ve burhan

<sup>368</sup> Bolay, a.g.e., s.181

<sup>369</sup> Bulaç, a.g.e., s.175

<sup>370</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.33-34

<sup>371</sup> Haşr,59/3

<sup>372</sup> Araf,7/184

<sup>373</sup> Ali-İmran,3/191

türlerini bilmek, Allah'ı ve varlığını tanımanın kaçınılmaz bir gereğidir. Ayrıca din de bunu teşvik etmektedir.<sup>374</sup>

İslâm düşüncesinde felsefe, gerçeğin bir yanını temsil etmektedir. Dolayısıyla İslâm düşüncesinde, felsefi anlamdaki gerçekliğin olduğunu genel anlamda bütün filozoflar kabul etmişlerdir. Yukarıda akıl ve akli bilgi konusunda görüşlerine değindiğimiz filozoflara göre, felsefe hakikat bilgisidir ve bu hakikat bilgisinin özünü de bütün varlıkların sebebi olan ilk nedenin oluşturduğu hususunda onların hem fikir oldukları görülmektedir.

Kindî, Fârâbî ve İbn Sina'nın, akli teorik ve pratik olarak ikiye ayırdıklarını gördük. Dolayısıyla onlar hakikatin bir yönünü meydana getiren felsefenin, aklın teorik yönü ile hakikatin bilgisine ulaşabileceğini kabul etmişlerdir. Zira dinin de bunu engellemediğini belirtmişlerdir. Gazzâli ise aklın ve dinin, hakikati bilebilmek için devamlı beraber bulunmasının gerektiğini vurgulamıştır. Zira dini düşünce, Allah'ın varlığının akli kıyaslarla bilinmesini teşvik etmiştir. Bu nedenle hakikatin bir yönünü oluşturan felsefi anlamda gerçeklik vardır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'deki akletme ve düşünme ile ilgili ayetler bunu desteklemektedir. Nitekim Yüce Allah, Kur'an'da insanların aklını kullanmasını, düşünmesini, anlamasını, yeni bilgiler üretmesini, öğrenmesini, öğretmesini ve ayetlerden hükümler çıkarmak için deliller aramasını istemiştir. Bütün bunların olması da ancak akıl veya sağduyunun olmasına bağlıdır. Bu itibarla insanın, hakikatin bir veçhesini oluşturan akıldan vazgeçmesi ve akla değer vermeyip bir kenara atması mümkün değildir.<sup>375</sup>

*“Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardında gelmesinde, Allah'ın gökten indirip yeri ölümden sonra dirilttiği yağmurda (suda), her türlü canlıyı yeryüzünde yaymasında, rüzgârları ve emre amade (yağmur vermeye hazır) bulutları yerle gök arasında döndürmesinde akıl sahipleri (düşünen kimseler) için deliller, işaretler vardır.”<sup>376</sup> “...Onlar sağırdırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler.”<sup>377</sup> “...Aklınızı kullanmıyor musunuz?”<sup>378</sup> “...Siz hiç düşünmez misiniz?”<sup>379</sup> “...Hâla akıl erdiremiyor musunuz?”<sup>380</sup> “Şüphesiz Allah katında*

<sup>374</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.34

<sup>375</sup> Tunç, Cihad, “İslâm Dininde Kalb ve Aklın Önemi”, (19-27), Sa:7, Kayseri 1990, s.25

<sup>376</sup> Bakara,2/164

<sup>377</sup> Bakara,2/171

<sup>378</sup> Bakara,2/44

<sup>379</sup> Ali-İmran,3/65

<sup>380</sup> En'âm,6/32

*canlıların en kötüsü, düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir.*"<sup>381</sup> meallerini verdiğimiz bu ayetler ve akıl ile ilgili olan diğer ayetler, İslâm dininin akletmeye ve düşünmeye çok fazla önem verdiğini göstermektedir. Kur'an, akıl sahibi olan insanoğlunun kâinatta meydana gelen olayları düşünmesini istediği gibi, bu olaylardaki Allah'ın varlığına ve birliğine işaret eden delilleri de görmesini istemiştir. Bunu yapmayanların; sağır, dilsiz, kör ve akılsız olduklarını açıkça ifade etmiştir.

### **b. Dinî Gerçeklik**

İnsanın yaratılışının gereği olan akletme ve düşünme onun için vazgeçilmez bir unsur olduğu gibi, inanmak da insanın fitratının bir gereğidir. İnsanın bu duygusundan vazgeçmesini düşünmek imkânsızdır. Bu durum insanın akli boyutu ile birlikte bir de dini boyutunun olduğunu göstermektedir. Hakikatin diğer yönünü oluşturan dinin gerçekliği meselesinde, dini (ilahi) bilginin mahiyeti ve gerçekliği üzerinde durulacaktır.

İlahi bilgi yani vahiy; genelde kabul gören tanımıyla, Allah tarafından bir Peygamberin kalbine ilka edilen bilgiye denilmektedir.<sup>382</sup> Vahiyde bilinmesi gereken en önemli nokta, vahiy hadisesinde peygamber dâhil hiçbir beşerin herhangi bir katkısı ve müdahalesi olmadığıdır. Bu bakımdan vahiy, tamamen saf bir ilahi bilgiyi temsil etmektedir. Vahiy de ilahi bilgiyi getiren melek ile bilgiyi alma vasfına sahip peygamber, sadece bir araçtır<sup>383</sup> Meleğin ve peygamberin ilahi bilgi ile olan ilişkisini, bu anlamda değerlendirmek gerekir. Yoksa meleğin ve peygamberin ilahi bilgiye tesiri olduğu noktasında değerlendirmek, dini bilginin gerçekliği meselesi ile ilgili pek çok problemin çıkmasına sebep olur.

İlahi bilginin mahiyeti konusu ile İslâm filozofları ilgilenmişler, bu bilginin hakikat olması meselesiyle bağlantılı olarak, din dili ve te'vil konusunu da izah etmişlerdir.

Kindî'ye göre, felsefi bilgilerin hepsini kuşatan cevher, nicelik ve niteliğe ait bilgilerdir. Bu bilgileri insan, istemesi ve çabasıyla belli aşamalardan geçmek suretiyle elde edebilir. Diğer taraftan insan; herhangi bir çaba harcamadan, istemeden, araştırma yapmadan ve mantıki yollara başvurmadan zamansız bir bilgi sahibi oluyorsa, bu bilgiye ilahi bilgi denir. Allah, hakikati kabul edecek bir kıvama getirmek

<sup>381</sup> Enfal, 8/22

<sup>382</sup> Bulaç, a.g.e., s.42

<sup>383</sup> Bulaç, a.g.e., s.43

için (Peygamberlik lütfuna nail olacakların) nefislerini temizler ve aydınlatır. Bu bilgi O'nun dilemesi ile ilham ve vahiy vasıtasıyla meydana gelmektedir. Söz konusu bilgi, sadece peygambere özgü bir bilgidir ve peygamberi diğer insanlardan ayıran bir belgedir. Çünkü, peygamberlerin dışında bir insanın, gerçek ikinci cevherden olan bu ilmi bilmesi, yukarıda belirttiğimiz duyulara ait birinci cevherleri, bunlara arız olan halleri istemeden, mantık ve matematik yollara başvurmaksızın bilmesi imkânsızdır. Oysa peygamberlerin bunlarla hiçbir ilişkisi yoktur. Aksine onların bilgisi tahsil sürecine ve başka şeylere gerek kalmaksızın kendilerine Allah tarafından gönderilmektedir.<sup>384</sup> Ayrıca; Kindî aklın, bu tür bilginin Allah katından olduğunu yakinen bilmesinin imkânı olduğunu söylemiştir. Çünkü "insanlar benzerini ortaya koymaktan aciz olunca bu vahyin gerçekliği sabit olur" demektedir. Ona göre, bu bilgi insanın tabiatını ve yapısını aştığı için insan, peygamberin getirdiklerine boyun eğmek suretiyle itaat eder, yaratılış itibariyle tasdik ederek ona bağlanır.<sup>385</sup>

Kindî, felsefi bilgi ile vahyi bilgi arasında birlikteliğin olduğunu düşünmüş ve her ikisinin de hakikati ifade ettiğini savunmuştur. Çünkü hakikat bilgisi birdir ve ona ulaşmanın yolu ise burhandan geçmektedir. Bununla birlikte o, ilahi bilgiyi veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olma bakımından da beşeri bilgiden üstün tutmaktadır. Felsefi bilgi akli görüşle, dini bilgi ise vahiy ve ilham ile elde edilir. Ancak felsefi ve dini bilginin elde edilme yolları farklı olmasına rağmen felsefe ve din birbirine karşıt iki alan değildir.<sup>386</sup>

Kindî, din dili ve te'vil noktasında ise şöyle demektedir: Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinde (el-mekâyisü'l-akliyye) mevcuttur. Bütün insanlar arasında bu gerçeği, ancak akıldan yoksun olanların ve cehalet içinde bulunanların inkâr edebileceğini belirtmiştir. Kindî, Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanan ve onu tasdik eden birinin, sonra kalkıp Peygamber'den aldıklarının yorumunu (te'vil) yapan din ve akıl sahiplerine karşı çıkmasını, açıkça onun ayırt etme gücünün yani aklının zayıf olduğunu gösterdiğini ifade temektedir. Çünkü ona göre, böyle yapan bir kişi, ya bu konuda farkına varmadan yaptığını yıkmaktadır veya Peygamber'in Allah'tan getirdiği dinin dilini ya da dilde benzer isimlerin bulunabileceğini, çekim kurallarını ve etimolojiyi bilmemektedir. Bu

<sup>384</sup> Kindî, a.g.e., s.159-160

<sup>385</sup> Kindî, a.g.e., s.160

<sup>386</sup> Kindî, a.g.e., s.160; Bulaç, a.g.e., s.121; Bulaç, M. Yusuf Musa'nın *Beyne'd Din ve'l-Felsefe Fire'yi İbn Rüşd ve Felasifeti'l Asr el-Vasit* eserinden almıştır., Mısır 1968, s.50-54

durumun, Arap dilinde çok olmakla birlikte bütün diller için söz konusu olduğunu belirten Kindî, Arap dilinde benzer isimlerden türeyen pek çok kelime bulunduğunu, hatta bir tek ismin iki zıt anlamının olduğunu belirtmiştir. Mesela, bir şeye hakkını veren anlamındaki “âdil” kelimesi bunun zıddı olan “zâlim” anlamına da gelmektedir.<sup>387</sup>

Kindî, “Yıldız ve ağaçlar secde ederler”<sup>388</sup> ayetini aklın verileri ile te’vil etmeye çalışmış ve bu ayeti yukarıda belirttiği kurallar çerçevesinde ele alarak nasıl anlaşılması gerektiğini de izah etmiştir. Arap dilinde secde namazda alını, elleri ve dizleri yere koymak anlamındadır. Bununla birlikte secde, alını, el ve dizler söz konusu olmaksızın, itaat etme anlamına da gelmektedir. Bu bakımdan “yıldız ve ağaçlar”ın birinci anlamda secde etmediklerini, her akıl sahibi olan yakinen bilmektedir. Yıldız ve ağaçların secdesi, eksiklikten mükemmelliğe doğru giden itaat anlamına gelmektedir. Nitekim bahçedeki bir bitkinin gelişip büyümesi ve mahsul vermesi, aynı şekilde parlak yıldızın doğması ve batması, onların itaat ettiğini yani secde ettiklerini gösterir.<sup>389</sup>

Burada şunu söyleyebiliriz; Kindî yukarıdaki ayetin, yüzeysel bir bakışla ele alındığında aklın verileri ile uyuşmayacağını bilmektedir. Onun için ayetlerinin anlaşılabilmesi için Arap dilindeki çeşitli kullanımların bilinmesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Böylece te’vil yapılabileceğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla akıl ve din arasında uyumu sağlamaya çalışmıştır.

Fârâbî ve ondan sonra gelen İbn Sina, İbn Rüşd, Kindî’nin din ve felsefeyi uzlaştırma tarzını çok daha ileri götürdükleri görülmektedir. Semavi bütün dinlerin temeli vahye dayanmaktadır. Fârâbî’ye göre vahiy, müstefad akıl vasıtasıyla faal akıldan münfail akla doğru gerçekleşen bir akış ve feyezandır. O, vahyi, “ulvi âlem” ile kurulan bir ittisalin sonucu olarak görmüştür.<sup>390</sup> Vahiy, faal akıldan münfail akla doğru, kendisi ile eşyanın ve fiillerin tanımlanıp mutluluğa doğru yönlendirilebildiği, yani mutluluğa götürücü fiil ve davranışların tespit edildiği bir güçtür. Fârâbî vahyi, münfail aklın faal akılla ilişkisi neticesinde, faal akıldan kaynaklandığını belirtmiş olmakla birlikte, vahyin kaynağının Allah olduğunu da açıkça belirtmiştir. Çünkü faal

<sup>387</sup> Kindî, a.g.e., s.113-114; Alper, a.g.e., s.64-65

<sup>388</sup> Rahman, 55/6

<sup>389</sup> Kindî, a.g.e., s.114

<sup>390</sup> Alper, a.g.e., s.118

akıl, İlk Sebeb'in varlığından sudur etmek suretiyle varlığa gelmiştir. O halde İlk Sebep olan Allah, insana vahyini faal akıl vasıtasıyla yapmaktadır.<sup>391</sup>

Bir başka deyişle vahiy, belirli mahiyete ulaşmış bir insan olan Peygamber'in muhayyile gücünün kemalin en yüksek seviyesine ulaşmış halidir. Bu seviyeye Peygamber münfail akıl vasıtasıyla ulaşır. Peygamber vahiy vasıtasıyla, şimdiki ve gelecekteki cüz'i bir takım bilgileri, haberleri feyiz yoluyla alır. Fârâbî, din ve felsefe arasındaki ilişkiyi nübüvvet ve filozofluk anlayışına dayandırarak açıklamıştır. Fârâbî'nin bu yaklaşımında filozof ve peygamber arasında benzerlik kurduğu görülmektedir. Geliştirdiği bu felsefi yaklaşıma göre, peygamber ve filozof faal akıl ile ilişki kurabilme seviyesine yükselmiş seçkin insanlardır. Aralarındaki fark ise, peygamberin buna muhayyile gücü ile varması, filozofun ise buna düşünme ve nazar ile ulaşmış olmasıdır. Böyle olmakla birlikte her ikisinin gayesi, dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır. Bu durum gösteriyor ki ikisi arasında bir uzlaşmazlık ve farklılık bulunmamaktadır.<sup>392</sup>

Fârâbî düşüncesinde faal akıl, peygamberlere vahiy getiren Cebrail ile aynı mahiyettedir. Peygamber, bilginin kaynağına muhayyile gücü ile ulaşırken filozof düşünme gücü ile ulaşmaktadır. Aynı kaynaktan bilgi aldıklarına göre, peygamberin bilgi alması yukarıdan aşağıya doğru iken, filozof aşağıdan yukarıya doğru olmaktadır. O halde dini hakikat ile felsefi hakikat aynı şeydir ve her ikisinin de muhayyile ve tefekkür vasıtasıyla ilahi nurdan beslendiği söyleyebiliriz.<sup>393</sup> Peygamberler, önce ameli hikmetin sonra da kısmen ilmi hikmetin gerçekleşmesi için manevi yardımlarla yani vahiyle teyid edilmektedirler. Filozoflar ise, pratik hikmetin kısmen de ilmi hikmetin gerçekleşmesi için aklın yardımına ihtiyaç duyular. Bu durumda filozofların gayesi, tüm varlığı akıl yoluyla izah etmek ve mümkün olduğu kadar da hak olan "ilaha" benzemeye çalışmaktır. Peygamberin gayesi ise, kâinata mevcut olan nizamı anlamak ve kamu yararı için çalışmaktır.<sup>394</sup>

Fârâbî'ye göre, filozof akıl sahibi olması ve akli ile de sadece kavramları bilmesi, filozofun nazarı erdeme sahip olduğunu gösterir. Peygamber ise faal akıl'dan veya Tanrı'dan hakikatleri, filozofların aldığı gibi alan, yani hakikatleri kavramsal olarak alma kudretine sahip olmakla birlikte onları halkın anlama seviyesine

<sup>391</sup> Alper, a.g.e., s.119

<sup>392</sup> Farabi, *Tahsîlu's-Sa'âda (Mutluluğun Kazanılması)*, çev.: Ahmet Arslan, Ankara 1999, s.44-45; Bayrakdar, a.g.e., s.156

<sup>393</sup> Bulaç, a.g.e., s.127

<sup>394</sup> En-Neşşar, a.g.e., C.I., s.152

uyarlayan, örnek ve temsil getirme özelliğine sahip olan bir varlıktır. Bu nedenle peygamberin getirdiği mesaj içinde, hem nazar ehli olan filozofların anlayacakları bilimsel, kavramsal bilgiler vardır, hem de geniş halk tabakalarına hitap eden hatabi, şiirsel unsurlar vardır. Bu durumda “her peygamber aynı zamanda filozoftur, ancak her filozof aynı zamanda peygamber değildir” denilmektedir. Benzer şekilde her dinde aynı zamanda hem felsefi unsurlar, hem de hatabi ve şiirsel unsurlar bulunmaktadır.<sup>395</sup> Fârâbî’ye göre din, yöneticinin veya başkanın durumuna göre çeşitlilik arz etmektedir. O, erdemli olan ve olmayan şehirler olduğu gibi erdemli olan ve olmayan dinin de olabileceğine işaret etmiştir. Ancak erdemli olan bir başkanın, erdemli bir din ortaya koyabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla Fârâbî, erdemli şehri dine, erdemli dini de erdemli başkanın varlığına bağlamıştır. Erdemli başkan, yani peygamber, erdemli dinde belirlediği görüş ve fiilleri ancak Allah’tan gelen vahiy ile bilmektedir. Fârâbî’ye göre, bu ya her şeyin kendisine belirlenmiş olarak vahyedilmesi; ya da ilk başkanın vahiyden ve vahyi getiren melek’ten istifadesi ile elde ettiği “güç” ile olur. Erdemli görüş ve fiillerin belirlenebileceği şartların oluşması ile din ortaya çıkar. Dolayısıyla erdemli dindeki görüş ve fiiller yukarıda belirtildiği gibi ya birinci şekilde ya da ikinci şekilde olmak kaydıyla gerçekleşmektedir.<sup>396</sup>

İlk başkanı, yani peygamberi dinin merkezine yerleştiren Fârâbî, erdemli bir dinin, bütün zaman ve mekânları kuşatacak şekilde mükemmelliğe sahip olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla erdemli din hakikatin kendisidir ve ilk başkan bunu, Allah’tan vahiyle almaktadır. Bununla birlikte Fârâbî, erdemsiz şehir olduğu gibi erdemsiz bir dinin olabileceğini de söylemiştir.

İbn Sina’ya göre metafizik; her ne kadar tabii varlık sahasını konu edinen ilimlerden sonra gelse de ilk felsefe veya metafizik, var olması bakımından varlığı veya varlık olarak varlığın özelliklerini konu edinir. O, varlığın nihai sebeplerinin ve Allah’ın varlığının bilgisine yükselmeyi gaye edindiği için felsefeyi ilahi ilim olarak belirtmiştir.<sup>397</sup> İbn Sina, dinin hakikat olması konusunda vahyi bilginin mahiyetine, din diline ve te’vil konularına değinmiştir.

Nübüvvet meselesini ise İbn Sina, bu konunun metafizik yönünün yanında, toplumsal (medeni) bir yönünün olduğuna belirtmiş ve nübüvveti toplumsal bir temele oturtmaya çalışmıştır. O, nübüvvetin temellendirilmesinin medeni ilmin bir cüz’ünün

<sup>395</sup> Farabi, a.g.e., s.47

<sup>396</sup> Alper, a.g.e., s.128-129

<sup>397</sup> Taylan, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, s.178



oluşturduğunu kaydetmiştir. Onun için İbn Sina'nın nübüvvet anlayışını değerlendirirken bu noktaya dikkat etmek gerekir.<sup>398</sup> Nübüvvet konusunda İbn Sina, nübüvvetin kuruluşu ve işleyişi noktasında Fârâbî'ye bağlı kalmakla birlikte, toplumsal-siyasal bir yaklaşıma ve birkaç zorunluluk fikrine yer vermesiyle, Fârâbî'den ayrılır. O, nübüvvetin gerekliliğini bazen ihtiyaçtan kaynaklanan zarurete, bazen vakıadan çıkardığı zarurete, bazen de iyimser bir felsefenin sonucu olan hayır nizamının gereği şeklindeki Allah'ın ilmi ve fiili ile ilgili olan zarurete dayandırdığı görülmektedir.<sup>399</sup>

Hayatı devam ettirebilmek için toplum halinde yaşamak zorunda kalan insanoğlunun, toplum halinde yaşadığı insanlar ile aralarında çıkan ihtilafların giderilmesi ve adaletin sağlanabilmesi için "Salih bir insan"a ihtiyaç vardır. Ona göre, ilahi inayet gereği insanlara varlıklarını sürdürebilmeleri için gerekli olan pek çok şeyin verilip de onlara nispetle daha da zaruri olan böyle bir insanın verilmemiş olması düşünülemez. İşte bu insan peygamberdir ve o, Allah'ın izni, emri, vahyi ile insanların işlerinin çözümünde belirli kanunlar koyması kaçınılmazdır. Ayrıca o, böyle bir insanın her zaman bulunmayacağını da belirtmiştir.<sup>400</sup> Peygamberlik, "vahiy denilen akışın maddi âlemin ilim ve siyaset bakımından salahı için uygun görülen herhangi bir ifade şeklinde alınmasına" denilmektedir. Kindî'nin görüşlerine göre, duyular dünyasının düzeni siyaset ile akıl âleminin düzeni ise ilim ile sağlanmaktadır. Vahiy denilen bu akışı insanlara bildiren kişiye Peygamber denir.<sup>401</sup>

İbn Sina'ya göre, insanların en üstünü nefsinin bilfiil akıl haline getiren ve ameli erdemleri kazanan kişidir. Bu kemal derecesini kazanan kişiler arasındaki en üstün olan mertebe, nübüvvet mertebesidir. Bu mertebeye ancak nübüvvetin kemaline eren peygamberler yükselmektedir. O, nübüvvet gücünün insanda bulunan üç temel özelliğinin olduğunu ifade eder. Bu üç özellik bazen bir şahısta toplanır bazen de farklı farklı şahıslarda olur.<sup>402</sup>

Bu üç özelliğin ilki, akıl gücüdür. Peygamberler, oldukça güçlü bir akıl gücüne sahiptir ve bu akıl gücü sayesinde faal akıl ile ittisale geçebilir. Bu nedenler peygamberler herhangi bir eğitimden geçmeksizin en kısa sürede birinci akledilirlerden (el-ma'kûlatü'l-ûlâ) ikinci akledilirlere (el-ma'kûlatü'l-sâniye)

<sup>398</sup> Alper, a.g.e., s.190

<sup>399</sup> Taylan, a.g.e., s.206-207

<sup>400</sup> Alper, a.g.e., s.193

<sup>401</sup> İbn Sina, *İsbâtü'n-Nübüvve*, (Risaleler İçinde) s.38

<sup>402</sup> Alper, a.g.e., s.193

ulaşabilmektedir. Dolayısıyla peygamberler, peygamber olarak faal akıl ile özdeştir. Nübüvvetin ikinci özelliği hayal gücüdür. Akıl gücünde olduğu gibi hayal gücüne de ancak mizacı kemale ermiş insanlar yani peygamberler ulaşabilir. Ona göre, peygamberler bu özelliklere sahip olduğu için olacakları haber vermekte ve gaybe ilişkin konulara delalette bulunmaktadır. Nübüvvet gücünün üçüncü özelliği ise nefsin veya gücün tabiatı değiştirebilmesi yani mucize göstermesidir. İbn Sina'ya göre vehim gücünün birtakım şeyleri vehmetmesi sonucu, nasıl herhangi bir vasıta olmadan insan korkuya kapılması ve hatta beden ve birtakım fiillerin etkilenmesi söz konusu ise aynı şekilde herhangi bir vasıta olmadan tabiat olayları, peygamberlerdeki bu güçler sayesinde etkilenmesi ve değişmesi mümkündür.<sup>403</sup>

İbn Sina'nın felsefesinde vahiy ile peygamberlik birbiriyle örtüşmektedir. Nitekim peygamberlik, dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmek için vahiy olarak isimlendirilen ilahi bir bilgi akışını ifade etmektedir. O, ilahi bilgiyi yani vahiyi, vasıtasız olarak melekten sudur eden ilahi bir feyz olarak tanımlamıştır. Faal akıl vasıtasıyla Allah Teala'dan Peygamberin kalbine ilimlerin akması (feyezan) şeklinde ortaya çıkan ilahi bilginin hakikat olması noktasında herhangi kuşku bulunmamaktadır.<sup>404</sup>

Dini bilginin gerçekliği ile ilgili olan te'vil konusunda İbn Sina, peygamberin kendisine vahiy ile ifade edilen ve müteşabihat olarak isimlendirilen şeriatın mücmel bırakıp medlullerini açıklamadığı bazı kavramları, kendi felsefi sistemine uygun bir şekilde te'vil etmiştir. Böylece bu kavramlardaki kapalılığı kaldırmaya çalışmıştır.<sup>405</sup>

İbn Sina, "*Allah göğün ve yerin nurudur*"<sup>406</sup> ayetinin te'vilini yapmıştır. İbn Sina, buradaki nurun, biri asli (zati) diğeri ise mecazi olmak üzere iki mana da kullanılan bir isim olduğunu belirtmiştir. Ona göre asli olan mana, Aristoteles'in dediği gibi şeffaf olması itibarıyla şeffaf olanın mükemmelliğidir. Mecazi mananın ise iki şekilde anlaşılabileceğini belirtmiştir. Bunlar ya iyilik (hayr) ya da iyiliğe götüren sebeptir. Ayette kastedilen her iki şekliyle mecazi olan manadır. Dolayısıyla "*göklerin ve yerin nuru*" olan Yüce Allah bizatihi iyiliktir ve her iyiliğin de sebebidir.<sup>407</sup>

<sup>403</sup> Alper, a.g.e., s.194-197

<sup>404</sup> Alper, a.g.e., s.199-200

<sup>405</sup> Okumuş, Mesut, "*Gazzâli'nin Kur'an Yorumlamalarına İbn Sina'nın Etkileri*", İslâmi Araştırmalar Dergisi, C.13, Sa,3-4, Ankara 2000, s.347

<sup>406</sup> Nur,24/35

<sup>407</sup> İbn Sina, *İsbâtu'n-Nübüvve*, (Risaleler içinde) s.39

İbn Sina, ayetteki nur ifadesinin yorumunu “İspat-ı Nübüvvet” adlı eserinde vermiştir. Onun yapmış olduğu yorum daha sonra Gazzâli’ye ilham kaynağı olmuştur. Gazzâli “Mişkâtü'l-Envar” adlı eserinde İbn Sina’nın sisteminin açılımını sergileyerek bu ayetin aynı bağlamda yorumunu yapmıştır.

Gazzâli, çifte gerçeklik meselesiyle ilgili olarak bilimi, ilahiyat ve tabiat bilimleri şeklinde ikiye ayırmıştır. İlahiyat alanında filozofların tahminlerinde çoğunlukla yanıldıklarını söylerken tabiat ilimlerinde elde edilen bilgi birikiminin bir bölümü hariç genellikle gerçekliğin doğru bilgisini verebileceğini de belirtmiştir. Bu tabiat bilimlerinin kapsamında maddi tabiat, fizik, astronomi ve tıp gibi bilim dallarını olduğunu ifade eder. Ayrıca Gazzâli, maddi gerçeklik denen alanda herkesin bilgi edinebileceğini ve bu bilgilerin doğrudan din ile ilgili olmadığını hatta bu bilimlerin ilahi ilimlerden daha aşağı seviyede olduğunu da söylemiştir.<sup>408</sup>

Akıl ve dinin birbirine ihtiyacı olduğu ve biri olmayınca diğ erinin bir anlam ifade etmeyeceği meselesi hakkında Gazzâli’nin görüşü daha önce ifade edildi. Buna göre “akıl ancak din (şeriat) ile doğru yolu bulabilir. Din de ancak akıl ile açıklık kazanır. Akıl temeldir, din ise binadır. Bina olmadıkça temel in hiç manası kalmaz, temel olmadıkça da bina ayakta kalmaz.” Bunun gibi “akıl göz ise din de görmeyi temin eden ışıktır” benzetmesini yapmıştır.<sup>409</sup>

Gazzâli akli ilimlerin, şer’i ilimlere aykırı olmadığını ifade eder. O, akli ilimleri, şer’i ilimlere aykırı bulanların cahiller olduğunu söylemiştir. Din, akli kaybederse ondan hiçbir şey kalmaz. Dolayısıyla düşünürümüz, gözün ışığının kaybolması gibi dinin kaybolacağını ifade etmiştir.<sup>410</sup>

Gazzâli, akıl-nakil ilişkisi bağlamında te’vil konusu ile ilgilenenleri “Kanunu’t-Te’vil” adlı eserinde beş gruba ayırmıştır.

Birinci Grup: Yalnız nakle değer verenlerdir. Bunlar naklin zahirinden ilk anladıklarına kanaat getirmiş olanlardır. Nakli esas alanlar, naklin açıklama ve temellendirme (ta’sil) kabilinden getirmiş oldukları her şeyi tasdik etmişlerdir. Fakat naklin zahirinde bir tenakuz ile karşılaşp te’vile mecbur kaldıklarında Allah’ın her şeye kadir olduğunu söyleyerek te’vilden kaçınmışlardır.

İkinci Grup: Sadece akla değer verenlerdir. Bunlar birincilerin tam zıddı bir görüşü savunmuşlar ve nakle iltifat etmişlerdir. Bunlar duydukları dini bilgilerden

<sup>408</sup>Bulaç, a.g.e., s.169

<sup>409</sup>Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.181

<sup>410</sup>Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, s.277

akıllarına uygun olanları kabul ederler. Akıllarına ters düşen şeyleri ise, peygamberin tasvir ettiği şeyler olduğunu, bunların avam düzeyine indirilmesi ve anlatılmasına ihtiyaç duyulabileceğini ileri sürmüşlerdir. Akıllarına uygun düşmeyen şeyleri bu anlayış doğrultusunda yorumladıkları görülmektedir. Bunlar maslahat uğruna peygamberlere yalan izafe edecek kadar akıl konusunda aşırılığa gitmişlerdir.

Üçüncü Grup: Aklı asıl kabul edip, nakli akla tabi kılanlardır. Bunlar akıl ve nâkli birleştirmeye çalışmışlarsa da akla muhalefet duydukları için her zahiri reddetmişlerdir. Kur'an gibi mütavahir olan hadisler ve te'vili lafızlarına yakın hadislerin dışında kalan hadislerin ravilerini yalanladılar. Kendilerine te'vili zor geleni, uzak ve ilgisiz te'vil yapmaktan sakınmak için reddettiler.

Dördüncü Grup: Nakli esas alıp, akli nakle tabi kılanlardır. Bunlar nakil ile ilgili detaylı araştırma yaparak zihinlerinde pek çok zahir olan anlam arasında uzlaşma gerçekleştirdiler. Bununla birlikte onlar akliyat ile hiç uğraşmamışlardır. Dolayısıyla nakil ve zahir anlamlar ile akıl arasında çelişkiler ortaya çıkmıştır.

Beşinci Grup: Hem akli hem de nakli asıl alıp, her ikisine birden kıymet verenlerdir. Gazzâlî'ye göre, en doğru yol budur. Bunlara göre akli inkâr eden kişi aynı şekilde dini de inkâr etmiş olur. Din ile akıl arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü din, akıl ile sabit olmuş ve din ile akıl birbirini inkâr etmemiştir.<sup>411</sup>

Gazzâlî'nin felsefi ve dini gerçekliğe bakışını kısaca şöyle değerlendirebiliriz. O, felsefi gerçekliğin bilgi edinme yolu olan akıl ile dini gerçekliğin bilgi edinme yolu olan ilahi (vahiy) bilginin birbirini reddetmediğini aksine hakikate ulaşmada birbirine ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla onun akli ve ilahi bilginin, ikisinin beraber gerçekliğini kabul ettiği görülmektedir.

İbn Rüşd, çifte gerçeklik meselesiyle ilgili olan din ve felsefe ilişkisini köklü bir temele oturtmak için çok büyük bir çaba harcayan İslâm filozofudur. O, bu konunun kelami cephesini "Menâhicü'l-Edille"de, felsefi cephesini ise "Faslu'l-Makâl" ve buna ilave olarak yazdığı "Damime" adlı eserinde ele almıştır.<sup>412</sup>

İbn Rüşd, felsefenin insanı dinden uzaklaştırmadığını bilakis onu dine doğru götürdüğünü ifade etmiştir. Dolayısıyla felsefe gerçeğiyle din gerçeğinin iki ayrı gerçeklik alanı olmadığını belirtir. Çünkü bu iki alan bir olan hakikatin iki vechesini

<sup>411</sup> Gazzâlî, *Kanûnü't-Te'vil*, çev.: Bilal Aybakan, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, (521-526), C.XIII., Sa:3-4, Ankara 2000, s.522-523

<sup>412</sup>İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.33

oluşturan alanlardır. Bir başka deyişle hakikatin iki ayrı ifadesinden başka bir şey değildir.<sup>413</sup> İbn Rüşd, özellikle Batı felsefesinde olduğu gibi ilahi vahyi inkâr eden, tabiatüstü olayların varlığını kabul etmeyen ve dini konuları sadece akıl ile uygunluğu oranında kabul eden, akılcı bir düşünür değildir. Bilakis onun akılcılığı, dini esas kabul etmek suretiyle dini konulara akılcı bir yorum getirmektir.<sup>414</sup>

İbn Rüşd'ün amacı, hakikat'in bir yönünü meydana getiren felsefi düşünce ile hakikat'in diğer yönünü meydana getiren vahyi uzlaştırmak ve ikisi arasında herhangi bir düşmanlığın ve çelişkinin bulunmadığını ispat etmektir. Ona göre, aklın etkin rol almadığı bir din düşüncesi kabul edilemez.<sup>415</sup> Bu bağlamda o, hikmet ve şeriatın aynı memeden süt emen kardeşler gibi kardeş olduklarını belirtmiştir. Ayrıca o, ikisinin tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özleri itibarıyla iki dost olduklarını söylemiştir. Bu ikisi alan arasında düşmanlık, boğuşma ve nefret olamayacağını da çok net bir şekilde ifade etmiştir.<sup>416</sup>

Akıl ve şeriat noktayı nazarında insanların anlayış kapasitelerinin farklı olduğunu söyleyen İbn Rüşd, felsefi ve dini gerçeklikle ilgili olan te'vil konusunun sıradan bir faaliyet olmadığını, belli kurallarının olduğunu ve herkesin te'vil yapamayacağını bildirmiştir. İbn Rüşd, şeriatın; kapalı oldukları için burhân (yolu) ile bilinenler hususunda, insanların ya fitratları yönünden veya alışkanlıkları yönünden, yada öğrenme yollarına sahip bulunmamaları nedeniyle burhâni elde etme imkanına ulaşamayan kullarına, Allah bunları örnekler ve benzetmeler vererek anlatmıştır. Şayet bu örnekler, herkes için ortak deliller vasıtasıyla (cedeli ve hitâbi deliller) tasdik edilebilir örnekler ise, kendilerini tasdiğe davet etmiştir. Şeriatın, zâhir ve bâtın diye ikiye ayrılmasının sebebi budur. Çünkü zâhir bu anlamlar için verilen örneklerdir. Bâtın ise ancak burhan ehline ayân (açık) olan anlamlardır.<sup>417</sup>

Şeriatın zâhir anlamına dış anlam denir. Bâtın ise iç anlamdır. Zâhir olan birinci anlam, bâtın olan ikinci anlamı adeta gizlemektedir. İşte te'vil, gizli halde bulunan iç anlamın dışa çıkarılması, açığa vurulmasını gerçekleştiren yöntemdir.<sup>418</sup>

Şeriatın bazı zâhiri hükümlerinin te'vili caiz değildir. Bunlar zâhirine göre kabul edilir ve te'vil yoluna gidilmez. Eğer bunlar dini ilkelere ise te'vili küfürdür.

<sup>413</sup> Bayrakdar, a.g.e., s.158

<sup>414</sup> Bayrakdar, a.g.e., s.157

<sup>415</sup> Bulaç, a.g.e., s.228

<sup>416</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.115-116

<sup>417</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.92

<sup>418</sup> Bulaç, a.g.e., s.241

Dini ilkelerin dışında kalan hususlarda ise te'vil bid'attır. Bununla birlikte bazı zâhir anlamlar var ki bunları burhan ehlinin te'vil etmesi gerekir. Burhan ehli olmayanların bunları te'vil etmesi ve zâhiri anlamlarının dışına çıkarması kendileri bakımından küfür veya bid'attır. İbn Rüşd, istivâ ayetleri (Bakara, 2/28, Fussilet, 41/90, A'raf, 7/53)nin burhan ehli tarafından te'vil edilebileceğini belirtmiştir. Eş'ar'iler de "taht'a oturma" anlamına gelen istivâ'yı te'vil etmişlerdir.<sup>419</sup>

İbn Rüşd, dini ile felsefi gerçekliği, hakikatin iki ayrı izah tarzı olarak değerlendirmiş ve aralarında hiçbir çelişkinin olmadığını bildirmiştir. Aralarında çelişkinin bulunduğu yönündeki düşüncelerin her iki sistemin mensuplarının yanlış değerlendirmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>420</sup>

İslâm düşünce tarihinde, dini ve felsefi gerçekliğin birbiriyle çatıştığını söylemek mümkün değildir. Çünkü İslâm inancının temel kaynağı olan Kur'an'ın ilim karşısındaki tutumu her zaman olumlu olmuş ve Kur'an insanların aklını kullanmak suretiyle ilmi araştırmalar yapmasını da istemiştir.<sup>421</sup>

İslâm düşüncesinde dinin verdiği bilgiler ile aklın verdiği bilgilerin çelişmediği görülmektedir. Bununla birlikte insanların aklını aşan ve dil yapısı itibariyle kapalı gözüken vahiy konusunda, yukarıda da değinildiği gibi İslâm düşünürleri te'vil yapmak suretiyle kapalılığı gidermeye çalışmışlardır. Böylece din ve bilimin birbirine zıt olmadığını yine bu alanların, bir olan hakikatin iki yönünü oluşturduğunu insanların idraklerine sunmuşlardır. Vahiy bilgisinde metafizik âlemlerle ilgili bazı hususları, insanların aklıyla anlayabilmesi mümkün değildir. Dilin yapısı ve zâhiri anlamı itibariyle insanların anlayışına kapalı olan "*Allah göklerin ve yerin nurudur.*" "*Allah, arşa istivâ etti.*" gibi ayetlerdeki kapalılık İslâm filozoflarının te'vili ile ortadan kalkmıştır. İslâm filozofları te'vil yapacak kişilerin, te'vil yapmaya ehil olmaları gerektiğini ve ehil olmayanların ayetleri te'vil etmelerinin birçok problem doğuracağını da ifade etmişlerdir. İslâm düşüncesinde insanların anlayışını aşan ve akli bilgi ile çatışıyor gibi görünen bu noktaların te'vil edildiğinde bâtin anlamın ortaya çıktığı ve din ile bilimin çatışmadığını görmek mümkündür. Dolayısıyla İslâm düşüncesinde dini ve felsefi anlamdaki gerçeklik, hakikate götüren yol olarak kabul edilmiştir.

<sup>419</sup>İbn Rüşd, a.g.e., s.93; el-Ehvâni, Ahmed Fuad, "İbn Rüşd", çev.: İlhan Kutluer, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, (299- 326), s.304

<sup>420</sup>İbn Rüşd, a.g.e., s.37

<sup>421</sup>Aydın, M., a.g.e., s.279

### c. Felsefi Ve Dini Gerçekliğin Ortak Yönleri

İnsanın fitratı gereği düşünen ve inanan bir varlık olmasından dolayı din ve felsefe onun hayatının vazgeçilmez beşeri tecrübesidir. İnsanı insan yapan ve onu diğer canlı varlıklardan ayıran düşünce yetisi, felsefeye temel teşkil ederken üstün bir varlığa inanma duygusu ise dine temel teşkil etmektedir. Ancak bu, dinde düşünceye ve akla, felsefede de imana ve inanca yerin olmadığı anlamına gelmez. Bu iki değer alanı çoğu kez bir arada bulunmuştur.<sup>422</sup>

Din ve felsefenin insan hayatında bu derece birbiri ile örtüşmesi, doğal olarak bu iki alanın ortak ve farklı yönlerini gündeme getirmiştir.

Din ile felsefe; konuları, kavramları ve kullandıkları ifadeleri, kendilerine yöneltilen sorulara verdikleri cevapları, gayeleri ve gerçeklere yönelip onları açıklarken, tutumları yönünden ortak nitelikler taşımaktadırlar. Din ile felsefenin bu ortak yönlerinden dolayı güvenilir bir dinin ortaya koyduğu tefekkür ile gerçek bir felsefi tefekkür daima iç içedir. Dolayısıyla din ile felsefenin birbirine karışmış vaziyette olduğunu söylemek yanlış bir ifade olmaz.<sup>423</sup>

Din ile felsefe, ilgilendikleri konular açısından benzerlik göstermektedirler. Kindî felsefi bilgiye beşeri ilim, vahiy bilgisini de ilahi ilim olarak adlandırmıştır. O, felsefeyi ve dini iki ayrı bilgi alanı olarak belirtmekle birlikte, ilgilendikleri konular açısından ortak noktalarının olduğunu da ifade etmiştir.<sup>424</sup>

Kindî, felsefeyi konusu itibarıyla “insanın gücü ölçüsünde ebedi ve külli varlıkların hakikatini, mahiyetini ve sebeplerini bilmesidir” şeklinde tarif etmiştir.<sup>425</sup> İlahiyat bilgisini ise yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan şeylerin bilgisi ile zararlıdan korunmaya ait bilgileri, varlığın hakikatinin bilgisi içerisine yani felsefeye dâhil etmiştir. Böylece o, peygamberlerin, Yüce Allah’tan getirdikleri bilgilerin bu türden bilgiler olduğunu ifade etmiştir. Çünkü peygamberler Allah’ın birliğini, onun hoşnut olduğu ahlâki faziletlerin gerekliliğini ve fizikte aykırı olan şeylerin terk edilmesi fikrini getirmişlerdir.<sup>426</sup> Kindî’nin din ve felsefe ile ilgili bu değerlendirmeleri din ve felsefenin ilk sebep, ilk ilke Tanrı, Tanrı’nın varlığı ve

<sup>422</sup> Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti*, s.177

<sup>423</sup> Erdem, *a.g.e.*, s.178

<sup>424</sup> Alper, *a.g.e.*, s.35-38

<sup>425</sup> Kindî, *a.g.e.*, s.67

<sup>426</sup> Kindî, *a.g.e.*, s.157

birliği, O'nun sıfatları, ilk sebebin âlem ve insanla olan ilişkisi, varlığın yaratılışı, ruh madde, hayat, ölüm ve ölüm sonrası hayat gibi deney dışı olan meseleleri ortak konular olarak almışlar ve bunlar hakkında bilgiler vermişlerdir.<sup>427</sup>

Dolayısıyla felsefe ve dinin ortak konularının kısaca metafizik âlem ile ilgili konular olduğunu söyleyebiliriz.

Din ve felsefe, konuları yönünden benzerlik gösterdiği gibi kullandıkları kavramlar ve kendilerine yöneltilen sorulara verdikleri cevaplardaki ifadeler yönünden de benzerlik arz etmektedirler. Kur'an'daki "*Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti*"<sup>428</sup> ayetinde ifade edildiği gibi dinin kullandığı kavramlar büyük ölçüde ilahi kaynaklıdır ve vahye dayanmaktadır. Bununla birlikte Allah, İnsana isimleri kullanabilecek ve başka kavramlar üretebilecek aklı da vermiştir. İnsan akıl sayesinde yeni kavramlar öğrenmiş ve bununla bir kavramlar örgüsü oluşturmuştur.<sup>429</sup>

Yunanlı filozofların hikmetlerinin "nübüvvet nuru"ndan kaynaklandığının belirtilmesi, din ile felsefenin kavram ve ifade benzerliğini göstermesi açısından çok önemlidir.<sup>430</sup> Gazzâli'nin, filozoflarının ahlâk ve siyasetle ilgili görüşlerini geçmiş peygamberlerden aldıklarını ifade etmesi, felsefi geleneğinin nübüvvet temeline dayandığını açıkça ortaya koymuştur.<sup>431</sup>

Allah'ın varlığının ve birliğinin ispatlanması meselesinde din ve felsefe ortak çözümler getirmişlerdir. Netice de her iki alanda "Allah vardır ve birdir" çözümü ortak hüküm olarak kabul etmişlerdir. Bu hükme ulaşırken ilahi ve beşeri bilginin kullandığı delillerin içeriğinin aynı olduğunu görmek mümkündür.<sup>432</sup> İnsanın ve âlemin yaratılışı, bunların yaratıcısının olması, ruh, beden ve ahiret hayatı ile ilgili soruları her iki alan da sormuş ve onlara cevap vermişlerdir. Bu sorular ve bunlara verilen cevaplar açısından söz konusu iki alan arasında benzerlik bulunmaktadır.<sup>433</sup>

Din ile felsefenin gayelerinin aynı olması iki alanın benzer ve ortak yönünü oluşurmaktadır. Her iki alanda, Allah, âlem, hak, hakikât, ahlâk, hukuk, sanat gibi meseleler üzerinde durmaktadırlar.<sup>434</sup> Fârâbi, "Tahsilu's-Saada" adlı eserinde felsefe

<sup>427</sup>Erdem, a.g.e., s.179

<sup>428</sup>Bakara, 2/31

<sup>429</sup>Erdem, a.g.e., s.180

<sup>430</sup>Corbin, a.g.e., s.15

<sup>431</sup>Gazzâli, *El-Munkızu Min'-ed-Dalal*, s.36-37

<sup>432</sup>Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s.50-61; Küçük, Hasan, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, İstanbul 1974, s.337-378

<sup>433</sup>Erdem, a.g.e., s.182-183

<sup>434</sup>Erdem, a.g.e., s.191



ve dinin gayelerini ifade etmiştir. Ona göre, eğer varlıkların bilgisi ile ilgili kavramların kazanılması veya öğrenilmesi akıl ile oluyorsa ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa bu bilgileri içeren ilim felsefedir. Eğer varlıkların bilgisini, onları temsil eden misaller aracılığında hayal gücü yolu ile bildiriliyor ve hayal ettiren ettirilen şeyler ikna yöntemleri ile tasdik ediliyorsa, bu bilgileri içine alan şeylerin din olduğunu ifade etmiştir. Dinin ve felsefenin bilgileri tasdik ettirirken kullandığı yöntemler farklı olsa da söz konusu olan gayeleri açısından ortaklık ve benzerlik göstermektedirler. Çünkü her iki alan da varlıkların en uzak ilkelerini vermektedirler. Dolayısıyla felsefe ve din, esasta varlıkların ilk ilkesini ve ilk sebebi olan Tanrı'yı vermektedir. Böylece dinin ve felsefenin gayesi, insana kendisi için yaratılmış olan en büyük mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır.<sup>435</sup>

Felsefenin ve dinin teorik ve pratik olarak iki yönünün bulunduğunu ifade eden İbn Sina da, Fârâbî gibi felsefenin ve dinin gayelerini, varlıkların ilkesini ve ilk sebep olan Tanrıyı bilmesi ile insanları mutluluğa ulaştırması gerektiğini belirtmiştir.<sup>436</sup>

Filozoflar ve din bilginleri (kelâmcı ve teologlar) düşünmede ve davranışlarda her zaman iyiyi, doğruyu, güzeli, hak ve hakikati bulma gayreti içerisinde olmuşlardır. Dolayısıyla felsefecilerin, kelâmcıların ve teologların aynı gayeye yönelmeleri, onların birbirine yaklaşmalarına sebep olmuştur. Çünkü insan, felsefenin ve dinin özellikleri olan düşünme ve inanma yetisine sahip olan varlıktır. Bu durum filozofların ve din bilginlerinin ortak gayeleridir.<sup>437</sup>

İslâm düşüncesinde çoğu zaman aynı anlamda kullanılan felsefe ve hikmet kelimelerinin birbirinin yerine kullanılması, felsefenin ve dinin gayelerinin ortak olması meselesiyle ilgilidir. "Filo" ve "Sofia" kelimelerinden meydana gelen felsefe, Tanrı sevgisi ile korkusunu, Tanrı severlik ile uhreviliği içeren bir hikmettir. Hikmet ise, Tanrı ile ilgi kurmanın esaslı bir yoludur. Felsefe ile uğraşan kişiye filozof denilirken, hikmet ile uğraşan kişiye hâkim denilmiştir. Dolayısıyla filozoflar da hikmet sahibidir.<sup>438</sup> Bununla birlikte İbn Rüşd, risalet gibi kutsi göreve sahip olan peygamberlerin de aynı zamanda hikmet sahibi olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda

<sup>435</sup>Farabi, *Tahsilu's-Saada*, s.90-91

<sup>436</sup>Alper, *a.g.e.*, s.167

<sup>437</sup>Erdem, *a.g.e.*, s.191

<sup>438</sup>Bayraktar, *a.g.e.*, s.23; Erdem, *a.g.e.*, s.193

İbn Rüşd, "Her nebinin hâkim; fakat her hâkimin nebi olmadığını"<sup>439</sup> ifade ederken hem peygamberin hem de filozofun hikmet sahibi olduğunu; ancak peygamberin aynı zamanda risalet görevinin de olmasından dolayı filozoftan ayrıldığını ifade etmiştir.<sup>440</sup>

Bütün bu açıklamalardan sonra kısaca felsefenin ve dinin ortak gayelerinin hak ve hakikatin öğrenilmesini sağlamak suretiyle insanı iki cihanda mutluluğa erdirmek olduğunu söyleyebiliriz.

#### **d. Felsefi Ve Dini Gerçekliğin Ayrı Yönleri**

İnsanın vazgeçmesinin imkânsız olduğu iki alan olan din ile felsefenin ortak yönleri olduğu gibi onların birbirinden ayrılan yönleri de bulunmaktadır. Beşeri bir tecrübe alanı olan bu iki alan, her ne kadar insan davranışlarında birbirinden ayrılmassa da, bu ayrılmazlık bu iki alanın aynı şey olduğu anlamına da gelmez. Beşeri tecrübe alanında benzerlik göstermelerine rağmen, bu iki alan özde birtakım farklılıklar taşımaktadırlar. Bu nedenle özdeki farklılıkların ortaya konması dini ve felsefi gerçekliğin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Din ile felsefe geldikleri kaynaklar, verdikleri hükümler, teorik ve pratik olma yönünden birbirinden ayrılmaktadırlar. İnsanın çeşitli problemlerinin çözümü için uğraşan din ile felsefe, bu problemlerin çözümünde esas olacak bilgi elde etme kaynakları yönünden ayrılmaktadır. Dinin kaynağı ilahidir. Buna karşılık felsefenin kaynağı beşeri (insani)dir. Felsefede gerçekler neden ve sonuç ilişkisi kuran akıl vasıtasıyla bilinmektedir. İnsan aklını ve duyu organlarını kullanmak suretiyle, felsefi anlamdaki gerçeklere ulaşmaktadır. Zira akıl yürütmelerle ulaşılan felsefi bilgi, yeni sonuçlarla geliştirilen ve yeni bilgileri almaya elverişli olan bilgidir.<sup>441</sup> Fakat dinde özellikle de ilahi anlamdaki tek Tanrılı dinlerde, hakikate vahiy ile ulaşılmaktadır. Allah, hakikati insanlara, elçileri olan peygamberleri vasıtasıyla iletmektedir. Dolayısıyla felsefede akıl yürütme ve sorgulama esas alınırken dinde inanç ve vahyin mutlaklığı esas alınmıştır.

Felsefede aklın, dinde inancın esas kabul edilmesi, felsefede inancın, dinde de aklın olmadığı anlamına gelmez.<sup>442</sup>

<sup>439</sup>İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev.:Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun 1986, s.329-330

<sup>440</sup>Küyel, Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din münasebeti*, Ankara 1956, s.111/ 584

<sup>441</sup>Bolay, *Felsefeye Giriş*, s. 27

<sup>442</sup>Turgut, a.g.e., s.18; Arslan, a.g.e., s.224

Din, vahiy bilgisi ile birlikte akıl, deney ve duyu bilgilerinin de kullanılmasının gerekli olduğunu ifade etmiştir. Çünkü din, akli “bilgi edinmeye yarayan güç” şeklinde tarif etmiştir.<sup>443</sup> Kur’an-ı Kerim’de “*Ancak bilenlerin akledebileceğini*”<sup>444</sup>, “...*Onlar sağırdırlar, dilsizler, kördür; bu yüzden akledemezler*” hitabı, dinin akla verdiği önemi görmek açısından çok önemlidir. Aynı şekilde felsefe de dinin en güvenilir bilgi kaynağı olan vahiy bilgisini kullanmakta bir sakınca görmemiştir.<sup>445</sup> “*Rabbimiz! Senin ilmin her şeyi kuşatmıştır.*”<sup>446</sup> Ayetinde belirtildiği gibi ilahi bilgi, her şeyi kuşatmıştır. Dolayısıyla ilahi bilgi tarafından kuşatılan bu çerçevede içerisinde yer alan felsefenin, ilahi bilgidен soyutlanması imkânsızdır.

Beşeri ve dini bilginin birbirinden ayrılan diğer yönü ise, felsefe yolu ile elde edilen bir bilgi olan beşeri bilgidir. Beşeri kavram kelimelerden oluşan bu bilginin elde edilmesi esasının da insanın akli ve zihni yetileri tamamen aktiftir. Yani beşeri bilgi birtakım akli ve zihni faaliyetler sonucunda elde edilmektedir. Hâlbuki dini bilginin kaynağı vahiydir ve Allah tarafından bildirilen bir bilgidir. Bu bilgi kazanılmış bir bilgi değil, bilakis verilmiş bilgidir. Akıl ile elde edilmez; fakat akla uygundur. Bu açıdan dini bilgi, beşeri bilgidен ayrılmaktadır. Verilmiş bilgi ile muhatap olan ve bu bilgileri insanlara bildiren peygamberlerin zihni, vahiy esasında pasiftir. Çünkü onun zihni vahyi almaya hazır hale getirilmiştir.<sup>447</sup> Bu açıdan dini ve beşeri bilgi birbirinden ayrılmaktadır.

Din ile felsefenin ayrıldığı noktalardan birisini de çeşitli değer ve varlık alanıyla ilgili verdiği hükümlerin farklı olması oluşturmaktadır. Gerçek vahye dayanan dinin hükümleri ya olduğu gibi kabul edilir ya da reddedilir. Çünkü inanma açısından hakiki dinin bildirdiği hükümler, hata ihtimali taşımayacak derecede bir kesinliğe ve güvenilirliğe sahiptir. Dolayısıyla Allah’tan gelen ilahi bilgi ve ortaya koyduğu hükümler, ilmi ve felsefi yöntemlerle doğrulanamaz veya yanlışlanamaz.<sup>448</sup> Zira din; halkın dilini bilen, hakikatleri halkın anlayış seviyelerini bilen, bunun için de onlara duysal temsillere ve örneklerle hitap eden bir etkinliktir. Bunu da en iyi bilen dini getiren peygamberdir.<sup>449</sup> Dinin vahiy yolu ile sağladığı bilgiler, Mutlak varlığın

<sup>443</sup>Bolay, “Akıl mad.”; TDVİA., (238- 361) s.238

<sup>444</sup>Ankebut,29/43

<sup>445</sup>Erdem, a.g.e., s.198

<sup>446</sup>Mü’min,40/7

<sup>447</sup>Erdem, a.g.e., s.198-189

<sup>448</sup>Erdem, a.g.e., s.203

<sup>449</sup>Farabi, *Tahsilü’s-Saada*, s.43

bilgisidir. Dolayısıyla “Mutlak varlığın bilgisi de mutlak olur. Allah’ın zaman ve mekân dışı olması, âlemde olan her şeyin onun bilgisi dâhilinde olduğunu gösterir. Allah’ın bilgisi sonradan olma ve değişen bir bilgi değildir.”<sup>450</sup> Mesela Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın varlığı ile ilgili sorulara kesin cevapların verildiğini gösteren pek çok ayet vardır. Enbiya Suresi yirmi dördüncü ayetinde geçen “*Yoksa O’ndan başka birtakım Tanrılarını edindiler? De ki: Haydi delillerinizi getirin...*” ifadesi ile Neml Suresi altmış dördüncü ayetinde geçen “*...Allah’tan başka Tanrı mı var? De ki: Eğer doğru söylüyorsanız siz kesin delilinizi getirin!*” ifadesi dinin hükümlerinin kesinliğini açıkça göstermektedir.<sup>451</sup>

Buna karşılık felsefenin varlık ve değerler alanındaki bilgi ve hükümleri dinin hükümleri kadar kesin değildir. Felsefenin hükümleri şahsidir ve bu hükümler de belli bir ölçüde ihtimal söz konusudur. Çünkü felsefe sistemleri, hakikati farklı şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla felsefe sistemlerinin ortaya koyduğu varlık ve değerler alanındaki açıklamaları, herkesin aynı ölçüde kabul etmesini düşünmek mümkün değildir. Bu nedenle felsefenin ortaya koyduğu hükümler genel manada değişebilir ve tartışılabilir.<sup>452</sup>

Dinin ortaya koyduğu hükümler ilahi kaynaklı mutlak bilgi olduğu için kesin ve sabittir. Bu hükümler zamana ve şartlara göre değiştirilemez. Buna karşılık felsefenin hükümlerinin insan kaynaklı beşeri bilgi olması, onların tartışmaya ve değişmeye açık olduğunu gösterir.

Din ile felsefenin birbirinden ayrıldığı diğer bir yönü ise, teorik ve pratik olmalarıdır. İbn Sina, hem dinin hem de felsefenin teorik ve pratik yönünün olduğunu belirtmiştir. Hem dinin hem de felsefenin teorik yönü salt bilmeyele, pratik yönü ise yapıp etmelerle ilişkilidir. Dine göre Tanrı’nın ve sıfatlarının bilgisi dinin en temel bilgileridir. Bu bilgiler dinin teorik yönünü oluşturur. İnsanın dini birtakım fiilleri yapmasıyla nefsi temizlemesi ve ahlâki olgunluğa ulaşması ise dinin pratik yönünü oluşturmaktadır.<sup>453</sup> Dolayısıyla dinin teorik yönü de önemli olmakla birlikte onun pratik yönü dinin yaşanması açısından daha fazla öneme sahiptir. Çünkü din bir sistem oluşturmak yerine, önceden belirlenmiş ve bir hayat tarzı meydana getirecek şekilde organize edilmiş olan esasları inanan insana hazır bir vaziyette sunmaktadır. Buna

<sup>450</sup> Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1982, s.30-31

<sup>451</sup> Aydın, M. a.g.e., s.18

<sup>452</sup> Erdem, a.g.e., s.204

<sup>453</sup> Alper, a.g.e., s.167

karşılık felsefe ise daha çok teorik yön önemlidir. Çünkü her filozof, bazı esaslara, ilkelere ve kurallara bağlı kalmakla birlikte ferdi ve hür iradesiyle bir sistem koymaya çalışmıştır. Bu sisteminde, pratik olarak birtakım fiiller yapmak değil, teorik olarak varlıkların bilgisini elde etmek önemlidir.<sup>454455</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi felsefe ile din teorik ve pratik yönlerinin olması yönünden benzerlik göstermektedirler. Bununla birlikte din, pratik yönü esas almak suretiyle dini bir yaşam tarzı oluşturmaya çalışırken, felsefe teorik yönü esas almak suretiyle teorik olarak varlıkların bilgisini elde eden bir sistem kurmaya çalışması açısından ayrılmışlardır.

---

<sup>455</sup> Erdem, a.g.e., s.210; Alper, a.g.e., s91

## SONUÇ

Düşünce tarihinin en köklü ve büyük problemi olarak karşımıza çıkan akıl-vahiy veya felsefe-din ilişkisi meselesi, İslam felsefesi geleneğinde çok önemli bir mevkiye sahiptir. Felsefe-din ilişkisine bağlı olarak İslam felsefesinde gelişen çifte gerçeklik meselesi üzerinde yapmış olduğumuz çalışmamız, söz konusu iki realitenin de gerçekliğinin olduğunu göstermiştir. İslam düşüncesinde, felsefe-din ilişkisi ile ilgili olan çifte gerçeklik meselesine bakış ve bu çerçevede yapılan açıklamalar İslam felsefesinin orijinalliğinin bir yönünü oluşturmaktadır.

Felsefe ve dinin hakikat olması veya felsefe ve din ilişkisi konusunda Grek felsefesiyle birlikte pek çok problem ortaya çıkmıştır. Bu problemler, felsefe ile dinin çelişip çelişmemesi veya felsefe ve dinin hakikat olması noktasında yoğunlaşmıştır. Gerek felsefe gerekse din kavramları anlam bakımından çözümlenmeye tabi tutulduğunda felsefe ile dinin kavram olarak ne ifade ettiği anlaşılmıştır. Böylece bu iki realite alanının çelişen bir yönünün olmadığı ve bu iki alanın tek olan hakikatin iki yönünü oluşturduğunu görmek mümkün olmuştur. Akıl sahibi olan insanlara hakikatin gayesini anlatan, onları kendi irade ve seçimleri ile Allah'ın elçilerinin bildirdiği şekilde iyiliğe, doğruluğa ve ahirette mutluluğa götüren din ile insanın ilmi hakikatlere dayanarak, inançları doğrultusunda varlıklar ve âlem ile ilgili konuları sistemli bir şekilde çözümlenmeye çalışan felsefe arasında mutlaka bir ilişki vardır. Bu iki realite alanı arasında ilişkinin olmadığını düşünmek çifte gerçeklik konusunun anlaşılmasını engellemektedir.

İnsan fitratının gereği düşünen ve inanan bir varlık olması, onun felsefe ve din arasındaki ilişkiyi incelemesine sebep olmuştur. Felsefe ve din insanın beşeri tecrübeleri olmaları ve her ikisinin de hakikate ulaşmak için çaba harcamaları, insanları bu iki arasındaki araştırılmasına odaklamıştır. Bu iki realite alanı, insanın beşeri tecrübeleri olmaları ve gayelerinin aynı olması hususunda benzerlik göstermekle birlikte, bilgi edinme kaynakları yönünden ayrılmaktadırlar. Dinin bilgi edinme kaynağı vahiy yani iman, felsefenin ise akıl yani düşünmedir. Ancak buradaki ayrılık gerçeğin çift olması anlamında değildir. Çünkü her iki alanın bilgi edinme kaynakları farklı da olsa, gayelerinin aynı olması ve aynı kaynaktan beslenmeleri onların gerçeğin iki yönünü oluşturduklarını gösterir. Zira din bilgi edinme kaynağı olarak vahiy kabul etmekle birlikte, vahiy akla ters olan bir bilgi edinme kaynağı değildir. Dolayısıyla bu realite alanlarının ayrı ayrı düşünmek yanlış olur ve insanlar arasında problemlerin

çıkmasına sebep olur. Eğer her ikisi de ayrı ayrı gerçeklik olursa insanın hangisini kabul edeceği ve kabul ettikleri gerçekliğe göre insanlar arasında farklı grupların olmasına sebep olur. Bu da hakikatin birliğine ters bir hadisedir.

Din ile felsefenin bir olan hakikatin iki yönünü oluşturmasından dolayı İslam filozofları bu iki alanı uzlaştırmaya çalışmışlardır. Kindî, 'her iki alanın konusunun hakikatin bilgisi olması ve her ikisinin de hakikat olması nedeniyle uzlaştıklarını ifade etmiştir. Bunlar arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını belirtmiştir. Kindî'nin ortaya koyduğu felsefe-din uzlaştırması, felsefe ile dinin uzlaşır iki realite alanı olduğu tezi bir ekol olarak Kindî'den sonrada devam etmiştir. Farabi uzlaştırma konusunda, öncelikle felsefenin birliği yani, gerçek felsefe ile filozoflar arasında farklılığın olamayacağını ifade etmiştir. Böylece, din ile felsefenin konu ve gayesinin bir olduğunu ve her ikisinin de hakikati temsil ettiğini belirtmiştir. Aynı şekilde İbn Sina da bu iki alanın konu ve gayesinin aynı olduğunu dolayısıyla her ikisinin de hakikat olduğunu ifade etmiştir. Din-felsefe ilişkisi denince ilk akla gelen İbn Rüşd bu alanların aynı kaynaktan feyiz aldığını ve aralarında çelişkinin bulunmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla o da her iki alanı, hakikatin farklı iki yönü olarak görmüştür.

Düşünce tarihinden çifte gerçekliğin olduğunu savunanların amacı felsefe ile dinin iki ayrı realite alanı olduğunu ortaya koymaktır. Bu düşünce ile felsefeden din, din ise felsefe soyutlanmıştır. Böylece bir taraftan dinsiz bir yaşam meydana getirmek için uğraşmış diğer taraftan ise akla hiç yer vermeyen bir din meydana getirilmeye çalışılmıştır. Böyle bir düşünce her iki alanın gerçekliği açısından sakıncalıdır. Çünkü bu alanlar, hakikatin iki yönünü meydana getirmektedir.

İslam felsefesinde önemli bir problem olarak görülen çifte gerçeklik meselesinde İslam filozoflarının görüşleri aynı doğrultudadır. İslam filozofları arasında din ile felsefenin birbiriyle uzlaştığı ve aralarında herhangi bir çelişkinin olmadığı kanaati yaygındır. Bu da bizi, hakikatin çift değil aksine tek olduğu tezine götürmektedir. Zira bu iki alan tek olan hakikatin iki yönünü oluşturur. Çünkü her iki alanın gayesi aynıdır. Aralarındaki fark, yöntem farklılığıdır. Fakat ikisi arasında bilgi edinme noktasında yöntem farklılığı olsa bile bu realite alanlarının amacının hakikate ulaşmak için çabalaması, onların bir olan gerçekliğin iki yönünü oluşturduğunu gösterir. Dolayısıyla felsefe ile dinin bir olan hakikati temsil eden iki realite alanı şeklinde değerlendirilmesi, İslam düşüncesindeki çifte gerçeklik problemini çözüme kavuşturulmasını sağlar. İslam düşüncesinde hakikat tektir fakat onun iki yönü bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Ajdkiewicz, Karl, **Temel Kavramlar ve Kuramlar**, çev.:Ahmet Cevizci, Ankara 1994.
- Akarsu, Bedia, **Ahlak Öğretileri**, İstanbul 1982.
- Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Ankara 1979.
- Akseki, A. Hamdi, **İslâm Dini**, Ankara 1983.
- Alfred, Weber, **Felsefe Tarihi**, çev.: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1991.
- Alper, Ömer Mahir, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/ Felsefe-Din İlişkisi**, İstanbul 2000.
- Altıntaş, Hayrani, **İbn'i Sina Metafiziği**, Ankara 1985.
- Aristoteles, **Metafizik**, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1997.
- Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev.:Zeki Özcan, İstanbul 2000.
- Armstrong, Karen, **Tanrı'nın Tarihi**, çev.:Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara 1998.
- Arslan, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Ankara 2002.
- Atademir, Hamdi Ragıp, **Filozoflara Göre Felsefe**, Konya 1947.
- Atay, Hüseyin, **Farabi ve İbn Sinaya Göre Yaratma**, Ankara 2001.
- Atay, Hüseyin, **İslâm'ın İnanç Esasları**, Ankara 1992.
- Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, Ankara 1997.
- Bakillani, Kadı Ebu Bekir Muhammed, **Kitab Et Temhid**, Beyrut 1957.
- Bayraktar, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara 1998.
- Bayraktar, Mehmet, **İslâm'da Düşünce Özgürlüğü**, Ankara 1995.
- Birand, Kamiran, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Ankara 1987.
- Bolay, Süleyman H., **Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İstanbul 1986.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", TDVİA., C.II (238-242), İstanbul 1989.
- Bolay, Süleyman Hayri, **Felsefeye Giriş**, Ankara 2004.
- Bolay, Süleyman Hayri, **Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü**, Ankara 1996.
- Bulaç, Ali, **Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi**, İstanbul 2000.
- Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul 2004.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul 2002.
- Corbin, Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev.: Hüseyin Hatemi, C.I, İstanbul 2001.
- Çağrı, Mustafa, "Hakikat", TDVİA, C. XV, (177-19), İstanbul 1997.
- Çetinkaya, Bayram Ali, **İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi**, Ankara 2003.
- Çilingir, Lokman, **Niçin Felsefe**, Ankara 2003.



- Çotuksöken, Betül, **Felsefi Söylem Nedir?**, İstanbul 2000.
- Çubukçu, İbrahim Ağah, **Türk İslâm Kültürü Üzerine Araştırmalar ve Görüşler**, Ankara 1987.
- Çücen, A. Kadir, **Felsefeye Giriş**, Bursa 2003.
- De Boer, T.J., **İslâm'da Felsefe Tarihi**, çev.:Yaşar Kutluay, İstanbul 2001.
- Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev.:Mesut Akın, İstanbul 1992.
- Doğan, Mehmet, **Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul 1994.
- Durusoy, Ali, **İbn'i Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul 1993.
- Düzen, İbrahim, **Aziz Nesefi'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan**, Ankara 1991.
- el-Behiy, Muhammed, **İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü**, çev.:Sabri Hizmetli, Ankara 1992.
- el-Cüveyni, İmamü'l-Harameyn, **el-Akîdetü'n-Nizamiyye**, Mısır 1978.
- el-Ehvani, Ahmed Fuad, "**İbn Rüşd**", çev.:İlhan Kutluer, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, edit.M.M. Şerif, C.II, (163-186), İstanbul 1990.
- en-Neşşar, Ali Sami, **İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, çev.: Osman Tunç, İstanbul 1999.
- Erdem, Hüsamettin, **Ahlak Felsefesi**, Konya 2002.
- Erdem, Hüsamettin, **Bazı Felsefe Meseleleri**, Konya 1999.
- Erdem, Hüsamettin, **Din-Felsefe Münasebeti**, Konya 1999.
- Erdem, Hüsamettin, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Konya 1998.
- er-Razi, Fahrüddin **Tefsir-i Kebir**, çev.:Suat Yıldırım, Sadık Kılıç, Lütfullah Cebeci, C. Sadık Doğru, Ankara 1993.
- Fahri, Macit, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev.: Kasım Turhan, İstanbul 2000.
- Fahri, Macit, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev.:Kasım Turhan, İstanbul 1992.
- Farabi, **El-Medinetü'l Fazıla, (İdeal Devlet)**, çev.:Ahmet Arslan, Ankara 1997.
- Farabi, **Tahsilü's-Sa'âda (Mutluluğun Kazanılması)**, çev.: Ahmet Arslan, Ankara 1999.
- Filiz, Şahin, **İslâm Felsefesi Serüveni**, İstanbul 1996.
- Freyer, Hans, **Din Sosyolojisi**, çev.: Turgut Kalpsüz, Ankara 1975.
- Gazzâlî, **El-Munkız Mine'd Dalal**, çev.:Hilmi Güngör, İstanbul 1994.
- Gazzâlî, **Felsefenin İlkeleri (Makasid El-Felasife)**, çev.:Cemaleddin Erdemci, İstanbul 2001.
- Gazzâlî, **İhyau Ulumu'd-Din,(I-IV)**çev.: Mehmet A. Müftüoğlu, İstanbul 1988.

- Gazzâlî, **Kanûnü't-Te'vil**, çev.: Bilal Aybakan, İslâmi Araştırmalar Dergisi, (521-526), C.XIII., Sa:3-4, Ankara 2000.
- Gazzâlî, **Kimya-i Saadet**, İstanbul 1989.
- Gazzâlî, **Mearicü'l-Kuds**, Terc.Serkan Özburun, **Hakikat Bilgisine Yükselişi**, İstanbul 2002.
- Gazzâlî, **Miyar el-İlim**, Mısır 1961.
- Gazzâlî, **Tehâfut El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)**, çev.:Bekir Karlığa, İstanbul 1981.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul 1990
- Gökberk, Macit, **Felsefenin Evrimi**, İstanbul 1979.
- Gölcük, Şerafettin, **Kelam Tarihi**, Konya 1998.
- Gunnar Skirkebekk, Nils Gilje, **Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, 1971, çev.:Emrullah Akbaş, Şule Mutlu.
- Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul 1976.
- Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul 1989.
- Heidegger, Martin, **Metafizik Nedir**, Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, İstanbul 1998.
- <http://www.felsefem.net/gercek.htm>
- <http://www.zurafam.250x.com/felsefe.htm>
- İbn Rüşd, **Faslu'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)**., çev.:Bekir Karlığa, İstanbul 1992.
- İbn Rüşd, **Faslu'l-Makal, el-Keşf an Minhaci'l-Edille**, (Felsefe Din-İlişkisi) çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1985.
- İbn Rüşd, **Tehafüt et-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)**, çev.:Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun 1986.
- İbn Sina, **Metafizik**, (Felsefe ve Bölümleri),(Risaleler içinde), notlar ve çeviri, Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 2004.
- İbn'el Arabî, **el-Futuhât**.
- İrfan, Yılmaz; İhasnoğlu, İ.Hakkı; Aydın, Selim; Bozer, Fuat; Bayhan, Nevzat; İnal, İhsan, **Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din (I-II)**, İstanbul 1998.
- İzutsu, Toshihiko, **Kuran'da Allah ve İnsan**, çev, Süleyman Ateş, Ankara 1975.
- J. Rondall, John, Hermen,; Jr- Justus Buchler, **Felsefeye Giriş**, çev.: Ahmet Arslan, İzmir 1982.
- Jaspers, Karl, **Felsefeye Giriş**, çev.:Mehmet Akalın, İstanbul 1989.

- Kanar Yüksel, **“Hakikat”**, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, (I-IV) C. II, (59-60), İstanbul 1991.
- Kaya, Mahmut, **“Farabi”**, TDVİA., (145-162), C.XII, İstanbul 1995.
- Kaya, Mahmut, **“Felsefe”**, (311-329), TDVİA., C.XII, İstanbul 1995.
- Keklik, Nihat, **Felsefenin İlkeleri**, İstanbul 1982.
- Keklik, Nihat, **Felsefenin Tekniği**, İstanbul 1984.
- Keskin, Halife, **İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi**, İstanbul 1996.
- Kılavuz, A. Saim, **Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm’a Giriş**, İstanbul 2004.
- Kılıç Cevdet, **“Gazzâlî’de Tefekkür ve Hikmet Kavramları”**, (117-141) Tasavvuf Dergisi, Ocak 2001. Topaloğlu, Bekir, **“Allah”**, (471-499), TDVİA., İstanbul 1989.
- Kılıç, Cevdet, **“Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi”** FÜİFD., sa. 9/1 Elazığ 2004.
- Kılıç, Cevdet, **Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri**, (109- 135), F.Ü.İ.F.D., Sa:3 Elazığ 1998.
- Kindî, **Felsefi Risaleler**, çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 1994.
- Kindî, **Felsefi Risaleler**, çev.:Mahmut Kaya, İstanbul 2002.
- Koç, Turan, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İstanbul 1991.
- Küçük, Hasan, **Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler**, İstanbul 1974.
- Küyel, Mübahat Türker, **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din münasebeti**, Ankara 1956.
- Leibniz, G.W., **Monadoloji**, çev.: Suut Kemal Yetkin, İstanbul 1997.
- M. Yusuf Musa’nın **Beyne’ d Din ve’l-Felsefe Fire’yi İbn Rüşd ve Felasifeti’l Asr el-Vasit**, Mısır 1968.
- Müslim, **Kitab’ul Kader**, 22
- Necati, Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler**, Ankara 1999.
- Nefesi, Ömer, **İslâm İnancının Temelleri (Akaid)**, İstanbul 1986.
- Okumuş, Mesut, **“Gazzâlî’nin Kur’an Yorumlamalarına İbn Sina’nın Etkileri”**, İslâmi Araştırmalar Dergisi, C.13, Sa,3-4, Ankara 2000.
- Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat**, haz.: Heyet, İstanbul, 1985.
- Öner, Necati, **İnsan Hürriyeti**, Ankara 1982.
- Platon, **Devlet**, çev.: Canan Eyi, İstanbul 2001.
- Platon, **Devlet**, çev.: Hüseyin Demirhan, İstanbul 2002.
- Platon, **Phaidon**, çev.:S.K. Yetkin, H.R. Atademir, Ankara 1963.

- Platon, **Sofist**, çev.: Mehmet Karasan, İstanbul 1988.
- Platon, **Şölen**, çev.:A, Erhat, S.Eyüboğlu, İstanbul 1972.
- Plotinus, **Enneadlar**, çev.:Zeki Özcan, Bursa 1996.
- Sunar, Cavit, **İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi**, Ankara 1973.
- Sunar, Cavit, **Varlık Hakkında Ana Düşünceler**, Ankara 1997.
- Şahin, Hasan D, **İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri**, Ankara 2000.
- Şeyh,Said M., “**Gazzâlî**”, Terc.Mustafa Armağan, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, edit.M.M. Şerif, İstanbul 1997.
- Tabbara, A. Afif, **İlmin Işığında İslâmiyet**, çev.: Mustafa Öz, İstanbul 1981.
- Taftazani, **Şerhu'l-Akaid**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.
- Taylan, Necip , **Gazzâlî Düşünce Sisteminin Temelleri**, İstanbul 1994.
- Taylan, Necip, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, İstanbul 1985.
- Taylan, Necip, **İslâm Düşüncesinde Din felsefeleri**, İstanbul 1994.
- Taylan, Necip, **İslâm Felsefesi**, İstanbul 1985.
- Topaloğlu, Bekir, “**Allah**”, (471-498), TDVİA., C.II, İstanbul 1989.
- Topaloğlu, Bekir, “**Halık**”, TDVİA., (303-304), C.XV, İstanbul 1997.
- Topaloğlu, Bekir, **İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı**, Ankara 1987.
- Tunç, Cihad, “**İslâm Dininde Kalb ve Aklın Önemi**”, (19-27), Sa:7, Kayseri 1990.
- Turgut, İhsan, **Felsefenin Temel Sorunları**, İzmir 1991.
- Tümer, Günay, “**Din**” TDVİA., C.IX, (312-320), İstanbul 1994.
- Tümer, Günay, **Çeşitli Yönleriyle Din**, Ankara 1986.
- Tümer, Günay; Küçük, Abdurrahman, **Dinler Tarihi**, Ankara 2002.
- Uyanık, Mevlüt, **Felsefi Düşünceye Çağrı**, Ankara 2003.
- Uygur, Nermi, **Felsefe Arkivi, “Bir Felsefe Sorusu Nedir?”**, (19-55), C.V, sa,I, İstanbul 1960.
- Ülken, H. Ziya, **Felsefeye Giriş**, Ankara 1963.
- Ülken, Hilmi Ziya, **İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri**, Ankara 1997.
- Ülken, Hilmi Ziya, **İslâm Felsefesi**, Ankara 1963.
- Ünal, Ali, **Kur'an'da Temel Kavramlar**, İstanbul 1986.
- Warburton, Nigel, **Felsefeye Giriş**, çev.:Ahmet Cevizci, İstanbul 2000.
- Wolfson, H. Austry, **Kelam Felsefeleri**, çev.: Kasım Turhan, İstanbul 2001.
- Yaran, Cafer Sadık, **Bilgelik Peşinde**, Ankara 2002.

Yazıcı, Sedat, **Felsefeye Giriş**, İstanbul 2001

Yazır, Elmalı H., **Hak Dini Kur'an Dili**, C.VI, İstanbul 1992.

Yılmaz, Faruk, **İlkçağ Düşünce Tarihi**, İstanbul 1996.

