**Varlık**

Varlık, bütün var olanların ortaklaşa taşıdıkları bir niteliktir. Gerek felsefi gerekse bilimsel bilgi de bu şekliyle ‘varolan’ bir şeyin bilgisi- dir. Bu anlamda bütün insan bilgisinin ‘varolan’ bir şeyin bilgisi olma- sı, dini, felsefi, bilimsel, vs. her türlü bilgiyi birbirine bağlamakta ve onları bütünleştirmektedir. Bütün bilgisel etkinliklerin ortak kaynağı olan ve onları birbiriyle birleştiren bu ‘varolan’ da, yine özel bir bilgi- nin araştırma alanıdır. İşte böyle bir bilgi alanına varlıkbilim (ontolo- ji) adı verilmektedir. Varlıkbilim içinde de, en genel anlamıyla, bütün varlık çeşitleri ve varlık tarzları irdelenmektedir.

Ontolojiyi *metafiziksel ontoloji* ve *fiziksel ontoloji* olarak ikiye ayırabili- riz. Metafiziksel ontoloji görünmeyen varlık alanıyla ilgilidir. Bu alanı keşfeden insani yeti akıldır. Fiziksel ontoloji ise, görünür alemle ilgi- lenir. Bu alan ise insanın beş duyusuna konu olur.

Kelam, içinde varlıkbilimden çok daha fazlasını barındırmaktadır; zira Kelam’da Tanrı, sistematik bir düşünce doktrini olmanın çok ötesinde, insanın varlığıyla ve varoluşuyla ilgili yaşamsal bir anlama sahiptir.

Varlıkla ve varoluşla birebir ilgili anlam kaynağımız olan Tanrı, sade- ce varolan değil, varlığı hem kendinden olan, hem de diğer tüm varlık tarzlarından farklı olandır, yani O, O olandır. Varlık tarzıyla, bütün diğer varlıklardan farklı olan Tanrı, bu varlıkların var olmalarının ve varlığa devamlarının da kaynağıdır. Fiziki varlıkların tabi oldukları kanunlara tabi olmayan bu Varlık, metafiziksel ontolojinin konusu- dur.

Tanrı kelimesini, bir varlık ilkesi olarak kullanmak ve başkalarının da anlamlı bir şekilde kullandığını bilmek, gerçekliğin dünyadaki gerçekliklerle tüketilmediğini gösterir. Bu durum, doğal olarak, ‘bu- nun ötesinde’ ve ‘başka bir seviyede’ de gerçeklik tarzlarının varlığını mantıksal olarak önümüze koymaktadır.

Varlıkların somut, soyut ve kavramsal gibi farklı düzlemlerde olması, bizi varlıkları tamamen fiziksel düzleme bağlı bir varlıkbilime indirgemekten alıkoymaktadır.

Somut, soyut ve zihinsel gibi varlıksal düzlemlerde kendilerini gös- teren varlıkların farklı olması gibi, bunlardan bahsederken kullana- cağımız kavramlar dünyasının da, doğal olarak, farklı olması gerekir. Tanrı söz konusu olunca, kullanılan dilin sözle anlatmaktan daha çok sembolik ve mecazi bir anlatıma kayması ise, Tanrı’nın farklı bir var- lıksal düzlemde bulunmasının zorunlu sonucu olarak görülmelidir.

Teizmin ‘varlık’ çerçevesinde sunacağı bir Tanrı doktrini öncelikle şu konularda net olmalıdır. İlk olarak “Tanrı” kelimesi, gözlemlenebilir evreni oluşturan gerçeklerin toplamından başka bir şeye veya varlığa işaret etmelidir. Ancak Zorunlu Varlık olan Tanrı’ya dair bilgisel çı- karımlarımızın, diğer varlıklar hakkındaki çıkarımlarımızdan farklı olması da, bu iki varlık tarzı arasındaki farkın gerekliliği kadar ge- reklidir.

İkinci olarak, vahiy geleneği içinde Tanrı’ya inanan bir mümin, Tanrı kendisini dünyaya açtığı için, Tanrı hakkında bilginin imkânını kabul edecektir. Tanrı her zaman *yaratıcı* ve *vahyedici* olarak yarattıklarıyla ilişkilidir. Buna bağlı olarak da, evren O’nun her zaman her yerde olu- şuna şahitlik eden simgelerle donatılmıştır. Bu simgeler, sürekli olarak Tanrı hakkındaki bilgimizi ve daha da önemlisi farkındalığımızı ve bilincimizi geliştirir.

Görülüyor ki, Tanrısal olana dair bilgi elde etmemize zemin hazırla- yan anahtar kavramlar, *yaratma* ve *vahiy*dir. Yaratma simgesi olgusal olarak, yaratılan her şeye sinmiştir. Bunlara dayalı olarak Tanrı hak- kında konuşmak da bize gerçek bilgi vermektedir. Bu durumda, başka gerçekliklerin de, kendi gerçekliklerinde Tanrı’yı yansıtabilecekleri anlaşılmaktadır.

Vahiy ve yaratma ile, Tanrı kendisini alemle öyle ilişkilendirir ki, ken- disine dair bilgi, istidlali ya da mantıksal yolla elde edilebilir hale ge- lir. Ancak bu istidlali ve mantıksal çıkarım bir ön hazırlığı; varlıksal ve bilişsel olarak bir varoluş durumunu gerektirir. Başka bir ifadeyle, alemden hareket ederek Tanrı’ya ulaşma, önce ilgi sonra da bu ilgiyi takip eden bilgi ile mümkün hale gelebilir. Her akıl sahibinin bu bağ- lantıyı kurması mümkün olmayabilir. Onun için Kur’an aklını kulla- nan insanların yanında bilgi sahibi insanlara özel bir vurgu yapmak- tadır. “Ancak bilgi sahibi olanların Allah’tan huşû duyacakları” (Fatır 35: 28) yahut “Ancak bilgi sahiplerinin akledebileceği” (Ankebut 29:

43) yönündeki ayetler, aklın gerçek anlamda iş görebilmesi için gerçek bir bilgisel donanıma kavuşturulması gerektiğini göstermektedir.

“*Hakk*a yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı *Allah’ın fıtratına* sımsıkı tutun...” (Rum 30: 30) aye- tinde bu istidlal ve mantıksal çıkarıma olanak veren varlıksal yapı*, fıtrat* olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın hakikati bulmada daya- nacağı kaynaklardan biri bu fıtrat’tır. Bu fıtratın izin verdiği kadarıy- la her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilir. Zira, fıtrat; insanın kendisine göre yaratıldığı ilk modeldir ve bu da insanın kapasitesini ve sınırlarını göstermektedir. İnsanın bu varlıksal yapısının çerçeve- lediği alanda iş görmesi ise, ancak bilişsel bir yapının, zihinsel bir ön hazırlığın ve bilincin varlığıyla mümkün olabilmektedir.

*Fıtrat* kavramı, Allah ile insanlar arasındaki farklılığın zeminidir. Rum Suresinin 30. ayetinde, ‘*Allah’ın insanları üzerine yarattığı Allah’ın fıtratı*’ ifadesinde, terimin kök anlamı, Allah ve insan arasında farklılı- ğı getirmektedir: رطف Zira kök olarak yazmak ve ayırmak suretiyle yeni bir şey yaratmak anlamlarına gelmektedir. Bu da, Allah’ın kendi mahiyetinden farklı olarak meydana getirdiği ve bu varlığın kendi- ne özgü kurallarını yapısına yerleştirdiği bir varlık alanı demektir. Bu farklı fıtratlara sahip olma durumu, hem insan hem de diğer varlık tarzları için geçerlidir.

İnsanda bulunan ve kendi dışındaki varlık alanını keşfedip anlayacak yeteneği gösteren kavramlardan bir diğeri ise *hidayet*tir. Hidayet, insa- na verilen bilme yeteneğidir. Bu yeteneğin irtibat kurup keşfedeceği varlık alanına yerleştirilen varlıksal nitelik ise *hakk*’tır (Yunus 10: 36). *Hidayet* genel anlamıyla sezginin, duyuların ve aklın rehberliği, *hakk* ise varlıkların ortak niteliğidir... Zira ilahi irade yaratılanlara ihtiyaç- larına uygun olarak bir hayat tarzı verdiğinde, yaşam yolunda şaşma- dan yürümeleri için onları doğal gereçlerle donatmaktadır” (Ebu’l- Kelâm Azâd, (trz). *Tercümânu’l-Kur’ân*, II, 179). Bunun örneklerini şu ayetlerden takip edelim:

“Bizim Rabbimiz, her şeye varlık ve özelliğini (fıtrat) veren, sonra da doğru yolu bulacak yeteneklerle donatandır (hidayet)” (Tâ-Hâ 20: 50).

“Hem, bize yollarımızı göstermiş olduğu (hidayet ettiği) halde, ne diye biz, Allah’a dayanıp güvenmeyelim? ” (İbrâhim 14: 12).

Kur’an’ın *hidayet* kavramı ile beraber kullandığı ve aralarında bir iliş- ki kurduğu kavramlardan biri de *takdir* kavramıdır. (el-A’lâ 87: 3). Bu çerçevede *takdir*, varlığın yapısına yerleştirilen kurallar bütününü ifa- de etmektedir. *Hidayet* ise insanın bu kuralları ve yasaları, hem dış dünyada bulması, hem görünen bu varlık yapısının ötesinde bir anlam alanın bulunduğunu fark etmesi, hem de bütün bu varlık düzeyleri-

ni teolojik bir düzeyde yorumlayıp dini tecrübesine kaynak yapması demektir.

Hidayet kavramının, hem insanın fiziksel varlığı hem de Allah ve insan arasında bağlılaşım kuran özelliği, dış gerçeklik alanı olan varlığı felsefedeki konumunun ötesine geçirmektedir. Bu du- rumda tabiat, kendinde bir değere ek olarak kendi dışındaki bir Varlığa işaret eden simgeler alanına dönüşmektedir.

Kendini yarattıkları yoluyla ortaya koymayı tercih eden Yaratıcı’yı tec- rübe etme, hakkında fikir sahibi olma ve O’nu keşfetme ancak bu var- lık alanı içinde mümkün olacaktır. Bunun dışındaki imgeler, hayaller, akıl yürütmeler daha çok olmasını arzu ettiğimiz kişisel kabullerimiz olmanın ötesine geçemezler. Yaratıcı’nın bize dönük yüzü olan bu var- lık alanını, sıradan bir tecrübe alanı olmaktan çıkarıp dinsel ve teolo- jik bir tecrübe alanına dönüştürmek de ancak Kur’an’ın takva adını verdiği ‘Tanrı bilinci’ ile mümkün olabilmektedir.

Dış dünya yahut fiziksel ontoloji alanı, Mutlak Varlık hakkında fikir edinmemize imkân veren bir simgeler alanı olduğuna göre; bu alana dayalı olarak Tanrı hakkında konuşmak da, sembolik yahut mecazi bir konuşma olacaktır. Bundan daha önemlisi, Mutlak Varlık’ı sebep- sonuç zincirinin hakim olduğu dış dünyanın dışına çıkmamıza imkân veren kavramlar yardımıyla, bu alemin dışında da keşfedebilmektir. Bu da bu zincirin, dolayısıyla da bu alemin dışına bizi çıkaracak kav- ramları ve bunların paylaşımını mümkün kılacak bir dil geliştirmeyi gerektirmektedir. Kelamcılar, bu sebep-sonuç zinciri dışına ‘*akıl’* kav- ramıyla*,* sufiler ise ‘*sezgi’* kavramıyla çıkmışlardır. Böylece her iki ta- raf da kendi bakış açılarına göre, sıradan varlık alanının dışına birer pencere açmışlardır.

İnsan, varlık olarak *geçicilik*, *nedensellik* yahut öncesi olan bir şartlan- mışlık gibi kümelerle çepeçevre kuşatılmıştır. Bütün algılamaları ve yargıları bunların etkisi altındadır. Bu durum, şüphesiz, Tanrı için böyle değildir. Bu çok önemli bir farktır. Zamana, mekâna ve mantık- sal yoldan akıl yürütmeye bağımlı olan insan için Tanrı hakkında dü- şünce üretecek bir yorum açısı oluşturmak pek kolay değildir. Çünkü Tanrı’yı nesnelleştiremeyiz.

Doğrusu burada en büyük güçlük, Tanrı’ya ilişkin söylemlere açık- lık kazandırmak veya bu söylemlerin kaynağını saptamaktır. Tanrı’ya ilişkin kelimelerin, O’na sözlük anlamıyla işaret etmeleri mümkün

değildir. Zira, O, “biricik”tir ve zaman ve mekân ile kayıtlı değildir. Buna Allah’ın *ehadiyyet*i denmektedir. Vâhid benzeri olan bir’i tanım- larken, ehad, benzersiz Bir’i tanımlamaktadır. Ayet-i kerime ‘Allah’ın benzeri yoktur’ değil, ‘O’nun benzeri gibi bile yoktur’ (Şûrâ 42:11) di- yerek, O’nu bütün algı ve tasavvurlarımızın ötesine geçirmektedir.

Zaman ve mekândan uzak olan Tanrı’nın, bütün algı ve tasavvurları zaman ve mekânla kayıtlı olan insan zihniyle anlaşılması ve açıklan- ması nasıl mümkün olacaktır? Öyle görünüyor ki, bu isimlendirmenin dayanağı, insanda varolan ve zaman ve mekâna bağımlılığı en az dü- zeyde bulunan *soyut nitelikler* olabilir.

Bu konuda insanların salt maddi terimlerle çözümlenmesi müm- kün olmayan niteliklerini dikkate alarak belli bir fikre ya da kanaate ulaşmak mümkündür. Sevme, güvenme, bağlanma gibi mekândan nispeten bağımsız niteliklerimizi göz önünde bulundurarak, mekân- dan uzak olan varlık’a ilişkin bir şey elde ederiz. İşte Tanrı hakkında konuşma, anlamlılığını buradan elde eder (R. Swinburne, (1993). *The Coherence of Theism* (Oxford University Press, s. 51-54).

Tanrı’ya ilişkin isim ve sıfatların uygunluğunu denetleyen öğe, antropolojik ve ahlaki boyutlarıyla insan düşüncesidir. Allah’ın isim ve sıfatları ‘mutlak’dır.

Allah’ın *insanı görür ve işitir kılması,* (İnsan 76: 2) ve *ruhundan ona üflemesi*,yani can vermesi (Hicr 15: 29; Sâd 38: 72) insanın hem bilişsel hem de varlıksal olarak nasıl bir planın parçası yapıldığına işaret eder.

Allah’ın isimleri insana geniş bir yorum alanı açmaktadır. Bu isim- ler, insanı doğası gereği *yorumlayan bir varlık* yapmakta ve simgeleri, mecazları, meselleri insan zihninde anlamlı bir bütüne dönüştürmek- tedir. Sözkonusu bu isimlere mutlak düzeyde sahip olan bir Varlığı, ancak akıl sahibi olan insan *takdir* edebilir. Kısacası, Tanrı’nın her bir isimi, *Allah’ı layıkıyla tanımanın* (En’am 6: 91) ve *takdir etme*nin (Zümer 39: 67) tek yoludur:

Varlık yönünden değil, ama varlığı isimlendirme ve tanımlama yönünden ortaya çıkan bu ortaklık, insanda yeni bir ben bilincinin doğmasına kaynaklık etmekte ve yeni bir yaşam alanı açmaktadır.

Allah’ın *Tevhid*i sebebiyle Müslümanların yalnız Allah’a dayanmala- rı istenir; Allah’ın *Samediyyet*i dolayısıyla hayatlarının her alanında başkalarından bağımsız olmaları emredilir; Allah’ın Mutlak Varlık olması sebebiyle yaşamı ilgilendiren hiçbir şeyden vazgeçmemeleri; Allah’ın yüceliği sebebiyle de her şeyde mükemmelliğin en yüksek mertebelerini yakalamaya çalışmaları istenir *(*Baljon, (2000). *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler,* ikinci baskı, çev: Ş. A. Düzgün, Fecir Yay. Ankara, s. 77).

Varlığı bu şekilde kavrama çabamız ve Allah ile aramızdaki ilişki biçimini karşılıklı bir ilişki olarak düşünmemiz, dinle ilgili çözüm- lemelerimizi ve yaşamımızı şekillendirme biçimimizi de belirler. Bu sebeple de, dini yaşamın içinde olmayan ve iradesini bu yönde bir şe- killendirmeye tabi tutmayan bir kimsenin, dini bağlamdaki çözümle- meleri eksik kalacaktır. Bilimin ne olduğunu ve bilimsel alanla ilgili kavramların nasıl işlediğini bilmeyen bir kimsenin, bu alanı anlama- sının olanaksız olması gibi, dinin ilkeleri konusunda bilgisi olmayan insanların da, dinî terim ve kavramları anlamaları ve yorumlamaları olanaksızdır. Zira, metafiziksel bir yapı içinde Tanrı’dan söz etme ile, ibadet ettiğimiz, başka bir ifadeyle kişisel tecrübemizin içine katmayı planladığımız bir Tanrı’ya referansta bulunma arasında çok fark var- dır. Dinin ve dindarın kullandığı dil, bu varoluşsal bağlam dikkate alınarak yorumlanmalıdır.

## Varlık Hükümleri

### Zorunlu Varlık (Vâcibu’l-Vücûd): Allah

Vâcibu’l-Vücûd, başka bir ifadeyle Allah, varlığı kendi dışında bir başka varlığa bağlı olmayan, zatı varlığını gerektiren ve yokluğu düşünülemeyendir.

Allah’ın yokluğunun düşünülemeyişi, varlığından önce bir yokluğun bulunmayışındandır. Varlığının sebebini kendi içinde gördüğümüz ve bütün diğer varlıkların varolmalarını da kendisine bağladığımız bu Varlığın üzerinden yokluk geçmiş olsaydı, onu da bir var eden gerekir- di. Böyle bir varsayım ise, zincirleme olarak her varı bir önceki varedene bağlayarak gitmeye çalışan düşüncenin gelip bir yerde tıkanması de- mektir. Varlığı kendinden olan ve Varlığına bir başlangıç gösterileme- yen Varlık’ın, yok olması da düşünülemez. Bu sebeple de O, Ezelî ve Ebedî’dir.

### Mümkün varlık (olurlu varlık): Allah’ın dışındaki her şey, Alem

Mümkün varlık, varlığı ve yokluğu kendinden olmayan; var olmak için kendi dışında bir varlığa bağlı ve bağımlı olan varlıktır.

Mümkün Varlık, Allah’ın dışındaki her şey olarak da tanımlanmaktadır. Var olması da olmaması da birbirine denk olduğu için, mümkün varlık, varlığını kendi dışında bir sebebe muhtaçtır. Mümkün varlık yok iken sonradan var olduğu için, sonradan var olan varlık hükümlerine bağlıdır: hâdis olması, bâkî olmaması, gibi. Kelamcıların alemi ‘mümkün’ kategorisi içinde görmeleri, alemde zorunluluğu da dışlamaktadır.

SebeplerinsonuçlarıdoğurduğuzorunlubirsebepliliğiöngörenMüslüman filozofların aksine, kelamcılar âlemi mümkün olarak niteleyerek, varlıklar arasında sebepsel zorunluluğu reddetmişlerdir. Bu ön kabule bağlı olarak, örneğin, A mekânında bulunan bir kişinin A mekânında değil de B mekâ- nında bulunması mümkün müdür, sorusuna İbn Sina ‘mümkün değildir, orada bulunması zorunludur’ cevabını verirken Gazali ‘B mekânında bu- lunması mümkündür’ demektedir. Başka bir ifadeyle, olmakta olan bir şey olduğundan başka bir şekilde olma imkânına da sahiptir, zira alem müm- künler dünyasıdır. O halde mümkün varlık tanımlaması, sadece varlıkla- rın var olmasıyla değil, varlıklarına devamları ile de ilgili bir hükümdür.

Varlığı düşünülemeyen şey veya hükümlerin niteliğidir.

### Mümteni’ (imkânsız):

### Varlık alanına çıkması düşünülemeyen her şey

Tek sayının çift olduğu veya üçgenin daire olduğunun iddia edilmesi gibi. Böyle bir şeyin olamaması, kendi tanımı ve varlığı gereğidir, bu ona dışarıdan yüklenen bir hüküm değildir.