

# FENOMENOLOJİK AÇIDAN İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE ALLAH-ÂLEM-İNSAN İLİŞKİSİ

**Rahim Ay**

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
rahimay@ybu.edu.tr • <https://orcid.org/0000-0002-7267-5205>

**Article Types / Makale Türü**

Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Makale Geliş Tarihi**

23/06/2021

**Accepted / Kabul Tarihi**

28/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.956461>

## FENOMENOLOJİK AÇIDAN İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ALLAH-ÂLEM- İNSAN İLİŞKİSİ

### ÖZ

Bu makalede fenomenolojik yöntem hakkında kısaca bilgi verildikten sonra İslam düşüncesine fenomenolojik yaklaşımın imkânı ve belli başlı görünüşleri hakkında bir soruşturma yapılmıştır. İslam düşüncesine fenomenolojik olarak yaklaşıldığında söz konusu düşünme tarzının Allah-âlem-insan arasında nasıl bir ontolojik, ahlaki, metafiziksel bağ inşa ettiği anlaşılacaktır. İslam düşüncesinde Allah-âlem-insan ilişkisi İslami dünyagörüşünün varlık-bilgi-değer alanındaki ilkelerin kozmik bir yansımaları ifade etmektedir. Toplumsal ve tarihsel boyutlarda tezahürleri ise kozmik yansımanın tecessüm etmiş hali olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam düşüncesinde Allah âlemden her şeyin yegâne yaratıcısı ve anlam kaynağıdır. İnsan ve âlemin var olma nedeni ve var olma biçimini halk eden tek varlık Allah'tır. Allah ile âlem arasında dinamik bir ilişki söz konusudur. İnsan, yeryüzüne Allah'ın halifesi olarak gönderilmiştir. İnsan ile yaratıcısı arasında mabud-abd ilişkisi vardır. Bunun yanında insan, irade ve dua ile yaratıcıyla sürekli iletişim halindedir. İnsan, eylemlerinden dolayı Allah'a karşı sorumludur. İslamî dünyagörüşü, 'her şey canlıdır' ilkesinden hareketle insana, bütün varlıklara karşı bir sorumluluk yükler. Bu sayede insan evren içinde huzurlu yaşayabilecektir. Âlem bir makrokozmoz, insan ise mikrokozmozdur. İki âlem arasında bir çatışmadan ziyade ahengin olması gerekir. Bu makalede fenomenolojik bir yaklaşımla, İslam düşüncesinde Allah-âlem-insan arasındaki ilişkiler, literatürdeki önemli kaynaklara dayanarak yeniden anlaşılmasına ve yorumlanmasına çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Fenomenoloji, İslam Düşüncesi, Allah, Âlem, İnsan

## THE RELATIONSHIP BETWEEN ALLAH-UNIVERSE-HUMAN IN ISLAMIC THOUGHT FROM A PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE

### ABSTRACT

This article introduces brief information about the phenomenological method, which is followed by an investigation into the possibility and major aspects of the phenomenological approach to Islamic thought. When Islamic thought is approached phenomenologically, we can understand what kind of ontological, moral, and metaphysical bonds this particular way of thinking creates between Allah, the universe and man. The relationship between Allah-universe-man in Islamic thought expresses a cosmic reflection of the principles of the Islamic worldview in the field of existence-knowledge-value. Its manifestations in social and historical dimensions appear as the embodiment of cosmic reflection. In Islamic thought, Allah is the sole creator of everything, as well as the source of meaning in the universe. In the Islamic worldview, Allah is the sole source of meaning for man and everything that exists in the world. Allah is the only being who creates the reason for and way of existence of man and the universe. There is a dynamic relationship between Allah and the world. Human being was sent to the earth as the caliph of Allah. There is a ma'bûd-abd (worshiped-worshipper) relationship between man and his creator. Besides, man is in constant communication with the Creator through will and prayer. Human beings are responsible to Allah for his actions. Through the principle of "everything is alive", the Islamic worldview imposes a responsibility on man towards all beings. Thus, man will be able to live peacefully in the universe. The world is a macrocosm, and man is a microcosm. There should be harmony rather than conflict between two realms. This article discusses, with a phenomenological approach, the relations between Allah-the world-human in Islamic thought in order to re-understand and interpret them based on important sources in the literature.

**Keywords:** History of Religions, Phenomenology, Islamic Thought, Allah, Realm, Human

## GİRİŞ

Modern dönemde dinin anlaşılma ve yorumlanma biçimi, içsel olarak dindarların, dışsal olarak din bilimleri sahasındaki akademisyenlerin inceleme ve sorunsallaştırma alanına girmektedir. Bu minvalde dinin tarihsel ve toplumsal tezahürlerine, metafizik içerimlerine, mantıksal ve epistemik tutarlılıklarına, psikolojik yansımalarına yönelik özellikle modern dönemle birlikte artan bir ilgi söz konusudur. Bu ilginin din fenomeninin çeşitli boyutlarını aydınlattığı, bilimsel sorunlara konu olduğu, tutarlı ve bütünlüklü epistemik bilgi üretimine yardımcı olduğu görülmektedir. Aynı şekilde söz konusu ilginin bazen parçalara bazen de bütüne yöneldiği, modern bilimsel yöntemleri kullandığı, din bilimlerini sosyal bilimlerin bir disiplini haline getirmeye çalıştığı şeklinde bir tespit yapmak da mümkündür. Bütün bu çabaların anlamlı ve gerekli olduğunu teslim etmekle birlikte, bir dinin öncelikle akademik ve entelektüel ilgi konusu haline gelmesinin ancak o dinin bütüncül dünyagörüşüne fenomenolojik bir yaklaşımla mümkün olacağını düşünerek, bu çalışmamızda özel olarak İslam düşüncesinde Allah-âlem-insan ilişkisine eğilmek istiyoruz. Zira herhangi bir dini, bir bütün olarak Allah-âlem-insan ilişkileri bağlamında anlamlandıramayan bir çabanın, bütünün parçalarını da anlamlandıramayacağını düşünüyoruz. Allah-âlem-insan ilişkisi bir dinin hem metafiziğini, hem temel kabullerini hem de dünyagörüşünün ana hatlarını ortaya koyar. Din bilimleri araştırmalarında ele alınacak konulara birçok temel noktayı gözden kaçırmamak için öncelikle parçalardan başlamak gerekir. Bütüne yönelik idraki, parçalardaki tetkik ile birleştirmeyen çalışmaların ayrıntıları yeteri kadar anlayamayacağını düşünüyoruz.

Bütünü anlamak, parçaları anlamlandırma açısından ne kadar önemli ise, bir dinin bütüncül bir perspektifle, fenomenoloji temelinde Allah-âlem-insan ilişkilerini tek bir çalışmada, bütün boyutları ile ortaya sermek de bir o kadar zor görünmektedir. Bu nedenle çalışmamızın ele aldığı konuyu dışarıda hiçbir şey bırakmadan tam manasıyla kuşattığını ve konuyla ilgili son sözü söylediğini iddia etmiyoruz. Zira ele alınan konunun büyüklüğü ve derinliği, konuyla ilgili çalışan her araştırmacıyı daha işin başında kaygılandırmaktadır. Bununla birlikte bu türden çalışmalar hem bütünlüğe dikkat çekme anlamında hem de kendisinden sonraki çalışmaları bir nebze kolaylaştırma anlamında önemli katkılar sunabilir.

İslam düşüncesinde Allah-âlem-insan ilişkisi İslami dünyagörüşünün varlık-bilgi-değer alanındaki ilkelerinin kozmik bir yansımalarını ifade etmektedir. Toplumsal ve tarihsel boyutlardaki tezahürleri kozmik yansımaların tecessüm etmiş hali olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam dünyagörüşünde Allah, insanın ve âlemde var olan her şeyin yegâne anlam kaynağıdır. İnsan ve âlemin var olma nedeni ve var olma biçimini yaratan tek varlık Allah'tır. Allah'ın olmadığı bir düşünce ve hayat biçimi anlamsızlıkla maluldür. Anlamsızlık, anlama ve anlamlandırma imkânını ortadan kaldırır. İslami dünyagörüşünde insanın anlaması, görünenlerin ve görünüşlerin ötesinde bir yaratıcının ve mutlak irade ve kudret sahibi yüce bir yaratıcının varlığına derin ve samimi bir imanla mümkün hale gelir. Yaratıcı ile insan arasında ontolojik bir hiyerarşi söz konusu olsa da ahlaki ve estetik bakımdan bir yakınlık ve bütünlük vardır. Allah ile âlem arasında olmuş bitmiş bir olgudan ziyade her an hareket ve irade halinde dinamik bir ilişki göze çarpmaktadır.

## 1. FENOMENOLOJİK YAKLAŞIM

Yirminci yüzyılın modern araştırma biçimlerinden biri de fenomenolojik yaklaşımdır. Temelinde pozitivist yaklaşıma bir tepki ve alternatif olarak çıkan fenomenolojik yaklaşım, hermeneutik yaklaşıma benzer şekilde ele aldığı konuyu açıklamak, veriye dönüştürmek, saymak ve nicelleştirmek yerine, anlamayı, tecrübe etmeyi, olduğu haliyle kavramayı esas alır. “Fenomenoloji, tarihsel disiplinlere onların elde etmeye güçlerinin yetmeyeceği dinselğin anlamını verir.”<sup>1</sup> Dine fenomenolojik yaklaşım, ilahî olan ile insanî olan arasındaki özel ilişkinin anlaşılması için çalışmak demektir.

1 - Raffael Pettezzoni, “Yüce Varlık Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim”, çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 146. Douglas Allen, “Major Contributions of Philosophical Phenomenology and Hermeneutics to the study of religion”, *How to do Comparative Religion? Three ways, many goals*, ed. Walter de Gruyter, Rene Gothoni. 2005.

Fenomenolojik yöntem, dinin yeniden anlaşılması ve yorumlanması noktasında yeni imkânlar sunmaktadır. Tarihi, teori ve temsilcileri ilgili literatürde genişçe yer alır. Burada konumuz doğrudan din fenomenolojisi olmadığı için bunun ayrıntılarına giremiyoruz. Bununla birlikte din araştırmalarında fenomenolojik yöntemin diğer yöntemlerden oldukça farklı olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü bu yöntem dinlerin sosyal tabiatlarını incelemeye değil, dinî inançlarla ilgili psikolojik faktörler ve dinlerin tarihsel kökenleriyle de ilgilenmez. Bu yöntem, temelde dinleri ritüeller, öğretiler, ibadetler gibi çeşitli dinsel fenomenler çerçevesinde olduğu gibi tasvir etmeyi amaçlamaz. Din fenomenolojisi, Dinler Tarihiyle ilgili evrimci ve indirgemeci açıklama biçimlerine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı bu yaklaşım, dinsel tecrübenin otonomluğunu ya da kutsal gerçekliğin indirgenemezliğini savunur. Bilhassa katı pozitivist bilimsel yaklaşımın egemen olduğu bir bağlamda gelişen din fenomenolojisi, dünya dinlerine yönelik pozitivist yaklaşımın aşırılıklarını durdurmaya çalışır. Pozitivist yaklaşımlar, dinsel kurumları sosyoloji veya psikoloji temelinde izah etmeye çalışmış ve dinlerin kutsallık boyutunu indirgemeci bir yaklaşımla ihmal etmiştir. Din fenomenolojisi, ihmal edilen bu kutsallık boyutunu öne çıkararak dinsel geleneklerin psikolojik ya da sosyolojik süreçlere hapsedilmesine karşı çıkar. Daha doğrusu, fenomenolojik yöntemle göre dinsel gelenekler, kutsala açılan birer penceredir.<sup>2</sup> Bu pencerelerin her biri kendi içinde bambaşka imkânlar barındırır. Ancak kutsalın kendisi pencereden görülen manzara ile özdeşleştirilemez.

Din fenomenolojisi, daha çok içeriden, tecrübe yoluyla anlama ve yorumlama yöntemi olarak da görülebilir. Mesela Friedrich Heiler'e göre din fenomenolojisi, endüktif metod için uygun olan öngörülerden faydalanır ama felsefi bir amaç gütmeyiz; tecrübeye dayalı bir disiplin olup bütün dinleri olduğu gibi kabul eder; tarafsız, açık sözlü, önyargısız, ayırım ve tercih yapmayan bir bilimdir. Heiler, dinde formel ibadet olarak duanın yanı sıra önemli dinî şahsiyetler, ökümenik hareket ve dinlerin aşkın birliği gibi alanlarda da çalıştığı için bu temel amaçlar bağlamında fenomenolojiyi dış unsurlardan dinin özüne doğru hareket eden bir araştırma yöntemi olarak görür.<sup>3</sup> Fenomenolojinin içeriden anlama yönteminin, inananı incelemek anlamına gelmekten ziyade onu özne olarak ele almak olduğu şeklinde bir eleştiri yöneltilmiştir.<sup>4</sup> Din fenomenolojisi, normatif olmayan, karşılaştırmalı ve tasvirî bir yaklaşım biçimidir.<sup>5</sup> Pozitivist yaklaşımın inanan bireyi nesneleştirmek suretiyle açıklamaya çalışmasına karşı fenomenolojik yöntem onu kutsalla özel bir bağ kurmuş bir birey olarak görür. Anlamak istediği, söz konusu bireyin idrakine yansıyan haliyle kutsalın mahiyeti ve görünümüdür. Ortaya çıkan sonuçları, inanan bireyin tecrübesine aykırı bir şekilde temsil etmediği gibi, onu bir hayal mahsulü olarak nitelendirip, indirgemeci bir yaklaşımla normatif teorilere göre açıklayamaz.

## 2. İSLAM DÜŞÜNCESİNE FENOMENOLOJİK YAKLAŞIM

Din fenomenolojisi genel anlamda dinlerin fenomenolojik yaklaşımla yeniden ele alınma, anlaşılma ve yorumlanma sürecidir. Ancak din fenomenolojisi özel olarak çeşitli dinlerin yeniden anlaşılması bağlamında da kullanılabilir. İslam düşüncesinde fenomenolojik yaklaşım konusunda bütünlüklü ve derinlikli eserler henüz oluşum aşamasındadır. Annemaria Schimmel, Muhammed İkbâl, Fazlurrahman, Nakip el-Attas, Jacques Waardenburg, Seyyid Hüseyin Nasr, Charles J. Adams, Wilfred Cantwell Smith gibi araştırmacı ve düşünürlerin çalışmaları İslam fenomenolojisiyle ilgili ilk denemeler olarak görülebilir.<sup>6</sup> Bununla birlikte

2 - Emir Kuşçu - Mahmut Aydın, "Dini Geleneklerin Fenomolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 43-44.

3 - Mustafa Alıcı, "Kutsala Giden Yol: Dinler Tarihinde Metodolojik Bir Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2005), 90.

4 - Kuşçu-Aydın, "Dini Geleneklerin Fenomolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", 44. Din fenomenolojisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Douglas Allen, "Din Fenomenolojisi", çev. Mehmet Katar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996), 437-465. F. A. Isambert, "Din Fenomenolojisi I", çev. Zeki Özcan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 355-366. Şevket Özcan, "Din Fenomenolojisinin Paradigmatik Özellikleri", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2017), 125-146. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002). Eric J. Sharpe, "Din Fenomenolojisi", *Batı'da Din Çalışmaları*, der-çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Açılım Yayınları, 2002).

5 - Kuşçu-Aydın, "Dini Geleneklerin Fenomolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", 45.

6 - Mujiburrahman, "The phenomenological approach in Islamic studies: An overview of a Western attempt to understand Islam", *The Muslim World* 91/3-4 (2001), 425-450. Charles J. Adams, "Trends in Islamic Studies in the United States and Ca-

Annemarie Schimmel'in öncelikle *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri –İslam'a Fenomenolojik Yaklaşım-* ve *İslam'ın Mistik Boyutları* adlı eserleri İslam düşüncesine fenomenolojik yaklaşımın temsil gücü yüksek örnekleri olarak görülebilir. Schimmel'e göre dinler tarihçilerinin, İslam kültürünün örneklerini kendi fenomenolojilerine dâhil etmeye kalkıştıkları ender durumlarda, dilsel beceri eksikliği üzücü bir biçimde ortaya çıkar ve büyük ölçüde zamanın gerisinde kalmış çevirilere bel bağlayan bu eğilim, sekr ve vecd imgelerinin bol olduğu Farsça şiirlerin eski çevirilerinin aşırı kullanımında olduğu gibi vurguda tuhaf kaymalara neden olmuştur. Bu fenomenlerin kesin olarak tasavvufta bir yeri vardır; ancak İslam'ın genel idealleriyle ilgili olarak düşünölmeleri gerekir.<sup>7</sup> Buna göre İslam düşüncesinin fenomenolojik analizinde en önemli sorun Schimmel'in "dilsel beceri eksikliği" olarak adlandırdığı durumdur. Dilsel beceri eksikliği, epistemolojik ve teknik anlamda dil bilmemek sorunu değildir. Bilakis İslam düşüncesinin özgün dilini anlayamama, inceliklerini ve derinliklerini fark edememe sorunudur.

Müslüman düşünürler, "Biz ayetlerimizi onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde göstereceğiz." (Fussilet, 41/53) ayetinden yola çıkarak zahiri tecelliler ile Zat arasındaki ilişki üzerinde düşünmüşlerdir. Fenomenolojik anlamda ayet kavramı insan ve ilahi varlık arasındaki ilişkileri anlamak bakımından önemli imalar içermektedir. Zira Müslümanlara göre her şey bir ayet, yani Allah'tan gelen bir işarettir. Kur'an, Allah'ın ayetlerine inanmayanları uyarmak için bu hakikati defalarca tekrarlamıştır. Yaradılmış her şey birer ayettir. Mucizeler kadar gece ile gündüzün değişimi, koca ile karısı arasındaki sevgi de birer ayettir (bk. Rum, 30/19-25). Bütün bunlar Allah'ın varlığını ispatlamaktadır. Bu ayetler ufuklarda (âfâk), kâinata bulunduğu gibi insanların nefislerinde (enfus), insanın idrak ve hayranlığında, aşk ve merakında, hissedilebilen, düşünölebilen ve tecrübe edilebilen her şeyde bulunur. Âlem, görececek gözü, işitecek kulağı olanların Allah'ın ayetlerini tanıyıp, kendi müşahedeleriyle Yaradan'ın zatına yönelebilecekleri uçsuz bucaksız bir kitaptır.<sup>8</sup> Ayet, fenomenolojik anlamda İslam düşüncesindeki varlık düzenini ve varlık göstergelerini anlamak bakımından önemli bir göstergedir. Ayet, bir işaret, iz olarak da düşünölebilir. İşaretler, işaret ettiği şeye göre anlam kazanır. Ayetlerin işaret ettiği insan ve âlem anlaşılmadan, işaret ettikleri şeyleri anlamak mümkün değildir. Mesela inanç ve ibadetle ilgili görevler de dışsal önemlerinin ötesinde fenomenolojik anlamda daha ulvi bir şeye yönelen ayetler olarak yorumlanabilmiştir: Namaz, Kutsal'a katılma halindeyken kişinin cüzi benliğini yitirmesi veya insanın nefisini, maşuku olan, mutlak kudret sahibi Rabbin huzurunda kurban etmesi olarak yorumlanabilir. Hac, ruhun Allah'a doğru bitmeyen yolculuğuna işaret eder. Oruç, kişiye melekler gibi nur ve hamdüsena ile yaşamayı öğreten bir tecrübe olarak anlaşılabilir. Buna göre her zâhirî ibadet biçimi manevi tecrübenin işareti haline gelebilmiştir. Fakat yalnızca "dış kabuğu" görüp, dışsal ibadeti saygıyla yerine getirenler bile kendilerini Allah'a itaat etmiş ve böylece ahrette mutluluğaya götüren yola hazırlanmış hissedeceklerdir; çünkü İslam sözcüğünün anlamı zaten Allah'a ve/ya O'nun kelamına teslim olmaktır.<sup>9</sup> İbadetler de Allah'a teslimiyetin birer nişanesi olarak görülebilir. İbadette zâhir, bâtında yer alan hakikatin birer ayeti olarak yorumlanabilir.

İslam düşüncesini fenomenolojik olarak yorumlamak, bir anlamda zahirde olanların batını anlamlarını keşfe çıkmak, konuyu epistemik sınırlar içine hapsetmemek, veriye dönüştürmemek, indirgeyici yaklaşımlardan uzak durmak ve en önemlisi de norm koymadan, olanı olduğu haliyle anlamaya çalışmaktır. Bu anlamda İslam düşüncesinin fenomenolojik yorumu, belki ileride yapılacak daha küllî çalışmaların da göstereceği üzere, bize yeni ufuklar kazandıracığı gibi, parçaları anlamlandırma noktasında önemli katkılar da sağlayabilir.

nadasince the 1970s", *AJISS* 10/1 (Spring 93), 96-118. İsmail R. Farûkî, *Tevhid*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017). Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999). S. Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayınları, 2001). Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001). Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri –İslam'a Fenomenolojik Yaklaşım-*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2004). Frifhjoř Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayınları, 1996).

7 - Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri –İslam'a Fenomenolojik Yaklaşım-*, 12; Ayrıca bkz. Şevket Özcan, "Din Fenomenolojisinin İlk Tezahürlerinde İslam Algısı: Cornelius Petrus Tiele Örneği", *International Paris Conference Social Sciences* (Paris: 2019, III/15-17).

8 - Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 13.

9 - Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 14.

### 3. ALLAH-ÂLEM-İNSAN İLİŞKİSİ

#### 3.1. ALLAH

Fenomenolojik yaklaşımda dini tecrübeye öncelik verilir. Allah'ın birliğine iman ise dini tecrübenin temelini oluşturur. Nitekim şahadet kelimesi, "Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna samimiyetle inanmak, gönülden şahitlik etmektir." Öyle ki, Allah'ın ismi Müslümanın her eylem ve hareketinin, her bir düşüncesinin ve bulunduğu her mekânın merkezini oluşturur. O'nun varlığı her zaman Müslümanın bilinç dünyasını doldurur. Ezel ve ebedi kuşatan Allah fikri, bir Müslüman için asla değişmeyecek en ulvi fikirdir.<sup>10</sup> Müslümanlar Allah'ın her şeyden yüce ve aşkın (müteal) olduğunu savunur ve O'nu değerler sisteminden ayrı tutmaz. Müslüman için O'nun metafiziksel varoluşunun yanı sıra yüce ve mutlak oluşunun üstü hiçbir şekilde aksiyolojik bir yaklaşım pahasına kapatılamaz.<sup>11</sup> Müslüman için Allah, yegâne anlam kaynağıdır. Var olan her şey, eğer o varsa bir anlam kazanır.

Yaratıcı niteliğiyle Allah hakkında bilgi ve fikir veren en temel vahiy alanı ise âlemdir. Yaratıcı kudret olarak Allah, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzlarını birer işaret ve ayet olarak kendine şahit kılmıştır. Âlemde var olan her şey, Allah'ın varlığının birer işaretidir. Bu doğal düzenin, âlemin bir parçası olan insan, âlemi, görünen yüzünün ötesine geçirek Allah'a işaret eden bir semboller dünyası şeklinde yorumlama yeteneği ile donatılmıştır. İnsan ile âlem arasındaki bu iletişim, insana ve âleme yüklenen anlamlarla mümkün olmaktadır.<sup>12</sup> İletişimin olmadığı yerde anlamdan da söz edilemez.

Allah ile onun dışındaki varlıklar arasında kurulan ilişki ve Allah'ın insanlara görünen yüzü olan isimleri, insanı kendi gelişim kanunlarıyla donatılmış bir âlem ile karşı karşıya getirir: "O her şeyi bir ölçüye göre yapmış ve hedefini göstermiştir." (A'lâ, 87/83). Bu kabul, âlemdeki statik sebep-sonuç ilişkilerini Allah'a bağlamanın ötesine geçerek onun dinamik yapısını bir norm ve model olarak ortaya koymayı hedeflemektedir. Normatif oluşu başıboş bırakılmadığını, model oluşu ahlakiliğini gösterir. Bu gerçek, âlemin kendinde anlamlı oluşunu fark ettirdiği gibi ilişkili olduğu tüm varlıkları bu anlama ortak olmaya davet eder.<sup>13</sup>

İslam düşüncesinde Allah'ın kadim Yunan felsefe geleneğine göre ayrı bir anlamı vardır. Mesela Allah, Aristoteles'in İlk Muharrık'ine benzemez. Çünkü O, hiçbir değişime, oluş ve bozuluşa uğramadan hür iradesiyle fiilde bulunan bir faildir. Allah hareket etmeyen hareket ettirici anlamında mantıksal bir düşünce biçiminin felsefi faili olarak tasavvur edilemez. Çünkü Allah'ın yaratma fiili, Aristotelesçi madde ve suret düalizmiyle izah edilemez. Allah'ın yaratması, Plotinuscu sudur metafiziği ile açıklanamaz. O'nun yaratması, ilminde bulunan külli hakikatlerin O'nun irade ve kudretiyle dış dünyada vücut bulmasıdır. Allah bütün bu hakikatlerin nihai sebebidir. Allah'ın yaratması, o dilediği müddetçe varoluşun kesintisiz fakat benzer bir tarzda meydana gelişi şeklinde gerçekleşir.<sup>14</sup> Buna göre Allah yarattıklarını başıboş bırakan, onlarla iletişimi kesen bir varlık olarak tahayyül edilemez. Allah, sürekli bir yaratma içindedir. Yaratmasında tekrar ve yenilik iç içedir.

Allah-âlem ilişkisini, kral ve tebaa ilişkisinde, Allah'ın âlemlerle olan ilişkisinde mutlak bir asimetri ve tek yönlülük hâkimdir. O, âlemi etkiler, ama kendisi bundan hiçbir şekilde etkilenmez. Ontolojik düzeyde, mutlak bir monark gibi algılanan bu Allah modeli, epistemolojik seviyede karşılığını aşkın gerçeklik olarak bulmaktadır. Saatçi-saat ilişkisi olarak ün kazanan bu deistik modelde, Allah kendini evrende kudreti ve hikmeti ile gösterir. Bu kudret ve hikmet çerçevesinde Tanrı, âlemi bir saat gibi kurmuş, âlem de otonom ve kendi kendine yeter şekilde varlığını devam ettirmektedir. Bu yapı içinde Allah'ın hikmeti, her şeyi O'nun

10 - Farûkî, *Tevhid*, 15.

11 - Farûkî, *Tevhid*, 17.

12 - Şaban Ali Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih - Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 123.

13 - Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, 131-132.

14 - S. Muhammed Nakip Attas, *İslam Metafiziğine Prolegomena İslam'ın Dünya-Görüşününün Aslı Unsurlarına Dair Bir Açıklama*, çev. İlker Kömbe (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 22-23.

müdahalesine gerek duymayacak şekilde planlamasında aranıyordu. Mucizevi bir müdahaleye gerek bırakmayacak şekilde olayları hikmetle düzenlemesi, O'nun iyiliğinin ve cömertliğinin de nişanesiydi. Allah'ın inyeti herhangi spesifik bir olayla yahut insanlarla kurduğu ilişkide değil, total olarak âlemle olan ilgisinde yatmaktaydı. Bu Allah tasviri, mekanik bir düzeni harekete geçiren ve artık kendini hareketsizliğe mahkûm eden bir Allah tasarımıdır. On yedinci yüzyılda bilimin ve buna bağlı olarak kanunlara itaat eden bir evren fikrinin gelişmesi, bu modeli bilimsel ve elit bir model havasına sokmuştur. Deistik modelin epistemolojik seviyedeki karşılığı objektivist (rasyonalist) gerçekliktir. Objektif gerçeklik içinde, Allah, âlemin mutlak kudret ve bilgi sahibi yaratıcısı olarak tasavvur edilmektedir. Allah, bu tasavvur içinde deistik kabuldeki gibi, 'Büyük Tasarımcı'dır, yahut klasik İslam Kelamındaki gibi, kendisinden daha büyüğü düşünülemezdir.<sup>15</sup> Diyalojik modelde iki kişi arasındaki ilişkisi biçimi, Allah ile insan arasındaki ilişkinin temel niteliğine transfer edilmektedir. Bu modelde, Allah ile dışındakiler arasındaki ilişki, daha çok bir kişinin taşıdığı özellikler dikkate alınarak tanımlanmaktadır. Sevgi, bağışlama, acıma vs. varoluşçularda gözlemlenen Ben-Sen ilişkisi bunun tipik örneğidir. Monarşik ve deistik modellerde insanın riske atılan hürriyeti ve önemi, bu modelde öne çıkarılmaktadır. Bu model, insan ve tabiat arasına mesafe koymaktadır. Bunu savunanlar, Allah'ı daha çok kişisel alanla ilgili bir varlık olarak görmekte, tabiatı bu ilişkinin dışında bir alan olarak tutmaktadırlar. Allah'ın ilişkisini âlemden ziyade insanla kurması yönüyle bu model, büyük bir önem taşımaktadır. Ancak Allah'ın insanla ilişkisine öncelik vermek, zorunlu olarak tabiatla ilişkisini dışlamaz. Zira monist ve monoteist varlık anlayışımız, bu alanları parçalamayı değil, aksine bir bütünü tamamlayacak parçalar olarak görmeyi gerektirir. Bu sebeple, tabiatı Allah'ın varlık delillerini içinde barındıran semboller ve işaretlerle donatılan bir alan ve insanın Allah bilincinin olduğu bir yer olarak tanımlayan meta-paradigmatik teoloji bu modele karşı çıkacaktır. Diyalojik modelin epistemolojik zemindeki karşılığı, subjektivist gerçekliktir. Subjektivist gerçeklik, Allah'ın rölativist ve hümanistik tahayyülüdür. Bu durumda içinde yaşanan zamanın kültürel (linguistik) kabulleri bu Allah anlayışının çerçevesini belirlemekte ve O'na bir değer yüklemektedir.<sup>16</sup> Allah-âlem ilişkisinde monarşik, deistik ve diyalojik modeller fenomenolojik perspektiften değerlendirildiğinde diyalojik modelin ön plana çıktığı görülür. Zira diyalojik model, fenomenolojik anlamda Allah ile âlem arasında canlı ve dinamik bir ilişki inşa etmeye çalışmaktadır.

### 3.2. ÂLEM

Âlemdeki her şeyin sürekli bir oluş içinde olması, Allah'ın kendi dışındaki varlıklarla ilişkisinin sürekliliğine işaret etmektedir. Allah'ın her düzeydeki varlıkla olan ilişkisi böyle bir sürekliliği gerektirmektedir. Zira "Göklerde ve yerde olan herkes O'ndan ister. O her an yaratma halindedir." (Rahman, 55/29). Allah'ın yaratma aktı, kendi dışındaki varlıklarla ilişkisi dikkate alınarak ve yarattığı insanlardaki yetkinlikler, eksiklikler, kaygılar ve daha birçok özellik göz önünde bulundurularak yorumlandığında, Allah-âlem-insan ilişkisinin, neden aktif bir zeminde kurulması gerektiği daha net olarak anlaşılacaktır.<sup>17</sup> Allah-âlem-insan arasındaki ilişkileri koparmak, yeryüzünü ve içindekilerini derin bir anlamsızlık kriziyle baş başa bırakmak anlamına gelir.

Âlemin bir ayet oluşu, onun nasıl anlaşılması gerektiğini de bildirmektedir. Zira dev bir makina gibi olan bu âlem, içindeki tüm sebeplilik süreçleriyle birlikte kendi yapıcısının temel işareti (ayeti) ve varlığının delilidir.<sup>18</sup> İslam düşüncesinin özgün âlem tasavvuru, madde, hareket, nedensellik gibi temel kavramları kendi varlık, bilgi ve değer dünyasında yeniden yorumlamış; bu yeni yorum, var olan doğa tasavvurlarını ya tenkit ederek ya belirli ölçüde tashih ederek ya da doğrudan öncekilerin yerini alarak dönüşüm sürecine katkıdabulunmuştur.<sup>19</sup>

15 - Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, 118-119.

16 - Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, 119-120. Sadık Kılıç, *Benliğin İnşası* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000).

17 - Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, 104-105.

18 - Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 117. Hatice K. Arpaguş, *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010). Sinan Öge, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Füller* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009).

19 - İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 28-29.

Allah ve âlem, sonsuz bir mekân kabında karşı karşıya duran iki varlık değildir.<sup>20</sup> Sadece Allah üzerinde düşünmeye dayanan anlama çabası sonuçsuz kalabilir. Çünkü İkbâl'e göre evren, Mutlak Gerçek'in müşahede edilen tarafı ve simgesidir. İnsanın Allah arayışı, müşahede edilenin idrakiyle gerçekleşir. İnsanı tabiat incelemesine yönelten kevnî ayetler, öncelikle söz konusu bakışı kazandırmayı amaçlar. İnsan, tabiatı kontrol etmekle müşahede edilen Hakikat'ten müşahede edilmeyen Hakikat'e ulaşmaya çalışır. Çünkü tabiatı bilmek Allah'ın nasıl davrandığını bilmeyi sağlar.<sup>21</sup>

Sağduyu sahibi her gözlemcinin şahit olduğu doğanın bu temel ve evrensel özelliğini Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi tektanrılı dinler, -bu düzenin kurucusu ve koruyucusu anlamında- ilahi bir düzenleyicinin somut işareti olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle, "nizam delili" düşünce tarihi boyunca tektanrılı dinlerin ortaklaşa kullandığı vazgeçilmez bir argüman olarak var olagelmıştır.<sup>22</sup>

Âlem, objesi son tahlilde var olan her şeyin ilahi prototipi olan, sonsuz derecede farklılaşmış bir görüntüdür (vision). Bunun tam tersi bir sembolle Allah, âlemi gören ve ayrıca yaratılmış varlığın pasif olduğu yerde, görmesiyle âlemi yaratan gözdür; o'nun görmesi bir eylemdir, pasiflik değil, aktifliktir. Âlem Allah'ta görülebilir ve Allah âlemde görülebilir; çünkü âlemin görülmesi, Allah'ın görülmesiyle siliniyor ve yok oluyor. Öyle ki bu görünüm altında herhangi bir mütakabiliyet (reciprocite) söz konusu edilemez; çünkü yaratılmış varlık İlke'nin karşısında ancak kendisinin aldatici özelliğiyle var olur ve yine çünkü bu bakımdan, tanım olarak Mutlak Hakikat ile uyumsuzluğunu da içerir. Âlem, o Hakikat olmadığından, ancak o Hakikatın bir ifadesidir ve dolayısıyla bir sınırlandırılıştır. Öyleyse o hakikattir, ne ise o şekliyle değil, fakat benzeri sınırlarda o Hakikatın kendisini göstermesi olarak, bir Hakikattir. Bu sınırlar, ileride göreceğimiz gibi, O'nun sonsuzluğundan ileri gelmektedir. Öyleyse kim "âlem" diyorsa, zımnen "Allah" diyordur. Âlem, Allah olmadığından, eğer tam tamına söyleyecek olursak, yokluğa indirgenmektedir; fakat âlem yokluk olmadığından, esas olarak Allah'tır. Âlemi bilmek İlahi Hakikati bilmekten daha az doğrudur, fakat son tahlilde bu da her zaman Hakikatın bilinmesidir; çünkü biz âlemi tanıyoruz, âlem gerçektir. İnsan bir yandan saf Hakikati tanıyabilir, öte yandan da âlemi ve âlemin içinde de beni, -yani metakozmosu (kozmos ötesini), makrokozmosu ve mikrokozmosu- tanıyabilir ve onları tanıdığı kadar bilgi olur. Dış dünya ve ego ise, tanınmış olmaya elverişli oldukları kadar, yani gerçek oldukları kadar Hakikat olurlar. Biz kendi kendimizi tanıyoruz demek, Hakikat ne kadar biz ise biz Hakikati o kadar tanıyoruz demektir, çünkü ne bizim çevremizde ne bizde, öz olarak -varoluş olarak değil- Tek Hakikat olmayan hiçbir bilgi konusu yoktur. Ayrıca sonsuz olan içkin bilgi olmasa, bilen hiç kimse olmaz.<sup>23</sup> İnsan kendi gerçeğine teslim olmak zorundadır. Onun gerçeği aslında Bir ve Yüce olan hakikattir, var olan tek biricik Hakikattir. Bizi çepeçevre kuşatan âlem de aynı şekilde Allah'ın Kelimesi'nin (Verbe) zuhurunun sırrıyla aynı Hakikat olduğundan biz aynı şekilde âleme de teslim olmak zorundayız. Bu teslimiyet, yaratılmışların pasif görünümüne özgü biçime göre, bilgidir. Buna göre, âlem, âlem olduğundan ve insan "ilahi bilgi" ve "Allah'ın kelimesi" olduğundan değil, tam tersine, insan sadece insan olduğundan ve âlem ilahi hakikat ve Allah'ın kelimesi olduğundan insan âleme teslim olmak zorundadır.<sup>24</sup>

Mutlaka bir metafora başvurmak gerekiyorsa doğayı temsil etmek üzere Yahudi, Hıristiyan ve İslam kültürünün ortaklaşa kullandığı meşhur 'kitap' metaforuna yeniden dönülebilir: Şu farkla ki yazı, işaret ve anlamlarla bezeli kadim doğa kitabı, çağdaş doğa düşüncesinde her an yeniden yazılan/yüklenen ve okuyucu muhataplarıyla aktif ilişki içinde olan dijital bir kitaba dönüşmüştür. İnsan-gözlemci, aynı zamanda her an yenilenen bu kitabın (doğanın) bölünmez bir parçası olduğu için maddî evreni insan-gözlemci aracılığı ile kendi kendini okuyan bilinçli bir özne olarak yorumlamak da mümkündür.<sup>25</sup>

20 - Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmed Asrar (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1984), 96.

21 - İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 32-34.

22 - Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, 235.

23 - Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, 43-47, 63-65.

24 - Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, 70. Çağfer Karadağ, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2011).

25 - Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, 26. Allah-âlem ilişkisi konusunda ayrıca bk. Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah'a* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000), 35-104.

### 3.3. İNSAN

İslami dünyagörüşüne göre yeryüzünde Allah'ın halifesi olan insan, eylemlerinden dolayı Allah'a karşı sorumludur.<sup>26</sup> Kendisini “ilahi surette” yaratılmış dünyevi bir varlık olarak görmesi şartıyla yeryüzünün nezaretçisi ve hamisidir. Halife insan, öte ile yeryüzü arasındaki aracı rolünün ve dünyevi alanın ötesine uzanan kemalinin bilincindedir. İnsana bu dünyevi alan üzerinde tasarruf etme imkânı verilmiştir. Bu insan yeryüzündeki yolculuğunun geçici niteliğinin farkındadır. Böyle bir kişi kendisini aşan ve kendi özündeki doğadan başka bir şey olmayan ve kendisine karşı isyan edemeyeceği manevi bir gerçekliğin vukufu içinde yaşar ve kendisini olduğu ve olmak isteyeceği şeylerden ayrı olmaklığın bedelini ödeyerek arındırır. Böyle bir insan için hayat anlam yüklüdür ve evren kendilerine hitap edebileceği yaratıklarla doludur.<sup>27</sup>

İnsanın İslam'daki, özellikle de tasavvuftaki yeri Batılı bilginler arasında tartışma konusu olmuştur. Kimileri, ‘kul’ olarak insanın Kadir olan Allah karşısında herhangi bir öneminin olmadığını öne sürmüşlerdir; bu durumda insan neredeyse ortadan kalkar, kişiliğini kaybeder; ebedi kaderin bir aracı olmaktan başka bir şey değildir. Avrupa kültürünün sahip olmakla gurur duyduğu ‘hümanizm’ kavramı, bu bilginlere göre, temelde İslam düşüncesine yabancıdır. Kimileri de, tasavvufun daha sonraki gelişiminde, kişiyi sonunda mutlak öznelciliğe götürebilecek içkin bir tehlike hissetmişlerdir; çünkü insan kişiliği deyim yerindeyse öyle ‘şişirilir’ ki, mikrokozmos Allah'ı mükemmel bir şekilde yansıtan bir ayna haline getirilir.<sup>28</sup>

Metafizik açıdan konuşursak, bu kadim, kâmil ve evrensel varlık ya da insanda -ki ilahi sıfatların ve isimlerin aynasıdır ve yaratılışın prototipidir- insanın kendi arketipi bulunmaktadır. Ancak her insan varlığı aynı zamanda kendi arketipine ve kendi üzerinde bir imkân olarak ilahi nitelikli bir gerçekliğe sahiptir; bir daire üzerindeki her noktanın merkezi yansıması, ama bunun yansıra diğer noktalardan da farklı oluşu gibi, insan cinsinin arketipini yansıtan her kişi de farklıdır, biriciktir. Tek tek olduğu gibi tür olarak da insanın gerçekliğinin kökü asıl alandadır. Bundan dolayı böylesi bir insan, her insan gibi, dünyaya bir “ihtimam” ve kendisini ilahi olandan ayıran ve yeryüzündeki hayatına bağlı olarak acılı ya da sevinçli olarak kendisini dünyadan uzaklaştıran ve nihayette kendisini ilahi olana geri götüren yollar ile gelir.<sup>29</sup>

Müslüman düşünürler insanın eşyayı tanımlayabilen ve eşyanın hakikatlerini bilebilen yegâne varlık oluşunu ilk insan ve ilk peygamber olarak Kur'an-ı Kerim'de geçen, Âdem'e ilahi isimlerin öğretilmesiyle bağlantılı ele alırlar. İnsan, varlıkta ilahi isimleri bilen yegâne varlıktır ve bu bilgi onu yeryüzünde Allah'ın halifesi yapmıştır.<sup>30</sup> Burada sebep-sonuç ilişkisini tersinden alırsak şöyle diyebiliriz: İnsan Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve vekili olduğu için “isimleri bilebilen; bu nedenle de eşyayı adlandırabilen ve onların hakikatlerini bilebilen varlıktır. Her halükârda insanı âlemde ayırtıran ve ona müstesna yer kazandıran temel özellik bu bilme yeteneğidir. Bu özellik insana diğer varlıklar üzerinde tesir ve hâkimiyet de kazandırır. Ayette yeryüzünde halife olmak” veya hadisteki ifadesiyle “ilahi surete göre yaratılmış olmak” şeklinde belirtilen bu ayrıcalık sufilerin dilinde başka anlamlar kazanarak zenginleşecektir.<sup>31</sup>

Allah-insan ilişkisinin fenomenolojik boyutlarından en dikkat çeken zamansızlığı Allah'ın en temel niteliklerinde birisi olarak tespit edip, tarihin dışına iten düşüncenin de terk edilmesi demektir. Hem Bâtın hem Zâhir, hem Evvel hem Ahir oluşuyla her türlü hayat formunu kuşatan ve bu paradoksla yarattıklarından ayrılan Allah'ı tecrübe eden insan, Allah için kullandığı dili artık uzaktaki bir nesneyi, bir eşyayı tanımlar

26 - M. Sait Şimşek, “İnsanın Halifeliği”, *Bilgi ve Hikmet* 12 (1995), 110-115. Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: İFAV, 2003).

27 - Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 172. İslam düşüncesinde insan tasavvurları ele alan aşağıdaki çalışmalar da önemli vurgular içermektedir. Abdulhamit Sinanoğlu, “Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 299-308. Ömer Çelik, *Kur'an'da İnsan* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010).

28 - Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, 202.

29 - Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 182.

30 - Zekeriya Pak, “İnsanın Yeryüzündeki Varlığına Meleklerin İlk Tepkisi (Bakara 2/30'daki İfade Üslubu İle İlgili Farklı Bir Yorum Denemesi)”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 53-76. Hasan Keskin, “Kur'an'da Meleklerin Hz. Âdem'e Secdesinin Yorumu”, *CÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 107-125. Celaleddin Devvânî, “İnsanın Hakikati”, çev. Muhit Mert, *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998), 199-211.

31 - Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 237.

gibi kullanmanın getirdiği gelişigüzelikten ayrılarak; haşyetin, sevginin, saygının, neşenin verdiği bilinçle (takva) kullanılacaktır. Bu, Allah hakkındaki her kelamın, kendi kişisel tarihini de yapan bir unsur olduğunu bilen bir tecrübedir. Zira insan teolojik tecrübe süreci içinde sadece tecrübe eden değil, Allah'a ilişkin olanlar da dâhil, kendine ve hayata dair yorumlarını bu tecrübe ışığında yapan bir varlıktır. İnsanın kutsallık atfettiği bir varlık karşısında duyduğu haşyet vb. duygular bağımlılık, sonluluk, mümkün bir varlık olma gibi varoluşsal bilinci harekete geçirir.

Bu bilinç bir duruma işaret etmekle kalmaz, fiillerle, edimlerle sonuçlanır.<sup>32</sup> Vahiy geleneği içinde Allah'a inanan bir mümin, Allah'ın kendisini dünyaya açması sebebiyle Allah hakkında bilginin imkânını, başka bir ifadeyle agnostisizmin imkânsızlığını kabul edecektir. Zira Allah her zaman yaratıcıdır ve yarattıklarıyla ilişki halindedir. Buna bağlı olarak âlem, O'nun her zaman her yerde oluşuna şahitlik eden semboller taşır. Bu semboller, sürekli olarak insanın Allah hakkındaki bilgi ve bilincini artırıp güçlendirir. Bu semboller potansiyeldir; zira Allah hakkındaki farkındalığımızı zorunlu olarak etkin kılmayabilirler. Onlardaki bu potansiyelliği açığa çıkaracak olan bizdeki farkındalık durumu ve niyetimizdir. Onun için Allah-insan ilişkisinde insanın bu niyet halinin altı çizilmelidir. Bu durumda, ilahî olana dair bilgi elde etmemize zemin hazırlayan anahtar kavramlar, “yaratma” ve “vahiy”dir. Yaratma sembolü bir hakikat olarak, yaratılan her şeye sinmiştir ve bunlara dayalı olarak Allah hakkında konuşmak da bize gerçek (hak) bilgi vermektedir. Bu durumda, bu “başka” gerçekliklerin kendi gerçekliklerinde Allah'ı yansıtabilecekleri veya Allah hakkında çıkarımlarda bulunmanın veya O'nun hakkında konuşmanın aracı olarak kullanılacakları daha net anlaşılabilir. Vahiy ve yaratma aktında, Allah kendisini dünya ile öyle ilişkilendirir ki kendisine dair bilgi, istidlali ya da mantıksal yolla keşfedilebilir hale gelir. Ancak bu mantıksal çıkarım bir ön hazırlığı, ontik ve epistemik olarak bir varoluş durumunu gerektirir.<sup>33</sup>

“Andolsun ki biz, Ademoğullarını üstün bir şerefe mazhar kıldık; karada ve denizde binitlere yükledik ve güzel güzel nimetlerle besledik; onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.”<sup>34</sup> Kur'an, insanın ferdiyetini önemle belirtir. İnsan, Allah'ın seçtiği en iyi yaratıktır. “Sonra Rabbi onu (Âdem'i) seçip tevbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi.”<sup>35</sup>

Bütün mümkün varlıklar içerisinde en yoksul olan insandır. Yalnız bu, varoluş sürecinde en büyük istidatı da özünde barındıranın o olduğunu gösterir. Bundan dolayı yoksulluk insan için bir 'iftihar' kaynağıdır. İşte bu istidat durumu, bütün var olanlar içerisinde insana özel bir konum yükler ve onu diğer bütün yaratılmışlardan ayırır. Fakat böyle bir durum, insanın muhtaç ve bağımlı oluşunu gölgelememelidir. Aksine insan, mutlak zengin olan ve cömertliğiyle yoksullara varlık bahşeden Allah'a her zaman bağımlıdır.<sup>36</sup>

İnsan, kendiliğinden hiçbir şeye sahip olmaması ve her şeyi başkasından kabul edip alması sebebiyle itaat etmek için yaratılmıştır. Onun özgürlüğü ancak bu itaat amacıyla ve bu itaat çerçevesinde bir anlam taşır. Burada hiçbir çelişki yoktur, çünkü bu çerçeve, insani özgürlüğün kendisini mükemmel bir şekilde göstermesine imkân verecek kadar geniştir.<sup>37</sup> Mümkün varlık olması hasebiyle insan, özünde bir varlık yoksuludur. Onun varlığını kazanmasının, yani varlık açısından belirli bir yeterliğe kavuşmasının sebebi, varlığını hiç kimseye borçlu olmayan ve hiçbir şekilde başkasına bağımlı bulunmayan Allah'tır. Bu bağlamda bütün var olanlar gibi insanın da varlığı Allah'ın varlığına raptedilmiştir. Öyleyse insanın varlığı kendinden değil, bir başkasındandır. Bundan dolayı insan, özü itibarıyla yok mesabesinde iken, başkasından, yani Allah'tan, O'nun 'cömertliğinden' dolayı var sayılabilir. Ayrıca o, tesadüfi bir şekilde değil, bir maksat üzere yaratılmıştır. Bu yüzden Allah'tan bağımsız bir insan tasavvur edilemez. Allah'ı, yani bütün varlıkların varlık ilkesini dikkate almayan bir yaklaşım, aslında gerçek manada insana da yönelmiyor demektir. Bir başka ifade ile Allah'ı unutan hakikatte insanı da unutmuş sayılır.

32 - Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, 79.

33 - Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, 99.

34 - İsra, 17/70.

35 - Taha, 20/122.

36 - Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 181.

37 - Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, 112.

Bununla birlikte Allah'la insan arasındaki ilişki sadece birinciden ikinciye doğru ilerleyen tek yönlü bir ilişki değildir. Allah'tan insana doğru giden ontolojik bir ilişki söz konusuysa da insandan da Allah'a varan epistemolojik bir süreç mevcuttur. Şöyle ki, bütün var olanlar, O'nun isim ve sıfatlarının tecellisiyle vücut bulmuştur. Bu, her bir varlığın, Allah'ın bir mazharı, O'nun görünüş alanı olduğu anlamına gelir. Varlıklar içerisinde yer alan insan ise, O'nun en mükemmel mazharıdır. Çünkü o, Allah'ın suretinde yaratılmış; O'nun isim ve sıfatları en yetkin şekliyle insanda açığa çıkmıştır. İşte bundan dolayı insanı bilmek, Allah'ı bilmeye götüren en hakiki ve kesin yoldur.<sup>38</sup>

Sufilerin tabiat görüşü, her şeyin canlı olduğu esasına dayanır ve insana bütün varlıklara karşı bir sorumluluk yükler. Bundan dolayı insan, âlemdaki her şeyin kendisi gibi yaratılmış ve canlı varlıklar olduğunu bilir ve âlemdaki özel konumuna bağlı olan yükümlülüğün gereğini yapar. Bu durum, özellikle sanayileşmenin yol açtığı çevre sorunlarına karşı duyarlı olmayı sağlar. Çünkü her şeyin canlı olduğunu bilen insan, çevreye karşı davranışlarını değiştirebilir.<sup>39</sup> İlk sufiler için Allah-insan ilişkileri ibadet edilen-ibadet eden (abd-mabud) ilişkileriydi.<sup>40</sup> Bütün konular mutlak kudret sahibi bir Allah karşısında yükümlü ve boyun eğen insan eylemleri şeklinde ele alınmıştı. Boyun eğmek teslimiyet demek olduğu kadar Hak'tan gelen iyi ya da kötü her şeyden razı olmaktır.<sup>41</sup>

Sufilikte bu beş evrensel mertebeye “Beş ilahi Huzur” (hams el-hadarât el-ilâhiyye) denir. Sufi terminolojisinde bunların birincisi, âlem-i nâsüt'tur, yani cismani âlemdir, çünkü insan “toprak”tan yaratılmıştır. İkincisi, Âlem-i melekût'tur, cismani âleme doğrudan doğruya egemen olan âlem budur. Üçüncüsü, âlem-i ceberût'tur, burası makrokozmos olarak Sema'dır, mikrokozmos olarak da yaratılmış olan ya da insana ait olan akıldır (intellect), yani bu, bizim kendimizde taşıdığımız “tabiatüstü olarak tabii” olan Cennettir. Dördüncüsü, âlem-i lâhut'tur; bu, Varlık'tır ve yaratılmamış Akıl yani Logos ile aynıdır. Beşincisi, âlem-i hâhut'tur. Bu kelime “Hüve” yani “O” kelimesinden gelmektedir, -diyelim ki bu kelime burada geçici olarak kullanılabilir- bu son mertebe, Hüviyyet, Kayyumiyet ya da Zatiyyet, yani Sonsuz Kendi mertebesidir.<sup>42</sup>

Zihni Akıl tarafından kudsileştirilmiş ve zahiri gözleri kalp gözünden yayılan yeni bir ışık kazanmış olan manevi insan kendisini böyle bir bölünme içinde göremez. Derununda sahip olduğunu dışlaştıran büyük tecelliyi onda gördüğünden manevi insan hep doğanın yanındadır. O, doğanın şekillerinde semavi arketiplerin imzalarını; hareketlerinde ve ritimlerinde ise bir üst düzey metafiziğinin açıklamasını görür. Kozmosu tecelli olarak tasavvur etmek tüm tezahürlerin Bir'den geldiğini ve Bir'e döneceğini, tüm ayrılıkların birlik olduğunu, bütün başka oluşların aynı olduğunu ve tüm dolulukların boşluk olduğunu anlamak demektir. Bu, Allah'ı her yerde görmektir.<sup>43</sup> Nasr'ın bu evren yorumunu destekleyen birçok Kur'an ayeti vardır.<sup>44</sup>

38 - Alper, *Varlık ve İnsan*, 181-182. Abdulmecit Okcu, *Kur'an'a Göre Evrenin İnsana Musahhar Kılınışı* (Erzurum: Salkım-söğüt Yayınları, 2009).

39 - Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017), 145-146.

40 - Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 31.

41 - Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 229.

42 - Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, 146; Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 212. İzz b. Abdisselam, *Varlıkların Dereceleri ve Ahiretteki Halleri*, çev. Ali Pekcan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009). Cağfer Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Ahiret* (Bursa: Emin Yayınları, 2008).

43 - Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 232. Therese-Anne Druart, “Metafizik”, *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2015). Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017).

44 - Örnek olarak bk. Gaşiye, 88/17-20; Âl-i İmran, 3/190.

## SONUÇ

Fenomenolojik yaklaşım, genel olarak din bilimlerine, özel olarak ise Dinler Tarihine yeni perspektifle bakma iddiası taşıyan yeni bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Pozitivist ve indirgemeci yaklaşımların zaaflarından kurtulmak isteyen, dini, dinin temel ilkelerini, dayanaklarını, dini tecrübeyi anlamayı ve yorumlamayı amaçlayan, bunu yaparken normatif bir dil kullanmamaya özen gösteren, dini inananların gözüyle tasvir etmeyi amaçlayan bir yöntemdir. İslam düşüncesine bir bütün olarak fenomenolojik yaklaşım Schimmel'in denemesini saymazsak henüz yapılamamıştır. Şüphesiz konuyla ilgili spesifik noktaları aydınlatmaya yönelik bazı çalışmalardan söz edilebilir. Ancak parçaları birleştiren ve bütüncül bir yaklaşımı gerçekleştiren çalışmaların yeteri kadar olduğundan bahsedilemez.

Din fenomenolojisi genel anlamda dinlerin fenomenolojik yaklaşımına yeniden okunma, anlaşılma ve yorumlanma sürecidir. Ancak din fenomenolojisi özel olarak çeşitli dinlerin yeniden anlaşılması bağlamında da kullanılabilir. İslam düşüncesinde fenomenolojik yaklaşım konusunda bütünlüklü ve derinlikli eserler henüz oluşum aşamasındadır. Annemaria Schimmel, Muhammed İkbâl, Fazluurrahman, Nakip el-Attas, Jacques Waardenburg, Seyyid Hüseyin Nasr, Charles J. Adams, Wilfred Cantwell Smith gibi araştırmacı ve düşünürlerin çalışmaları İslam fenomenolojisiyle ilgili ilk denemeler olarak görülebilir. Bu araştırmacı ve düşünürler, İslam düşüncesine kendi kategorilerini dayatmadan, İslam düşüncesini Allah-âlem-insan bütünlüğü ve ilişkisi bağlamında okuma ve anlama denemeleri yapmışlardır.

İslam düşüncesine fenomenolojik olarak bakıldığında öncelikle dikkat çeken ilk şey, Allah-âlem-insan arasında kurduğu özel dengedir. Bu özel denge anlaşılmadan İslam düşüncesinin fenomenolojik yorumu yapılamaz. Zira Allah-âlem-insan ilişkilerini anlamadan, İslami dünyagörüşünün temel dinamiklerini ve unsurlarını anlamak mümkün değildir. İslam düşüncesinin varlık, bilgi ve değer merkezli dünyagörüşünün arka planında Allah-âlem-insan arasında kurulan anlamlı denge yatmaktadır.

İslam düşüncesine göre Allah, âlemdede var olan her şeyin anlam kaynağıdır. Âlemin tek başına kendinden bir anlamı yoktur. Âlem, Allah'ın varlığının ayeti olarak görüldüğünde bir anlam ifade etmektedir. Allah, yegâne yaratıcı, biçim verici, seven, kızan, rahmet eden, koruyup gözetken tek varlıktır. O'nun dışındaki her şey ancak onunla bir anlam taşımaktadır. İnsan, onun yeryüzündeki halifesidir. Yaptıklarından sorumlu, akıl ve irade sahibi bir varlık olup, makrokozmoz âlemin yanında bir mikrokozmozdur. Allah ile insan arasındaki ilişki ne bir rekabet ilişkisidir ne de sorumsuz ve iradesiz pasif bir ilişkidir. İnsan, ontolojik manada zorunlu bir varlık olmayıp, mümkün varlıklar kategorisindedir. Mümkün varlık olduğu için özünde bir yaratıcıya muhtaçtır. Onun varlık kazanması, yani varlık açısından belirli bir yeterliğe (zenginliğe) kavuşması, varlığını hiç kimseye borçlu olmayan ve hiçbir şekilde başkasına bağımlı bulunmayan yaratıcı sayesinde mümkündür. Allah-âlem ilişkisinde monarşik, deistik ve diyalojik olmak üzere üç modelden söz edilebilir. Bunlar içinde diyalojik model Allah-âlem arasındaki ilişkiyi fenomenolojik bağlamda daha iyi okuduğu gibi Allah-insan ilişkilerinde de daha anlamlı, içten ve duygu ve tecrübe boyutu yüksek bir ilişki görmektedir. İslam düşüncesine fenomenolojik yaklaşıma dair çalışmalar arttıkça daha bütünlüklü ve anlamlı bir resmin ortaya çıkacağını düşünüyoruz.

## KAYNAKÇA

- Adams, Charles J. "Trends in Islamic Studies in the United States and Canadasince the 1970s". *AJISS*, 10/1 (Spring 93), 96-118.
- Alıcı, Mustafa "Kutsala Giden Yol: Dinler Tarihinde Metodolojik Bir Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2005), 73-120.
- Allen, Douglas. "Din Fenomenolojisi". çev. Mehmet Katar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996), 437-465.
- Allen, Douglas. "Major Contributions of Philosophical Phenomenology and Hermeneutics to the study of religion". How to do Comparative Religion? Three ways, many goals. ed. Walter de Gruyter, Rene Gothoni. 2005.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Arpağuş, Hatice K. *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Attas, S. Muhammed Nakip. *İslam Metafiziğine Prolegomena İslam'ın Dünya-Görüşününün Aslı Unsurlarına Dair Bir Açıklama*. çev. İlker Kömbe. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Aydın, Mehmet S. *Âlemden Allah'a*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000.
- Çelik, Ömer. *Kur'an'da İnsan*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Devvânî, Celeleddin. "İnsanın Hakikati". çev. Muhit Mert. *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998), 199-211.
- Druart, Therese-Anne. "Metafizik". *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. *Allah Tabiat ve Tarih - Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Farûkî, İsmail R. *Tevhid*. çev. Ejder Okumuş. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999).
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Ahmed Asrar. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1984.
- Isambert, F. A. "Din Fenomenolojisi I". çev. Zeki Özcan. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 355-366.
- İzz b. Abdisselam. *Varlıkların Dereceleri ve Ahiretteki Halleri*. çev. Ali Pekcan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Karadaş, Cağfer. *İslâm Düşüncesinde Âhiret*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Karadaş, Cağfer. *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Keskin, Hasan. "Kur'an'da Meleklerin Hz. Âdem'e Secdesinin Yorumu". *CÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 107-125.
- Kılıç, Sadık. *Benliğin İnşası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Kuşcu, Emir - Mahmut Aydın. "Dini Geleneklerin Fenomolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 41-58.
- Mujiburrahman. "The phenomenological approach in Islamic studies: An overview of a Western attempt to understand Islam". *The Muslim World* 91/3-4 (2001), 425-450.
- Nasr, S. Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayınları, 2001.
- Öge, Sinan. *Allah'tan Âlem'e İlâhî Füller*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Okcu, Abdulmecit. *Kur'an'a Göre Evrenin İnsana Musahhar Kılınışı*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2009.
- Özcan, Şevket. "Din Fenomenolojisinin İlk Tezahürlerinde İslam Algısı: Cornelius Petrus Tiele Örneği". *International Paris Conference Social Sciences*. Paris: 2019, III/15-17
- Özcan, Şevket. "Din Fenomenolojisinin Paradigmatik Özellikleri". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2017), 125-146.
- Pak, Zekeriya. "İnsanın Yeryüzündeki Varlığına Meleklerin İlk Tepkisi (Bakara 2/30'daki İfade Üslubu İle İlgili Farklı Bir Yorum Denemesi)". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 53-76.
- Pettezzoni, Raffael. "Yüce Varlık Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim". çev. Fuat Aydın. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 139-146.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Schimmel, Annemarie. *İslam'ın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri -İslam'a Fenomenolojik Yaklaşım-*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- Schuon, Frithjof. *İslam'ın Metafizik Boyutları*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayınları, 1996.

Sharpe, Eric J. “*Din Fenomenolojisi*”. *Batı’da Din Çalışmaları*. der-çev. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Açılım Yayınları, 2002.

Şimşek, M. Sait. “İnsanın Halifeliği”. *Bilgi ve Hikmet 12* (1995), 110-115.

Sinanoğlu, Abdulhamit. “Bazı Mu’tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3* (2000), 299-308.

Taocu, Constantin. *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade’nin Eserlerine Toplu Bakış*. çev. Hava Köse. İstanbul: İz Yayıncılık. 2000.

Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: İFAV, 2003.

Türker, Ömer. “*Metafizik: Varlık ve Tanrı*”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

## EXTENDED ABSTRACT

In the modern era, religion is interpreted and studied internally by religious people and externally by academics in the field of religious sciences. In the modern era, there is an increasing interest in the historical, social and psychological manifestations of religion, its metaphysical implications, its logical and epistemic coherences. This interest helps to illuminate various dimensions of the phenomenon of religion and to produce holistic epistemic knowledge. It is directed towards the whole as well as the parts, and it tries to make the religious sciences a discipline of social sciences by using modern scientific methods. It is possible for a religion to be the subject of primarily academic and intellectual interest, only with a phenomenological approach to the holistic worldview of that religion, since an effort that cannot make sense of any religion as a whole in the context of Allah-universe-human relations will not be able to make sense of the parts of the whole. The Allah-universe-human relationship reveals both the metaphysics and basic assumptions of a religion and the outlines of its worldview. In order not to lose sight of many basic points in religious studies, it is necessary to start with the parts to be covered first. Only those studies that combine the understanding of the whole with the study of the parts can understand the details sufficiently.

Although it is important to understand the whole and to make sense of the parts, it seems difficult to reveal all aspects of Allah-universe-human relations in a single study, with a holistic perspective on the basis of a religion's phenomenology. Being aware of this, we think that such studies can make important contributions both in terms of drawing attention to integrity and in paving the way for future studies.

The relationship between Allah-universe-human in Islamic thought expresses a cosmic reflection of the principles of Islamic worldview in the field of existence-knowledge-value. Its manifestations in social and historical dimensions appear as the embodiment of cosmic reflection. In the Islamic worldview, Allah is the sole source of meaning for everything that exists, including human beings. According to this worldview, since Allah is the source of existence, a thought and lifestyle without Allah is meaningless. Meaninglessness eliminates the possibility of understanding and making sense. In the Islamic worldview, human understanding becomes possible with a deep and sincere belief in the existence of a creator beyond appearances, and a supreme creator with absolute will and power. Although there is an ontological hierarchy between the creator and the human, there is a moral and aesthetic closeness and integrity. Rather than a phenomenon that has already happened between Allah and the universe, a dynamic relationship in motion and will at every moment stands out.

The phenomenological approach emerges as a new method that claims to look at religious sciences in general and the History of Religions in particular with a new perspective. It is a method that aims to get rid of the weaknesses of positivist and reductionist approaches, and to understand and interpret religion, the basic principles of religion, its foundations, and religious experience, while taking care not to use a normative language while doing this, and aims to describe religion through the eyes of believers. The phenomenological approach to Islamic thought as a whole has not yet been made, except for Schimmel's essay. Undoubtedly, some studies can be mentioned to shed light on specific points on the subject. However, it cannot be mentioned that there are enough studies that combine the parts and realize a holistic approach.

Phenomenology of religion is the process of rereading, understanding and interpreting religions with a phenomenological approach. However, religious phenomenology can also be used specifically in the context of re-understanding various religions. Comprehensive and in-depth works on the phenomenological approach in Islamic thought are still in the formation stage. The studies of researchers and thinkers such as Annemarie Schimmel, Muhammad Iqbal, Fazlur Rahman Malik, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Jacques Waardenburg, Seyyed Hossein Nasr, Charles J. Adams and Wilfred

Cantwell Smith can be seen as the first essays on Islamic phenomenology. These researchers and thinkers tried to read and understand Islamic thought in the context of Allah-universe-human unity and relationship without imposing their own categories on Islamic thought.

When looking at Islamic thought phenomenologically, the first thing that draws attention is the special balance it establishes among Allah-universe-human. A phenomenological interpretation of Islamic thought cannot be made without understanding this special balance. It is not possible to understand the basic dynamics and elements of the Islamic worldview without understanding the relationship among Allah-universe-human. Behind the existence, knowledge and value-centered worldview of Islamic thought lies the meaningful balance established among Allah-universe-human.

According to the Islamic worldview, which accepts Allah as the source of meaning for everything that exists in the universe, the universe by itself has no meaning. The universe makes sense when it is seen as the verse of the divine. Allah is the only creator, shaper, loving, angry, merciful, protective and watchful being. Everything outside of Him has a meaning only with Him. Man is his caliph on earth. He is a being with reason and will, responsible for his actions, and is a microcosm next to the macrocosm universe. The relationship between Allah and man is neither a competitive one nor a passive one, irresponsible and without will. Man is not a necessary being in the ontological sense, but is from the category of possible beings. Since it is a possible being, it essentially needs a creator. Its existence, that is, its attainment of a certain qualification in terms of existence, is possible thanks to the creator, who does not owe his existence to anyone and is in no way dependent on anyone else. Three models can be mentioned in the relationship between Allah and the universe: monarchical, deistic and dialogic. Among these, the dialogic model not only reads the relationship between Allah and the universe better in a phenomenological context, but also sees a more meaningful, sincere, emotional and experiential relationship in Allah-human relations. As the studies on the phenomenological approach to Islamic thought increase, it is understood that a holistic and meaningful picture will emerge.