



DİN FELSEFESİ

İLÂHİYAT LİSANS TAMAMLAMA PROGRAMI

PROF. DR. RECEP ALPYAĞIL

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ AÇIK VE UZAKTAN EĞİTİM FAKÜLTESİ

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ AÇIK VE UZAKTAN EĞİTİM FAKÜLTESİ

İLÂHİYAT LİSANS TAMAMLAMA PROGRAMI



DİN FELSEFESİ

PROF. DR. RECEP ALPYAĞIL

ÖNSÖZ

Düşünen her insanı, “nihai niçin sorusu” olan, “niçin evren yok değil de var?” sorusu bir cevaba zorlar. Bu soru, onu bütünler diğer büyük soruların da başlangıcında yer alır: “Varlığın nihai nedeni olarak, bir Tanrı var mıdır? O’nun varlığı kanıtlanabilir mi? Eğer varsa, O nasıl bir şeydir? O’nun hakkında anlamlı olarak nasıl konuşabiliriz? Evrendeki kötülüğün kaynağı nedir? Ölümden sonra bir yaşam mümkün müdür? ...” Bu sorular dizisi, daha tarihsel olanlara doğru ilerler: “İman ve akıl arasında ne türden bir ilişki vardır? Mucizeler mümkün müdür? Ahlakın dini bir önemi var mıdır? Din ve bilim arasında ne türden bir bağ vardır? ...?, ...?” Öyle zannediyoruz ki bütün bu sorular, düşünen insanlar var olduğu müddetçe önemini koruyacaktır. Bugün, anılan sorunları, sistematik bir şekilde kendine konu edinen branşa *din felsefesi* adı veriliyor.

Yukarıda yer alan sorular oldukça hayatidir. Sorular bu kadar hayati olunca, bütün akademik mesaisi bunlarla ilgili olan din felsefesinin önemi de o ölçüde artmaktadır. Gerek bilimde gerekse felsefede yaşanan gelişmeler onun bu önemini sadece daha da artıracak görünmektedir. Açıkçası günümüzde din felsefesi, denebilirse eğer “altın çağını”, kimilerine göre de “Rönesans’ını” yaşıyor. Özellikle İngilizce konuşulan dünyada, din felsefesine dair yoğun bir entelektüel ortam var: çok sayıda din felsefesi ekolü, bu ekollerin periyodik yayınları, yıllık konferansları ve yine bunlar hakkında yapılan sayısız akademik tez var. Bunların görece popülerliğinden bile söz etmek mümkün. Buna paralel olarak ülkemizde de din felsefesi her zaman önemini korumuş bir disiplindir. Bazen din felsefesi adı altında bazen de kelim ve ilahiyat gibi başka adlar altında yapılmış olsa da o bir konu ve problem alanı olarak sürekli var olmuştur.

Prof. Dr. Recep Alpyağıl

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	5
İÇİNDEKİLER.....	6
KISALTMALAR	10
1. DİN FELSEFESİNE GİRİŞ	11
1.1. Nedir Din Felsefesi?	16
1.2. Din Felsefesinin Tarihçesi ve Türkiye’de Din Felsefesi	18
1.3. Felsefi Teoloji, Kelam ve Din Felsefesi İlişkileri	20
1.4. Türkçede Din Felsefesine Giriş Kitapları	22
2. DİNÎ EPİSTEMOLOJİ	34
2.1. Dinî Epistemolojide Delilcilik.....	41
2.1.1. “İstidlal/Tefekkür Yoluyla Bilgi Edinme”	41
2.1.2. İnanç Ahlakı	43
2.2. Dinî Epistemolojide İmancılık (<i>Fideizm</i>)	45
2.2.1. Radikal Fideizm	46
2.2.2. Ölçülü Fideizm.....	48
3. DİNÎ EPİSTEMOLOJİDE FİDEİST OLAN BAZI FİLOZOFLAR	54
3.1. B. Pascal ve Bahis Teorisi	59
3.2. William James ve İnanma İradesi.....	62
3.3. Dini Epistemolojide Wittgensteinci Fideizm ve ‘Gramer Olarak Teoloji’	64
4. TANRI’NIN VARLIĞI HAKKINDA DELİLLER (<i>DOĞAL TEOLOJİ</i>).....	77
4.1. Kozmolojik Delil	83
4.1.1. Hudus Delili	84
4.1.2. İmkan Delili	96
5. TELEOLOJİK DELİL.....	106
5.1. İnanç ve İhtira Delili.....	112
5.2. Analojiye Dayalı Teleolojik Delil	122

5.2.1. Analojiye Dayalı Teleolojik Delile Yapılan Bazı Eleştiriler	126
5.2.2. Teleolojik Delilin Bir Eleştirisi Olarak “Evrım Teorisi”	132
6. TELEOLOJİK DELİLİN ÇAĞDAŞ VERSİYONLARI.....	137
6.1. Biyolojik Tasarım Delili.....	142
6.2. Kozmik Tasarım Delili	149
7. ONTOLOJİK DELİL VE DİNİ TECRÜBE DELİLİ	161
7.1. Ontolojik Delil.....	166
7.2. Dini Tecrübe Delili.....	171
7.2.1. Dini Tecrübenin Yapısı	172
7.2.2. Bir Delil Olarak Dini Tecrübe.....	175
7.2.3. Dini Tecrübe Deliline Dönük Bazı Eleştiriler.....	181
7.3. Tanrı’nın Varlığına İlişkin Delillere Yönelik Genel Bir Değerlendirme	187
8. TANRI TASAVVURLARI VE DİN DİLİ	193
8.1. Tanrı Tasavvurları	198
8.1.1. Teizm.....	198
8.1.2. Deizm	200
8.1.3. Panteizm.....	204
8.1.4. Pan-enteizm.....	207
8.2. Din Dili.....	210
8.2.1. Teşbih ve Tenzih	210
8.2.2. Teşbih ve Tenzihin Tevhidi	214
9. İLAHİ SIFATLAR VE TEİZMİN TUTARLILIĞI	230
9.1. Vahdet Sıfatı ve Tanrı’nın Basitliği	235
9.2. Kudret Sıfatı ve Ona İlişkin Bazı Meseleler.....	238
9.3. İlim Sıfatı ve İnsan Hürriyeti.....	241
9.4. Tanrı ve Zaman.....	250
10. KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	261

10.1. İslam Düşüncesinde Sorunun Şekillenışı	266
10.1.1. Mutezile: Hüsn ve Kubh	266
10.1.2. İbn Sina: Adem-i Kemal	279
10.1.3. Gazali: Mümkün Alemlerin En İyisi	286
10.1.4. Kur'an'da Şerr Meselesi ve Kur'an'ı Bir Teodisenin İmkânı	288
10.2. Çağdaş Batı Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Bazı Teodiseler	291
10.2.1. Mantıksal Kötülük Problemi ve “Özgür İrade Savunması” (Alvin Plantinga)	291
10.2.2. Delilci Kötülük Problemi ve “Ruh-Yapma Teodisesi” (J. Hick / R. Swiburne)	293
11. DİN VE BİLİM İLİŞKİLERİ	305
11.1. İslam ve Bilim	310
11.2. Modern Dönemde Bilginin İslamileştirilmesi Projesi	313
11.3. Çağdaş Batı Din Felsefesinde Din ve Bilim İlişkileri: Ian G. Barbour Örneği .	318
11.3.1. İki Düşman Olarak Din ve Bilim	319
11.3.2. İki Yabancı Olarak Din ve Bilim	323
11.3.3. Hakikat Yolunda İki Arkadaş Olarak Din ve Bilim	326
11.3.4. Din ve Bilimin Entegrasyonu	329
12. NÜBÜVVET, MUCİZE VE NEDENSELLİK	336
12.1. Felsefi Açıdan Vahiy	341
12.2. Doğa Yasalarının İhlali Olarak Mucize ve Nedensellik Meselesi	346
12.2.1. Gazali'nin Nedensellik Eleştirisi	349
12.2.2. Kuantum Teorisinin Kopenhag Yorumu Eşliğinde Gazali'nin Nedensellik Eleştirisine Yeniden Bakmak	351
13. DİN VE AHLAK İLİŞKİLERİ	366
13.1. Din ve Ahlak İlişkisine Dair Bazı Temel Yaklaşımlar	372
1.1. “Din ve Ahlak Birbirleri İçin Zorunludur”	372
1.2. “Din ve Ahlak Birbirlerini Dışlarlar”	374

1.3. “Din ve Ahlak Birbirlerine Yararlıdır”	376
13.2. Ahlak ve Din İlişkisine Dair Bazı Meseleler: “İlahî Fiillerin Nedenliliği”	384
13.3. Tanrı’nın Varlığının Bir Delili Olarak Ahlak.....	393
14. ÖLÜM VE SONRASI.....	403
14.1. Ölümsüzlük İnancı.....	410
14.1.1. Ahlaki Açıdan Ölümsüzlük.....	413
14.1.2. Bilimsel Açıdan Ölümsüzlük	414
14.1.3. Metafizik Açıdan Ölümsüzlük	416
14.2. Ölüm Sonrası Hayatın Keyfiyeti Meselesi ve Gazali’nin “Bedenlerin Haşri” Konusunda Filozofları Eleştirisi.....	422
KAYNAKLAR.....	436

KISALTMALAR

age.	Adıgeçen eser
agm.	Adıgeçen makale
s.	Sayfa
c.	Cilt
m.	Miladi

1. DİN FELSEFESİNE GİRİŞ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde, din felsefesinin tanımı, kısa tarihi ve felsefi teoloji, kelam ve din felsefesi arasındaki ilişkiler üzerinde durulmaktadır. Sonrasında ise yirmi birinci yüzyıldaki din felsefeleri ve Türkçedeki din felsefesine giriş kitapları işlenmektedir.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

- 1) “İlahiyat” kavramını tarif ve tahlil edelim.
- 2) İlahiyat” kavramının çağrıştırdıkları arasında felsefe olabilir mi? Niçin?
- 3) Hikmet kavramını tahlil edelim.
- 4) “Din felsefesi” tabirinin çağrıştırdıkları üzerinde düşünelim.
- 5) Din ve felsefe arasında bir ilişki kurulabilir mi?
- 6) Dinin metafizik meselelerini anlamamanın ve anlatmanın hangi yolları olabilir?
- 7) Sizce, kelim ilmi bugünkü inançla ilgili konular için yeterli midir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Kavram olarak din felsefesi ve tarihçesi	Din felsefesine ilişkin bazı temel kavramları ve tarihsel şemayı bilir.	Görsel sunumlar ve klasik metinler eşliğinde konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- İlahiyat
- Felsefe
- Hikmet
- Rasyonel ve tutarlı düşünme
- Felsefi teoloji

1.1. Nedir Din Felsefesi?

Çok basit bir tanımla söylenirse, din felsefesi, dini meseleler üzerinde **felsefi olarak düşünme** faaliyetidir. İlk bakışta oldukça açık görünen bu tanım, tanıma temel teşkil eden kavramlar ayrıca ele alındığında bulanıklaşacaktır. Şöyle ki, “dinî olan nedir?” sorusu oldukça güç bir sorudur. Onu tanımlamak din felsefesini tanımlamaktan daha zordur denebilir. Dini olanın inanılmaz çeşitliliği, tek bir tanımın önünü tıkar. Günümüz analitik din felsefecileri bu zorluğun üstesinden gelmek için, dini olanı, *teistik olanla* sınırlamaktadırlar. Tanıma dönersek, acaba din felsefesi, her dini meseleyi ele alır mı? Elbette hayır, bunu aşmak için bir kayıt getirilir, *teistik dinlerin, varlık, bilgi ve değerle alakalı meseleleri hakkında* felsefi düşünme faaliyetidir.

Bu tarifi işe yarar hâle gelebilmesi için kısaca “felsefe”nin ne olduğunu açıklamak gerekir. Bir görüşün veya yaklaşımın “felsefi” olabilmesi için bazı özelliklere sahip olması gerektiğini rahatça söyleyebiliriz.

Filozof, tarih felsefesinde, bilim felsefesinde nasıl bir bakış tarzına sahipse, din felsefesinde de aynı veya benzer bir tarza sahip olmak durumundadır. Bir “şeyin felsefesi” terkinde birinci terim bir alanı, ikinci terim ise bir bakış tarzını dile getirir. Bu demektir ki, bilim, sanat, tarih veya din dediğimiz alanlarla başka insanlar da uğraşır. Yani bu alanlar, birçok disiplinin ortak konularını oluşturmaktadır. Din felsefesi yapmak, dinin temel iddiaları hakkında **rasyonel, objektif, şümulü ve tutarlı** bir tarzda düşünmek ve konuşmaktır.

Rasyonel terimini kullanmakla burada taraf tuttuğumuza, dolayısıyla felsefe tarihinde dinin esasta irrasyonel bir alan olduğunu öne süren bazı düşünürlerden ayrıldığımızı dikkat çekmek isteriz. Dinle felsefe arasında organik bir bağın bulunmadığını iddia eden düşünürlerin çoğu, dine rasyonel bir zemin bulma çabalarının verimsizliğine inanırlar. Bu, bazen dinin sarsılmaması, bazen de onun eleştirilmesi için başvurulan bir yol olmaktadır. Dine rasyonel açıdan bakmak akıl gücümüzün imkânlarını kullanmak suretiyle dinin ana iddialarının temellendirilmesi çabasında gidebileceğimiz yere kadar gitmek şeklinde anlaşılabilir.

Felsefi bakış tarzı, mümkün olduğu ölçüde, “şümulü” olmak zorundadır. Sözel geliş, bir filozof Tanrı'nın varlığı konusunu ele almışsa, konuyla ilgili tarihî, ilmî ve mantıkî bütün verileri dikkate almayı, hatta Tanrı'nın olmadığına ilişkin görüş ve düşünceleri hesaba katmayı

gaye edinir. Bir konuya kaç açıdan bakmak mümkünse, hepsini nazarı itibara alır. Din alanıyla kültürün öteki alanları (bilim, sanat, ahlâk vs.) arasında gerekli bağlantı noktalarının kurulabilmesi için şümullü bakış tarzına dâima ihtiyaç vardır.

Felsefî bakış tarzı “tutarlı” olmak zorundadır. Sözgelışı, insanın fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin önceden bilindiğini, kesin olarak tesbit ve tayin edildiğini öne süren bir görüşle, insanda irâde hürriyetinin varlığını öne süren görüşü bir ve aynı anda savunamayız. Ortada giderilmesi gerekli bir tutarsızlık bulunmaktadır. Filozofun zihninin sadece bu türden açık tutarsızlıklar karşısında değil, ilk bakışta kolayca farkedilemeyen tutarsızlıklar karşısında da son derece duyarlı olması gerekir. Tutarsızlıkları görebilmek için ise, derin tahlil ve tenkidlere ihtiyaç vardır. Özellikle dil ve mantık açısından yapılan tahlillerin önemi herhangi bir tartışmaya yol açmayacak ölçüde açıktır.

Bütün bu söylediklerimiz yerine getirilmeye çalışılırken “objektif” olmak, yani dinin lehinde veya aleyhinde bir tutum içerisinde olmaya peşinen karar vermeden araştırma ve incelemeye koyulmak vazgeçilmez bir şarttır. Objektif olmak, felsefî bir araştırma esnasında dinî inançları bir tarafa bırakmak anlamına gelmez. Önemli olan, inceleme konusu ile ilgili bir takım inançlara sahip olmak değil, verileri, düşünme ve tartışmayı sözkonusu inançları haklı çıkaracak biçimde zorlamamaktır.¹

Hikmet Sevgisi Olarak Felsefe

• **يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**

Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar. (BAKARA 269.)

• **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**

Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! (NAHL 125.)

¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987), s. 2-4.

1.2. Din Felsefesinin Tarihçesi ve Türkiye’de Din Felsefesi

Din felsefesi adını ilk defa kullanma onuru Hegel’e atfedilir. Onun yine aynı adla verdiği dersler *din felsefesi* adlandırmasını daha da kalıcı kılmıştır. Hegel, Berlin Üniversitesinde 1821 yılında *Din felsefesi (Die Philosophie der Religion)* adıyla bir ders verirken, ilk defa hem din felsefesi deyimini kullanmış, hem de bunu bir disiplin haline getirmeye çalışmıştır. Bu dersini 1824-1827 ve 1831 yıllarında tekrarlamıştır. Bu dersler, onun ölümünden bir yıl sonra 1832’de, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Din Felsefesi Üzerine Dersler)* adıyla yayımlanmıştır.² Kuşkusuz felsefedeki bu bölünme, *hukuk felsefesi, bilim felsefesi, dil felsefesi, biyoloji felsefesi* vb. gibi daha başka bölünmelerin de yaşandığı bir tarihsel bağlamla ilgilidir. Kanaatimizce bu ayrışma, yerinde olmuştur ve felsefi sorunların daha derin bir şekilde ele alınabilmesine imkan tanımıştır.

Adı her ne kadar yeni olsa da, din felsefesinin ilgilendiği sorunlar bütünü, düşünce tarihinin kendisi kadar eskidir. En azından yazılı felsefe kaynaklarının bildirdiği husus, bu tarihi güçlü bir antropomorfizm eleştirisi yapan Ksenophanes’e (M.Ö. 570-480) kadar geri götürmek mümkündür. Daha sonra, felsefi teizmin en önemli ismi olan Platon gelir. Onun metinlerinde, bugün din felsefesi problemlerinin birçoğunu bulmak mümkündür. Bir sonraki isim, kuşkusuz, büyük usta Aristo’dur. Onun metafizik meselelere verdiği çerçevenin bugün bile aşılabildiğini söylemek zordur.

Açıkçası Batıda felsefenin oldukça durağan olduğu bir dönemde, İslam dünyasında felsefe alanında oldukça önemli isimler yetişmiştir. Bu isimler aynı zamanda din felsefesi için de vazgeçilmez klasiklerdir. Başta Mutezile kelimcileri olmak üzere, Kindi, Farabi, İbn Sina, Gazali, İbn Rüş, F. Razi ve daha başka nice önemli düşünür din felsefesinin irdelediği sorunları etüt etmiştir. Ne yazık ki, bu isimlerin yaptığı katkıların çağdaş din felsefesinde yeterince ele alındığını söylemek zordur. Buna, günümüz Müslüman din felsefecileri de dahildir.³

Batıda, din felsefesi Aquinas’la birlikte önemli bir ivme kazanmıştır. Sonra, Descartes, Leibniz, Spinoza bu geleneği sürdürmüşlerdir. Özellikle 18. yüzyılla beraber felsefenin bütününde paradigmal bir dönüşümü görmekteyiz. Hume ve Kant tarafından yapılan güçlü

² Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş* (Ankara: Fecr Yay., 1997), s. 13.

³ Bu konuyu ayrı bir çalışmada etüt etmeye çalıştık. Bkz. Recep Alpyağıl, *Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkani ve Din Felsefesi* (İstanbul: İz Yayınları: 2010); Recep Alpyağıl, “Model ile Engagement Arasında Din Felsefesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 2009.

eleştiriler klasik metafiziğe sınır getirmiş, farklı bir çerçeve çizmiştir. Bu iki ismin yaptığı eleştiriler, bugün de anlamını korumakta ve din felsefesindeki tartışmalara yön vermektedir.

Hegel sonrasında, din felsefesinin, bu yeni adla oldukça inişli ve çıkışlı bir tarih geçirdiğini görüyoruz. Özellikle 20. yüz yıl, onun için oldukça uzun olmuştur. Din felsefesi meselelerini psikolojik ya da sosyolojik realitelere indirgeyen Freud ve Marx, öte yandan onu bütünüyle saçma sayan mantıksal pozitivizm, ateistik akımlar vb. din felsefesini akademilerde uzun bir süre yok mesabesine indirgemmiştir. 1955 yılında yayımlanan *New Essays in Philosophical Theology* adlı derleme, bu sahada bir kırılma anı olarak gösterilir.⁴ 1960'lara gelindiğinde din felsefesine *yeniden dönüş* diyebileceğimiz bir periyot başlamıştır: Wittgenstein merkezli, D. Z. Phillips tarafından geliştirilen Wittgensteinci din felsefesi sahaya yeni bir ivme kazandırmıştır. Hemen hemen aynı yıllarda, din bilimlerinin minnetle andığı Ninian Smart, John Hick gibi isimler, bu alana çok temelli katkılar sağlamışlardır.

Bilindiği kadarıyla Türkiye’de din felsefesi deyiminden söz edilmesi, II. Meşrutiyet dönemiyle başlamıştır. Bundan ilk söz edenlerden birisi, Memdûh Süleyman’dır; o “Felsefe-i Edyân” adlı makalesinde dinler felsefesinden söz etmiştir.

1926 yılında Dârü’l-fünûn’da yeni düzenleme ve değişiklikler yapılırken, Ulum-ı Şer’iye Şubesi, İlahiyat Fakültesine dönüştürülmüş ve bu yeni Fakülteye din felsefesi adlı bir ders konulmuştur. Bu dersi, İlahiyat Fakültesinin 1933 yılında kapatılmasına kadar, Edebiyat Fakültesi Psikoloji kürsüsü hocası Mustafa Şekip Tunç okutmuştur. Tunç, “Din Felsefesi” adı altında işlediği konuları, ders notları olarak, 1927 yılında *Felsefe-i Din* adıyla kitap olarak neşretmiştir. Öyle görünüyor ki, Batı’dan yaklaşık 90 sene sonra Osmanlılar zamanında Türkiye’de ilk defa kelimenin tam anlamıyla din felsefesinden söz eden ve okutan M.Ş. Tunç olmuştur. [M.Ş. Tunç, 1957 yılında *Din Yolu* dergisinin 12. sayısından itibaren yazdığı makalelerini ilâvelerle geliştirerek tam bir din felsefesi kitabı haline getirmek üzere çalışmaya başlamıştır. Ancak 1958’deki ölümüyle bu işi yarım kalmıştır; ölümünden sonra eşi Raca Hanım, onun tamamlayamadan bıraktığı kitabı, olduğu şekliyle *Bir Din Felsefesine Doğru* adıyla İstanbul’da 1959 yılında neşretmiştir.]

⁴ Bkz. *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre (New York: Macmillan 1955).

Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nin 1933'de kapatılmasından, 1976-1977 ders yılına kadar Türkiye'de din felsefesi üniversitelerde okutulmamış ve M.Ş. Tunç'un eserinden başka bu alanla ilgili doğrudan bir eser de yazılmamıştır.

A.Ü. İlahiyat Fakültesinde, din felsefesi dersi, fiilen ilk defa 1975-1976 ders yılı programında yer almış ve Mehmet S. Aydın bu dersi okutmuştur. Daha sonra, İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakültesine dönüştürülünce, yeni Fakültelerin programlarında din felsefesi dersi yerini almıştır. Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne naklinden sonra, *Din Felsefesi* adlı eserini neşretmiştir (1987). Bu, dilimizde din Felsefesi alanında M.Ş. Tunç'un yazdığı eserden sonra ikinci kitaptır.

1.3. Felsefi Teoloji, Kelam ve Din Felsefesi İlişkileri

Konusu itibariyle din felsefesine en yakın olan alan kelamdır. İslam kültüründe kelam genellikle, akli ve nakli delillere başvurarak temel dini hükümleri açıklayan, sistemleştiren ve savunan bir disiplin şeklinde görülmüştür. Aynı tarifi belli bir yere kadar Hıristiyan teolojisi için de geçerli olduğu söylenebilir.

Din felsefesi, sistematik kelamla daima ilişki içinde olmuştur. Hatta birinci ikinciyi büyük ölçüde ihtiva eder. Her iki alan arasındaki bu yakınlıktan dolayıdır ki, bazıları, din felsefesini (klasik anlamda) “Felsefi Kelam” olarak adlandırmışlardır. Ona “Laik Kelam (teoloji)” diyenler bile olmuştur. Buna sebep, filozofun belli bir inanç sistemini dini bir düşünce ve niyetle savunmayı gaye edinmemesi ve yaptığı faaliyette dini bir karakter veya ekzistansiyel bir motif görmemesidir.

Teknik anlamda “Kelamcı (*mütekellim*)” açık veya üstü kapalı bir biçimde ‘tasdik’ ile yola çıkar. Bu manada mütekellim ile kelam tarihçisini veya kelam disiplini ile ilmi açıdan ilgilenen bir insanı birbirine karıştırmamak gerekir. Mütekellim için üzerinde durduğu konu, hayati bir öneme sahiptir. O, söyledikleri ve yazdıklarıyla din konusunda uyanan şüpheleri gidermek, akla gelen sorulara cevap bulmak ister. Ona göre, dini temel hükümler her çeşit şüphenin ötesinde yer alır. Daha işin başında iken böyle inanır, böyle düşünür ve bunu ispatlamaya çalışır. Kelamda dini hükümleri sorguya çekme diye bir şeyin olmaması gerekir. Din felsefesi yapan kişi ise, hiçbir şeyi inceleme ve araştırma konusu dışında tutmayı düşünmez ve en azından teknik düzeyde yaptığı işin bir inanç boyutu olduğunu öne sürmez. Din felsefesine yapılan itirazların çoğu, filozofun kendi çabasında gördüğü hürriyet havasından ileri gelmektedir. Felsefeci, dinle “uzaktan” ve “dışarıdan” ilgilenir. Oysa kelamda, inanma ve buna

bağlı olarak ekzistansiyel bir kavrama ve anlama durumu yüksek seviyede bir teemmül ve tefekkür vardır. Kelamın amacı inanılan inancı savunmak iken, din felsefesinin amacı genel olarak dinin doğası, dinsel deneyin yapısı ve anlamı, dinsel bilgi ile bilimsel bilgi veya dinle bilim arası ilişkiler, din-ahlak ilişkileri, dinin genel olarak insan hayatında, özel olarak insan kültürü içindeki yeri, Tanrı'nın varlığı lehine veya aleyhine ileri sürülebilecek kanıtlar, vahiy, peygamberlik vb, gibi problemler veya konuları rasyonel olarak anlamak, açıklamak ve değerlendirmektir.

Filozof, din bilimlerinin yöntemleri, teorileri, açıklamaları, varsayımları üzerinde durur. Bir takım tahlil ve tenkillerde bulunarak o alanlara açıklık getirir. Kanıtlanmış bilimsel sonuçlarla ideolojik 'girdiler' arasındaki farklılıklara ve bu sonuncuların muhtemel tehlikesine dikkat çeker. Dinin öğrettikleri ile bilimin getirdikleri arasında gerekli karşılaştırmaları yapar ve bilgide bütünlüğü sağlamaya çalışır. İlahiyatla sosyal bilimler arasında irtibat noktaları kurmaya gayret eder. Bunu başarabilmek için de din felsefesinin kapısının her türlü bilgi ve veriyi içine alacak şekilde açık bulundurulması gerekir.⁵

Belirtmeliyiz ki, felsefenin serüvenine bakıldığında bu üç alan arasındaki ilişki her zaman geçirgen olmuştur. Bunu hem birçok düşünürün şahsında hem de bugünkü din felsefecilerinin çalışmalarında görmek mümkündür. Bu durumun en tipik örneği, 1955 yılında yayımlanan ve din felsefesi çalışmalarında önemli bir aşama olarak gösterilen, *New Essays in Philosophical Theology* adlı derlemenin başlığında yer alır.⁶ Derleyenler, o günlerde din felsefesi başlığının fazlasıyla idealist çağrışımlar içerdiğinden ötürü, *din felsefesinden felsefi teoloji* başlığını tercih ettiklerini belirtirler.⁷ Bu not, bir kere daha, *din felsefesi* ve *felsefi teoloji* arasındaki geçirgenliği göstermesi açısından ilginçtir.

Bir ilke olarak bu her üç alan arasındaki entelektüel alış verişin olabirliğini kabul etmekle birlikte, kanaatimizce, onların kendilerine özgü sınırlarını vurgulamak gereği de vardır. Bu sınır, her üç disiplinin akılla olan ilişkisinde ortaya çıkmakta gibidir. Şöyle ki, din felsefesi, dinin metafizik konularını akılla açıklamaya çalışırken, teoloji de aynı konuları *vahyin eşliğinde* akılla temellendirmeye çalışır. İlki daha özgür ve mümkün olduğunca nesnel iken ikincisi, daha

⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 15-16.

⁶ *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre (New York: Macmillan 1955).

⁷ "Preface", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre (New York: Macmillan 1955), s. viii.

dogmatiktir ve özneldir denenebilir. Felsefi teoloji ise, *teolojik konuları* felsefenin eşliğinde izah etmeye çalışır. Bu yönüyle de, kelamın bir parçası gibidir.

Yukarıdaki ayrımlar önemli ölçüde beklentilere dayalı, biraz da acelece yapılmış ayrımlardır. Azıcık detaya inildiğinde, bu ayrımları zorlayan çok farklı örnekler bulmak mümkündür. Elbette, sadece din felsefesinde değil, diğer alanlarda da, **beklenen şey, düşünen insanın delilin götürdüğü yere kadar gidebilme cesaretidir**, herhangi bir mutlak önyargıdan uzak bir biçimde, metafizik bir problemi çözme azmidir. Bu durumun, başarılı olduğu oldukça az bir durum olduğunu da söylemek lazımdır. Öte yandan, özellikle içinde yer aldığımız felsefi bağlamda, bizzat bu kavramların kendilerinin de zan altında kaldığı eklenmelidir. Şöyle ki, bilim de dahil olmak üzere, önyargısız olunabilir mi? Veya, başlı başına önyargılı olmak kötü müdür?

Günümüzde, din felsefesi, felsefi teoloji ve kelam arasındaki sınırları sorgulayan çok sayıda çalışma ve bu çalışmaların ortaya attığı hesabı verilmesi gereken sorular vardır. Örneğin, eğer din felsefesi öncelikle felsefenin alanına aitse, dini bilmeden, onun felsefesini yapmak nasıl mümkün olacaktır. Eğer din felsefesi, dinden çok başka bir şeyse, o halde, yapılan neyin felsefesidir? Daha temelde, din felsefesinin tarihsel konumlanması, ona dahil midir değil midir? Bu soru bile, ona dair olan derin ayrışmanın habercisidir. Bugün, çok az sayıda din felsefecisi, içinde yer aldığı dinsel geleneğin ötesinde düşünebilmektedir. İlginçtir, felsefi açıdan, tarihsel olana en uzak görünen analitik din felsefesi bile böyledir. Örneğin Plantinga, Swinburne, L. Zagzebski gibi din felsefecileri öncelikle ve neredeyse tamamen içinde yer aldıkları dinsel gelenek içinde din felsefesi yapmaktadırlar.

1.4. Türkçede Din Felsefesine Giriş Kitapları

- Mustafa Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1959).
- Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987).

[Bu çalışma, ülkemizde din felsefesi için kaynak metin niteliğindedir. Çeşitli yayınevlerinden çıkmış olan onun üzerinde baskısı vardır.]

- Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1997).

[Din felsefesinin Batıda ve Ülkemizdeki tarihsel seyrini görmek için kaynak bir kitaptır.]

- *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2012).
- *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2012).

GELEN-EKSEL VE ÇAĞDAŞ METİNLERLE

Din Felsefesine Dair Okumalar

·I·

Derleyen:
RECEP ALPYAĞIL



GELEN-EKSEL VE ÇAĞDAŞ METİNLERLE

Din Felsefesine Dair Okumalar

·II·

Derleyen:
RECEP ALPYAĞIL



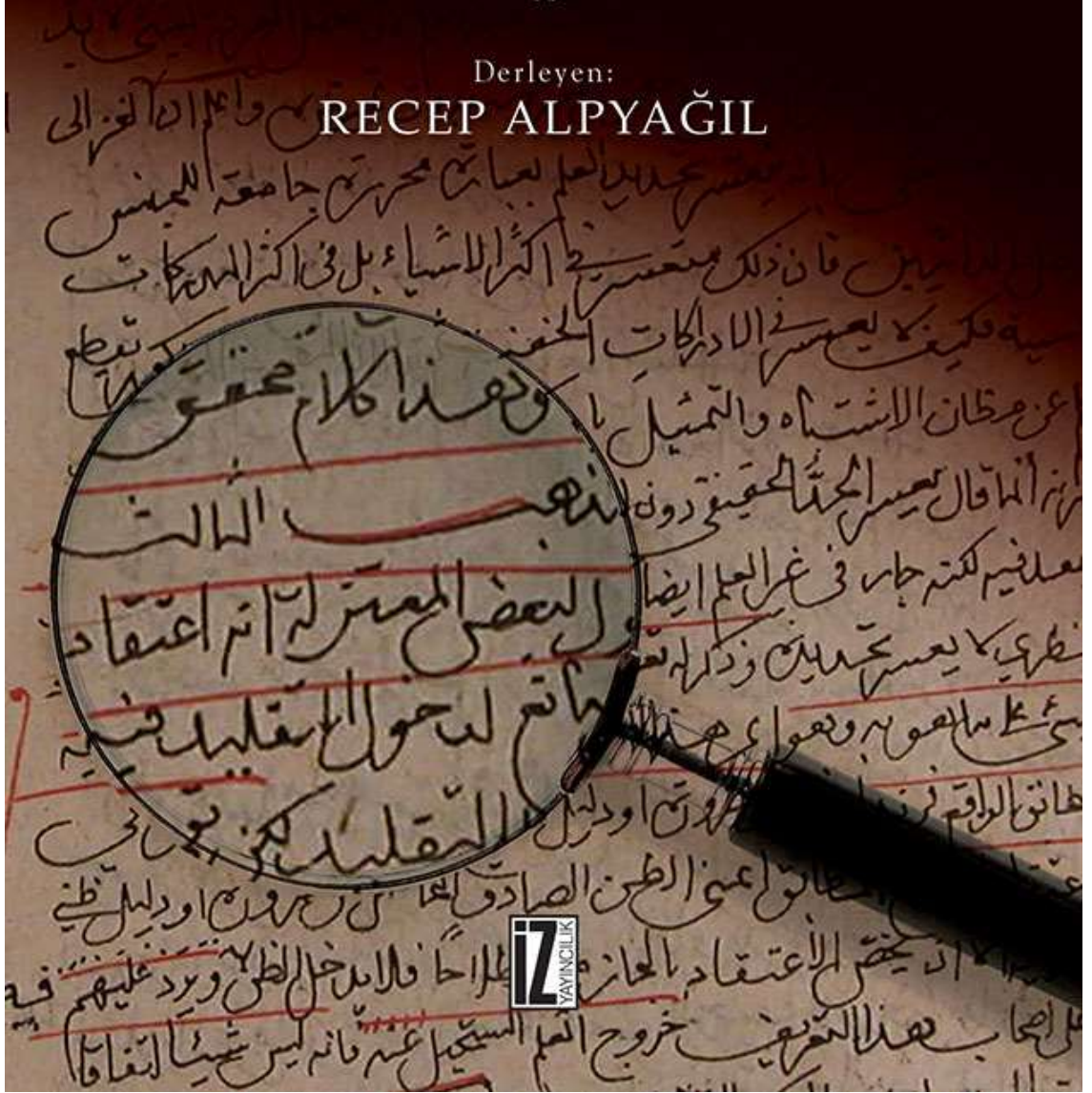
Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i

Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi

-I-

Derleyen:

RECEP ALPYAĞIL



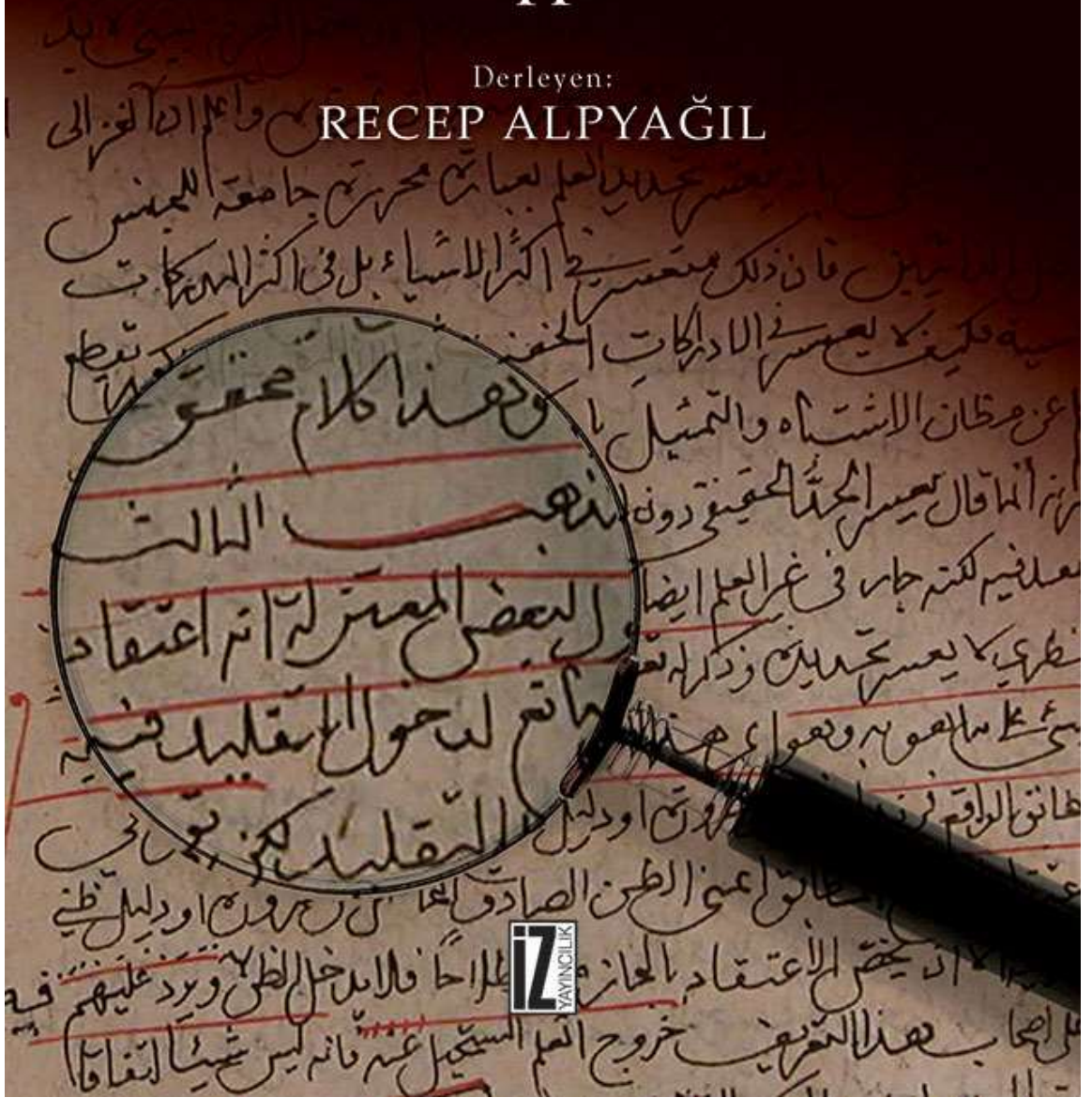
Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i

Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi

-II-

Derleyen:

RECEP ALPYAĞIL



iz
YAYINLILIK

Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i

KLASİK VE ÇAĞDAŞ METİNLER SEÇKİSİ

-III-

Din felsefesi açısından hazırlanmakta olan derleme çalışmalarının, oldukça önemli bir parçası olan bu eserin neşrinden ötürü duyduğumuz çükran hissi büyük. İslam düşüncesi içinde neredeyse kayıp bir halka görünümünde olan Mâtürîdî gelen-ek-inin yeniden keşfini, bugün içinde yer aldığımız kuramsal sorunlar yumağı zorunlu kılmaktadır. İmam Mâtürîdî ve ona yışı Mâtürîdî gelen-ek-i bu sorunların çözümünü yolunda henüz tüketilmemiş imkanlar barındırmaktadır.

Bu derleme, akademik anlamda hak edildiği ölçüde çalışılmaması olan Mâtürîdî'nin insanı bilgi kuramından varlık tasavvuruna, insanın özgürlüğü meselesinden kötülük sorununa değin olabildiğince çok yönlü bir şekilde, temel metinler ve onlara çağdaş yorumları eşliğinde sunmaya çalışmaktadır.

ISBN: 978-605-324-170-4



9 786033 281704

İZ YAYINCILIK 953
İNCELEME ARAŞTIRMA DİZİSİ

Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i

KLASİK VE ÇAĞDAŞ METİNLER SEÇKİSİ

-III-

Derleyen:
RECEP ALPYAĞIL



Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i

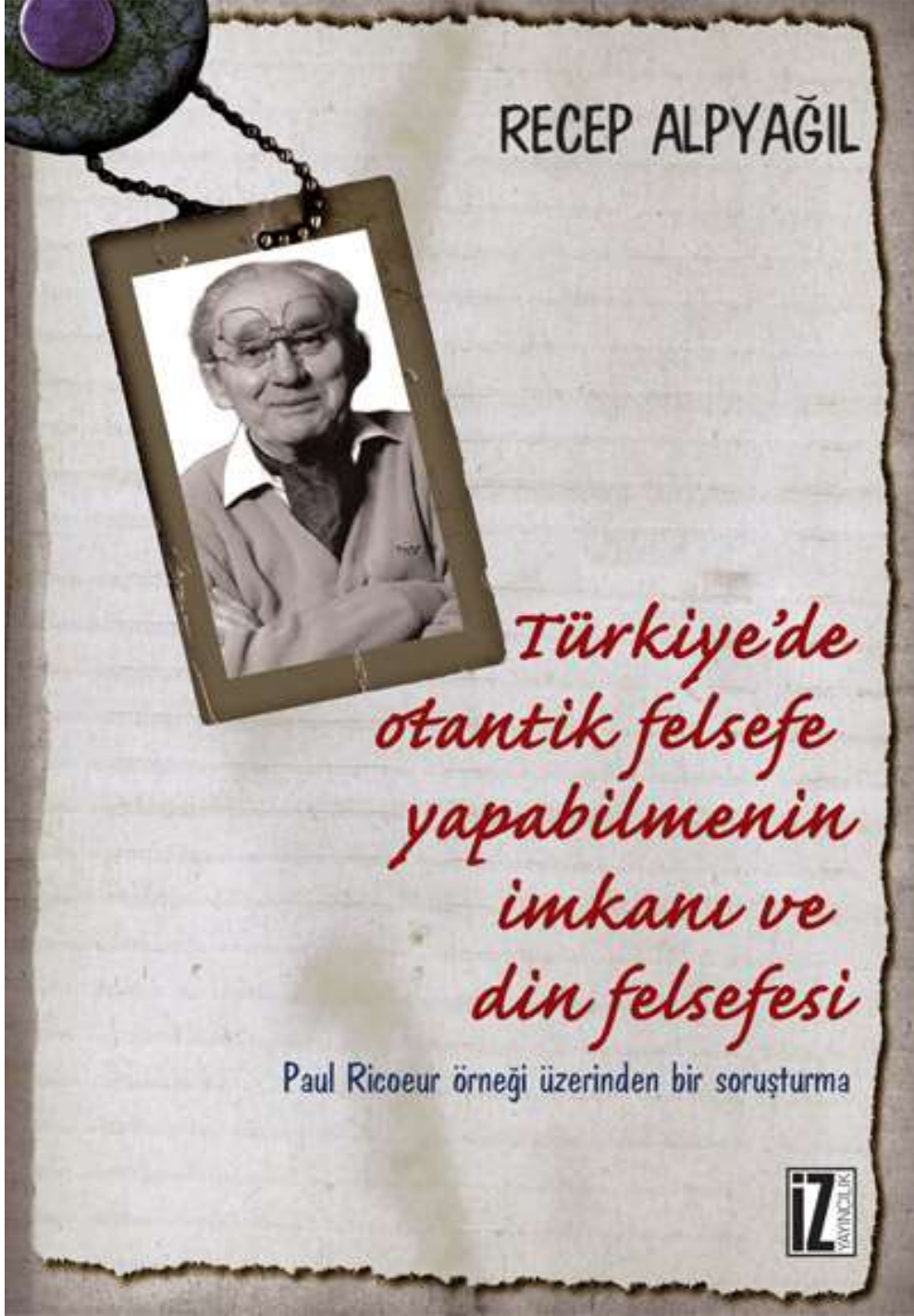
KLASİK VE ÇAĞDAŞ METİNLER SEÇKİSİ

-III-



Derleyen:
RECEP ALPYAĞIL





[Din felsefesi dersi için ek olarak okunması gereken yardımcı kaynak]

Bu Bölümde Ne Öğrendik?

Din felsefesinin tanımını yaptık, onun kısa tarihinden ve felsefi teoloji-kelam-din felsefesi ilişkilerinden söz ettik. Sonrasında ise yirmi birinci yüzyıldaki din felsefelerinden ve Türkçe'deki din felsefesine giriş kitaplarını işledik.

Bölüm Soruları

- 1) Din felsefesi inanç karşısında akla önem verir; dinin temel inançlarını kabul eder; fakat onları mantıksal analize tabi tutar. Din felsefesi din karşısında eleştirel ve objektif bir tavır alır; dinin temel ilke ve inançlarını sorgular, fakat bunu inananların inançlarını güçlendirmek için yapmadığı gibi onların inançlarını zayıflatmak için de yapmaz.

Buna göre, din felsefesi ile ilgili aşağıdakilerden hangisi söylenebilir?

- a) Dine nesnel yaklaşır.
- b) Olaylara taraflı yaklaşır.
- c) Sınırlanmış verileri kullanır.
- d) Gelecekteki olaylara yönelir.

- 2) Felsefe, dini temellendirirken yine kendisine özgü yöntemleri ve araçları kullanır. Filozof sanat felsefesinde, siyaset felsefesinde, bilim felsefesinde nasıl bir bakış tarzına sahipse, aynı bakış tarzına din felsefesinde de sahip olur.

Buna göre, aşağıdakilerden hangisi felsefenin dine bakış açısının bir niteliği olarak düşünülemez?

- a) Konuyu açık ve seçik olarak ifade etmek
- b) Konuya kuşatıcı bir bakışla yaklaşmak
- c) Dine rasyonel olarak yaklaşmak
- d) Dinin değerlerine bağlanarak önemine işaret etmek

- 3) Din felsefesi, dini konu edinen, dinin temellerini ve öğelerini sorgulayan felsefe dalıdır. Başka bir ifade ile din felsefesi, dinin felsefi açıdan ele alınması, din hakkında bir düşünme ve açıklamadır. Buna göre, dinle ilgili olan her şey din felsefesinin konusuna girer.

Parçaya göre, aşağıda verilenlerden hangisi doğrudan din felsefesinin konuları arasında yer almaz?

- a) İnsan doğasının ve yazgısının kaynağı
- b) İnsanın varoluşunun kaynağı
- c) Teolojinin yararları
- d) İnsan eylemlerini biçimlendiren kültürel yapıların nitelikleri

- 4) Teoloji dini temellendirmeye çalışır. Dinin temel öğelerine bağlıdır. Din felsefesinin temel özelliği özgür düşünce ve sorgulayıcı olmasıdır. Teoloji aynı zamanda inançları güçlendirmeye çalışırken din felsefesi sorgulayıcı bir eğilimle dini sarsar

Parçada aşağıdakilerden hangisi üzerinde durulmuştur?

- a) Din felsefesinin temel problemi
- b) Teoloji ile din felsefesi arasındaki fark
- c) Teolojinin din felsefesinden daha önemli olduğu
- d) Din felsefesinin teolojiden daha kapsamlı olduğu

5) Din felsefesi din karşısında nesnel ve eleştirel bir tavır ortaya koyar. İnançları sorgularken bunu güçlendirmek ya da zayıflatmak için yapmaz. İnanç karşısında akla dayalı çıkarımlarla hareket eder.

Buna göre din felsefesi için aşağıdakilerden hangisi söylenemez?

- a) Tutarlı olmalıdır.
- b) Dine rasyonel bir bakış açısıyla bakmalıdır.
- c) Sorgulayıcı bir tutum sergilemelidir.
- d) Dini yayarken akılcı davranmalıdır

6) **Din felsefesinin en doğru tanımı aşağıdakilerden hangisidir?**

- a) Dini meselelerin duygusal bakımdan incelenmesidir
- b) Dini meselelerin toplumsal bakımdan incelenmesidir
- c) Dini meselelerin salt imancı bakımdan ele alınması
- d) Dini meselelerin felsefi bakımdan ele alınması

7) **Türkçe olarak yazılan ilk din felsefesi kitabı ve yayımlanma tarihi aşağıdakilerden hangisidir?**

- a) Felsefe-i Din - 1927
- b) Felsefe-i Din - 1933
- c) Din Felsefesi - 1987
- d) Felsefe-i Edyân - 1908

8) Bir inanç sistemi olan dine karşı felsefe eleştirel, genel ve mantıklı açıklamalar getirmektedir. Dine aynı zamanda akılcı bir açıdan bakmaktadır. Parçada aşağıdakilerden hangisi üzerinde durulmuştur?

- a) Felsefenin dini temellendirmesi
- b) Dinin temel kavramlarını açıklama
- c) Felsefenin dinden olan farkı
- d) Dinin zorunlu olarak varolması gerektiği

9) Aşağıdaki düşünürlerden hangisi doğrudan din felsefecisi değildir?

- a) Clifford
- b) Swinburne
- c) Alpyağıl
- d) Demokritos

10) *Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi* adlı kitabı okuyan bir okurun aşağıdakilerden hangisini **yapmaması** beklenir?

- a) Dekan olursa din felsefesi derslerinin sayısını artırmak
- b) Öğretim üyesi olmaya karar verirse felsefe bölümünü tercih etmek
- c) Rektör olursa ilahiyat fakülteleri ile felsefe bölümlerini cem etmek
- d) Öğretim üyesi olmaya karar verirse ilahiyat fakültesini tercih etmek

Cevaplar

1) a , 2) d , 3) c , 4) d , 5) d , 6) d , 7) a , 8) b , 9) d , 10) b

2. DINÎ EPISTEMOLOJİ

Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde, dinî epistemolojinin ne olduğunu ve dinî epistemolojideki temel yaklaşımları işleyeceğiz. Bu anlamda “inanç ahlakı”, “delilci meydan okuma”, *imancılık* (fideizm) konularını irdeleyeceğiz.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. *İnanç, bilgi ve iman* kavramlarını nasıl izah ederiz?
2. İnançla ahlak arasında nasıl bir bağ kurulabilir?
3. İslam düşüncesindeki “istidlal” kavramı size neler çağrıştırıyor?
4. Taklid ve tahkik kavramları üzerinde düşünelim.

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
İman ve akıl ilişkisi.	İman ve akıl ilişkileri hakkındaki temel yaklaşımları bilir, kendisi de bunlar arasında bir tercihte bulunabilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- İman
- Akıl
- Delil
- İstidlal
- İnanç ahlakı

Epistemoloji (*bilgi kuramı*), bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu ve sınırlarını inceleyen felsefe dalıdır, denebilir. Dini epistemoloji ise bu sorunları, dini inançlara, özellikle de Tanrı'nın varlığına ve doğasına ilişkin inançlara, referansla ele alır. Buna göre dini epistemoloji, genel olarak, dini inancın ya da dini bilginin felsefi bir şekilde değerlendirilmesidir. Bu bölümü yönlendiren ana sorular şunlardır: Dini inancın temelleri nelerdir, onlar rasyonel açıdan doğrulanabilir mi? Tanrı'nın varlığına ilişkin inanç, entelektüel açıdan haklı mıdır? Tanrı'nın var olduğunu akılla bilebilir miyiz? İman ve akıl arasında ne türden bir bağ vardır? vb. Bu konu din felsefesi için oldukça merkezi bir öneme sahiptir. Dini epistemoloji ile ilgili bazı meseleleri halletmeksizin din felsefesinde ilerlemek neredeyse imkansız gibidir. Bu konuda verilen felsefi yargılar ve geliştirilen tutumlar daha sonraki adımların bütününe önceler ve belirler niteliktedir.

Bu mesele karşısında Hıristiyan din felsefesinde çok farklı tutumların geliştirildiğini görüyoruz. İlk göze çarpan yaklaşım *imancılıktır* (fideizm). Dini epistemolojide fideizm olarak adlandırılan bakış açısına göre, dini hakikatleri mutlaka rasyonel bir biçimde değerlendirmek zorunlu değildir. Örneğin, B. Pascal, S. Kierkegaard, W. James gibi düşünürler dini alanda rasyonellik zorlamasının anlamsız olduğunu savunmuşlardır. Pascal'ın tabiriyle söylersek “kalbin, aklın bilmediği nedenleri vardır.” Hatta bir kısım katı fideiste göre, iman hakikatleri üzerinde rasyonel düşünme ediminde bulunmak tehlikelidir. Çünkü inanmayan bir kişinin, dini doğruların rasyonelliği üzerinde düşünüp de iman etmesi olası değildir.

Eğer inanmayan kişinin dini doğruların rasyonelliğini görebilmesi gibi bir şey mümkünse, bu ancak araştırma öncesindeki bir imanla mümkündür. Bu açıdan iman din hakkında doğru düşünmenin ön şartıdır (*anlamak için iman etmek*). Çünkü sonlu ve günahkar olan insan yardımsız aklını kullanarak Tanrı'yı bilemez. Burada özellikle hem protestan hem de kalvinist teologların doğal teolojinin bulanık ve belirsiz olarak niteledikleri görünümüne pek itibar etmedikleri de eklenmelidir. Çağdaş din felsefesinde bu fideist arka plandan beslenen ve başını Alvin Plantinga'nın çektiği *reformist epistemolojiye* göre, bütünsel olarak bakıldığında dini epistemolojide rasyonel çaba, *doğal teoloji*, çok da tatmin edici değildir. Hatta bir çok *reformist epistemoloji* savunucusu akıldan ve aklî verilerden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan doğal teolojiyi sadece “nafile bir çaba olarak görmektedir.”

Batı din felsefesi için söylersek, yukarıdaki sorulara ilişkin tartışmalar, özellikle son yüz yılda, *delilci meydan okumanın (evidentialist challenge)* gölgesinde yapılmıştır. Buna göre, *bir şeye yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır*. Yani, hangi türden olursa olsun, bir inancı yeterli delil olmadan benimsemek irrasyoneldir. Bu yönüyle *delilci meydan okuma, delilci itiraza (evidentialist objection)* dönüşür. *Delilci itiraza* göre, teistik Tanrı inancı entelektüel olarak uygun değildir, yani, Tanrı inancı, yeterli kanıtı dayanmadığı için irrasyonel bir inançtır. Tanrı inancı en iyi ifadeyle, yetersiz kanıtı dayanmaktadır. Bu meydan okuma halen etkisini devam ettirmekte olan son derece güncel bir konudur.

Özellikle batı din felsefesi için geçerli olan yukarıdaki tablo, Müslüman din felsefesi için çok farklıdır. İslam düşüncesinde, dini epistemolojide delille düşünme ve delille seçimde bulunma yüzyıllar öncesinde tartışılmış ve gerekli görülmüştür. Müslüman bir din felsefecisi için, Tanrı'nın varlığına ilişkin inanç, entelektüel olarak her açıdan haklılandırılabilir, Tanrı'nın var olduğu akılla bilinebilir. Yine inanan kişilerin, inançlarını tahkik etmekle yükümlü olduğunu söyleyen güçlü bir gelenek vardır. Hatta, herhangi bir vahye muhatap olmayan birinin de akıyla Tanrı'nın varlığını ve birliğini bilebileceği ve bundan sorumlu tutulacağı ifade edilmiştir.

Sonuçta İslam düşüncesindeki din felsefesinde, akıl başka yere din başka yere götürmez. İslam düşüncesinde din ve iman, akla rağmen değil, akılla mümkündür. Erken dönem Batı din felsefesinde ise, akılla iman arasında çok temelli bir tezat görülmüş, akla rağmen iman kavramı geliştirilmiştir. İslam düşüncesinde, Tertullianus'un, "saçma olduğu için inanıyorum (*credo quia absurdum*)" sözünün muadilini bulmak zordur. Ne yazık ki, günümüzde bu felsefi durumu, bu şekilde ifade edebilmekten yoksun görüyoruz.

Burada basit bir örnekle dini epistemolojide İslam gelen-eki ile Hıristiyan gelen-ekinin nasıl çok farklı temeller üzerine kurulu olduğunu açmak isteriz. Örneğin Pavlus, Korintoslular'a ilk mektubunda şunları söyler:

Bunları insani hikmetin öğrettiği söz ile değil, ancak ruhani şeyleri ruhani sözlerle birleştirerek Ruhun öğrettiği söz ile söylüyoruz. Fakat nefsanî adam, Allah'ın ruhunun şeylerini kabul etmez; çünkü kendisi için akılsızlıktır, ve onları bilemez, çünkü ruhani suretle muhakeme olunur. (Korintoslulara, 2/13-14.)

Kur'an'da ise şu türden çok sayıda ayet vardır:

Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akliselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler . (Ali İmran/3: 190-191)

Bu iki ayeti yüzeysel bir polemik oluşturmak için değil, aksine, yine felsefe yoluyla üzerlerinde düşünelim diye anıyoruz. Burada çok açıkça görülmektedir ki, her iki geleneği yönlendiren temel metinler oldukça farklıdır. Öyle zannediyoruz ki, Kutsal metinlerde bu türden ifadeler yer aldığı sürece yukarıda ana hatlarıyla özetlenen tartışmanın sona ermesi mümkün görünmemektedir.

Şimdi bu dile getirilen düşünceleri biraz daha detaylı bir biçimde görelim:

2.1. Dinî Epistemolojide Delilcilik

2.1.1. “İstidlal/Tefekkür Yoluyla Bilgi Edinme”

Batıda *delilci meydan okuma* olarak anılan durum İslam düşüncesinde bizzat Müslüman düşünürler tarafından inananlar için bir görev olarak düşünülmüştür. Başka bir deyişle, kişinin imanı için delil araması hususu bir meydan okuma değil yapılması gerekli olan hatta dini metinlerce de desteklenen bir husustur. Klasik metinlerde kısaca, *taklidden tahkike geçme* veya *istidlal* olarak anılan durum Mutezile, Maturidilik, Eşarilik gibi önde gelen okullarca da vurgulanmıştır. Mutezile için Allah'ı bilme yolunda, düşünmek akıl sahiplerine vaciptir.⁸

Benzer bir husus diğer ekollerce de biraz daha yumuşatılarak vurgulanmıştır. Örneğin İmam Maturidi akıl yürütmeye gerçek bütün aydınlığı ile bâtil da zulmetiyle ortaya çıksın diye ihtiyaç olduğunu vurgular ve şunları kaydeder:

Nitekim Allah, kendi katından olduğu harikulade delillerle sabit olmuş şeyleri bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiştir. Şunu da belirtmeliyiz ki Allah çeşitli âyetleriyle istidlali emretmiştir: “Biz onlara hem dış dünyada hem de kendi

⁸ K. Abdulcebbar, “Allah'ı Bilme Yolunda, Düşünmek Akıl Sahiplerine Vaciptir”, çev. M. Memiş, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).

nefislerindeki âyetlerimizi göstereceğiz, ta ki onun gerçek olduğu kendilerince sabit olsun. Rabbinin her şeye şahit olması kâfi gelmez mi? Şüphe etmeyin ki onlar rablerine kavuşma konusunda hâlâ tereddüt içindedirler ve yine şüphe etmeyin ki O, her şeyi kuşatmıştır.” (Fussilet 41/53-54.) Yine şu âyet-i kerîme: “Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?”. (el-Gâşiye 88/17-20.) Yine şu âyet-i kerîme: “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insanlara yarar sağlayan şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de sayesinde ölü haldeki toprağı canlandırdığı ve bu toprakta her türlü hareketli canlıyı yaydığı suda, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutlan yönlendirmesinde düşünen bir toplum için birçok delil vardır.” (el-Bakara 2/164.) Yine şu âyet-i kerîme: “Yer yuvarlağında yetkin bilgi sahipleri için nice âyetler, vardır, kendi fizyolojik ve psikolojik yapınızda da. Hâlâ görmüyor musunuz?” (Ez-Zâriyât 51/20-21) Daha başka âyetler ki bunlar istidlale teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığı ile duyulmayı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişileri gerçeğe vâkıf kıldığını, onlara isabetli yolu gösterdiğini haber vermiştir.⁹

O, bu noktada karşı bir argümanı da değerlendirir:

Denilirse: Allah Teâlâ’nın, kulun aklı yeteneği açısından anlayamayacağı şeyleri (iman etmesi için) emretmesi mümkün olduğuna göre, anlayamayacağı şeylerle ona hitap etmesi (ve mükellef tutması) neden mümkün olmasın?

Cevap verilir: İlk bakışta aralarında fark yok gibidir, fakat senin dile getirdiğin şekilde mutlak bir hüküm vermek isabetli olmaz. Aklın uyarılıp harekete geçirilmesi veya naklî hitabın yönelmesi suretiyle Allah’ın emrettiği hiçbir şey yoktur ki anlaşılması için yine O’nun koyduğu bir yol bulunmasın! Anlama yeteneği bunu taşıyamayacak seviyede olan kişi ilâhî emrin dışında kalır. Ne var ki bu konuların yöntemleri farklı olup her birinin hangi türden olabileceği yine tefekkür ve istidlalle bilinir. Bütün güç ve kudret Allah’a aittir.¹⁰

⁹ İmam Maturidi, “İstidlal/Tefekkür Yoluyla Bilgi Edinme”, çev. B. Topaloğlu, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011). s. 141.

¹⁰ İmam Maturidi, “İstidlal/Tefekkür Yoluyla Bilgi Edinme”, s. 144.

Kanaatimizce İslam düşüncesindeki bu tutum oldukça net bir şekilde batıdan farklı olarak tarih içinde imana ve akıl konusunda daha sağlıklı bir tutum geliştirilmesine olanak vermiştir. Üstelik bunun temel gerekçesini Kur'an'dan alması oldukça dikkate değer bir husustur.

İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır! İnanırım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi. (BAKARA 260.)

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولِمُ تُوْمِنَ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي

Kur'an'da zaten *taklide dayalı düşünme* kesinlikle yerilen bir tutum olmuştur. Bu konuda yer verilebilecek bir çok sayıdaki ayetten sadece birini anmakla yetinelim.

Dediler ki: Biz, babalarımızı bunlara tapar kimseler bulduk. Doğrusu, siz de, babalarınız da açık bir sapıklık içindesiniz.” Ve yine: “Ey Rabbimiz! Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar, derler. Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver ve onları büyük bir lanetle rahmetinden kov.” (AHZAB 67- 68).

وَلَا تَقْنُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا } İsra 36

سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ (Kehf 22)

2.1.2. İnanç Ahlakı

Çağdaş din felsefesinde, dinî epistemoloji konusu genellikle William Clifford'ın *inanç ahlakı* olarak adlandırdığı aklî erdem üzerinden ele alınır. Buna göre, nasıl her şeyin ahlakî bir yönü varsa benzer bir şekilde inanca sahip olmanın da ahlaki bir yönü vardır. Onun oldukça bilindik olan cümleleri şöyledir: *bir şeye yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve*

*her yerde yanlıştır. Yani, hangi türden olursa olsun, bir inancı yeterli delil olmadan benimsemek irrasyoneldir.*¹¹ Clifford bu meseleyi bir örnek üzerinden temellendirmeye çalışır:

Vaktiyle gemi sahibi bir tüccar kendisine ait bir mülteci gemisini denize göndermek üzereydi. Gemisinin eski olduğunu ve başlangıçta sağlam inşâ edilmediğini de biliyordu. Yine biliyordu ki, gemisi nice diyarlar ve denizlerde bulunmuş ve pek çok kez onarım görmüştü. Şüpheleri ona geminin denize açılmak için pek de elverişli olmadığını telkin etmekteydi. Bu şüpheler zihnini meşgul etti ve keyfini kaçırdı. Kendisini büyük bir malî külfet altına sokacak olsa da, “belki de gemiyi baştan aşağı bakıma alıp, onarmam gerekiyor” diye düşündü. Fakat gemisi denize açılmadan bir süre önce bu kasvetli düşüncelerin üstesinden gelmeyi başardı. Kendi kendine, “Bu gemi, şimdiye kadar pek çok seferi güvenle tamamladı, pek çok fırtına atlattı, öyleyse bu seferden de sapasağlam dönmeyeceğini düşünmek yersiz” dedi. Bunun yerine kadere güvenmeyi seçti. Bunun, başka memleketlerde daha iyi bir yaşam için anavatanlarını terk ediyor olan o mutsuz aileleri korumada işe yarayacağından emindi. Gemi yapımcılarının ve yapım şirketinin dürüstlüğü ile ilgili tüm kötümser düşünceleri zihninden uzaklaştırdı. Bu yollarla gemi sahibi, gemisinin tamamıyla güvenli ve denize açılmaya elverişli olduğu konusunda samimi ve rahatlatıcı bir inanca kavuştu. Endişesiz bir kalple ve mültecilerin gidecekleri yeni yurtlarında başarılı olmaları için en iyi dilekleriyle geminin limandan ayrılışını izledi. Sonra, gemi okyanusun ortasında battığında sigortadan parasını aldı ve hiçbir dedikodu da yapmadı.¹²

Clifford bir de, bu olayın aksini düşünmemizi önerir. Buna göre, her şeye rağmen gemi batmasaydı ve o seferi ve ondan sonrakilerini güvenli bir şekilde tamamlasaydı; acaba bu durum, sahibinin suçunu azaltır mıydı? “Hayır,” der Clifford, “bir parça bile azaltmaz. Bir defa bir eylemde bulunulduğunda, artık o ebediyen ya iyi ya da kötüdür; onun iyi veya kötü sonuçlarıyla ilgili rastlantısal hiçbir başarısızlık bunu değiştiremez. Doğru ya da yanlış ile ilgili soru, onun inancının ortaya çıkışıyla ilgilidir, konusuyla değil; inancın ne olduğuyla değil, kişinin onu nasıl elde ettiğiyle ilgilidir; inancın doğru mu yanlış mı çıkacağıyla değil, kişinin elindeki gibi delillerle inanmaya hakkı olup olmamasıyla ilgilidir.”¹³ Ona göre, eğer bir kişi, çocukluğunda ya da hayatının daha sonraki bir döneminde kazandığı bir inanca, onunla ilgili

¹¹ William Kingdon Clifford, “İnanç Ahlakı”, çev. Ferit Uslu, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).

¹² Clifford, “İnanç Ahlakı”, s. 154.

¹³ Clifford, “İnanç Ahlakı”, s. 154.

aklına gelen tüm şüpheleri bastırarak ve zihninden uzaklaştırarak bağlılığını sürdürüyorsa, inancını tartışmaya açan ve onu tartışan kitaplardan ve insan topluluklarından bilinçli bir şekilde uzak duruyorsa ve inancını rahatsız etmeden kolayca sorulamayacak soruları dinsizlik olarak addediyorsa, o kişinin hayatı insanlığa karşı işlenmiş uzun bir günahdır. Bu noktada biri, “Fakat ben meşgul bir insanım; benim belli bir soruyla ilgili ne yeterli düzeyde bir yargıya ulaşmak ne de o konuda ileri sürülen kanıtların yapısını anlayabilmek için gerekli olan uzun çalışmayı yapmaya zamanım var” diyecek olursa, onun inanmak için de zamanı olmamalıdır.¹⁴

Çağdaş din felsefesinde Clifford’ın düşünceleri *delilci meydan okuma (evidentialist challenge)* olarak adlandırılmaktadır. Brand Blanshard, Bertrand Russel ve Anthony Flew gibi pek çok filozof Tanrı inancının yetersiz delile sahip olmasından dolayı irrasyonel, mantıksız, rasyonel olarak kabul edilemez, zihinsel olarak güvenilemez ya da kuramsal olarak değersiz olduğunu savunmuşlardır. Bu anlamda delilci meydan okuma, *delilci itiraza* dönüşmüştür. *Delilci itiraza* göre, teistik Tanrı inancı entelektüel olarak uygun değildir, yani, Tanrı inancı, yeterli kanıtı dayanmadığı için irrasyonel bir inançtır. Bu bakış açısı çağdaş din felsefesindeki lehte ya da aleyhteki tartışmalarda oldukça belirleyici olmuştur.

2.2. Dinî Epistemolojide İmancılık (*Fideizm*)

Fideizm etimolojik olarak, Latince *fides* (faith-iman) kelimesinden türemiştir. *Dini epistemolojide fideizmi*, temel dini dogma ve öğretilerin, akıl yoluyla kanıtlanabileceğini ve yardımsız insan aklının herhangi bu nokta bir kesinliğe ulaşabileceğini kabul etmeyen; buna karşın dinsel doğruların yalnızca iman yoluyla kabul edilmesi gerektiğini savunan felsefi disiplin olarak tanımlamak mümkündür.¹⁵ Bu kısa tanımdan anlaşıldığı üzere fideist bir bakış açısı, dini doğrular ile akli doğrular arasında, birbirini dışlayan bir alaka veya ilişkisizlik görmektedir. Bu tavır, doğal olarak, iman hadisesini algılayışa da yansımıştır. Buna göre iman, “dinin vahye dayalı iman esaslarına, akli deliller ve karşı delilleri dikkate almadan bir iman atlayışı yaparak teslim olma ve bu şeksiz şüphesiz kabulü, samimiyet ve güvenle içselleştirilmiş bir dini hayat yaşamadır.” Buradan da anlaşılacağı üzere fideizme göre dini inanç sistemleri rasyonel bir değerlendirmeye tabi değildir.

¹⁴ Clifford, “İnanç Ahlakı”, s. 154.

¹⁵ Richard H. Popkin, “Fideism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, The Macmillan Company-The Free Press, New York-London, 1972, s. 201.

Fideist bakış açısına göre, dini hakikatler üzerinde insani bir düşünme ediminde bulunmak tehlikelidir. Çünkü inanmayan bir kişinin, dini doğruların rasyonelliği üzerinde düşünüp de iman etmesi olası değildir. Eğer inanmayan kişinin dini doğruların rasyonelliğini görebilmesi gibi bir şey mümkünse de bu ancak araştırma öncesindeki bir imanla mümkündür. Kısaca fideizm, bir kişinin doğru dini inanca salt rasyonel bir düşünme sonunda ulaşamayacağı şeklinde bir varsayım üzerine temellenmiş görünmektedir. Buna göre iman din hakkında doğru düşünmenin ön şartıdır.¹⁶ Çünkü sonlu ve günahkar olan insan yardımsız aklını kullanarak Tanrı'yı bilemez. Bu alanda entelektüel olarak konuşmak dini katıksız bir hayal ürününe dönüştürmek demektir. Özetle söylersek, fideizm açısından, imanı rasyonel bir biçimde temellendirmek mümkün değildir. Çünkü imana konu olan dini veriler ancak iman yoluyla kabul edilebilir.

Fideizm açısından iman ile akıl hiçbir biçimde birbiriyle uzlaşmaz kategorilerdir. Ancak ayırt etme insanların temel bir düşünme tarzı olduğu kadar sentez yapma da insanların temel bir düşünme biçimidir. Dolayısıyla iman ile akıl kendi otonomluklarına zarar verilmeksizin bir araya gelemezler mi? Bu soruya tarihi süreç içinde olumlu yanıt verenlerin olduğu görülmektedir. Bu açıdan baktığımızda ilk görüşü savunanları, radikal bir fideizmle, bu soruya olumlu yanıt verenleri de ılımlı bir fideizmle nitelendirmek mümkün görünmektedir. Bu ayırım, gerek teknik sebeplerle (fideizmin karşıtı olan akılcılığın kendi arasında katı ve ılımlı olarak ikiye ayrılması) gerekse kültürel sebeplerle, (sorunun farklı dinsel geleneklerde kimi zaman yerel bir karaktere bürünmesi) yerinde görünmektedir. Şimdi bu ayırım dolayımında konuyu daha ayrıntılı bir biçimde ele alabiliriz.

2.2.1. Radikal Fideizm

Radikal Fideizmi; dinin özünün ve temel öğretilerinin felsefi ve rasyonel ölçütler açısından anlamlı olmadığını dolayısıyla dine veya bu dinin inanç esaslarına hiçbir akli değerlendirmeye başvurmadan iman etmiş olmak ve bu imanı aynı şekilde sürdürmek gerektiğini savunan görüş olarak tanımlayabiliriz. Buna göre, akıl ile iman asla bir arada bulunamaz. Bu ikisi karşılıklı olarak birbirini reddeder ve birbirlerine düşmandırlar. Çünkü akıl, bilime uygun düşen bir objektifliği ve tarafsızlığı gerektirir. Bu anlamda imana akli bir

¹⁶ C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, Inter Varsity Press, Illinois, 1982, s. 18-19.

yöntemle yaklaşmak, fideizm açısından, onu birtakım harici kriterlerle test etmek demek olacağı için; bu durum iman açısından korkunç bir hatayı, yani gerçek imanın ortadan kalkmasını beraberinde getirecektir.¹⁷ Kısaca radikal fideizme göre, iman ile akıl arasında mutlak bir uyumsuzluk söz konusudur.

Katı imancılık, tarihi süreç içerisinde St. Paul'den çağdaş neo ortodoks ve anti rasyonalist yazarlara kadar taraftar bulmuştur. Bu anlamda kronolojik sıra açısından ilk akla gelen Tertullianus'tur. Onun "saçma olduğu için inanıyorum (*credo quia absurdum*)" sözü¹⁸ katı imancılığın bir vecizesi gibidir. Öyle görünüyor ki Tertullianus, Pavlus'un; *Hıristiyanlığın merkezi doktrinleriyle Yunan felsefesinin standartlarının uyuşmayacağı* görüşünü aşırı bir noktaya taşımıştır.¹⁹

Tertullianus, bu bağlamda şunları söyler:

"Heretikler silahlarını felsefeden almaktadırlar. Plato'nun öğrencisi olan Valentinus'un 'ebedi zaman' ve 'insanın ilahiliği' ile ilgili görüşlerinin kaynağı felsefedir. Yine Marsion'un tanrısı da aynı kaynaktan; Marsion da Stoistlerden gelmektedir. Ruhun ölüme maruz kalacağını söylemek Epikür'ün yolundan gitmektir. Bedenin yeniden dirilişini inkar etmek tüm felsefecilerin yazılarında bulunabilir. Maddenin Tanrı'ya eşit olduğunu söylemek Zenon'un doktrinini takip etmektir; Tanrı'dan bir ateş olarak söz etmek Heraklitus'tan kaynaklanmaktadır. Kötülük nereden gelmektedir ve niçin? İnsanın doğası nereden gelmektedir ve nasıl? ... [Bu konularda] Kudüs ve Atina arasında bir uyum olabilir mi? Ya da Akademi ve kilise arasında? Bizim inanç sistemimiz Süleyman'ın çeşmesinden gelmektedir, ki o kendi kendine tanrı araştırmasının kalbin sadeliğiyle olması gerektiğini düşünmüştür. Hıristiyanlığı 'stoik', 'platonik', 'diyalektik' olarak değerlendirenlere yazıktır. Bizim İsa Mesih'ten sonra meraka ihtiyacımız yoktur. İncil'den sonra araştırmaya ihtiyacımız yoktur. Biz inandığımızda daha başka bir şeye inanmayı istemeyiz. Bizim 'inanmak zorunda olduğumuz şeyden başka bir şey yoktur' inancından başka bir inanca ihtiyacımız yoktur."²⁰

¹⁷ Terence Penelhum, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. P. L. Quinn-C. Taifarro (Oxford, 1997), s. 379.

¹⁸ Bkz. Cornelius Vantil, *A Christian Theory of Knowledge* (Presbyterian and Reformed Publishing Com, New Jersey, 1997), s. 83-108.

¹⁹ Popkin, *agm.*, s. 201.

²⁰ Tertullianus, "On The Relation of Philosophy and Heresy", *The Christian Theology Reader*, ed. Alister E. McGrath, Blackwell Publisher, Oxford-Cambridge, 1995, s. 5-6.

Tertullianus'un görüşlerinin en sofistike versiyonunu, modern dönemde yaşamış olan Kierkegaard temsil eder. Ona göre tanrı tanıtılan bir fikir olmaktan çok kendisiyle ilişki kurularak yaşanan bir varlıktır.²¹ Kierkegaard, dini inancın insan aklına indirgenmek suretiyle güçlendirilmek yerine zayıflatıldığını dile getiren, teolojik fideizm geleneğini canlandırır.²²

2.2.2. Ölçülü Fideizm

Ölçülü fideizm, iman akıl düzleminde imana yakın duran; ancak akla da yer veren bir konumu benimsemiştir. Diğer bir ifadeyle ölçülü imancılık; kesinliğin akla değil de inanca dayandığını savunmak yerine, belli dini doğruların ifadesi ve kabulü açısından, inancın temel olup akıldan önce geldiğini, fakat akıl yürütme ve deneysel araştırmanın da büsbütün değersiz olmayıp söz konusu dini doğruların anlaşılması ve açıklanmasında önemli bir rol oynadığını ileri sürmektedir. Özetle ölçülü fideizm, “imanın makul gerekçelerinin olması gerektiğini kabul etmekle birlikte, dinin istediği imanın, bu gerekçelerin sınırını ve gücünü aşan bir sarsılmaz kabul ve teslimiyet olduğunu savunur.”²³

Yukarıdaki tanıma uyan ilk isim, Batı felsefesinde, St. Augustinus'tur. O, İşaya'nın 'eğer inanmazsanız, anlamazsınız' ayetini,²⁴ “inanmak için anla, anlamak için inan” şeklinde yorumlamıştır.²⁵ Şöhret bulmuş ifadesiyle “anlamak için inanıyorum” (*credo ut intelligam*). Bu noktada, Batı felsefesinde bir tür öz yaşam öyküsü yazma geleneği başlatmış olan Augustinus'un itirafı ilginç görünmektedir:

Gözümden kaçanlardan 7+3=10 kadar emin olmak istiyordum. [Oysa ki] böyle bir aksiyomun bile akıl tarafından kavranamayacağını düşünecek kadar çılgın biri değildim. Ama her şeyi, gerek duyularımın ulaşamadığı nesnelere, gerekse maddi kavramını oluşturmasını bilmediğim tinsel gerçeklikleri, onu kavradığım gibi kavramak istiyordum. Bununla birlikte *inanarak iyileşebilirdim; inanç sayesinde arınan aklım, bir bakıma senin değişmez ve bozulmaz gerçeğine yönelebilirdi.* (...) Sırf akılla gerçeği keşfedemeyeceğimize kanı getirdim. Kutsal kitapların yardımına gereksinmemiz var.²⁶

²¹ Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, çev. Yakup Şahan (İletişim Yay., İst., 1995), s. 94-95.

²² West, *age.*, s. 164.

²³ Yaran, *Teizmin Rasyonelliği*, s. 57.

²⁴ Bu ayet farklı şekillerde de tercüme edilmiştir: “Eğer iman etmezseniz emin olmazsınız.”, *Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İst., 1997.

²⁵ Edouard Jeuneau, *Orta Çağ Felsefesi*, çev. Betül Çotuk Söken (İletişim Yay., İst., 1998), s. 15.

²⁶ Saint Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir (Kaknüs Yay., İst., 1999), s. 120-121.

Bu ifadelerden, ılımlı bir fideist olan Augustinus'un salt akla dinsel alanda güvenmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun, katı fideizmin yol açabileceği teorik sorunlara da düşmek istemediği görülmektedir. Diğer bir deyişle Augustinus insana ait en önemli yeti olan akli dışlamak gibi bir pozisyonu kabul edilebilir bulmuyor. Bunun yerine o, salt akli kendi dönüştürme yoluna gitmeyi tercih etmiştir. Açarsak, kendi başına mutlak hakikate ulaşabileceği düşünülen akıl tasavvurundan eksikliklerinin, dolayısıyla kendisini aşan hakikatlerin olabileceğinin farkında olan bir akıl tasavvuruna geçilmiştir.

Augustinus'un yukarıda andığımız görüşlerinin yetkin bir kavramsallaştırmasını geç dönem Wittgenstein'da ve onun ardıllarında görmekteyiz.

Bu Bölümde Ne Öğrendik

Dinî epistemolojinin ne olduğunu anladık ve dinî epistemolojideki temel yaklaşımları irdeledik. Bu anlamda “inanç ahlakı”, “delilci meydan okuma”, *imancılık* (fideizm) konularını işledik.

Bölüm Soruları

1. Aşağıdakilerden hangisi dini epistemolojinin ilgi alanına girer?
 - a) Bilgi
 - b) Varlık
 - c) Değer
 - d) Güzellik
2. Aşağıdakilerden hangisi “istidlal” kavramı ile doğrudan alakalıdır?
 - a) Dini psikoloji
 - b) Dinler tarihi
 - c) Dini sosyoloji
 - d) Dini epistemoloji
3. Dini epistemolojide fideizmi karşılayan ifade hangisidir?
 - a) Akılcılık
 - b) İmancılık
 - c) Bilimcilik
 - d) Duyguculuk
4. Tertullianus’un, “saçma olduğu için inanıyorum” sözü dini epistemolojide hangi tutumla ilgilidir?
 - a) Katı akılcılık
 - b) İlmli akılcılık
 - c) İlmli fideizm
 - d) Radikal fideizm
5. Mutezile dini epistemolojide en çok hangi tutuma dahil edilebilir?
 - a) Katı akılcılık
 - b) İlmli akılcılık
 - c) İlmli fideizm
 - d) Radikal fideizm
6. Maturudilik dini epistemolojide en çok hangi tutuma dahil edilebilir?
 - a) Katı akılcılık
 - b) İlmli akılcılık
 - c) İlmli fideizm
 - d) Radikal fideizm

7. “İnanç ahlakı” kavramsallaştırması, aşağıdaki hangi düşünüre aittir?

- a) B. Pascal
- b) William James
- c) William Clifford
- d) Michael Behe

8.

Denilirse: Allah Teâlâ'nın, kulun aklî yeteneği açısından anlayamayacağı şeyleri emretmesi mümkün olduğuna göre, anlayamayacağı şeylerle ona hitap etmesi neden mümkün olmasın?

İmam Maturidi: Aklın uyarılıp harekete geçirilmesi veya naklî hitabın yönelmesi suretiyle Allah'ın emrettiği hiçbir şey yoktur ki anlaşılması için yine O'nun koyduğu bir yol bulunmasın! Anlama yeteneği bunu taşıyamayacak seviyede olan kişi İllâhî emrin dışında kalır.

İmam Maturidi'nin bu görüşleri dini epistemolojide nasıl adlandırılır?

- a) Akılcı
- b) Katı akılcı
- c) Fideist
- d) Pragmatist

9.

O, düşündü ve takdir etti! Canı çıkasica, ne biçim karar verdi! Yine canı çıkasica, nasıl ölçüp biçtiyse! Sonra, bakındı. Sonra yüzünü ekşitti, kaşlarını çattı. Sonra arkasını döndü ve büyüklük taslayıp şöyle dedi: “Bu, ancak nakledilegelen bir sihirdir. Bu, ancak insan sözüdür”. [Müddessir 18-26]

Yukarıda kınanan tavır hangisidir?

- a) Tahkik
- b) Nazar
- c) İstidlâl
- d) İstikbâr

10.

İdrak-i meali bu küçük akla gerekmez

Zira bu terazi bu kadar sıkleti çekmez

Ziya Paşa'nın “Terkîb-i bend” adlı şiirinde yer alan ana fikir, dini epistemolojide nasıl adlandırılır?

- a) Akılcı
- b) Katı akılcı
- c) Fideist
- d) Tahkikçi

Cevaplar

1) a , 2) d , 3) b , 4) d , 5) a , 6) b , 7) c , 8) a , 9) d , 10) c

3. DİNÎ EPİSTEMOLOJİDE FİDEİST OLAN BAZI FİLOZOFLAR

Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde, bir önceki derste değindiğimiz *dini epistemolojide fideizm* konusunu, çağdaş din felsefesindeki bazı düşünürlerden hareketle daha derinlemesine işleyeceğiz. Son olarak fideizmin genel bir değerlendirilmesini yapacağız.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Sizce hangi epistemolojik tutum, İslam din felsefesine daha yatkın görünmektedir?
2. Dini epistemolojide fideizm haklı bir tutum mudur?
3. Ölçülü bir fideizm mümkün müdür?
4. Dini epistemolojide Wittgensteinci fideizmi açıklayabilir misiniz?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Çağdaş dini epistemolojide fideizm	Çağdaş dini epistemolojideki fideist yaklaşımları bilir, bunları tenkit edebilir ve bunlar arasında bir tercihte bulunabilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- Bahis Teorisi
- İnanma İradesi
- Wittgensteincı Fideizm
- Gramer Olarak Teoloji

3.1. B. Pascal ve Bahis Teorisi

Blaise Pascal (1623-1662), olasılık teorisine çok önemli katkılar yapmış Fransız matematikçi ve felsefecidir. 1654’de yaşadığı ani bir dinsel deneyimin ardından matematiği ve de bilimi bırakıp bütün dikkatini dini meselelere yöneltmiştir. Ölümünden sonra, dostları tarafından tek yapıtı olan Düşünceler yayımlandı. Birçok felsefe tarihçisi, Pascal’ın, Gazzali’den önemli ölçüde etkilendiği ya da her ikisi arasında önemli benzerliklerin bulunduğu bilgisini verir.

Önemli bir din felsefesi klasiği olan “Bahis” adlı metinde yer alan düşünceler, dini epistemolojide fideist yaklaşımın bir örneği olarak kabul edilir. Pascal burada en temelde, rasyonel delillerin Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için yetersiz olduğunu, dolayısıyla aklın bir bahse girmesi gerektiğini ileri sürer. Şöyle düşünüyor: Tanrı vardır diyenler bir tarafta, tanrı yoktur diyenlerin iddiası öte tarafta. Ona göre akıl bu iki taraftan birini seçmekte ve bizi yönlendirmekte yetersiz kalıyor. Peki, biz bu iki taraftan birini nasıl seçeceğiz? Pascal bize bir bahis oynamayı önermektedir.

“Allah ya vardır, ya yoktur.” Acaba hangi görüşe meyledeceğiz? Akıl bu hususta karar mercii olamaz. Sonsuz kaos bizi Allah’tan ayırmaktadır. Bu sonsuz mesafenin sonunda bir talih oyunu oynanıyor, neticesi ya yazı, ya tura olacak. Siz hangi taraf için bahse gireceksiniz? Aklın aracılığına başvurunca ne bir tarafı, ne de ötekini tercih edemiyorsunuz. Akıl ne tercihte bulunmayı sağlıyor, ne de hangi şıkkın yanlış olduğunu isbata güç yetiriyor. O halde iki şıktan birini seçmiş kimseleri hata işlemiş olmakla suçlamayın; çünkü bu seçim hakkında siz de hiçbir şey bilmiyorsunuz.

“—Hayır, fakat ben onları bu şıkkı seçtiklerinden dolayı değil, bir seçim yaptıklarından dolayı suçluyorum; zira biri yazıyı, biri turayı seçmiş olsa da ikisi aynı derecede hataya düşmüştür. En iyisi hiç bahse girmemektir.”

Doğru, fakat bahse girmek zorundasınız. Bu hal bizim irademize bırakılmış değil. Bahse girip girmeme gibi bir şık yok önünüzde. Bir kere yola çıkmışsınız; yaşıyorsunuz. Acaba hangi tarafı seçeceksiniz? Beraberce görelim: Madem ki, bir şıkkı seçme zorunluluğu var, öncelikle menfaatimize en uygun olan şıkkı arayalım. Sizin için kaybedilecek iki şey var: hakikat ve hayır. İki şey ortaya koyuyorsunuz: aklınız ve iradeniz, bilginiz ve mutluluğunuz. Ve fitratınız gereği iki şeyden de kaçmıyorsunuz: hata ve acziyet. Bir

kere, madem ki seçme zorunluluğu var, iki taraftan birini tercih etmiş olmak insanı küçük düşürmez. Bu apaçık ortada olan bir mesele.

Peki mutluluğunuz ne olacak? Allah'ın varlığı şıkkını seçtiğiniz takdirde ne kazanıp ne kaybedeceğinizi tartalım. Bu şıkkı seçerek bahsi kazanmış olursanız, herşeyi kazanmış olacaksınız. Kaybetmiş olursanız, hiçbir şey kaybetmiş olmayacaksınız. O halde hiç tereddüt etmeyin; Allah'ın varlığı lehine bahse girin.

“Bu muhakemeniz harika. Evet bahse girmeliyim, fakat belki de kazancım bana haddinden fazla pahalıya mal oluyor.”

Görelim: Kazanma ve kaybetme şansı eşit olduğundan, yalnızca bire iki hayat kazanmaya talip olduğunuzda, hâlâ bahse girebilirsiniz. Peki ya bire üç kazanmaya talip olduğunuz takdirde?

İster istemez bahse girmek zorundasınız. Ve, bir kere oynamaya yükümlü olduktan sonra, içinde eşit kaybetme ve kazanma şansı olan bir oyunda bir hayata karşılık üç hayat kazanmak için riske girmemek sizin için hikmetsiz bir tercih olacaktır. Üstelik karşınızda sonsuz bir hayat ve sonsuz bir mutluluk var. Öyle olunca, yalnızca biri sizin lehinize olan sonsuz sayıda şans var olsaydı bile, iki kazanmak için bir bahse girmek hâlâ doğru olacaktı; ve, eğer kazanılacak olan şey sonsuz derecede mutlu bir hayatın sonsuzluğu idiyse, oynamaya mecbur olduğunuz ve sonsuz sayıdaki ihtimalden yalnızca bir ihtimalin sizin lehinize olduğu bir oyunda üçe karşı bir hayatı bahse koymayı reddederek yanlış bir şekilde davranıyor olacaktınız. Fakat burada sonsuz derecede mutlu bir hayatın sonsuzluğu var; sonlu sayıda bir kaybetme şansına karşı bir sonsuz kazanma şansı, ve bahse koyduğunuz şey de sonlu. Bu durum bir tercihe mahal bırakmıyor; ortada bir sonsuzluk var olduğundan, ve kazanma şansına karşı kaybetme şansı sonsuz olmadığından, şüpheye hiç gerek yok, herşeyi vermelisiniz, işte bu bakımdan, oynamaya yükümlü olduğunuz bu hayat oyununda, şu sonlu hayatınızı sonsuz bir hayatı kazanmak için riske atmak yerine sonu hiçliğe varan diğer şıkkı tercih ediyorsanız, akıldan istifa etmeniz gerekir.

Buna karşılık, kazancın şüpheli olduğunu, herşeyin talih ve tesadüfe bırakıldığını söylemenin; göze alman sefaletlerin belirli oluşuyla kazancın belirsizliği arasındaki sonsuz mesafeyi mütalaa edince, kesin olarak tehlikeye attığımız şu sonlu hayatın şüpheli olan bir sonsuzlukla aynı tutulmuş olduğunu ileri sürmenin iler tutar bir tarafı yoktur. Durum bu değildir. Bir talih oyununa giren herkes ortaya kesin birşey koyarak

talihini denediği halde, kazanacağı her zaman için şüphelidir. Onun, böyle yapmakla, akli rencide etmeksizin sınırlı ve cüzi bir şeyi tehlikeye koyduğu aşikârdır. Bu bahsimizde ise belirli bir risk ile belirsiz bir kazanç arasında sonsuz bir uzaklık yoktur: bu doğru değildir. Gerçekte, kazanmanın kesinliği ile kaybetmenin kesinliği arasında sonsuz bir uzaklık vardır, fakat kazanmanın belirsizliği ile riske atılan şeyin belirliliği arasındaki oran, kazanma veya kaybetme şanslarıyla uyum içindedir. Ve bu yüzden, eğer bir tarafta diğeri kadar çok şans varsa, siz teke karşı çift oynuyorsunuz. Ve bu durumda, riske attığınız şeyin belirliliği, kazanabileceğiniz şeyin belirsizliğine eşittir; o hiçbir surette ondan sonsuz derecede uzak değildir. Bu yüzden argümanımız, kazanma ve kaybetme şansının eşit olduğu ve kazanılacak olan sonsuz bir ödülün var olduğu bir oyunda bahisler sonlu olduğunda, sonsuz bir ağırlık taşır.

Bu kesin ve inandırıcı bir isbat yoludur ve eğer insanlar Allah'ın varlığını kabul edip ona göre yaşama gereğini, ancak bu şekilde anlayabilirler.

“—Bunların hepsini kabul ediyorum, fakat meselenin içyüzünü daha iyi görmenin başka bir yolu acaba yok mu?”

“Vardır. Kitab-ı Mukaddes ve diğerleri.”

“—Kabul, fakat benim ellerim bağlı ve dilim mühürlenmiş; bahse girmeye mecbur ediliyorum ve hür değilim; serbest bırakılmıyorum ve o şekilde yaratılmışım ki, birşeye inanamıyorum. Daha ne yapmamı istiyorsunuz?”

“Bu doğrudur, fakat en azından aklınıza şunu getirin: Akıl sizi inanmaya sevkettiği halde yine de inanmadığınıza göre, inanmaya muktedir olamayışınız, ihtiraslarınızdan dolaydır. Öyleyse, Allah'ın varlığı hakkındaki delillerin sayısını çoğaltmakla değil, ihtiraslarınızın sayısını azaltmakla iman ve itikad sahibi olmaya çalışın. İmanı bulmak istiyor, fakat gidilecek yolu bilmiyorsunuz. İmansızlık illetinden kurtulmak istiyor, fakat devayı arıyorsunuz: bunu, vaktiyle sizin gibi elleri bağlı olan, ve şimdi sahip oldukları herşey pahasına bahse giren kimselerden öğrenin. Onlar sizin takip etmek istediğiniz yolu biliyorlar ve sizin kurtulmak istediğiniz illetten kurtulmuşlar: Siz de onların başladığı tarzda başlayın. Onlar sanki inanmış gibi davrandılar, kutsal suyu içtiler, ayinlere katıldılar, vs. Bu sizi tamamen fitri bir biçimde imana götürecek, ve aklınızın kibirini kırıp daha munis kılacaktır.²⁷

²⁷ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1996), s. 111-114.

3.2. William James ve İnanma İradesi

William James (1842-1910) pragmatist felsefenin öncü bir ismidir. Din felsefesi için de son derece önemli bir çalışma olan *The Varieties of Religious Experience* adlı kitabı, 1901-1902 yıllarında doğal teoloji üzerine *Gifford Lectures* olarak verilen konferansların toplamıdır.

James, önemli bir din felsefesi klasiği olan “İnanma İradesi” adlı makalede, Clifford’ın *İnanç Ahlakı* adlı çalışmasında yer alan düşüncelerine yanıt vermektedir. Burada o, geleneksel epistemolojik makuliyet ölçütlerini reddederek; bir şahsın bir inancı kabul etmesi için oldukça dar “aklı” temellere dayanması yerine, duygusal ve manevî sebepleri -umutlarının, arzularının, gayelerinin, ihtiyaçlarının ve benzeri şeylerinin gerçekleştirilmesi gibi- takip etmesinin daha makul olduğunu ileri sürer. James, inançla ilgili delilin değerlendirilmesinde nesnellığın, tarafsızlığın ve mantıklılığın insan hayatında önemli bir yeri olduğunu kabul eder. Bununla birlikte o, insanî ilgilerin ve kararların, çıkar gözetmeyen bir zihnin sınırlarının ötesine uzandığını ve imanın doğrulanmasının, inançların formüllendirildiği ve işlevsel olduğu toplam bağlamda ele alınması gerektiğini ileri sürer.

İnancımızla ilgili olarak önerebileceğimiz herhangi bir şeye *hipotez* adını verelim; ve tıpkı elektrikçiler ölü ve canlı kablolardan bahsettiği gibi *ölü ve canlı* hipotezlerden bahsedelim. Canlı bir hipotez önerildiği kimseye gerçek bir imkan gibi görünür. (...) Bir hipotezdeki maksimum canlılık değiştirilemez bir eylemde bulunma istekliliğidir. Pratik olarak bu, inanç demektir; ancak eylemde bulunma istekliliğinin bulunduğu her yerde inanma eğilimi vardır.

Şimdi iki hipotez arasında yapılan seçime *seçenek* adını verelim. Seçenekler çeşitli türlerde olabilir. Seçenekler —1, *ölü veya canlı*; 2, *zoraki veya kaçınılılabılır*; 3, *önemli veya önemsiz*; biz kendi amaçlarımız için zoraki, canlı ve önemli türdeki hipoteze *hakiki* hipotez adını vereceğiz.

Eğer ben size: “bir teosofist veya bir Muhammedi olun” dersem, bu muhtemelen ölü bir seçenektir çünkü size göre bu hipotezlerden hiçbiri canlı değildir. Ancak size: “bir agnostik veya Hıristiyan olun” dediğimde bu **canlı** bir seçenektir. Bu hipotezler ne kadar az da olsa aldığımız eğitimden dolayı inancınızı cezbeder.

Daha sonra size: “şemsiye ile veya şemsiyesiz dışarı çıkma arasında bir tercih yapın” dersem, size hakiki bir seçenek sunmuş olmam çünkü bu zoraki bir seçenek değildir. Dışarı çıkmayarak bu seçenekten kolaylıkla kaçınabilirsiniz. Aynı şekilde eğer, “ya beni sevin ya da benden nefret edin,” “ benim teorimin ya doğru ya da yanlış olduğunu söyleyin” dersem, sizin seçeneğiniz kaçınılabilir bir seçenektir. Siz beni ne severek ne de nefret ederek ve benim teorimle ilgili her hangi bir yargıda bulunmayı reddederek kayıtsız kalabilirsiniz. Ancak size, “ya bu doğruluğu kabul et ya da çek git” dersem, size zoraki bir seçenek önermiş olurum çünkü bu alternatiflerin dışında yapabileceğiniz bir şey yoktur. Her hangi bir seçim imkanı olmayan ve tam bir mantıki ayrılık üzerine inşa edilen her ikilem zoraki bir seçenektir.

Son olarak eğer ben Dr. Nanssem olsam, ve size Kuzey Kutbu keşfine katılmanızı teklif etsem, sizin seçeneğiniz önemli olur; zira bu seçenek buna benzer bir fırsatlar içinde elinize geçecek tek fırsattır ve sizin seçiminiz sizi ya Kuzey Kutbu ölümsüzlüğünden hariç tutacak ya da en azından elinize bir fırsat verecektir. Eşsiz bir fırsatı reddeden bir kimse ödülü, çalışıp başarılı olamayan bir kimse gibi kaybeder. *Bunun aksine* eğer size sunulan fırsat eşsiz değil, bahse konulu olan şey kayda değer değil veya alacağınız karar akıllıca bir karar olmadığı ortaya çıktığında rücu edebileceğiniz bir karar ise, size sunulan fırsat önemli değildir. Böylesi önemsiz fırsatlar bilimsel dünyada bol miktarda bulunmaktadır. Bir kimyacı doğrulaması için bir yılını harcayacağı kadar canlı bir hipotez bulabilir: kimyacı o hipoteze bu derecede inanır. Ancak yaptığı deneyler sonuçsuz çıkarsa, kimyacı hayati hiçbir zarara uğramadan vakit kaybetmiş olur.

Olayların bu karmaşık yapısını tanıdıktan sonraki görevimiz, onun, basitçe patolojik ve tehirlenebilen bir şey mi veya tersine zihnimizi oluşturan normal bir eleman gibi kabullenmemiz gerektiğini sorgulamaktır. Savunduğumuz tez kısaca şöyledir: *bizim ihtiraslı doğamız meşru olarak değilse bile doğası gereği entelektüel zeminlerde hakkında karar verilemeyen hakiki bir tercih için önermeler arasında seçim yapmak zorundadır; zira böylesi şartlarda, “karar verme ve soruyu açık halde bırak,” cümlesi bile ihtiraslı bir karardır tıpkı evet veya hayır kararı gibi ihtiraslı bir karardır ve doğruluğu kaybetme riskiyle karşı karşıyadır.* sanırım Bu soyut olarak iradeyi açıklayan bu tez daha sonra açık hale gelecektir. Ancak bunu için bir takım ön hazırlıklar yapmalıyız.

3.3. Dini Epistemolojide Wittgensteinci Fideizm ve ‘Gramer Olarak Teoloji’

Günümüz din felsefesinde, evidensiyalist, fidesit ve reformist epistemolojiler yanında, bu yaklaşımların ötesine, bunlara kaynaklık eden felsefi duruma (*gramer*) bakmak gereğini öne süren Wittgensteinci bir dini epistemoloji anlayışı da vardır. Bu felsefe okulunun önde gelen ismi D.Z. Phillips’tir (1934-2006).

Wittgenstein’in geç dönemindeki felsefi düşünceleri, bilim felsefesinde siyaset kuramına, zihin felsefesinde postmodernizme kadar bir çok alan için oldukça verimli tartışmalara zemin hazırlamıştır. Her ne kadar onun, doğrudan bu konuyla ilgili -öğrencilerinin hazırladığı ders notları ve bazı değerlerinin dışında- bir denemesi yoksa da, geliştirdiği felsefe tarzı, dinin özellikle metafizik alanla ilgili sorunlarına önemli açılımlar getirebilecek bir özelliğe sahip görünmektedir²⁸

Wittgenstein’in felsefi sorunlara yaklaşım biçiminin, din felsefesinin sorunlarını ele alma noktasındaki iması açıktır. Buna göre din felsefesinin amacı Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu sorununu çözmek değildir. Felsefe böyle bir göreve yetkili olmadığı gibi bu yönde ileri sürülecek her kuram sadece problemin kompleksliğini artıracaktır. Wittgenstein açısından önemli olan *sorun öncesi* duruma inebilmek, sözcüklerin kullanımını ait olduğu dil oyunu içinde belirleyebilmektir. Peki sorun öncesi duruma inmek ne anlama gelir? Bu soruyu iki aşamalı olarak ele almak mümkündür:

a) Kullandığımız dil zihnimizde birtakım tablolar oluşturur. Bu tablolar gerçekliği algılama biçimimizi yönlendirir. Özellikle de dilin belli bir biçimdeki kullanımı bizi ayartır ve bize o kullanımın, bütün diğer bağlamlardaki kullanımları belirlediği şekilde bir imaj verir. Örneğin fiziksel nesnelere hakkında konuşurken edindiğimiz imaj bizi başka bir çok konuda etkisi altında bırakır. Konumuz özelinde söylersek, *din dili* fiziksel nesnelere hakkında kullandığımız gramere göre anlaşılmaya başlanır. Wittgenstein’in felsefi karışıklık dediği şey tam da böyle bir duruma karşılık gelir. Peki bu sorundan, *sorun öncesi* duruma nasıl geçebiliriz? Wittgenstein, soruna sebep olan süreci aşama aşama tersinden takip eder. Her aşamada felsefecinin içine düştüğü yanılığa kaynaklık eden nedenlerin *araştırması* yapılır. Örneğin

²⁸ Bu sebeple olsa gerek Wittgenstein’in dine yönelik bakış açısı bir çok kimsenin ilgi odağı haline gelmiştir. Örneğin onun ateist olduğunu söyleyenler olduğu gibi bir çok felsefi sorunu dinsel bağlamdan hareketle ele aldığı söyleyenler de olmuştur. Bkz. Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, (Ithaca-New York: Cornell University Press, 1993), s. 1-15.

felsefenin temel sorunlarından biri olan ‘varlık’ sorununun çözümü, yeni teoriler geliştirmekten çok ilgili kelimenin olağan kullanımının bir dökümünü yapmakla (P. I., 116) mümkün olur: “Filozofun işi, anımsamaların belirli bir amaç için bir araya toplanmasından ibarettir.” (P. I., 127) Yani kelimenin olağan kullanımını bize hatırlatacak olan işaretleri bir araya getirmek; belki de bu şekilde sözcüklerin kullanımına yönelik bir üst bakış elde edebilmek.

Wittgenstein üst bakışın bağıntıları, bağıntıların da ara durumları görebilmemizi olanaklı kılacağını düşünmektedir. Bu ara durumlar onun sözcüklerin derin grameri olarak adlandırdığı şeye karşılık gelmektedir:

İnsan sözcükleri kullanmada ‘yüzey grameri’ni ‘derin grameri’nden ayırabilir. Bir sözcüğün kullanımı konusunda bize doğrudan kendisi etkide bulunan şey *cümlenin kuruluşundaki kullanılma tarzıdır* -denebilir ki- *onun işitilebilen kısmıdır*. -Ve şimdi derin grameri, diyelim ki ‘kastetmek’ sözcüğünü, onun yüzey gramerinin *bizi şüpheye düşürdüğü* şeyle karşılaştırın. Yolumuzu aşağı yukarı bilmek için onu zor bulmamıza şaşmamak gerek. (P. I., 664 -italikler bize ait)

Bu alıntıda cümlelerin kullanılış tarzının bizi derin grameri yüzey gramerinden ayırt etmede zorluğa soktuğu dile getirilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki yüzey grameriyle sözcüklerin *işitilme* tarzı kastedilmektedir. Bizi derin grameri anlama noktasında şüpheye düşüren şey de budur. Çünkü konuşma esnasında sözcüklerin kullanımını belirlemek güçtür. Sözcükler işitme anında, kullanımları bize çok açık gösterilemediğinden, hep aynı tarzda görünürler. Dolayısıyla felsefeci bir sözcüğün herhangi bir bağlamdaki kullanımını genelleştirme eğilimi duyar. Bu durum, özellikle felsefe yaparken aklımızı karıştıran önemli bir etkendir. (P. I., 11)

Alıntıda kullanılan örnekle açıklarsak: ‘Kastetme’ sözcüğünün *yüzey grameri* bir aksiyon bildiren ‘söyleme’ sözcüğüne son derece benzer. Adeta bir şeyi söylemekle kast etmek aynı şey gibi görünür. Ancak ilgili sözcüklerin derin gramerine baktığımızda daha farklı bir *görünümle* karşılaşırız. Bir şey söylemenin aksiyon bildiren bir sözcük olduğu dikkate alınırsa, bu durumda bir kişi bir şeyi ‘söylemeye niyet edebilir, söylemeye karar verebilir, söylemekle emredilebilir, söylemeyi reddedebilir ya da kabul edilebilir. Ayrıca, bir şeyi söylemenin hatırlanmasını ya da unutulmasını dile getirmek anlamlıdır; bir çok durumda söylemeye başlanır, söylemekle meşgul olunur; sözü kesilir. Bir kişi söze nasıl başlanacağını bilebilir ya da bunda yanılabilir. Ya da söylemeyi kolay veya zor bulabilir. Bir şeyi söylemenin bir çok yolu vardır: Hızlıca, yavaşça, isteksizce, isteyerek, nazikçe, kabaca, bir kişi söylemekten hoşlanabileceği gibi sıkılabilir de. Söylemek kelimesinin bu kullanım alanlarına karşın

kastetmek sözcüğü az önce söylemekle birlikte anılan eylemlerin hiç biriyle kullanılmaz. Örneğin *yarın* bir şeyi kast etmeye niyet edemem. Bir kişinin söylediği şeyle kast etmeyi unuttuğunu ya da hatırladığını söylemenin bir anlamı yoktur. Bir şeyi kast etmeye başlamanın ya da kast etmekten sıkılmanın, ya da kast etmeyi kesmenin bir anlamı yoktur. Ya da bir kişi hızlıca veya yavaşça kast etmiş olamaz.²⁹ Her iki kelimenin kullanımına yönelik bu analiz bize şunu söyleme imkanı tanır: İnsan felsefe yaparken yüzey gramerindeki benzeşmeden hareket eder. Oysa her iki kelimenin de derin gramerine bakıldığında görünüşte olan bu benzeşe kaybolur ve farklılık ortaya çıkar.

Gelinen bu aşamada Wittgenstein'in şu aforizması daha anlaşılır bir hale gelmiş görünmektedir: "Gramer herhangi bir şeyin ne tür bir nesne olduğunu söyler. (Gramer olarak teoloji)." (P. I., 373) Gramer olarak teoloji ne demektir? Burada sorunu şu biçimde açmak mümkündür: İnsanlar bir kelimenin herhangi bir dil oyunu içindeki kullanım tarzından hareketle, aynı kelimenin diğer dil oyunları içinde de benzer bir kullanıma sahip olduğunu düşünmektedirler. Diğer bir deyişle dilin farklı bölgelerindeki ifade biçimleri arasındaki birtakım benzerlikler dilin kullanımını hakkında bazı yanlış anlamalara neden olmaktadır. (P. I., 90)

Yukarıdaki duruma benzer bir yanlış anlama, dini önermeler için de söz konusudur. Örneğin "Orada bir nesne vardır" tümcesindeki var kelimesi ile "Tanrı vardır" tümcesinde var kelimesi aynı kullanıma mı sahiptir? Ya da "Mitolojide tek boynuzlu atlar vardır" tümcesiyle... Kelimenin yüzey grameri bize bir benzeşme olduğunu söylese de derin gramere baktığımızda ilgili kelimelerin kullanımının farklı olduğu anlaşılmaktadır. Gramatik soruşturmanın ancak ilgili kelimenin kullanıldığı yaşama formuna bakılmakla tespit edilebildiği dikkate alınırsa şunu söylemek mümkündür: Dini yaşama biçimi içinde "Tanrı vardır" önermesi "Bir nesne vardır" önermesiyle *aynı kullanılma* sahip değildir. Çünkü bu yaşama formu içinde, Tanrı'nın gerçekliği olağan bir varlık ya da şeyler arasında bir şey olarak var değildir. 'Tanrı' kelimesi bir şey (a thing) adı da değildir. Çünkü nesnelere arasında bu şey vardır demek, aynı zamanda onun bir süre sonra yok olabileceği (varolmayı kesebileceği-ceasing to exist) anlamına da gelmektedir. 'Fakat inanan kişiler Tanrı'nın var olmayı kesebileceğini söylemeyeceklerdir. Bu anlamda Tanrı kelimesinin kullanıldığı dil oyunu içinde edimde bulunanlar Tanrı'nın *ebediyen*

²⁹ P. M. Hacker, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigation*, Vol. 4, (Oxford: Blackwell, 1980), s. 708-709.

varolduğuna inanmaktadırlar; dolayısıyla onun varolmayı kesebileceğini konuşmak onlar açısından anlamsızdır.³⁰

Peki ‘Tanrı’nın varolduğunu iddia edenlerle varolmadığını iddia edenler arasında bir çelişme olabilir mi? Wittgenstein’in yanıtı olumsuzdur. Bu her iki önerme arasında bir çelişme olamaz; her iki önerme de başka yaşama evrenlerine aittir.³¹ Wittgenstein’in felsefi görüşlerini din felsefesine taşıyan D. Z. Phillips’in rneği ele aldığımız sorunu daha da netleştirici bir özelliğe sahip görünmektedir.³² Ona göre, insanlar aynı yaşama biçimini paylaşıyorlarsa, aynı yargılar üzerinde anlaşmışlarsa aralarında bir çelişmenin olduğundan söz edilebilir.

Örneğin, ‘dünya yerden doksan milyon mil uzaklıktadır diyen bir kişiyle, dünya yerden sadece yirmi mil uzaklıktadır diyen kişi arasında çelişme olabilir. Ya da iş gelirlerinin yüz bin sterlin olduğunu söyleyen kişiyle elli bin sterlin olduğunu söyleyen kişi arasında bir çelişme olabilir. Çünkü bu örneklerde tartışmaya katılanlar ortak bir anlamayı (common understanding) paylaşmaktadırlar. Yani ilk örnekte kişiler, astronomideki hesaplama yöntemlerini, ikincisinde ise karı ya da zararını hesaplama yöntemi kullanmaktadır. Diğer bir deyişle tartışmacılar, olgular hakkındaki yargılarda birbirlerinden ayrılmakla birlikte *aynı mantık* içinde hareket etmektedirler. Ancak diğer yandan topa dokunmanın faul olduğunu söyleyenle faul olmadığını söyleyen de birbiriyle çelişir mi? (Futbolu ve hentbolu düşünelim) Elbette bu ancak, onlar aynı oyunu oynuyorlarsa, aynı kurallara işarete bulunuyorlarsa geçerlidir.’³³ özetle gramer olarak teolojinin işlevi, dini önermelere ilişkin içine düştüğümüz karışıklık durumunu ilgili önermelerin ait olduğu ifade *türünü* ortaya çıkarmak suretiyle göstermektir. Böylelikle gramer olarak teoloji aynı zamanda dini önermeler hakkında kafası karışmış olan kişinin bu durumdan kurtulmasına yardımcı olur.

Dini nermeler olgusal önermeler değildir. Dini önermelerin anlatımı için kullanılan resimlerin olgusal önermelerin ifade edildiği resimlerle aynı biçimde (aynı gramerde) kullanıldığını düşünmek hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü bir kişinin ruhu olup olmadığı sorusu deneysel bir soru türü değildir. Örneğin bu soru bir kişinin gırtlakının (larynx) olup olmadığını sormaya benzemez. Bir kişi, bir insanının gırtlakı olup olmadığını onun yaşamı hakkında bir

³⁰ D. Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion* (London: Macmillan Press, 1993), s. 62.

³¹ Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barret (Berkley-Los Angeles: University of California Press, 1966), s. 53.

³² Bkz. P. M. S. Hacker, ‘Wittgensteinians’, *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford-New York: Oxford University Press, 1995), s. 916-917.

³³ Phillips, *Wittgenstein and Religion*, s. 61.

bilgi sahibi olmadan da pekala araştırabilir. Bu soruşturma fiziksel bir objeye yönelik bir soruşturmadır. Fakat bir kişinin ruha sahip olup olmadığı hakkındaki soruşturma herhangi bir objeyi araştırmaya benzemez. *Kişinin ruhunun durumu hakkındaki soru onun yaşadığı hayatın türüne ilişkin bir sorudur.* Bu ikisi arasındaki ilişki de olumsal bir ilişki değildir. Diğer yandan, bu ilişkiye yönelik konuşma, kişinin süre giden yaşamı üzerinde belirli ahlaki ya da dini görüşleriyle bağlantılı olan bir konuşmadır. Phillips'e göre bu gerçek fark edildiğinde, kişi ruh hakkında bir şey (bedeni olmayan bir madde) gibi konuşmayacak, belirli bağlamlarda ruh hakkında konuşmanın insani varlıklar hakkında bir konuşma olduğunu görme noktasına gelecektir.³⁴

Olgusal durumları ifade eden resimlerde resmin resmettiği açıkken dini resimlerde aynı şey söz konusu değildir. Eş deyişle olgusal önermelerin harici bir doğrulaması mümkünken dini önermelerin harici bir doğrulaması yoktur. Burada önemli olan, *resmin gördüğü hizmettir, işlevdir.*

Örneğin bir kurgu cümlesini şu biçimde algılamak felsefi karışıklığın göstergesidir:

Alaaddin'in lambası aslında sihirli lamba falan değildi. Uzay-zaman çevrimi yapabilen ve termodinamiğin ikinci prensibine göre çalışan bir araçtı?

Büyücü Alaaddin'le M.Ö. 767 yılında karşılaştı. O zaman Alaaddin 9 yaşındaydı.³⁵

Bu açıdan, kalkıp da Tanrı'nın görmesinden söz eden birine Tanrı'nın kaşlarını sormak anlamsızdır. Bu soru resmin kullanılış biçimini anlayamamaktan kaynaklanan hatalı bir sorudur. Çünkü resmin resmettiği hariçte bir yerde değildir: *"Bütün ağırlık resimdedir".*³⁶

Kelimelerin derin gramerine bakıldığında "Tanrı vardır" tümcesi "Orada bir nesne vardır" tümcesi ile aynı gramere sahip değildir. En azından dini yaşama biçimi içinde bu resim böyle kullanılmaz.

Wittgenstein'in gramer kavramını kullanma amaçlarından birisi de dildeki keyfiliğe vurgu yapma amacı taşımaktadır. Buna göre gramer, hiçbir gerçekliğe hesap verme zorunda değildir. Gramer kuralları anlamı belirler, anlam gramer kurallarını değil. Bu nedenle gramer

³⁴ D. Z. Phillips, *Death and Immortality* (London: Macmillan Press, 1970), s. 44-45, 56-57.

³⁵ Kocabaş, *a.g.e.*, s. 81, 43.

³⁶ Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 72.

kuralları *keyfidirler*.³⁷ Bu yargının din felsefesi açısından şöyle bir *sonucu* ve *sorunlu* yönü vardır. Sonuç şudur: “Tanrı vardır” türünden bir önerme dinsel bağlamda *nasıl kullanılıyorsa öyle anlaşılmalıdır*. Bu önermeye başka bir resimle yaklaşmak ya da ona başka bir resmi zorlamak hatalıdır. *Sorun* ise şudur: Eğer dini önermeler kullanıldıkları bağlam açısından keyfi iseler, bu, dini önermelere yönelik hiçbir eleştirel soruşturmanın olamayacağı anlamına gelmez mi? Örneğin bir kişi, gerçek Tanrı tasavvurunu gerçek olmayandan nasıl ayırt edecektir? Bir dinler çokluğu içinde hangi din nasıl seçilecektir? Eğer gramer ifadelerin işleyiş biçimini ayarlayan keyfi bir ölçütse bu keyfiliğin hangi temele dayandığını sorgulayamaz mıyız? Özellikle dini gelenek için söylersek, bir kelimenin kullanımını belirleyebileceğimiz *tek bir yaşama biçiminin* varlığından söz edilebilir mi? Bu anlamda farklı din yorumlarının konumu nedir? Ya da farklı bir yoruma (kullanıma) başvuran kişi bir hata içinde midir? Acaba Wittgenstein, bize basit bir muhafazakarlık mı önermektedir?

Bu açıdan biz de öncelikle ilgili soruları Wittgensteinci gelenek içinde düşünen Peter Winch’in görüşleri bağlamında açmaya çalışalım.

Bugün İngilizce konuşan dünyada önemli bir Wittgenstein yorumcusu olarak kabul edilen Peter Winch, yukarıdaki soruların şöyle bir varsayım üzerine temellendiğini düşünür: ‘Bütün dil oyunlarını kendisine göre yargılayacağımız evrensel bir ölçüt vardır. Diğer bir deyişle bütün dil oyunlarının üstünde meta bir dil oyunu vardır. Günümüz insanı açısından bu hakim paradigmayı, meta dil oyununu bilim temsil eder. Bu anlamda bir şeyin gerçek olup olmadığı, eş deyişle gerçeklikle ne kadar uyum arz ettiği bilimin ölçütlerine göre belirlenir. Bu yargıdan dinin önermeleri de masun değildir.’ Winch açısından bu varsayımlar hatalı bir gerçeklik tasavvuru üzerine temellenmektedir. Ona göre dil oyunlarından ve yaşama biçimlerinden bağımsız bir gerçeklik kavramı yoktur:

Mantığın ölçütleri dolaysız bir Tanrı bağıışı olarak değil, ancak yaşam biçimleri, yahut sosyal yaşam tarzları bağlamında ortaya çıkarlar ve ancak o bağlam içinde kavranabilirler. Bu da, sosyal yaşam tarzlarına mantığın ölçütlerinin, yukarıda sözü edilen şekilde uygulanamayacağı sonucunu getirir. Örneğin *bilim bu tarzlardan biri, din de diğer bir tanesidir; her ikisinin kendilerine özgü kavranabilirlik ölçütleri vardır*. Dolayısıyla eylemler, bilim veya din çevresinde mantıklı veya mantıksız olabilirler. (...)

³⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Grammar* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 133; bu kitaba olan referanslar paragraf numarasıdır.

Anlamlı bir şekilde, ne bizzat bilimin ne de dinin uygulamasının kendisinin mantıklı ya da mantıksız olduğu söylenebilir. (italikler bize ait)³⁸

Buradaki problem, bilimin büyüleyici gücünün, bize, kendi bilimsel formunu diğer söylemlere karşı bir güvenilirlik ölçütü olarak kabul ettirmesindedir. Ne var ki Winch'e göre, realite kavramı salt bilime özgü değildir; dinin içinde de geçerli olan bir realite kavramı söz konusudur. Örneğin Tanrı'nın gerçekliği. Ona göre, elbette Tanrı'nın bağımsız bir gerçekliği vardır; fakat, "bu gerçekliğin neye karşılık geldiği ancak *Tanrı kavramının içinde kullanıldığı dini gelenek bağlamında anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında dini gelenek içinde bir kavramın kullanılışı bilimsel kavramın kullanılışından farklıdır.* Kısaca Tanrı'nın gerçekliği kavramı anlamını dini bir kullanım içinde (*within*) kazanır."³⁹ Winch'in görüşlerinin dini epistemolojiyle ilgili imalarını şu şekilde özetleyebiliriz: a) evrensel bir doğruluk ölçütü yoktur; her paradigmanın, kendi içinde ve kendine özgü ölçütleri vardır. Bunun doğal bir sonucu olarak da, b) bir sistem içinde anlamlı olan kriterleri diğer bir sistemi yargılamada başat bir konuma getirmek hatalıdır. Daha somut bir örnek üzerinde söylersek, bilim ile din ait oldukları paradigma içinde kendi doğrulanabilirlik ölçütlerine sahiptirler, dolayısıyla bu ölçütlerden herhangi birini ait oldukları bağlama referansta bulunmaksızın bir diğerini yargılamakta kullanmak en azından gerçeği yansıtmayan bir tutumdur.

Wittgenstein'a göre din, spekülative bir tavır olmadığı gibi evrenin soğuk bir tefekkürünün bir sonucu da değildir.⁴⁰ Dolayısıyla, ona göre tanrı inancı bir hipotez gibi ele alınamaz. Eğer dinin dışarıdan bir ölçütle değerlendirilmesi bir hata ise, dinin statüsünü ne belirleyecektir ya da bu statü nasıl anlaşılacaktır? Öyle anlaşılıyor ki bu sorunlar dil oyunları analogisiyle aşılma istenmiştir.

"Futbol gibi, [örneğin] bir pokerden farklı kuralları, metotları ve hedefleri olan bir oyun varsa; bu noktada bir oyunun kuralıyla diğer bir oyunu elemeye çalışmak hata olacaktır. (...) Din de bir dil oyunu gibi kabul edilecek olursa, bizim sonucumuz şu şekilde olacaktır: İlk olarak, din diğer bir dil oyununun standartlarıyla, bilim gibi, yargılamaz. İkinci olarak, eğer din kendi içinde kendine yeterli bir söylem alanı ise, dinin önemli terimleri (tanrı, mucize, vb.) dil oyunlarının dışında bir tatbik alanına sahip değildir.

³⁸ Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (London: Routledge, 1990), s. 100-101.

³⁹ Peter Winch, "Understanding A Primitive Society", *Religion and Understanding*, ed. D. Z. Phillips (New York: Macmillan, 1967), s. 12

⁴⁰ Beverley Clack-Brian R. Clack, *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction* (Polity Press, 1998), s. 118.

Tanrı burada, satranç oyununda ‘şah’ olarak adlandırılan bir şeye benzer: Onun oyunda merkezi bir rolü vardır, fakat oyunun dışında bir değeri yoktur.”⁴¹

Wittgensteinci fideizmin savlarını şu şekilde özetleyebiliriz 1. Dilin formları yaşam formlarıdır. 2. Verili olan yaşam formlarıdır. 3. Olağan dil olduğu gibi (as it is) doğrudur. 4. Filozofun görevi dili ya da yaşam formlarını elemek ya da eleştirmek değildir; fakat onları gerekli olduğu yerde kavramsal karışıklıkları gidermek için betimlemektir. 5. Yaşama formları olan farklı söylem tarzlarının (modes of discourse) hepsi kendi mantıklarına sahiptir. 6. Yaşama formları eleştiriye tabi tutulmaksızın bir bütün olarak alınmalı; her söylem modu olduğu gibi kabul edilmelidir, ayrıca her birinin kendi mantığı ve anlaşılabilirlik, rasyonellik, gerçeklik ölçütü vardır. 7. Anlaşılabilirlik, rasyonellik, gerçeklik gibi genel kavramların gerçek anlamları, onları belirleyen yaşama tarzı bağlamında anlaşılabilir. 8. Filozof için bütün bir söylem modunu ya da aynı anlama gelen yaşama formunu eleştirebileceği Arşimedyen bir nokta bulunmamaktadır. Her spesifik söylem modu kendi rasyonellik ya da irrasyonellik kriterine sahiptir.⁴² 9. Kavramlar, onların yaşamın akışı içindeki kullanımlarını görmeksizin hakıyla (adequately) anlaşılabilir. Eğer bir kişinin hiç dinsel tecrübesi olmamışsa o kişi, din hakkında derin bir anlamaya sahip olamaz. Bir antropolog, araştırma konusu olan kabilenin kültürünü o kültürün yaşama tarzına ilişkin katılımcı bir anlama (participant’s understanding) olmaksızın, o kültürün ayırt edici özelliklerini derin ve kuşatıcı bir şekilde kavrayamayacağı gibi dini söylem de bir sempati olmaksızın hakıyla anlaşılabilir.⁴³

Son olarak Wittgensteinci bir din felsefesinin karşı karşıya kaldığı sorunlara yer verelim:

i) Wittgenstein’den yola çıkan bir din felsefesi büyük ölçüde muhafazakar kalacak görünmektedir. Örneğin Wittgenstein bir kelimenin nasıl kullanıldığını tartışmaya açma konusunda oldukça isteksizdir:

Ve önerebildiğim en iyi şey, kendimizi bu resmi kullanmaya bırakmamız ancak sonra da bu resmin uygulamasının nasıl yürüdüğünü soruşturmamızdır. (P. I., 374)

⁴¹ Clack, *age.*, s. 119.

⁴² Kai Nielsen, “Wittgensteinian Fideism”, *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn- David Shatz (Oxford University Press, Oxford- New York, 1982), s. 238-239.

⁴³ Nielsen, “Wittgensteinian Fideism”, s. 238.

Bizim hatamız, bir ilk (proto) fenomen olarak ne olduğuna bakmamız gereken yerde bir açıklama aramaktır. Yani şöyle dememiz gereken yerde: Bu dil oyunu oynanıyor. (654 -vurgu Wittgenstein)

Yukarıdaki alıntılar bize, “Peki, ama niçin ...?; Bu kullanım hatalı olamaz mı?; Dini yaşama biçimi şu açılardan hatalı görünmüyor mu?” türünden sorular sormanın bir anlam ifade etmediğini ima eder. Zaten Wittgenstein açısından bu sorulara kaynaklık eden şey bu soruların sorulmaması gerektiğini görememektir. Felsefe tarihinde ve teolojide sağaltıma gereksinim duyan yanlış soruların sorulduğu bir gerçektir. Ancak bütün bir sorular kümesinin de hatalı sorular olduğu söylenebilir mi? Bu noktada çocuklukta bastırılan bir arzunun neticesi olan nevrozu yok etmek için hastayı bir başka nevroza sürüklüyor olmadığımızın bir garantisi var mıdır? Diğer taraftan bu soruların, ifadelerin gramatik yapılarının betimlenmesi sonucunda yok olacağı düşüncesi aşırı bir iyimserlik değil midir?

ii) Salt betimlemenin sağaltım gücüne olan bu inanç nereden kaynaklanmaktadır? Kaldı ki ‘her şeyi olduğu yansıtan’ bir betimleme düşüncesi günümüz felsefe disiplinleri (post yapısalcılık, hermenötik vb.) açısından bir yanılsama değil midir? Öte yandan, Wittgenstein’in önerdiği türden saf betimleme nosyonu gizli bir pozitivizm barındırmakta gibidir.

iii) Ve yine ‘felsefi sorunların tamamen ortadan kaybolacağı tam açıklık durumu’ (P. I., 133) Wittgenstein’in eleştirdiği ideale denk düşmez mi? Hiçbir şeyin gizli olmaması gibi bir durum (P. I., 435) nasıl bir şeydir? Bu anlamda, felsefi hastalığımızın ve şifasının görülebileceği açıklık durumu, *ubersicht* de bir başka metafizik özcülük değil midir?

Sonuç olarak, yukarıdaki sorular bize Wittgenstein’in geliştirmeye çalıştığı terapinin bir başka terapiye gereksinim duyduğunu ifade eder. Bu anlamda Wittgenstein’in felsefesinden hareketle kurulacak olan bir din felsefesi *bir süreliğine* bazı semptomlarımızı giderebilir, bazı sorunlarımızı rehabilite edebilir; ancak salt terapist bir felsefe sorunlarımızı kökünden yok edecek bir iyileştirme projesi sunma noktasında yetersiz görünmektedir.

Bu Bölümde Ne Öğrendik

Bu bölümde, bir önceki derste değindiğimiz *dini epistemolojide fideizm* konusunu, çağdaş din felsefesindeki bazı düşünürlerden hareketle daha derinlemesine işledik. Son olarak fideizmin genel bir değerlendirilmesini yaptık.

Bölüm Soruları

1. “Tanrı’nın varlığı lehine bahse girmemizi” öneren düşünür kimdir?

- a) Richard Swinburne
- b) William James
- c) William Clifford
- d) Blaise Pascal

2. “Tanrı’ya ya inanmalısın ya da inanmamalısın. Hangisini seçeceksin? Zira aklın sana bir şey söylemez. Eğer böylesi bir durumda inanır da haklı çıkarsan sonsuz güzellikler kazanacaksın, yok eğer kaybedersen hiçbir şey kaybetmeyeceksin. Eğer bu bahiste şanslar sonsuz olsa ve Tanrı için de tek bir şans olsa yine de bahsini ona yatırmalısın. Niçin olmasın? En azından kaybedecek neyin var?”, diyen bir düşünür Tanrı’nın varlığının kanıtlanması bakımından nasıl bir yaklaşıma sahiptir?

- a) İnsanın eylemlerinden sorumlu olabilmesi için Tanrı’nın olmaması gerekir.
- b) Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu hakkında hiçbir hüküm vermemek gerekir.
- c) Tanrı’nın varlığını kabul etmek ahlaki bakımdan özgürlükten vazgeçmek anlamına gelir.
- d) Tanrı’nın varlığı problemi bir matematik probleminin çözümüne benzer.

3. “İnanma İradesi” kavramsallaştırması, aşağıdaki hangi isme aittir?

- a) William James
- b) William Clifford
- c) Blaise Pascal
- d) D.Z. Phillips

4. Wittgenstein’a göre ‘Tanrı’nın var olduğunu iddia edenlerle var olmadığını iddia edenler arasında bir çelişme olabilir mi?

- a) Hayır, ikisi farklı yaşama formlarına aittir
- b) Evet, ikisi aynı yaşama formuna aittir
- c) Evet, bu iki önerme açık bir çelişki gösterir
- d) Evet, farklı yaşam formları arasında çelişki olabilir

5. Alaaddin'in lambası aslında sihirli lamba falan değildi. Uzay-zaman çevrimi yapabilen ve termodinamiğin ikinci prensibine göre çalışan bir araçtı?

Büyücü Alaaddin'le M.Ö. 767 yılında karşılaştı. O zaman Alaaddin 9 yaşındaydı

Yukarıdaki ifadelerde gramatik açıdan nasıl bir hata yapılmıştır?

- a) Bilim dili, din diline indirgemıştır
- b) Fiziksel nesnelere hakkında konuşurken elde ettiğimiz imaj din diline uygulanmıştır
- c) Din dili fiziksel nesnelere hakkında konuştuğumuz gramere göre anlaşılmalıdır
- d) Hikaye diline ait olan bir ifade, bilim diline ait gramerle okunmuştur

6. "Gramer olarak teoloji" kavramsallaştırması, aşağıdaki hangi isimle ilgilidir?

- a) Ludwig Wittgenstein
- b) William James
- c) William Clifford
- d) Blaise Pascal

7. Ve Evren'i (Göğü) kuvvetimizle kurduk, muhakkak ki onu genişletmekteyiz. (51: 47) Kuran'ın Allah tarafından indirilip indirilmediğini anlamak isteyenler için bir test imkanı. Bir tarafta ne felsefe, ne fizikle uğraşmış çöldeki Muhammed; diğer tarafta felsefenin, fiziğin ünlü düşünürlerinin iddiaları. İşte Aristo, işte Ptolemy, işte Giordano Bruno, işte Galileo Galilei, işte Isaac Newton... Dünya tarihinin bu en büyük dehalaları gözlemleriyle, formüsel uğraşlarıyla Evren'in sınırlı, sonlu veya sonsuz olduğunu iddia etmişler, fakat hiçbiri *genişleyen dinamik Evren modelini* çizememişlerdir. Ancak 20. yüzyılda Edwin Hubble'ın gelişmiş teleskobuyla gözlemleri, tüm yıldız kümelerinin hızla birbirlerinden uzaklaştığını tespit etmiş, böylece genişleyen dinamik Evren modeli doğrulanmıştır. Evren'in genişlediği ilk kez 1900'lü yıllarda ortaya atılmıştır. 1900'lü yıllardan önce Kuran dışında bu iddiayı ortaya koyan tek bir kaynak bile yoktur.

Yukarıdaki ifadelerde gramatik açıdan nasıl bir hata yapılmamıştır?

- a) Kur'an'ın mucizevi yönünden bahsedilmiştir.
- b) Fiziksel nesnelere hakkında konuşurken elde ettiğimiz imaj din diline zorlanmıştır.
- c) Kur'an ayetleri politik dile tercüme edilmiştir.
- d) Kur'an'ın mucizevi yönünden bahsedilmemiştir.

8. Aşağıdaki felsefecilerden hangisi fideisttir?

- a) B. Pascal
- b) W. Clifford
- c) R. Swinburne
- d) R. Alpyağıl

9. Aşağıdaki felsefecilerden hangisi fideist olarak adlandırılmaz?

- a) Ludwig Wittgeinstein
- b) William James
- c) William Clifford
- d) Blaise Pascal

10. İşlediğiniz dersler düşünüldüğünde, din felsefesindeki problemleri daha mutedil bir biçimde sonuçlandırmaya yarayan edat aşağıdakilerden en çok hangisidir?

- a) ya ... ya da ...
- b) ... malı ... meli
- c) ... ve ...
- d) ... dir ... dır

Cevaplar

1) d , 2) d , 3) a , 4) a , 5) d , 6) a , 7) b , 8) a , 9) c , 10) c

4. TANRI'NIN VARLIĞI HAKKINDA DELİLLER (*DOĞAL TEOLOJİ*)

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde Tanrı'nın varlığı hakkında deliller (*doğal teoloji*) konusuna genel olarak giriş yapacağız. Ardından, kozmolojik delil-ler ailesine değineceğiz. Bu anlamda, İslam düşüncesinde kozmolojik delilin en önemli türleri olan, hudus ve imkan delili irdelenecektir. Ayrıca, çağdaş dönemdeki kozmolojik delilin tümevarımlı şekli üzerinde de durulmaktadır.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

- 1) Tanrı'nın var olduğu akılla gösterilebilir mi?
- 2) Alemde hareketle Tanrı'nın varlığına ilişkin bir delil oluşturun?
- 3) Evrende her şeyin bir nedeninin olması ile Tanrı'nın varlığı arasında bir bağ kurulabilir mi?
- 4) *Mümkün* bir varlık kavramı sizde nasıl bir düşünce uyandırıyor?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Tanrı'nın varlığı hakkındaki deliller (<i>doğal teoloji</i>) ve kozmolojik delil.	Tanrı'nın varlığı hakkındaki delilleri (<i>doğal teoloji</i>) ve kozmolojik delili bilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- Tanrı'nın varlığı hakkında deliller
- *Doğal teoloji*
- Kozmolojik delil
- Hudus ve imkan delili
- Mümkmn varlık

Din felsefesindeki akıl yürütmenin son derece sistematik bir seyri vardır. Her konu esasında bir öncekinin devamı gibidir. Kademelerdeki herhangi bir sapma, doğası itibariyle bir sonraki adımı atmaya da engel olur. Buna göre, eğer dini epistemoloji konusunda akıl yeterli görülmeseydi, daha sonraki ilahiyat meselelerine geçmemiz mümkün olmayacaktı. Veya bu meseleleri işleyeceğimiz yol da yordam da değişik olacaktı. Ancak bir önceki bölümden ortaya çıkan sonuç, açısından aklın temel bir araç olduğu, onunla bilgiyi elde etmenin her insan için bir yükümlük olduğu idi. Şu halde bundan sonraki aşamada sorulacak soru, aynı aklın, Tanrı'nın varlığına dair hangi delilleri sunabileceğidir.

Din felsefesinin odağında yer alan ve de bu bölümü yönlendiren ana soru, “Bir Tanrı'nın var olduğu *akalla* gösterilebilir mi” sorusudur. Din felsefesi içinde, bir önceki bölümden de hatırlanacağı üzere, bu soruya dair çok sayıda farklı tutum vardır. Ancak şunu söylemeliyiz ki, din felsefesindeki ana tutum bu yöndeki teşebbüsün mümkün olduğu, en azından bu türden bir sonucu muhtemel kılacak delillerin ileri sürebileceği şeklindedir. Çağdaş din felsefesinde bu meselenin tartışıldığı bir diğer başlık da *doğal teolojidir*. Doğal teoloji, genel bir tanımla, ilahi vahyin otoritesinden bağımsız olarak, Tanrı'nın varlığına ilişkin delil ve argüman temelli rasyonel bir güvence arayan branşa verilen bir isimdir.

“Tanrı'nın varlığına dair”, çok kabaca, üç grup delil olduğu söylenebilir: kozmolojik delil, teleolojik delil ve ontolojik delil. Esasında bunların her birisi, çok sayıdaki delil sınıfı için verilen *genel isimlerdir*. Çağdaş din felsefesinde bu her bir delilin çok sayıda farklı şeklini bulmak mümkündür.

Öyle zannediyoruz ki, bu deliller içinde en başta geleni, *kozmojik delil-ler* ailesidir.

سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

“Biz onlara hem **Dış Dünyada** hem de **Kendi Nefislerindeki** âyetlerimizi göstereceğiz, ta ki onun gerçek olduğu kendilerince sabit olsun.” (Fussilet 41/53)

• وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ {20} وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ {21}

ZARİYAT 20. Kesin olarak inananlar için yeryüzünde âyetler vardır. 21. Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?

4.1. Kozmolojik Delil

İçinde yer aldığımız evren, en basit haliyle bile, bizi devasa bir merak içinde bırakmakta ve bir açıklama yapmaya zorlamaktadır: “Evrenin yok olması mümkünken, o, neden ve niçin var oldu?” Onu, yine kendisiyle açıklamak bir kısır döngü olacağından, bir başka açıklama bulmak gerekecektir. Evrendeki değişim ve hareketin varlığı da açıklama bekleyen bir başka husustur. Bu değişimi, yine kendisi değişime tabi olan bir başka mümkün varlıkla izah etmek tutarsız olacaktır, zira bu takdirde, onun da nihai sebebinin bulmak gerekecektir. Bu süreç, sonsuza kadar geriye doğru götürülemeyeceğinden, *kendisi hareket etmeyen bir hareket ettirici*, bütün nedenlerin nedeni olan bir *ilk neden* bulmak gerekecektir. Felsefi teizm açısından bu, Tanrı’dır.

Bu delili kısaca “âlem delili” şeklinde adlandırmak da mümkündür. Adından anlaşılacağı gibi, kozmolojik delil, “kozmos”dan, yani “âlem”den Tanrı’nın varlığına gitmeye çalışan bir delildir. Aslında, “kozmojik delil” diye tek bir istidlal şeklinden ziyade bir “kozmojik deliller ailesi”nden söz etmek daha uygun olur; çünkü aralarındaki ortak noktalara rağmen oldukça farklı ifade şekillerine sahip çok sayıda delille karşı karşıyayız. Bunlardan bir kısmı “sonlu varlıklar” kavramını, bir kısmı “hareket” ve “değişme” kavramlarını, bazıları da “imkân”, “cevaz” ve “zorunluluk” kavramlarını akıl yürütmenin merkezine koyarak yol almaya çalışır. Yine, bir kısmı âlemdeki tek tek varlıkların yapısından, bir kısmı da adeta tek bir varlık gibi düşünülen âlemden yola çıkar. “Zaman” kavramını ele alış durumlarına göre de delillerin farklılık gösterdiğini görmekteyiz. Onlardan bir kısmı, âlemin sonlu fakat zamanın başlangıçsız olduğunu öne sürer. Diğer bir grubu ise, zamanın başlangıcını âlemin yaratılmışlığı fikrinden ayrı olarak ele almaz.

Yukarıda oldukça kaba bir şekilde anlatılan bu açıklama teşebbüslerinin en erken yazılı felsefi formülasyonu, Platon’un *Yasalar* adlı diyalogunun *X. Kitab*’ında yer alır. Daha sonra, öğrenci Aristo, bu konuya çok derinlikli felsefi katkılar yapmıştır. Gerek *Metafizik*’te gerekse *Fizik* kitabındaki tahliller, daha sonraki felsefi izahlara öncülük etmiştir. Bu açıklamalara genel olarak, Kant’tan sonra “kozmojik delil” demek gelenek olmuştur. Bugün birçok araştırmacı tarafından kabul edilen husus, kozmojik delilin en yetkin şekillerinin, İslam dünyasında, kelam ve felsefe ekollerince geliştirildiği yönündedir. Kelamda hudus olarak bilinen delil, felsefede imkan başlığı altında tartışılır. Batıda Aquinas’ın *ilk üç yolu* içinde yer alan bu delile, Leibniz “yeter neden ilkesi”yle çok temelli bir katkı yapmıştır. Çağdaş dönemde, kozmojide kaydedilen bilimsel gelişmeler bu delilin önemini daha da artırmıştır. Başlı başına *Big Bang*

kuramı bu delilin yeniden canlanmasına kaynaklık etmiştir. Bu anlamda William Lane Craig'ın akademik literatüre kazandırdığı *kelam kozmolojik argümanı* ayrıca anılmalıdır. Craig, bu argüman üzerinden klasik İslam din felsefesinin nasıl çağdaş din felsefesine dahil edilebileceğinin oldukça başarılı bir örneğini vermiştir.

4.1.1. Hudus Delili

Bu delil, daha ziyade kelamcılarının gözde delili olduğu için çok kere “kelâm delili” şeklinde adlandırılmaktadır. Kelâm âlimleri, haklı olarak, delilin kaynağını Kur’ana kadar götürmektedirler. Bakıllani ve F. Râziye göre, Kur’anda Hz. İbrahim’in “Allah’ı arayışını” konu edinen ifadelerin (En’âm, 76) gösterdiği yolla hudûs delilinde tutulan yol aynıdır.⁴⁴ Söz konusu arayış Kur’an’da şöyle dile getirilir:

Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim’e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi. Ay’ı doğarken görünce, Rabbim budur, dedi. O da batınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum, dedi. Güneşi doğarken görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi. O da batınca, dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin (Allah’a) ortak koştüğünüz şeylerden uzağım. (EN’AM: 75-78.)

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ {75} فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ {76} فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ {77} فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ {78} {إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ {79}}

Burada Hz. İbrahim’in dilinden felsefî ve kelâmî mânâda bir “delil” öne sürülmüyor. Ama bütün delillerin arka planındaki düşünce ve arayış dile getiriliyor ki bu, gelip-geçici olana değil, baki olana, ufûl etmeyene, daima varolana gitmek ve ona bağlanmaktır. Zaten nazarî deliller,

⁴⁴ Bakıllani, “Âlem, Muhdestir”, çev. Murat Memiş, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011), s. 269; F. Razi, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. H. Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), s. 137.

gelip-geçici olandan hareket ederek gelip-geçici olmayan bir yapıcıya, yaratıcıya, sebebe, varlığı zorunlu olana ulaşmaktır.

Hudûs delili eski ve yeni hemen hemen bütün kelâm kitaplarında vardır. Delilin en eski şekillerinden birini Gazâli'de görmekteyiz. Onun delili dile getirişi şöyledir

Her hâdisin hudûs bulması için bir sebep lâzımdır. Âlem hâdistir. O halde hudûsunun bir sebebi olması lâzımdır. Âlemlerle, Yüce Allah'tan başka var olan diğer bütün varlıkları kastediyoruz. Yüce Allah hariç, diğer bütün varlıklarla bütün cisimleri ve cisimlerin arazlarını kastediyoruz. Bunların hepsinin tafsilatlı olarak açıklanması şöyledir: Biz varlığın aslından şüphe etmiyoruz. Her mevcud, ya bir yeri işgal eder veya etmez. Yer işgal eden herhangi bir şey, birleşik değilse, ona cevher deriz. Eğer bu şey, başka bir şeyle birleşmişse ona cisim adı veririz. Eğer yer işgal etmeyen şeyin varlığı bir cisme muhtaç ise, buna araz denir. Eğer yer işgal etmeyen bir şeyin varlığı, hiçbir şeye muhtaç değilse, bu varlık yüce ve münezzeh olan Allah'tır.⁴⁵

“Hâdis”, yok iken varolan şey demektir. Böyle bir şeyin olması ya muhaldir veya mümkündür. Muhal olamaz, çünkü bir kere varolmuştur. Muhal olan, asla varolamaz. Acaba “hâdis”in varolma keyfiyeti, kendi öz yapısından mı ileri gelmiştir? Bu sorunun cevabı “evet” olamaz, çünkü varlığı kendi zatı gereği olan bir şey, sonradan yani yok iken varolamaz. O halde, onun varlığı muhal veya vacip olmadığına göre “mümkün”dür. Fakat mümkün de kendi başına varolmaz. Sözgelisi niçin “A”, yok değil de vardır? Burada varolma ile yokolma arasındaki dengenin, varolmadan yana bozulması gerekir ki, yokluğun yerini varlık alsın. Dahası var: Yok İken varolan, belli bir zamanda varoluyor. Niçin? Onun daha önce veya daha sonra varolması mümkün olduğuna göre, varolma zamanını kim veya ne seçiyor? Hudûs deliline göre, varlığı yokluğa, şu zamanda varolmayı bu zamanda varolmaya tercih edecek (müreccih) ve tahsis edecek (muhasis) biri olmadan hadisin hudûsunu açıklayamayız.

“Kelam kozmolojik argümanının”⁴⁶ argümanının temel formu basittir:

1. Varlığının başlangıcı olan her şeyin bir nedeni vardır.

⁴⁵ Gazali, “Hudûs Delili”, çev. H. Atay, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011), s. 284.

⁴⁶ Bu kısım yazılırken şu makaleden yararlanılmıştır: William Lane Craig, “Büyük Patlama ve Ötesi”, çev. Fehrullah Terkan, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011), s. 329 vd.

2. Alemin varlığının bir başlangıcı vardır.
3. Dolayısıyla, alemin bir nedeni vardır.

Evrenin bir sebebinin olmasının ne demek olduğunun kavramsal bir analizi, şu halde, bu varlığın teolojik açıdan önemli özelliklerinin bazılarını tesbit etmeyi amaçlamaktadır. Birkaç yüzyıl boyunca gözden düştükten sonra, bu argüman son yıllarda zaman ve mekanın bir başlangıcı olduğu düşüncesi lehine çağdaş astrofiziksel kozmolojinin şaşırtıcı empirik kanıtının kuşkusuz tahrik ettiği bir ilgi patlaması yaşamaktadır. Bu argüman dikkatli bir incelemeyi hak ediyor.

Başlangıcı Olan Her Şeyin Bir Nedeni Vardır

Öncül 1, açıkça doğru gözüküyor -en azından, onun olumsuzlanmasından daha doğru. Her şeyden önce, onun [öncül 1] temeli, bir şey yokluktan varlığa çıkmaz şeklindeki metafiziksel sezgiye dayalıdır. Şeylerin, nedensiz bir şekilde yokluktan varlığa çıkabileceğini ileri sürmek, ciddi metafizik yapmayı bırakmak ve sihre başvurmak demektir. İkinci olarak, eğer gerçekten eşya nedensiz bir şekilde varlığa çıkabilirse, o zaman neden her hangi bir şeyin veya her şeyin nedensiz olarak yokluktan varlığa çıkmadığı açıklanamaz hale gelir. Son olarak, ilk öncül, bizim tecrübemizle sürekli olarak teyid edilmektedir. Dolayısıyla, teist olmayan bilimsel tabiatçılar, onu kabul etmek için en güçlü motivasyona sahiptirler.

Alemin Başlangıcı Vardır

Eğer başlangıcı olan her şeyin bir nedeninin var olduğunu kabul edersek, argümandaki önemli ikinci adımı, yani “alemin bir başlangıcı vardır” [öncülünü] desteklemek için ne gibi bir kanıt bulunmaktadır? İkinci öncülü destekleyen hem dedüktif, felsefi argümanları hem de indüktif, bilimsel kanıtı inceleyeceğiz.

Felsefi Argüman: Bilfil Sonsuzluğun İmkansızlığı

Bu argüman üç adımda formüle edilebilir:

4. Bilfiil sonsuz sayıda şeyler var olamaz.
5. Zaman içerisinde bir başlangıçsız olaylar dizisi, bilfiil sonsuz sayıdaki şeyleri gerektirmektedir.
6. Şu halde, zaman içerisinde bir başlangıçsız olaylar dizisi var olamaz.

Her bir öncülü sırasıyla inceleyelim.

Bilfiil sonsuz sayıda şeyler var olamaz. İlk önermenin anlaşılmasında hayati olan şey, bilkuvve sonsuz ve bilfiil sonsuz arasındaki ayrımdır. Bilfiil sonsuz, sayısı herhangi bir doğal sayıdan (0,1,2,3 ...) daha büyük olan bir belirli ve ayrık (süreksiz) üyeler koleksiyonudur. Bu tür sonsuzluk, küme teorisinde, {0,1,2,3, ...} gibi sonsuz sayıda üyeye sahip olan kümeleri belirtmek için kullanılmaktadır. Bunun aksine, bir bilkuvve sonsuz, bir sınır olarak sonsuzluğa doğru artarak giden, fakat hiç bir zaman oraya varamayan bir koleksiyondur. Böyle bir koleksiyon, gerçekte belirsizdir, sonsuz değil. Örneğin, her hangi bir sonlu mesafe, bilkuvve olarak sonsuz sayıda çok cüzlere bölünebilir. İnsan sadece cüzleri ikiye böler durur, fakat hiçbir zaman gerçek bir “sonsuzuncu” bölmeye ulaşamaz veya cüzlerin bilfiil sonsuz sayısını ortaya çıkaramaz. Şimdi 4. öncülün iddia ettiği şey, bilkuvve [potansiyel] sonsuz sayıda eşyanın var olamayacağı değil, fakat bilfiil sonsuz sayıda eşyanın var olamayacağıdır.

4. öncüle destek sağlamanın en iyi yolu, bilfiil bir sonsuzun gerçek dünyada müşahhas örneğinin olması durumunda ortaya çıkacak çeşitli saçmalıkları gösteren düşünce-deneyleri yapmaktır. Bu tür düşünce deneylerini tertip etmede hassaten yaratıcı ve etkili olan José Benardete, bunu iyi ifade etmektedir: “Soyut olarak bakılınca, bu büyüklüklerin hiç birinde mantıksal çelişki bulunmaz; fakat somut olarak, suratımızın tam ortasına çarpacak korkunç saçmalıklarıyla yüzleşmek zorundayız.”⁴⁷

Sadece bir örneğe bakalım: David Hilbert’in meşhur buluşu “Hilbert’in Oteli.”⁴⁸ Isınma turu için önce sonlu sayıda odası olan bir otel hayal edelim. Bunun yanı sıra, odaların hepsinin

⁴⁷ José A. Benardete, *Infinity: An Essay in Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 1964), s.238.

⁴⁸ Hilbert’in Hoteli hikayesi, George Gamow, *One, Two, Three, Infinity* (London: Macmillan, 1946), s. 17’de anlatılmaktadır.

tutulmuş olduğunu farzedelim. Yeni bir misafir gelip bir oda isteyince, mal sahibi “Kusura bakmayın, bütün odalar dolu” diye özür diler ve hikaye orada biter. Fakat şimdi gelin sonsuz sayıda odası olan bir otel hayal edelim ve bir kere daha *bütün odaların tutulmuş olduğunu* farzedelim. Bu sonsuz otelin tümünde bir tek boş oda bile yoktur. Şimdi diyelim ki oda isteyen yeni bir misafir çıkıp geliyor. “Tabii, elbette!” diyor mal sahibi ve hemen 1 numaralı odadaki kişiyi 2 numaralı odaya, 2 numaralı odadaki kişiyi 3 numaralı odaya, 3 numaralı odadaki kişiyi 4 numaralı odaya kaydırıyor ve bu şekilde sonsuza kadar devam ediyor. Bu oda değişikliklerinin sonucu olarak, 1 numaralı oda boşalıyor ve yeni misafir minnettar bir şekilde odasını tutuyor. Fakat hatırlayınız, o varmadan önce bütün odalar tutulmuştu! Eşit derecede garip olarak, şu anda otelde öncekinden daha fazla sayıda kişi bulunmuyor: sayı, sadece sonsuz. Fakat nasıl olur bu? Mal sahibi daha şimdi yeni misafirin ismini kayıtlara ekledi ve ona anahtarlarını verdi -nasıl olur da otelde öncekinden daha fazla kişi olmaz?

Ama durum daha da tuhaf hale geliyor. Zira farzedelim ki sonsuz sayıda yeni misafirler geliyor ve oda istiyorlar. “Elbette, elbette!” diyor mal sahibi ve 1 numaralı odadaki kişiyi 2 numaralı odaya, 2 numaralı odadaki kişiyi 4 numaralı odaya, 3 numaralı odadaki kişiyi 6 numaralı odaya kaydırıyor ve bu şekilde sonsuza kadar devam ediyor; ve daima her bir önceki misafiri, kendi numarasının iki katı numaralı odaya koyuyor. İki ile çarpılan her hangi bir sayı daima bir çift sayıya denk olduğu için, bütün misafirler çiftsayılı odalara konuluyorlar. Netice olarak, bütün teksayılı odalar boşalıyor ve sonsuz sayıda yeni misafirler kolayca yerleştiriliyorlar. Öyle olsa da, onlar gelmeden önce bütün odalar tutulmuştu! Ve yine tuhaf bir şekilde sonsuz sayıda yeni misafirin otelde oda tutmalarından sonra oteldeki misafirlerin sayısı, öncekiyle aynıdır, sanki eski misafirlerin sayısı kadar yeni misafir varmış gibi. Aslında mal sahibi, bu işlemi *sonsuz sayıda çok kere* tekrar edebilir ve hala otelde asla öncekinden fazla olan bir tek kişi bile olmaz.

Fakat Hilbert’in oteli, bu Alman matematikçinin gösterdiğinden bile daha tuhaftır. Zira farzedelim ki misafirlerden bazıları otelden ayrılmaya başlıyor. Diyelim ki 1 numaralı odadaki misafir ayrılıyor. Şu anda otelde daha az sayıda insan yok mudur? *Transfinite* (sonlu-ötesi) aritmetiğe göre hayır! Farzedelim ki 1, 3, 5, ... numaralı odalardaki misafirler ayrıldılar. Bu durumda, sonsuz sayıda insan otelden ayrılmıştır, fakat oteldeki insan sayısı daha az değildir. Aslında biz her iki misafirden birinin otelden ayrılmasını sağlayabiliriz ve bu işlemi sonsuz kere tekrarlayabiliriz; ve hala otelde asla daha az sayıda insan olmaz. Şimdi diyelim ki mal sahibi yarısı boş bir otel istemiyor (bu iş açısından kötü gözükür). Önemli değil! Çiftsayılı

odalarda kalan misafirleri, kendi oda numaralarının yarı değerindeki sayıya sahip odalara kaydırarak, mal sahibi yarı-boş olan otelini tamamen dolu olan bir otele dönüştürür.

Kişi, bu türlü manevralarla mal sahibi sürekli olarak bu tuhaf oteli tamamen dolu tutabilir diye düşünebilir, ama yanılır. Zira diyelim ki 4, 5, 6, ... numaralı odalardaki misafirler otelden ayrıldılar. Otel tek bir hareketle tamamen boşaltılabilir, misafir kayıtları üç isme indirilebilir ve sonsuz olan sonluluğa çevrilebilir. Ama şurası hala doğrudur ki bu defa 1, 3, 5 ... numaralı odalardaki misafirlerin ayrıldıkları zamanki kadar çok sayıda misafir ayrılmıştır! Böyle bir otelin gerçekte var olabileceğine kimse inanabilir mi?

Hilbert'in Oteli saçmadır. Fakat eğer bilfiil bir sonsuz metafiziksel açıdan mümkün olsaydı, o zaman böyle bir otel metafizik olarak mümkün olurdu. Buradan çıkan şudur ki bilfiil bir sonsuzun gerçek varlığı metafizik olarak mümkün değildir.

Argümanın eleştirmeni bu noktada ne söyleyebilir? Onun, Graham Oppy'nin ifadesiyle, kendisinin *abese irca* (saçmalığa indirgeme=reductio ad absurdum) argümanının sonucunu benimseyerek aklen argümanın savunucusunun üstesinden gelmeye çalışmaktan başka seçeneği yoktur: Hilbert'in Oteli yine de mümkündür.⁴⁹ Aklen üstün gelme stratejisinin bariz mahzuru, bunun, insan benimseme cüretine sahip olduğu sürece, ne kadar saçma olursa olsun, her hangi bir sonucu meşrulaştırmak için kullanılabilir olmasıdır. İstedığımız şey, böylesi bir otelin gerçekten mümkün olduğunu düşünmek için bir *sebeptir*. Burada Oppy'nin şundan başka diyecek bir şeyi yoktur: “şayet ... fiziksel sonsuzluklar varsa, bu saçma olduğu iddia edilen durumlar, tam da kişinin beklemesi gereken şeylerdir.”⁵⁰ Bu cevap, aslında sadece, eğer bilfiil bir sonsuz var olsaydı, o zaman tartışmalı olmayan ilgili keyfiyetlerin ortaya çıkacağını tekrar etmektedir. Eğer iddia edilen sonuçlar müteakiben ortaya çıkmasaydı, problem durumlar da problemlili olmazdı! Soru, daha ziyade, bu sonuçların gerçekten saçma olup olmadıklarıdır.

Bütün taraflar ittifak ettiler ki eğer bilfiil sonsuz sayıda şeyler var olsaydı, o zaman kendimizi Hilbert'in Oteli gibi garipliklerle dolu bir Alice Harikalar Diyarında dünyasına inmiş bulmalıyız. Basitçe “Eğer fiziksel sonsuzluklar olsaydı, bu durumlar tam da bizim beklememiz gereken şeyler” olduğunu tekrar etmek, insanın, bu tür bir dünya metafizik açıdan saçmadır şeklindeki kuşkusunu teskin etmeye yardım etmez. Ayrıca, Oppy'nin, tıpkı sonsuz sayıda misafirlerin otelden ayrıldığında olduğu üzere, sonsuz niceliklerden eksiltme yapmak gibi ters

⁴⁹ Oppy, *Philosophical Perspectives on Infinity*, s. 48; krş. John L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982), s. 93; Sobel, *Logic and Theism*, s.186-7.

⁵⁰ Oppy, *Philosophical Perspectives on Infinity*, s.48.

işlemler (*inverse operation*) olduğunda nelerin olacağı hakkında söyleyecek hiç bir şeyi yoktur. *Transfinite* (sonlu-ötesi) aritmetikte, ters çıkarma ve bölme işlemleri yasaktır, çünkü bunlar çelişkilere götürmektedir; fakat realitede, istedikleri takdirde insanların otelden ayrılmalarına kimse engel olamaz.

Zaman içinde başlangıçsız olaylar dizisi, bilfiil sonsuz sayıda şeyleri gerektirmektedir. Bu öncül hayli açıktır. Eğer alemin hiçbir zaman başlangıcı yok idiye, o zaman mevcut olayın öncesinde bilfiil sonsuz sayıda sâbık olaylar var olmuştur. Böylece, zamanda başlangıçsız olaylar dizisi, bilfiil sonsuz sayıda eşyayı yani olayları gerektirmektedir.

Şu halde, zamanda başlangıçsız olaylar dizisi var olamaz. Eğer yukarıdaki iki öncül doğruysa, o zaman mantıkan bu sonuç çıkar. Geçmiş olaylar dizisi, sonlu olmak ve bir başlangıca sahip olmak zorundadır. Alem, bu olaylar dizisinden ayrı olmadığına göre, dolayısıyla alemin bir başlangıcı vardır.

Bilimsel kanıt: evrenin genişlemesi

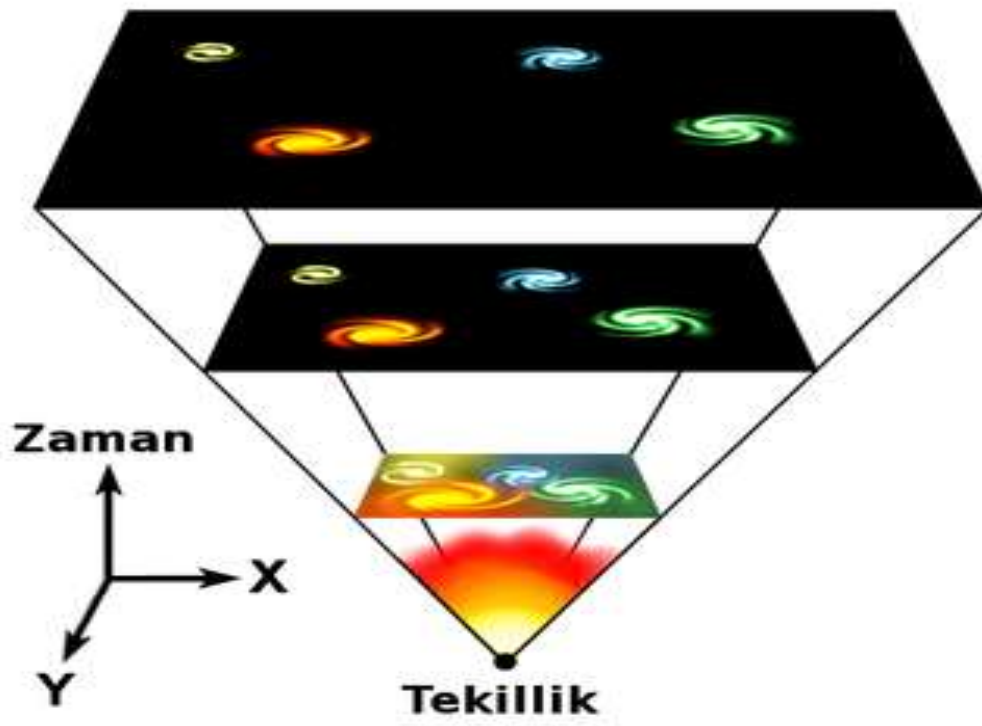
Şimdi, halihazırda yalnızca felsefi argümanın ulaştığı sonucun bilim tarafından çarpıcı bir şekilde teyidini incelemeye geçiyorum. Alemin başlangıcına dair fiziksel kanıt, günümüzde bilimin hiç kuşkusuz en heyecan verici ve en hızlı gelişen alanlarından birinden çıkmaktadır: astronomi ve astrofizik. 1920'lerden önce bilim adamları hep alemin durağan ve ezeli olduğunu varsaymışlardı. Bu geleneksel kozmolojiyi yıkacak yaklaşan depremin sarsıntıları, önce 1917'de, Albert Einstein yeni keşfettiği yerçekimsel teorinin, yani Genel İzafiyet Teorisi'nin kozmolojik uygulamasını yaptığı zaman hissedildi. Einstein, kendisine hayal kırıklığı yaşatacak şekilde, maddenin çekimsel etkisini dengelemek amacıyla denklemleri tahrif etmediği takdirde, teorisinin ezeli, statik evren modeline izin vermediğini gördü. Sonuç olarak Einstein'in evreni müşkil bir durumda dengeye oturtuldu ve en ufak bir sarsılma -ve hatta maddenin evrenin bir kısmından başka bir kısmına taşınması bile- evrenin ya patlamasına veyahut genişlemesine yol açacaktı. Einstein'in modelinin bu özelliğini ciddiye alarak Rus matematikçi Alexander Friedman ve Belçikalı astronom Georges Lemaitre, 1920'lerde birbirlerinden bağımsız olarak onun genişleyen bir evren öngören denklemlerine çözümler geliştirebildiler.

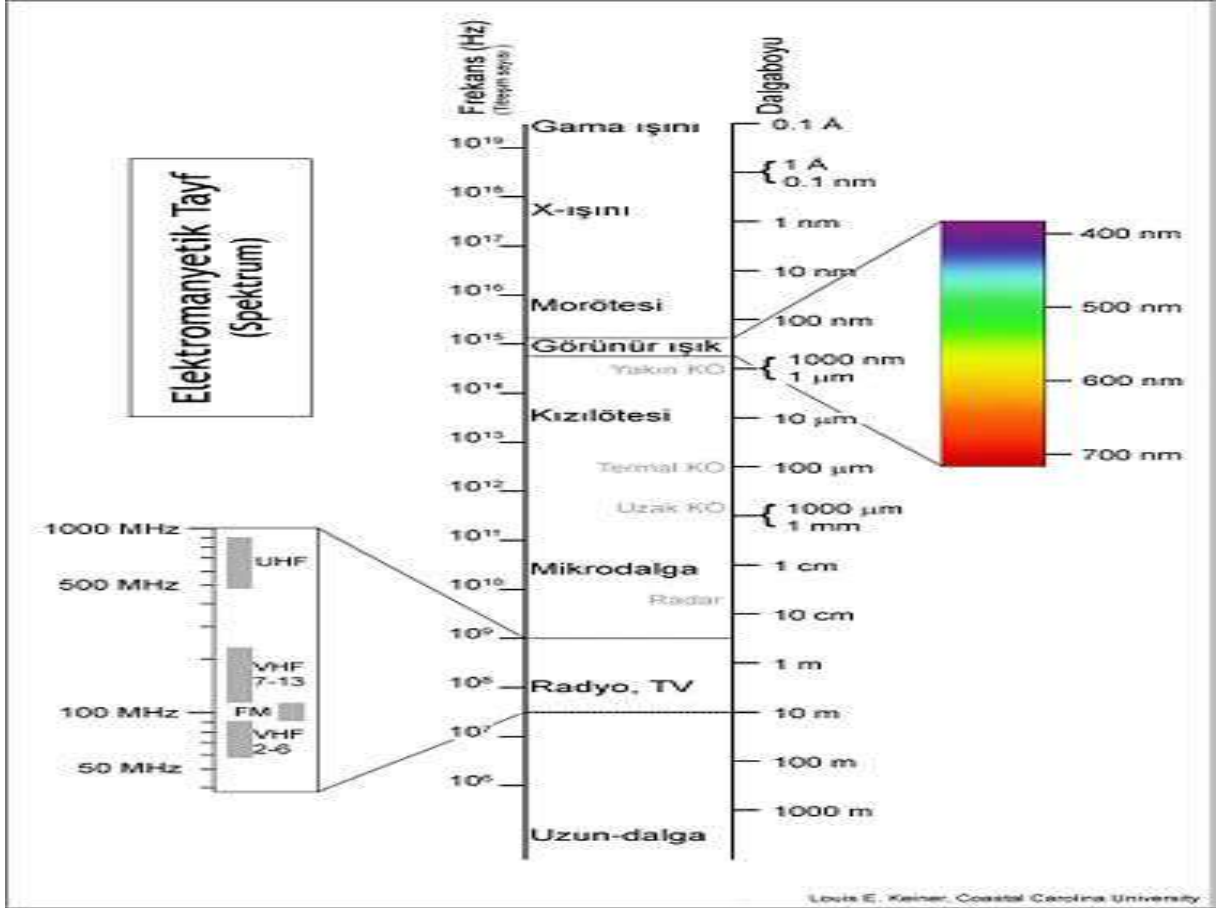
Amerikalı astronom Edwin Hubble, uzak galaksilerden gelen ışığın sistematik bir şekilde spektrumun kırmızı sınırına kaydığını ortaya koydu. Bu kırmızıya kayma olayı, ışık

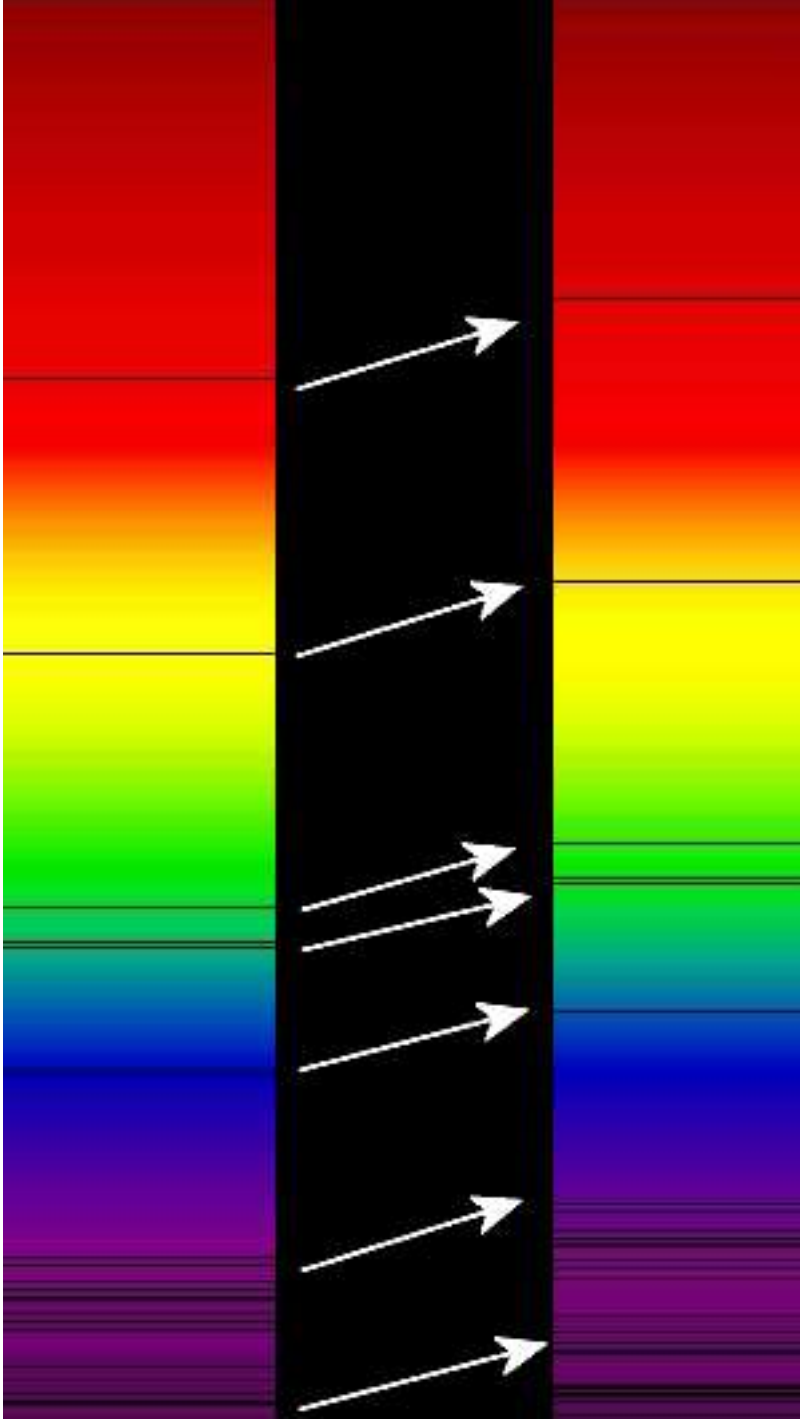
kaynağının görüş hattında uzaklaştığını (geriye çekildiğini) gösteren bir Doppler etkisi olarak kabul edildi. İnanılmaz bir şekilde, Hubble'ın keşfettiği şey, Einstein'ın Genel İzafiyet Teorisine dayalı olarak Friedman ve Lemaitre tarafından öngörülen evrenin genişlemesiydi. Bu, bilim tarihinde hakiki bir dönüm noktasıydı. “Bilimin yüzyıllardır yaptığı bütün büyük öngörüler arasında”, hayretini ifade ediyor John Wheeler, “öngören ve doğru bir şekilde öngören ve evrenin genişlemesi kadar fevkalade bir fenomeni bütün beklentilere karşın öngören bundan daha büyük bir öngörü var mıydı?”⁵¹



⁵¹ John A. Wheeler, “Beyond the Hole”, *Some Strangeness in the Proportion*, ed. Harry Woolf (Reading, Mas.: AddisonWesley, 1980) içinde, s. 354.







Friedman-Lemaitre modeline göre, zaman ilerledikçe galaksileri ayıran mesafeler büyümektedir. Şunu takdir etmek önemlidir ki Genel İzafiyet Teorisine dayalı bir model olarak, bu model evrenin maddi muhtevasının daha önce var olan boş uzay içindeki genişlemesini değil, fakat daha ziyade bizzat uzayın genişlemesini tasvir etmektedir. Galaksiler, uzaya nisbetle sükun halinde, fakat uzayın kendisi genişledikçe veya yayıldıkça birbirinden kademeli

olarak uzaklaşan bir şekilde tasavvur edilmektedir, tıpkı bir balonun yüzeyine yapıştırılmış düğmelerin, balon şişirildikçe birbirinden uzaklaşması gibi.

Friedman-Lemaitre modeline verilen isim olarak, standard Big Bang modeli, böylece geçmişte ezeli olmayan fakat sonlu bir zaman önce varlığa çıkan bir evren tasvir etmektedir. Ayrıca, —ve bu, altı çizilmeyi hak ediyor— onun öne sürdüğü orijin/başlangıç/menşe, yoktan çıkan mutlak bir başlangıçtır. Zira sadece bütün madde ve enerji değil, aynı zamanda bizzat uzay ve zaman da ilk kozmolojik singülaritede varlığa çıkmaktadırlar. Fizikçiler John Barrow ve Frank Tipler’in vurguladıkları gibi, “Bu singülaritede, uzay ve zaman varlığa çıktılar; bu singülariteden önce, literal olarak hiçbir şey var değildi; dolayısıyla, eğer evren böyle bir singülaritede ortaya çıktıysa, o zaman hakikaten bir yoktan yaratmaya sahip oluruz”.⁵² Böyle bir model göre, evren yoktan neşet etmiştir, şu anlamda ki ilk singülaritede “*Daha önce uzay-zaman noktası yoktur*” ifadesi doğrudur veya “*Singülariteden önce bir şey vardı*” yanlıştır.

İmdi, böyle bir sonuç, onun hakkında kafa yoran birisi için muazzam derecede rahatsız edicidir. Zira şu soru örtbas edilemez: *Evren niçin varlığa çıktı?*

Evrenin mutlak bir başlangıcı düşüncesi tarafından sunulan katı metafiziksel alternatiflerden ürperen bazı teorisyenler, anlaşılır bir şekilde, standard modeli yıkmaya ve ezeli bir evreni restore etmeye heveslidirler. Günümüze kadar böylesi hiçbir teşebbüs başarılı olmamıştır. Sürekli yaratma modelleri, klasik salınan evrenler modelleri ve boşluk dalgalanması modelleri, geldiler ve gittiler. Bugün şayet standard modelin evrenin mutlak bir başlangıcına dair öngörüsü def edilecekse, kurtuluş, kozmogoni yani ezeli şişme/şişkinlik veya kuantum çekimi konularındaki halihazırda devam eden araştırma programlarından biri vasıtasıyla gelecektir.

Elbette, evrenin bir başlangıcı olduğu ihtimaliyle gündeme gelen metafiziksel meseleleri hesaba katınca, standard modelin öngördüğü mutlak başlangıcı savuşturma arayışının zayıflamadan devam edeceğinden emin olabiliriz. Bu tür çabalar, teşvik edilmelidir; ve Standard modelin öngörüsünün yanlışlanmasına yönelik böylesi teşebbüslerin, o modelin başlangıç öngörüsünün teyidinden başka bir şeyle sonuçlanacağını düşünmek için hiçbir sebebimiz yoktur. Bilimsel kanıt her zaman muvakkat olsa da kanıtın işaret ettiği bu hususta çok az kuşku olabilir.

⁵² John Barrow-Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Clarendon Press, 1986), s. 442.

وَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا

Enbiya/21: 30

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ 47 Zariyat/51: 47

4.1.2. İmkan Delili

Metafizik açıdan *imkan* kavramı, evrendeki her şeyin doğası itibariyle mümkün olduğunu, yani, onların varlıkları ile yokluklarının birbirine eşit olduğunu ifade eder. Buna göre, evrendeki hiçbir şey bir diğerinin varlığının veya yokluğunun açıklayıcısı olamaz. Öyleyse, mümkün varlıkları açıklayan ama kendisi mümkün olmayan bir Zorunlu Varlık (*Vacibü'l-Vücûd*) olmalıdır. Oldukça basit bir biçimde sunduğumuz bu akıl yürütmeye, din felsefesinde *imkan delili* deniliyor. *Teknik anlamıyla* İbni Sina tarafından kullanılan ve olgunlaştırılan bu delile Mutezile'nin çok temelli katkıları olmuştur.

“İmkân delili”, ana yapısı itibariyle biraz önce gördüğümüz hudûs deliline benzerlik göstermektedir. Delilin temel çatısı şöyledir:

Çevremize baktığımız zaman varlıkları mümkün olan birçok şeyler görmekteyiz.

Varlık alanında mümkün olan şey, ya kendi kendisinin sebebidir, yahut onu varkılan başka sebepler vardır.

Eğer o, kendi kendisinin-sebebi olsaydı, varolmada kendisi yine kendisinden önce olacaktı ki, bu, saçmadır.

O halde, varlığı mümkün olan şey, varolmak için başka bir şeye, yani başka bir sebebe ihtiyaç gösterir.

Her hangi bir mümkün şeye sebep olan varlık, ya bizatihi mümkündür, yahut o, zorunlu bir varlıktır.

Eğer sebep olan varlık da mümkünse, onun da başka sebeplere ihtiyacı olur ki, bu zincir, sonsuza değin sürüp gider. Teselsül denen bu sürüp gitme mümkün değildir.”

O halde, varlık veren sebebin zorunlu bir varlık olması gerekir.⁵³

Delile öncül olan hükümlerde yer alan “mümkün”, “zorunlu”, “teselsül” v.s. gibi kelimeler, bu istidlal şeklinin ana terimlerini oluşturmaktadır.

Kozmolojik delilinin *imkan* versiyonu, İslam düşüncesi içinde uzun yüzyıllar geçerli bir delil olarak kullanılagelmiştir. Buna göre, evrendeki şeyler mümkündürler. Yani her bakımdan onların varlığı ile yokluğu eşittir, yok değil de var olmaları bir illete bağlıdır. Kendisi mümkün olan bir varlık bütün mümkün varlıkların nedeni olamayacağından, sonuçta varlığı, zâtı gereği zorunlu olan bir varlık olmalıdır. Farabi, gayet açık bir şekilde, varolanları “mümkünü’l-vücûd” ve “vâcibu’l-vücûd” diye iki kısma ayırmaktaydı. Ona göre, “mümkün”, varolmak için bir sebebe muhtaç olandır. Onun varolması da yok olması da aynı derecede imkân dahilindedir. Başka bir deyişle, mümkünün yokluğunu düşünmek, her hangi bir çelişki doğurmaz. Oysa “vacib”in durumu tamamen farklıdır. “Varlığı zorunlu olan”ın yokluğu düşünülemez. Bu, açık bir çelişki olur. Farabî’ye göre vâcibu’l-vucûd, birden fazla olamaz. O’nun hakikati (realitesi) varolmaktır. Başka bütün varolanlarda önce onların mahiyetini düşünüp sonra onlara varlık atfedebilmekteyiz. Onların yokluğunu düşünmenin çelişki doğurmayacağı söylememizin bir anlamı da budur. Oysa “hakikati varolmak olan vacibu’l-vucûd” için mahiyet-vucûd ayrımı düşünemeyiz.⁵⁴

Farabî’nin bu görüşü, İslam düşüncesinin, kelimadan felsefeye, tasavvuftan tıbbaya varıncaya kadar hemen hemen her alanına yön vermiş olan İbn Sina tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. O, benzer bir ayırımdan yola çıkarak vacib’l-vucûdun isbatını şöyle yapmaya çalışır:

Varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilirler. İlki, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey, imkân sahasındadır. İkincisi, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Deriz ki: Varlığı, zâtı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı, zâtı gereği mümkün olanın ise, illeti vardır. Varlığı, zâtı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması, böylece her birinin varlığın zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir.

⁵³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), s. 40 vd.

⁵⁴ Farabî, *Resâilul-Fârâbî*, Haydarabad, 1926, s. 308-309.

Zorunlu varlık'ın varlığının, bir çokluğun toplamı olması kesinlikle mümkün değildir. Zorunlu varlık'ın hakikatinin herhangi bir yönden müşterek olması mümkün değildir. Böylece bizim bu düzeltmemizden şu sonucun çıkması gerekir: Zorunlu varlık, ne görelidir ne değişkendir ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır. Zorunlu varlığın illeti yoktur, bu açıktır. Çünkü onun varlığının illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık, başkası bakımından değil, zâtı açısından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Başkası bakımından değil de, zâtı bakımından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmayan her şey, zâtı gereği zorunlu varlık değildir. Şu halde zâtı gereği zorunlu varlığın bir illeti olsaydı, onun zâtı gereği zorunlu varlık olmayacağı açıktır.

Böylece ortaya çıkmaktadır ki: Zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şeyin hem zâtı gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. (...) Zâtı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü o, var olduğunda kendisi için yokluktan ayrılmış olarak varlık meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrılmış olarak yokluk meydana gelmiştir. Bu durumda, onun için meydana gelen varlık ve yokluk durumlarından her biri, ya bir başkası nedeniyle meydana gelir veya başkası nedeniyle meydana gelmez. Başkası nedeniyle oluyorsa, o başkası illettir; başkası nedeniyle olmuyorsa, yok iken varlık kazanan her şey, kendisi dışında mümkün bir şeyle hususileşmiştir.⁵⁵

Burada özetini sunulan bu önemli fikir, iki esasa dayanmaktadır ki bunlar “illiyet ilkesi” ve “sebeplerin sonsuza değin sürüp gitmesinin imkânsızlığı”dır. İbn Sina, illiyet ilkesini açıklarken bir şeyin hudus'unun illeti ile sebatının illeti arasında bir ayırım yapar. Birinci illeti görmek çok daha kolaydır. Fakat ona göre, asıl üzerinde durulması gereken, bir şeyin varolmasını sürekli kılan illettir. Bazan bir şeyin hudusunun illeti, sebatının illeti ile aynı olabilir. Bir şeyin varlığını devam ettiren illet, o şeyden ayrı olmak zorundadır; aksi takdirde söz konusu şey mümkünü'l-vucûd olmazdı. Bizatihi mümkün olan bir varlığı düşünmek, onun sebatını sağlayan bir haricî illeti düşünmeyi gerekli kılar.⁵⁶ Mümkünü'l-vucûdun sonsuza değin uzayıp giden sebepler zincirine dayanıp dayanmaması, İbn Sina felsefesinde ikinci derecede önem arzeden bir konudur; çünkü o, mümkünü'l vucûd kavramının tahlilinden çıkan tâli bir prensiptir. Başka bir deyişle, sebepler düzeninde ne kadar geriye gidersek gidelim -hatta onların

⁵⁵ İbn Sina, “İmkan Delili”, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayınları, 2011), s. 287-288.

⁵⁶ H. A. Davidson, “Avicenna's Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being”, *Philosophical Forum*, s. 177 51. Necat, s. 236,237.

sonsuzu değin uzayıp gittiğini farzedelim- durum değişmez; çünkü bununla “mümkün-u’l-vucûd” olma keyfiyeti ortadan kalkmış olmaz.

Kozmolojik delili, Batı felsefesi ve ilahiyatında da geniş bir uygulanma alanı bulmuştur. Özellikle Leibniz’in ifade ettiği şekliyle kozmolojik delil, Batı teizminin klasik delili olmuştur. Leibniz şöyle soruyordu: Niçin bir şeyler var? Şeyler niçin böyle de başka türlü değil? Bu ve benzeri sorular cevaplandırılmaya, başka bir deyişle âlem, açıklanmaya muhtaçtır. İşte Leibniz, “yeter-sebepe ilkesini odak noktası yaparak bir açıklama getirmeye çalışıyor. Âlemde her şey mümkündür; onların varolmaları, nasıl iseler öylece varolmaları bir takım sebeplere bağlıdır. Bu sebepler başka türlü olsaydı, onlar da başka türlü olurlardı. Şimdi, bütünüyle âlem mümkün varlıklardan meydana geldiğine göre, onun da mümkün olması gerekir. Sonuçlar-sebepler düzeninin sonsuzlu değin, gitme imkânına sahip olması bize bir açıklama getirmez. Onlar yine de mümkündürler ve açıklanabilmeleri için kendi dünyaları dışında bulunan bir yeter sebepe muhtaçtırlar. O halde, âlem için âlemden başka olan bir varlığın, zorunlu varlığın bulunması gerekir ki, mümkün olan âlemin varlığını açıklayabilelim.

Burada kısaca bu delile yöneltilen eleştirilere yer vermek istiyoruz:

İslâm dünyasında hudûs ve imkân delillerine yöneltilmiş olan eleştirilerin başında İbn Rüşd’ünkiler gelir. İbn Rüşd, yine de birinci derecede hudûs deliline, ikinci derecede ise imkân deliline karşı çıkmıştır. Bunun birçok sebepleri vardır. Şöyle ki:- (a) Kelâmcılar -özellikle Eş’ari kelâmcıları- filozoflar için kazdıkları kuyuya kendileri düşmüşlerdir. Onların bu deliller yoluyla dine saktukları görüşler; muğlaklık ile itham ettikleri felsefi görüşlerden daha az muğlâk değildir. (b) Bu deliller, herkes tarafından kolay anlaşılır Kur’anî delilleri ikinci plana itmiş ve bu yüzden geniş kitlelerin zihinlerini karıştıran, onları rahatsız eden bir düşünce tarzı yaygınlık kazanmıştır. (c) Kaldı ki delillerin savunulması, ilmî ve felsefi güçlükler ortaya çıkarmakta ve “Kelâm san’atı” bunları halletmekten âciz kalmaktadır.

Biz, burada, İbn Rüşd’ün bütün eleştirilerini açıklama imkânına sahip olmadığımız için sadece bu son noktaya -delillerin burhânî olmadığı konusuna- temas etmekle yetineceğiz.

Eş’ariler, diyor İbn Rüşd, şu üç temel esasa dayanmaktadırlar:

(a) Cevherler arazlardan ayrı olamazlar

- (b) Arazlar hadistir
- (c) Hadis varlıklardan ayrı olamıyanların da hadis olması gerekir.

Eğer Eş'ariler, "cevherler" ile bizatihi kaim olan cisimleri kastediyorlarsa, hareket noktaları doğrudur. Fakat onlarla "cevher-i ferd"leri kastediyorlarsa, bu onları çıkmaza götürür; çünkü bu sonuncular apaçık bilinen şeyler değildir. Bu konuda ne kadar farklı görüşlerin olduğunu hepimiz bilmekteyiz.

İbn Rüşd'e göre, "bütün arazlar hadistir" ifadesi de ilk bakışta görüldüğü kadar sarîh değildir. Meselâ, semavî cisimlerde durumun böyle olduğunu nereden ve nasıl biliyoruz? Acaba müşahedemize konu olan şeylere bakıp da müşahedelerimizin dışında kalan şeyler hakkında hüküm mü vereceğiz?

Üçüncü hüküm, âlemin hadis olduğunu iddia etmenin bir başka şekilde dile getirilişinden ibarettir. Farzedelim ki, diyor İbn Rüşd, âlem hadistir ve hudûsu için bir muhdise muhtaçtır. Bu muhdis, mühdes midir, ezeli midir? Eğer muhdes ise, onun da bir muhdise muhtaç olması gerekir ve bu iş ilâ-nihaye sürüp gider ki bu iddiaya göre, muhaldir. Eğer o, ezeli ise, bu durumda onun olup biten şeylerle ilgili olan fiilin de ezeli olması gibi bir durum ortaya çıkar. Bu, bizi o şeylerin de ezeli olduğu düşüncesine götürmez mi? Öte yandan, hudûsu sağlayan fiil hadis ise, bu takdirde, hadisi kadîmden çıkarmış oluruz, çünkü meful, failin fiiliyle irtibatlı olmak zorundadır. Oysa, Eş'ariler bunu kabul etmezler.

İbn Rüşd, daha sonra, hudûs delilinin özellikle son basamağında -hadisten muhdise geçişte- son derece önemli olan "irade" kavramını ele alıyor. Acaba "hadis fiil, kadim bir iradeden gelir" demekle problem halledilmiş oluyor mu? Burada üç alternatif sözkonusudur: Ya hem irade, hem de fiil hadistir; ya fiil hadis irade kadimdir; yahut her ikisi de kadîmdir. Eğer hadis bir şeyin kadîm bir iradeden meydana geldiği konusunda Eş'ariler ile aynı görüşü paylaşırsak, üstesinden gelebileceğimiz bir güçlük ortaya çıkar.⁵⁷

Modern eleştiriler:

⁵⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 46 vd.

Kozmolojik delil, gerek sebep kavramını, gerekse sebeplilik ilkesini yerinde kullanmamaktadır. Hem tecrübeye dayalı bir akılyürütmede bulunacağız, hem de kullandığımız tecrûbi terim ve ilkeleri aşkın bir alana taşıyacağız; bu, olmaz. Âlem içinde görülen sebep-sonuç ilişkisinden hareket ederek Tanrı'yı "âlemin sebebi" olarak ortaya koyamayız. Tecrübe dünyamızda, "her şeyin bir sebebi vardır" derken düşüncemize yön veren düzenleyici bir ilkeye, sebeplilik ilkesine, başvuruyoruz. Oysa kozmolojik delil, bu ilkeyi bize bilgi veren, bilgimizi kuran -konstitütif- bir ilke olarak kullanıyor. Hume'den Russel'a kadar uzanan ve empirik çizgide yer alan birçok filozof, "âlemin sebebi" konusunun açıklanmasında başarısız kaldığını öne sürmüştür. Tecrübî bir çerçevede, olayların tekrarı son derece önemlidir. Eğer daha önce bir kaç âlem varolsaydı ve biz bu âlemlerle Tanrı arasındaki sebep-sonuç bağımlı müşahade ederek anlayabilseydik, içinde yaşadığımız şu âlemin varoluş sebebini açıklamada başarılı olabilirdik. Yani, başka âlemlerle ilgili bilgilerimizi bir sıraya koyarak endüktif bir yol tutabilirdik.

Russell'a göre, âleme sebep arama konusunda, çok sık görülen bir mantık hatası işlenmektedir. Kozmolojik delil, bir bakıma şöyle diyor: "Madem ki her insanın bir anası vardır; o halde insan soyunun da bir anası olması gerekir." Başka bir deyişle, kozmolojik delil, tek tek varlıklarda gördüğü bir şeyi, bütün'e teşmil etmekte ve böylece bir terkip hatası işlemektedir.

Önce bu son noktayı ele alalım. Hemen belirtelim ki, bazı kozmolojik deliller, bütün'e gitmeyi dahi gerekli görmemektedir. Onlara göre, "işte şurada duran mümkün bir varlık vardır ve o varlık açıklanmaya muhtaçtır." İşte bizi varlığı zorunlu olana götüren, bu düşüncedir. Kaldı ki, bütün'ü dikkate alan delillerin de hepsinin terkip hatası işlediğini söylemek doğru değildir. Söz gelişi, "Suudi Arabistan'ın tek tek her yerleşim bölgesinde Arapça konuşulur; o halde bütün Suudi Arabistan'da Arapça konuşulur" dediğimizde, bir terkip hatası işlemiş olmayız.

Sebeplilik ilkesinin yerinde kullanılmadığı konusuna gelince, kozmolojik delilin -meselâ hudûs ve imkân delillerinin- aradıkları "muhtdis" veya "vâcibu'l-vucûd", her hangi bir sebep olsaydı, o zaman yukarıdaki eleştiride haklılık payı çok yüksek olurdu. Delilin aradığı, "varlık veren" sebeptir; bir müreccih, bir muhassistir. Her hangi bir sebep, sürecin içinde yer alabilir; ama sürece varlık veren sebebin sürecin içinde düşünülmesi, yukarıda deliller anlatılırken ifade edildiği gibi, muhal olur. Özellikle hudûs delilini savunan İslâm düşünürleri, "âlemin muhtdisi" olarak, sebep-sonuç zincirinin son büyük halkasını değil, mahiyeti itibariyle onlardan tamamen farklı olan "irade sahibi bir zat"ı gördükleri hatırlamışa, onların "muhtdis" ve "muhassis"inin mahiyeti, ve tercih-tahsis ilkesinin önemi daha iyi anlaşılır.

Bu Bölümde Ne Öğrendik

Bu bölümde Tanrı'nın varlığı hakkında deliller (*doğal teoloji*) konusuna genel olarak giriş yaptık. Ardından, kozmolojik delil-ler ailesine değindik. Bu anlamda, İslam düşüncesinde kozmolojik delilin en önemli türleri olan, hudus ve imkan delilini irdledik. Ayrıca, çağdaş dönemdeki kozmolojik delilin tümevarımlı şekli üzerinde de durduk.

Bölüm Soruları

1. Her şeyin bir nedeni vardır. Bu nedenler zinciri ya sonsuza kadar gider ya da kendisi nedensel açıklama gerektirmeyen bir varlıkta sona erer. Bu bağıntının sonsuza kadar gideceği ileri sürülemez. Çünkü, sonsuz bir dizinin ilk terimi olamaz. Bu ilk terim yoksa, ikinci, üçüncü terimler de yoktur. Böyle bakılırsa gördüğümüz bir olayın ortaya çıkması mümkün değildir. Olayın gerçekleştiğini gördüğümüze göre, nedenler dizisi sonsuza kadar gitmiyor demektir. Bu nedenler dizisi, nedeni olmayan bir ilk varlıkta sona erer ve bu varlık Tanrı'dır.

Bu açıklamada aşağıda verilenlerden hangisi vurgulanmaktadır?

- a) Varlıkların bir ilk nedene bağlı olarak var oldukları
- b) Her türlü inancın insanlar tarafından ortaya konduğu
- c) Bilginin Tanrı'ya olan inancı artırdığı
- d) Tanrı'nın evreni yarattıktan sonra bir daha müdahale etmediği
- e) Tanrı ve evrenin bir ve aynı şey olduğu

2. Evrende meydana gelen her şeyin açıklayıcı bir nedeni vardır. Hiçbir şey nedensiz meydana gelmez. Herhangi bir olayı ele alalım ve onun meydana gelişini izleyelim. Onun bir meydana getiricisi ve bu meydana getiricinin de bir meydana getiricisinin olması, bunun böylece geriye gitmesi gerekir. Bu nedenler dizisi, Tanrı gibi artık nedensel açıklama gerektirmeyen bir varlıkta sona erecektir.

Bu parçaya dayanarak aşağıdakilerden hangisine ulaşılabilir?

- a) Evren yokluk içinde bulunur.
- b) Evrenin varoluş nedeni Tanrı'dır.
- c) Evrenin varolmasında nedenler dizisi sonsuza uzanır.
- d) Evrendeki düzen ve amaçlılık zorunlu olarak bize Tanrı'nın varlığını gösterir.

3. Gazali'ye göre;

Her yoktan var olanın var olması için bir neden gereklidir.

Evren yoktan var olmuştur.

Evrenin var oluş nedeni Tanrı'dır.

Gazali bu görüşünde aşağıdakilerden hangisini kanıtlamaya yönelmiştir?

- a) Evrenin düzen içerdiğini
- b) Tanrı'nın bilinemeyeceğini
- c) Her şeyin geçici olduğunu
- d) Her şeyin varlığının Tanrı'ya bağlı olduğunu

4. Kozmolojik deliller akıl yürütmeye nereden hareketle başlarlar?

- a) Alemdeki düzenden hareketle
- b) Tanrı kavramından hareketle
- c) Alemde hareketle
- d) Alemdeki tasarımdan hareketle

5. "Kalam Kozmolojik Argüman" hangi düşünür tarafından savunulmuştur?

- a) W. Craig
- b) A. Plantinga
- c) R. Swinburne
- d) İbn Sina

6. "Evrendeki varlıklar özleri itibariyle zorunlu değildir" sözü hangi delille en çok ilişkili olabilir?

- a) Ontolojik delil
- b) İmkan delili
- c) İnanç ve ihtira delili
- d) Teleolojik delil

7. "Bilfiil sonsuz sayıda şeyler var olamaz" ifadesi en çok hangi delille ilgilidir?

- a) İmkan delili
- b) Ontolojik delil
- c) İnanç ve ihtira delili
- d) Hudus delili

8. Aşağıdaki bilimsel gelişmelerden hangisi hudus delili için önemli bir aşama olarak görülmüştür?

- a) Evrendeki ısı miktarı
- b) Evrenin genişlemesi
- c) Evrenin yıldızların sayısı
- d) Evrimin varlığı

9. Aşağıdaki hangi akıl ilkesinin reddi, kozmolojik delilin doğrudan işlemlerine engel olur?

- a) Düzenlilik
- b) Sebeplilik
- c) Tasarımlılık
- d) Özdeşlik

10. Zihî Vacib ki etmiş mümkünin icadını icab

Kemal-i rahmetinden eylemiş madum iken ihya

Nâbi bu beytinde aşağıdaki hangi delile işaret etmektedir?

- a) İmkan delili
- b) Ontolojik delil
- c) İnayet ve ihtira delili
- d) Hudus delili

Cevaplar

1) a , 2) b , 3) d , 4) c , 5) a , 6) b , 7) d , 8) b , 9) b , 10) a

5. TELEOLOJİK DELİL

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde genel olarak teleolojik delil-ler konusuna bir giriş yapılmaktadır. Ardından, İslam din felsefesinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan inayet ve ihtira delili irdelenmektedir. Son olarak ise, Batı din felsefesinde teleolojik delilin ilk gelişim aşamalarına yer verilmektedir.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Tanrı'nın varlığı hakkında, Kur'anî bir delil olabilir mi?
2. Bilimsel gelişmeler, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanaatlerimizde bir değişiklik oluşturmakta mıdır?
3. Alemdeki düzeni, Tanrısal tasarımdan başka türlü açıklamak mümkün müdür?
4. Evrendeki doğa yasaları ile insanın yaşama koşulları arasındaki uyuma ne ad verebiliriz?
5. Kur'an'dan alemdeki düzenliliğe işaret eden bir ayet bulunuz.

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Teleolojik delil	Klasik teleolojik delili bilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- Gaye
- Düzen
- Telos
- Tasarım
- İnyet ve ihtira
- Analojik

Günümüzde din felsefesi araştırmalarında *teleolojik delil* adlandırması, belli bir *düzen*den ve o düzenin yaslı olduğu *gayeden* hareketle “bir düzen ve gaye verenin varlığı”na giden yol için kullanılmaktadır. Bu delilin doğası *düzen* ve *gaye* kavramları üzerine kuruludur. (Zaten, *teleoloji* Yunanca *gaye* anlamına gelmektedir.) İslam Dünyasında bu delilin genel adı “Nizam ve Gaye Delili”dir. *Nizam*, bir yerde düzenin olması demektir, ve bu düzen de belli mantık üzere kuruludur. Başka bir deyişle, bir nizamın varlığı, onun belli bir *gaye* için yapıldığı anlamına da gelmektedir.

Vakıa, içinde yer aldığımız evren, hem küçük ölçekte hem de büyük ölçekte, muazzam bir uyum sergilemektedir. Bugün gerek mikro biyolojide, gerekse astronomideki bilimsel gelişmeler bu uyumun çok *hassas bir denge* üzerine kurulu olduğunu göstermektedir. Her türden akıl yürütme yetimiz, bu yüksek uyumun bir izaha gerek duyduğunu, bize, uyumu sağlayan bir dayanak aramamız gerektiğini söyler. İslam dünyasında *nizam ve gaye* delili olarak bilinen, çağdaş felsefede *tasarım kanıtı* olarak adlandırılan açıklama şekline göre, evrendeki bu büyük ölçekli tasarımın en iyi açıklaması “Tanrı”dır.

Batıda yazılan kaynaklara bakıldığında, delilin tarihçesi en iyi ihtimalle Platon ve Cicero’daki (MÖ 106-43) oldukça zayıf atıflara dayandırılmakta, bunun ardından da çabucak William Paley’e (1743-1805) geçilmektedir. Sonuçta ortaya, söz konusu 17 asırlık tarihsel aralıkta neredeyse hiçbir şey kaleme alınmamış gibi bir manzara ortaya çıkmaktadır ki bu düşünce tarihçiliği açısından büyük bir talihsizliktir. Oysa çok erken dönemlerden itibaren, İslam din felsefesinde bu delili görebiliyoruz. Dahası salt bir delil adı olarak değil, aynı adla yazılmış kitaplar olarak da onu bulmak mümkün. Özellikle Mutezili gelen-ekin Cahız’la bu delile yaptığı katkı büyüktür. Cahız’ın bu çizgisi sonraki Mutezili mütefekkirler tarafından da devam ettirilmiştir.

Teleolojik delili, “İnayet ve İhtira Delili” adıyla tam felsefi bir muhtevada olgunlaştırma onuru tarihsel açıdan İbn Rüşd’e (1126-1198) aittir. İslâm kelâmı ve felsefesinde ‘Gâye ve Nizâm Delili’ adıyla meşhur olan bu delil, inâyet, hikmet, nizâm-ı âlem, illet-i gâiyye, ibdâ ve ihtirâ delili isimleriyle de anılmıştır. Bu delil malzemesini duyular âleminden aldığından ve kolayca anlaşılabilme özelliği taşıdığından, çok kullanılan ve herkese hitap eden oldukça eski bir delildir. Âlemdeki oluşumlarda ve işleyen yasalarda muazzam bir düzen olduğu ve bunun değişmeden, sürekli olarak şaşmadan işlediği birçok insanın kolayca gözlemleyebildiği ve şahit

olduğu bir durumdur. Uzay boşluğunda hareket halindeki Güneş sistemi ve bu sisteme bağlı olarak dünyamız, yıldızlar, gezegenler, gök cisimleri hep hassas bir ayara ve düzene tabidirler. Dünyamız, insanlar başta olmak üzere, diğer canlılar âlemi ile bakınca görmek isteyenler için saymakla bitmeyecek çeşitlilik ve ince düzenlemeler ile doludur.

Aydınlanma döneminde, gerek David Hume tarafından, delilin analojik doğasına ilişkin yapılan keskin eleştiriler ve kötülük problemi, gerekse C. Darwin'in evrim kuramı, teleolojik delilin çok farklı şekillerinin doğmasına sebep olmuştur. Özellikle Darwin'in evrendeki tasarımın, bir takım doğal süreçlerle açıklanabileceği şeklindeki varsayımı bir çok tartışmanın da önünü açmıştır. Örneğin Swinburne açısından, her ne kadar küçük ölçekte bazı olayları evrimle açıklamak mümkün olsa da, son tahlilde evrim *bir bütün olarak evrendeki uyumu* izahda yetersizdir. Burada ayrıca belirtilmelidir ki, evrim fikrinin kabul edilmesi zorunlu olarak ne tasarımı ne de Tanrı'yı dışta bırakır.

Şimdi teleolojik delil-ler ailesini daha yakından tanımaya çalışalım.

5.1. İnayet ve İhtira Delili

İslâm filozofları arasında teleolojik delil üzerinde en çok duran ve bu delili “Kur'an delili” olarak kabul eden İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'e göre her seviyeden insanın Allah'ın varlığını kolaylıkla kabul etmesini sağlayacak olan iki delil bulunmaktadır. Bunlar dinin de kullandığı “inâyet” ve “ihtirâ” delilleridir. İnâyet, insana gösterilen ihtimam, özen yanında bütün nimetlerin onun için yaratılmış olmasını yansıtır. İhtirâ, ise “yaratma” demektir. Bütün varlıklar yaratılmışlardır. İbn Rüşd'e göre Allah'ın varlığının ispatının birinci yolu inâyet delilidir. O, bu yolu iki esas (önerme) üzerine kurmaktadır. Birinci esasta İbn Rüşd kainatta mevcut olan her şeyin insanın varlığına uygun olduğunu dile getirir. Yani ona göre insan ile kainat birbiriyle âhenkli, uyumlu iki varlıktır. İkinci esasta ise bu uygunluk ve uyumluluğun bunu amaçlayan ve isteyen (kast ve irade eden) bir fail yönünden zaruri olduğunu ifade eder. Ona göre bu uyum kast ve irade sahibi bir failin mevcudiyetinin zaruri neticesidir. Çünkü bu uygunluğun ve ahengin tesadüfi olması imkansızdır.

İbn Rüşd, kainat-insan uyumunu ve uygunluğunu şöyle açıklar:

Şimdi varlıkların, insanın varlığına uygunluğunu ele alalım: Gece, gündüz, güneş ve ayın, insanın varlığına ve ihtiyaçlarına uygun olması itibariyle bu hususta yakın ve kesinlik hasıl olur. Dört mevsimin ve içinde yaşanmakta olan yerin yani dünyanın insan yaşamına uygun olması da böyledir. Ayrıca hayvanlar, bitkiler ve cansız maddelerin çoğunun yağmurlar, ırmaklar ve denizler gibi cüz’i şeylerin büyük bir kısmının kısaca toprak, su, ateş ve havanın insana, onun ihtiyaçlarına uygun olduğunun aşikar oluşu da yine böyledir. Yine bu uygunluk bedendeki organlarda ve hayvanların uzuvlarında yani bu organların onun hayatına ve varlığına uygun olmasında da kendisini açığa vurmaktadır. Canlılardaki uzuvların, onların yaşama ve var olmalarıyla ahenktar olduğu görülmektedir.⁵⁸

İbn Rüşd, kainattaki varlıkların insana olan inâyetinin yani insan hayatına uygunluğunu özetle ifade ettikten sonra bu inâyetin ayrıntılarını şu ifadelerle açıklamaktadır: “Semavi cisimlerin hareketlerinden ortaya çıkan fiillerinin, insanlar nezdinde var olan her şeyin fert fert varlığını desteklemekte ve onu korumakta olduğunu görmekteyiz. Hatta bu hareketlerden biri kaldırılrsa nesnelere varlığı karmakarışık olur ve düzenleri bozulur. Semavi cisimler –gök cisimleri– zorunlu olarak bir gaye doğrultusunda hareket ederler. Çünkü onların varlıkları, buradaki şeylerden dolayı değildir. Bu ortak gaye ise, onların bizim indimizdeki her bir varlığı desteklemelerindeki nedendir. Çünkü mef’ulün varlığı birden çok hareket ettirici sebebiyle olursa, bu hareket ettiricilerle aynı gayede ortak olması bakımından bizzat varlığa uygunluk gösterir. İbn Rüşd, gök cisimlerinin aynı ortak gayeye göre hareket ettiğini belirttikten sonra, bu ortak gayenin yeryüzündeki varlıkların korunması ve varlıklarının devam ettirilmesi olduğunu ve bunun da tesadüfi olmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Bu husustaki görüşlerini şu ifadelerle desteklemektedir.

“Yeryüzündeki her bir şeyin varlığı ve korunması için gökyüzündeki cisimlerin hareketlerindeki uygunluk dikkatle gözden geçirildiği zaman bu durum – ortak amaç ve gaye – ortaya çıkar. Bu en açık olarak Güneş’in ve sonra da Ay’ın durumlarında bulunur. Şöyle ki, Güneş’in durumundan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, eğer cismi olduğundan daha büyük olsa veya mekan bakımından olduğundan daha yakın olsaydı, bütün bitki ve hayvan türleri şiddetli sıcaktan helak olurdu. Bunun gibi cisim olarak daha küçük

⁵⁸ İbn Rüşd, *Fasl-ül-Mekâl; Kitab-ül-keşf Tercümesi: İbn Rüşd’ün Felsefesi*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955), s. 52-58. [Alternatif çeviri için bkz. İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl, Felsefe ve Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 1985)].

veya mekan olarak daha uzak olsa bu defa şiddetli soğuktan dolayı yok olurdu. Bunun doğruluğu Güneş'in fiili olan ısıtmanın, Güneş'in hareketleri ve ışınlarının yansımaları ile oluştuğunu ve ayrıca şiddetli sıcak ile şiddetli soğuk nedeniyle insanlar tarafından bayındır hale getirilemeyen bölgelerin –çöller ve kutuplar– varlığından anlaşılmaktadır. Bunun gibi, yine Güneş'in eğimli yörüngesinde de bu inâyet açıkça ortaya çıkar. Eğer Güneş'in yörüngesinde eğim olsaydı ortada mevsimler yani kış, yaz, sonbahar ve ilkbahar olmazdı. Açık ki bitki ve hayvan türlerinin varlığında bu dönemler zorunludur. İnâyet günlük harekette de oldukça açıktır. Zira günlük hareket olmasaydı gündüz ve gece olmazdı. Yılın yarısı gündüz diğer yarısı da gece olurdu. O zaman şeyler, gündüz sıcaktan gece de soğuktan helak olurdu.”⁵⁹

İbn Rüşd, Güneş'in insan varlığına olan uygunluğunu ve faydalarını (inâyet) açıkladıktan sonra Ay'ın inâyetinden bahseder. Ay'ın insanlara ve diğer varlıklara olan uygunluk ve faydasını şu şekilde açıklar: Ay'ın tesiri ise, yağmurun oluşmasında ve meyvelerin olgunlaşmasında ortaya çıkar. Açık ki yine Ay'da olduğundan daha büyük veya daha küçük ya da daha uzak veya daha yakın olsaydı veyahut da ışığını Güneş'ten almasaydı, onun bu fiilleri olmazdı. Yine bunun gibi eğer eğimli yörüngesi olsaydı değişik zamanlarda değişik etkiler yapıyor olsaydı bu nedenle geceler, soğuk zamanda onunla ısınır, sıcak zamanda da soğur. Gecelerin soğuk zamanda ısınması Ay'ın bu zamandaki bize olan konumunun sıcak zamanda Güneş'in bize olan konumu gibi olmasından dolayıdır ki, bu Ay'ın tepemizde daha yakın olması demektir. Çünkü onun yörüngesinin eğimi daha çoktur. Sıcak zamanda ise durum bunun aksinedir. Yani Ay'ın ortaya çıkması ve gizlenmesi güney yönünden olur. Çünkü Ay sürekli olarak Güneş'in karşı tarafında ortaya çıkar. Güneş güneyde olduğu zaman, Ay kuzeyde ortaya çıkar; güneyde ise gizlenir. Güneş kuzeyde olduğu zaman ise durum bunun tersine döner, yani Ay güneyde ortaya çıkar; kuzeyde gizlenir. Bu nedenle bu zamanda soğuk olur ki, bu zamanda Ay'ın ışınları güney yönüne ulaşır. İşte Güneş ve Ay'ın bu durumlarını yeryüzündeki varlıklara inâyeti dışında bir açıklamanın yapılması doğru değildir.”⁶⁰

İbn Rüşd, Güneş ve Ay için ortaya konulan modelin yani iki cismin yeryüzünde yaşayan varlıklara özellikle insana olan inâyetinin, tüm gezegenler ve gök varlıkları için de geçerli olduğunu belirtir. İbn Rüşd'e göre bizler her ne kadar duyularımızla onların hareketlerini, merkezlerinden çıkışlarından, yönlerinden ve dönüşlerinden meydana gelen birçok tesiri fark

⁵⁹ İbn Rüşd, *Telhisü ma Ba'det-Tabia, Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yay., 2004), s. 127.

⁶⁰ İbn Rüşd, A.g.e., s. 146.

edemsek de kesin bir şekilde anlıyoruz ki, o varlıklar, yeryüzündekilerin yaşamlarına fayda sağlamaktadırlar. İbn Rüşd, bizim bunu idrak etmemizin çok zor olduğunu, çünkü bu iş için insan ömrünün yetmeyeceği kadar uzun tecrübeye ihtiyaç duyduğunu itiraf etmektedir. O, bu konularla ilgili bilgilerin ancak astronomi ilminin uzmanlarından alınabileceğini, bu işin de uzun bir zaman gerektirdiği görüşündedir. Görülüyor ki, İbn Rüşd, eldeki bilgilerle bizim bazı varlıkların inâyetlerinden haberdar olmamızı, bu varlıklardaki inâyetlerinden yani bu varlıklardaki gayelilik ve düzenlilikten yola çıkarak bilemediğimiz diğer gök cisimlerine de genellemektedir.

İbn Rüşd, yeryüzündeki inâyetin sebebinin yani inâyeti meydana getiren sebebin, Allah olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Onlar hareketlerini İlk İlke’den yani Allah Teala’dan elde etmişlerdir. Buna göre, bize olan ilk inâyet, Allah’ın inâyetidir. Bu inâyet yeryüzünde yaşamın sebebidir. Orada var olan hayır niteliğindeki her şey Allah’ın irade ve kastıyla varolmuştur. Bozulma, yaşlanma ve bunun gibi kötülüklerin varlığı ise maddenin zorunluluklarından dolaydır. Örneğin ateşin âlemdeki faydası apaçıktır ve ona birçok canlıyı ve bitkiyi bozması arazi olarak tesadüf etmiştir. Ancak canlılardaki inâyete bak ki, onlar için dokunma duyusu verilmiştir. Böyle olmasaydı canlının doğasında kendisini bozucu duyuşal şeylerden uzaklaşması mümkün olmazdı. Böylelikle canlının türlerinden her birine onu, varlığını bozucu şeylerden koruyacak ve varlığını devam ettirecek özellikler verilmiştir. Yine bu da yeryüzündeki varlıklar için inâyetin var olduğunu ortaya koyan hususlardan birisidir. Bu, insanda çok daha açık bir şekilde görülmektedir. Eğer akıl olmasaydı insanın herhangi bir zaman diliminde varlığını sürdürmesi mümkün olmazdı.”⁶¹

Görülüyor ki, İbn Rüşd’e göre inâyet iki kısımdır. Birincisi bize varlığımızın verilmesi ve yaşamamıza uygun bir ortamın sağlanmasıdır. Kainat buna göre düzenlenmiş, güneş ve ay başta olmak üzere bütün varlıklar bu hususta kendilerine verilmiş olan görevleri eksiksiz bir şekilde yerine getirmektedirler. İbn Rüşd’e göre ikinci inâyet ise; yeryüzündeki varlıkların, varlıklarını bozabilecek şeylere karşı, kendilerini koruyacak ve yaşamlarını devam ettirebilecek özelliklerin verilmesidir. İnsana da bunun için akıl verilmiştir. İbn Rüşd nihayetinde bu inâyetin sahibinin yine bu inâyeti ve tüm bu durumları yaratan Allah olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd, Kur’an’da Allah’ın varlığının delillerinden bahseden ayetlerin üç nevi (çeşit) olduğunu söyler. Bunlar:

⁶¹ İbn Rüşd, A.g.e., s. 146.

Birinci nevi; sadece inâyet deliline dikkat çeken ayetlerdir.

İkinci nevi; sadece ihtirâ deliline dikkat çeken ayetlerdir.

Üçüncü nevi; hem inâyet hem de ihtirâ deliline dikkat çeken ve bu iki delili içeren ayetlerdir.

İnâyet delili ile ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayetin olduğunu belirten İbn Rüşd, konuyla ilgili bazı ayetlere değinmekte bu ayetlerin ne anlama geldikleri üzerinde durmakta, bir anlamda ayetlerin tefsirini yapmaktadır. O, "biz yeryüzünü bir beşik yapmadık mı? Dağları da birer direk yapmadık mı?"⁶² ayetleriyle ilgili şöyle yorum getirmektedir: Bu ayetler üzerinde düşünüldüğünde, âlemde mevcut olan her şeyin insanın varlığına uygun olduğu anlaşılmaktadır. Yeryüzü, üzerinde insanın ikamet etmesine elverişli olarak yaratılmıştır. Eğer yeryüzü hareketli veya şimdiki vaziyetinde farklı olmuş olsaydı, insanın orada bulunması imkansız olurdu. Ayette geçen beşik (mihâd) ifadesi, gerek şekil, gerek vaziyet itibari ile var olan uyumu anlatılmaktadır. Bu anlamın yanında, bu ifadede yumuşaklık ve esneklik manası da mevcuttur ki, yeryüzünde bulunan her şeyin insan varlığına olan uygunluğuna işaret etmektedir. Ayrıca yeryüzünün dağlar sebebi ile hareketsiz vaziyette bulunmasının faydaları ayette vurgulanmaktadır. Dağların yeryüzünde bu şekilde bulunması bir denge vesilesi sayılmakta, canlıların orada bulunmasına bir katkı olarak görülmektedir. Yeryüzünün içindekilerle birlikte uyumlu halde bulunması hususu da, tesadüf eseri değil, her şeyin farkında olan iradeli bir varlığın eseri olmalıdır.

İbn Rüşd, Nebe suresindeki bazı ayetlerin de inâyet deliline işaret ettiğini vurgulayarak izahlarını sürdürmektedir. O, uykunun dinlenme vesilesi, gecenin bir elbise, gündüzün geçim vasıtası kılınmasından, güneşin ışık saçan bir meşale yapılmasından, yeryüzünün üzerinde yedi sağlam göğün bina edilmesinden ve yeryüzünün içindeki canlıların faydalanması için yağmur yağdırılmasından bahseden ayetleri izah ederken, devamlı surette âlemde bulunan tertip, düzen ve ahenge işaret etmekte, bu düzende bir parçanın bile işlememesi durumunda düzenin bozulacağını vurgulamaktadır. Dolayısıyla o, bu düzenin akıllı bir varlığın eseri olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Kur'an'ı Kerim'e baktığımızda inâyet deliliyle ilgili bir çok ayet bulmak mümkündür. Mesela Kur'an'da inâyet deliliyle alakalı, bütün canlıların mayasını teşkil eden sudan, suyun müjdeleyicisi ve bulutların sevk edicisi olan rüzgardan, ölmüş bulunan

⁶² Nebe, 78 / 9-16.

toprağın yağmurla dirilerek muhtelif yiyecekler vermesinden, insanların büyük ihtiyaçlarını gideren ateşin yaratılışından bahseden ayetler bulmak mümkündür.

“Orada yüksek sabit dağlar var etmedik mi ve size tatlı bir su içirmedik mi?”

“O, sizin için yeri bir döşek yapan, onda size yollar açan ve gökten yağmur indirendir. Böylece onunla çeşitli bitkilerden çift çift çıkardık. Yiyin ve hayvanlarınızı otlatın. Şüphesiz bunda akıl sahipleri için ayetler vardır.”

“Sizin için gökten su indiren O’dur. İçecek ondandır. Ağaç onunla yetişir, onunla yetişen otlaklarda hayvanlarınızı otlatırsınız. Onunla sizin için ekin, zeytin, hurmalar, üzümler ve bütün meyvelerden bitirir. Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi yıldızlar da O’nun emrine boyun eğmiş durumdadırlar. Yeryüzünde sizin için değişik renklerde yarattığı şeyleri de sizin hizmetinize verdi. İçinde taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyaları çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize sunan da O’dur. Gemilerin onun içinde suyu yarararak gittiklerini görürsün. Sizi sarsar diye yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi; ayrıca ırmaklar ve yollar koydu. Olur ki doğru yolu bulurlar.”

“Allah geceyi gündüzün içine sokuyor, gündüzü de gecenin içine sokuyor; güneşi ve ayı da buyruk altına almıştır. Her biri belli bir süreye kadar hareket eder. İşte bunları yapan Allah sizin Rabbinizdir.”⁶³

Yukarıda verilen ayetlerin yanında yine Kur’an’da inâyet delilini ifade eden, bozulması ve aksaması olmayan mükemmel tabiat nizamı içindeki yer küresi, dağlar ve denizlerden, göklerin ve yerin birbirleriyle ahenkli olarak kusursuz yaratılışından, bunların çalışmasından, yerin mevsimden mevsime değişik şekillere bürünmesinden, yer küresinin hayat taşıması ve insanın barınması için elverişli olmasından, yer küresini koruyan atmosfer, acı ve tatlı suların ve denizlerin bulunuşundan, tüm bunların sonucunda yerde ve gökte bulunan her şeyin insan emrine verilmesini bildiren ayetler bulmak ta mümkündür.

“Ölü toprak onlar için bir ayettir. Biz onu dirilttik ve ondan taneler çıkardık. Böylece ondan yerler. Orada hurmalardan ve üzümlerden bahçeler oluşturduk ve içlerinden pınarlar fişkirttik. Onun ürünlerinden ve kendi ellerinin yetiştirdiklerinden. Hala şükretmezler mi? Yerin bitirdiklerinden, kendi nefislerinden ve daha bilmedikleri şeylerden bütün çiftleri yaratan Allah çok yücedir. Gece de onlar için bir ayettir.

⁶³ Murselat, 77 / 27. Taha, 20 / 53-54. Nahl, 16 / 10-15. Fatır, 35/ 13.

Gündüzü ondan sıyırıp çıkarırız, böylece karanlıkta kalıverirler. Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu güçlü olan ve bilen Allah'ın takdiridir. Ay için de belli menziller tayin ettik. Sonunda o eğri bir hurma dalına döner. Ne güneşin aya erişmesi mümkün olur, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörünge üzerinde yüzmektedir.”⁶⁴

İbn Rüşd'e göre âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğunu en iyi şekilde ortaya koymanın yolu inâyet delilidir. Çünkü bu delilin akla uygunluğu, güneşin duyu organlarına hitap etmesindeki kesinliğe benzer. Yani inâyet delili anlaşılması kolay, açık ve kesin önermeler içerdiği için herkesin anlaması mümkün olmaktadır. İbn Rüşd'ün bu görüşleri üzerine birkaç soru yöneltmek ve bu sorulara cevaplar aramak gerekmektedir. İbn Rüşd, ortaya koyduğu inâyet delilinin şer'i bir delil olduğunu söylemektedir. Peki bir delil ortaya konurken onun şer'i olması zorunlu mudur? İbn Rüşd delilleri felsefi ve dini olarak birbirinden ayırmakta mıdır? Eğer böyle ise Eş'arilerin kullandığı delilin şer'i olmadığını belirttiğine göre onların ileri sürdüğü delil felsefi midir? Peki felsefi bir delili şer'i açıdan eleştirmek doğru mudur? Ya da şer'i bir delili felsefi açıdan eleştirmek doğru ve mümkün müdür? Bu sorulara cevaplar bulmak ve eleştiriler yöneltmek için öncelikle inâyet delili ile bağlantılı olarak ihtirâ delilini de ortaya koymak gerekmektedir.⁶⁵

İhtirâ; yaratmak, örneği ve benzeri bulunmayan bir şeyi meydana getirmek manasına gelmektedir. İhtirâ delili, hilkat (yaratma) delili demektir. Yalnız hudüs delili gibi yaratılışın nazari ve mücerret yönünü değil; herkes tarafından görülen ve kolaylıkla anlaşılan ameli ve müşahhas yönünü konu almaktadır. İbn Rüşd'ün ihtirâ (yaratma) delili olarak isimlendirdiği bu delil, cansız varlıklarda hayatın, akli ve hissi idraklerin yaratılması gibi, bütün mevcudatın cevherlerinin de yaratılması durumunu ifade eder. İbn Rüşd'e göre var olan bütün canlılar mevcut olan bitkiler ve semaların varlıkları bu delil içerisindedir. Yani yaratılmış olan tüm varlıklar bu delilin malzemesi ve savunulan görüşe birer örnektirler. Bu delil de tüm insanların anlayabileceği ve fitratlarında bilkuvve mevcut olan iki esas üzerine kurulmuştur.

İbn Rüşd inâyet delilinin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü ihtirâ delilini iki temel esas üzerine kurmaktadır. O birinci esasla ilgili olarak şunları söylemektedir: Bütün varlıklar yaratılmıştır yani ihtirâ olunmuştur. Bu, hayvanlarda ve bitkilerde bizatihi bilinen bir şeydir.

⁶⁴ Yasin, 36 / 33-40.

⁶⁵ Bu konuda yapılmış başarılı bir çalışma için bkz. Mehmet Şanverdi, *İbn Rüşd'e Göre İnâyet ve İhtirâ Delilleri* (Konya: Selçuk Ün., 2007 –Yayımlanmamış Master Tezi).

Nitekim Allah Teala: “Allah’ı bırakıp ta kendilerine yalvardığınız kimseler bir sinek bile yaratamazlar, bu iş için hepsi bir araya gelse bile...”⁶⁶ buyurmuştur. Biz bir takım cansız maddeler görmekte, sonra bunlarda bir hayatın meydana geldiğini müşahede etmekte, böylece burada hayatı icat eden ve onu ihsan eden bir varlığın mevcut olduğunu kesinlikle bilmekteyiz. İşte bu varlık Allah Teala’dır.

İbn Rüşd, yaratmanın sadece yeryüzündeki varlıklarda bulunmadığını, gökyüzündeki varlıkların da yaratılmış olduğunu şu ifadelerle belirtir: “Semalara gelem, semalardaki şaşmayan ve aksamayan hareketlere bakarak anlıyoruz ki gökler yeryüzündekilere inâyet etmekle memur ve bizlere musahhardır. Musahhar olan bir memur varlık, zaruri olarak başkası tarafından ihtirâ olunmuştur. Memurun, amirinin olması şarttır.” İbn Rüşd’ün ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki o, yeryüzündeki varlıklarda olan ihtirâ ile gökyüzündeki varlıklarda olan ihtirâ –açıkça dile getirmese de– birbirinden ayırmaktadır. Çünkü bizler yeryüzündeki yaratma olayını duyularımızla müşahede ediyor ve rahatlıkla görüyoruz. Ama bizler gökyüzündeki yaratmayı göremiyoruz. Çünkü gökyüzündeki varlıklar biz yaratılmadan önce de var idiler, biz yaratıldıktan sonra da hala varlıklarını devam ettirmektedirler.

O, gökyüzündeki varlıkların yaratılmasını, varlıklardaki inâyetle açıklar. İnâyet delilinde gördüğümüz gibi kainattaki bütün varlıklar yeryüzündeki varlıkların yaşamasına ve yaşamını sürdürmesine uygun olarak yaratılmış ve bu şekilde hala aynı görevi sürdürmektedirler. Yani gökyüzünde bir gaye ve nizam vardır ve bütün varlıklar eksiksiz olarak bu görevi sürdürmektedirler. İşte İbn Rüşd, “Her memurun bir amiri vardır.” diyerek bu varlıkların da bir yaratıcısı olduğunu dolayısıyla da bu varlıkların yaratılmış olduklarını söylemektedir. İbn Rüşd ihtirâ delilinde birinci esasta tüm varlıkların yaratıldığını söyledikten sonra, ihtirâ delilinin ikinci esasına geçer.

O ikinci esasta Allah’ın varlığına ulaşmaktadır. Bu hususla ilgili şunları söylemektedir: İhtirâ olunan her varlığın mutlaka bir ihtirâ edeni vardır. Yani yaratılmış her varlığın bir yaratıcısı vardır. Bu iki esastan şöyle bir sonuca gitmek doğru olacaktır: Bir mevcudun mutlaka onu ihtirâ eden bir fiili vardır. İhtirâ olunan varlıkların sayısı kadar olmak üzere bu cins bir çok deliller mevcuttur. Bunun için Allah’ı hakkı ile bilmek isteyen bir kimsenin bütün varlıklardaki hakiki ihtirâa vakıf olabilmesi için eşyanın cevherlerini tanıması icap eder. Çünkü eşyanın hakikatini tanımayan ihtirâın hakikatini bilemez. “Semaların ve arzın melekûtüne ve bir de

⁶⁶ Hac, 22 / 73.

Allah'ın yaratmış olduğu eşyaya bakmıyorlar mı?" ayetinde buna işaret vardır. Ayrıca bir varlığın, var oluşundaki hikmeti, yani o şeyin yaratılışının sebebi hakkındaki bilgiyi ve onunla kastedilen gayeyi araştıran bir kimse, inâyet deliline daha mükemmel bir şekilde vakıf olur.

İbn Rüşd, birinci esasta tüm varlıkların yaratılmış olduğunu belirttikten sonra ikinci esasta yaratılan varlıkların bir yaratıcısı olduğunu, bu yaratıcının da Allah-u Teala olduğunu ifade eder. O, "her memurun bir amiri vardır" diyerek "her yaratılanın da bir yaratıcısı vardır" sonucuna doğal olarak ulaşmaktadır. İbn Rüşd'e göre inâyet delili ile ihtirâ delili arasında sıkı bir ilişki vardır. Hatta ihtirâ'ı anlayan yani varlıkların yaratılış sebeplerine (hikmet) vakıf olan kişi, inâyet delilini anlamakta güçlük çekmez. Çünkü varlıkların yaratılış sebebini, bu yaratılıştaki hikmeti anlayan, doğal olarak âlemdeki gaye ve nizamı daha iyi anlar. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre bu iki delil arasında sıkı bir ilişki vardır ve ihtirâ delili inâyet delilinin destekleyicisidir.

Kur'an'ı Kerim'de, insanlar, hayvanlar, bitkilerle birlikte kainatın yaratılmasından bahseden ayetler çoktur. Kur'an'da kainatın, dolayısıyla dünyanın yaratılışından da bahsedilir. Kur'an, bilinmeyen çok uzak bir geçmişte, gezegenlerden birinin güneşe yaklaşık olarak geçmesi sonunda meydana gelen şiddetli parçalanmaya ve böylece "yerküresinin" fezaya fırlatılışına işaret etmektedir: "İnanmayanlar bilmiyorlar mı ki, göklerle yer bir kütle iken biz onları birbirinden ayırarak parçaladık. Bilahare her canlıyı sudan yarattık."⁶⁷ Kur'an'da evrenin yaratılışı şu şekilde tasvir edilmektedir:

Yeryüzü henüz oluşmamış, hayat başlamamıştır, yerkürenin etrafına karanlık perdeler halinde bir duman sarmıştır, okyanuslar henüz bulut tabakaları halindedir. "Bir zamanlar cansız, ıssız bulunan yerküresi onlar için bir ibret değil midir."¹³⁴ "Tanrı'nın kudreti yeryüzünü yarattıktan sonra göğe yöneldi, gök bir dumandan (gazdan) ibaretti."¹³⁵ Nihayet gaz tabakaları yağmur olarak yere inmiştir, yer soğumuştur, güneş ışınları yere aksetmiş, dünyanın dönüşü gece ile gündüzü meydana getirmiştir. " Allah göklere ve yere ışık verendir."¹³⁶, " O yüce Allah'tır ki geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı meydana getirmiştir, güneş ile ayın her biri bir yörüngede döner." (Yasin, 36 / 32. Fussilet, 41 / 11. Nur, 24 / 35. Enbiya, 21 / 32. Hud, 11 / 7. Lokman, 31 / 10.)

⁶⁷ Enbiya, 21 / 30.

“Sudan insanı yaratan ve onu bir soy ve yakınlık sahibi kılan O’dur. Senin Rabbin her şeye güç yetirendir.”

“Sizi bir tek candan yarattı, sonra ondan eşini yarattı. Sizin için davarlardan sekiz çift yarattı. Sizi annelerinizin karınlarında üç karanlık içinde bir yaratılışın ardından başka bir yaratışa geçirerek yaratmaktadır. İşte bu Rabbiniz olan Allah’tır. Mülk O’nundur. O’ndan başka ilah yoktur.”

“Sizin yaratılışınızda ve türeyip yaydığı bütün canlılarda da kesin bilgiyle inanan bir topluluk için ayetler vardır.”⁶⁸

İbn Rüşd’e göre bu iki delil, dinin delilleridir. Allah’ın insanları kendi varlığını bilmeleri için davet ettiği dosdoğru yolu ifade eder. İbn Rüşd’e göre bu iki yol (inâyet ve ihtirâ) hem ulemanın hem de halkın yoludur. İki zümrenin bilgisi arasındaki fark ise sadece tafsilat ve teferruattır. Yani halk, inâyeti ve ihtirâ bilme hususunda, his (duygular) ile elde edilen bilgilere dayanan ilk marifetle anlaşılan bilgi (malumat) ile yetinirler. Halbuki alimler, his ile idrak gibi şeylere burhanla idrak olunan yani inâyet ve ihtirâ delilleriyle ilgili olmak üzere delille idrak olunan bilgiyi de ilave ederler. İbn Rüşd’e göre alimlerin bu iki delille ilgili olarak halka üstünlükleri sadece bu açıdan değildir. Alimler bu iki yolla ilgili olarak istidlal ve kıyas yaparlarken bir şeyin bizzat kendisini tanıma hususunda derinleşmeleri itibariyle de halktan üstün olurlar. Çünkü halkın mevcudata bakmaları, nasıl yapıлып yaratıldığına dair bilgi sahibi olmadıkları masnuata yani sanat eserine bakmalarına benzer.

Şüphesiz halk, bu gibi şeylerin durumundan, onların sadece sanat eseri olduklarını, onları icat eden bir sanatkarın bulunduğunu bilir. Alimler ise, sanat eserleri hakkında bilgisi olan ve bu gibi eserlerin ne gibi hikmetleri ihtiva ettiğini anlayan uzman bir kimse gibi bakar. Tabi ki bu iki bakış arasında epey fark vardır. Ayrıca İbn Rüşd, kainata bakış açısından Sani’i yani yaratıcıyı reddeden ve inkar eden dehrilere ve maddiyyuna (materyalistlere) de değinir. Onları, sanat eserlerin his ve müşahede eden ama bunların sanat eseri olmadıklarını kabul ve itiraf etmeyen, tam tersine bu eserlerden görmüş olduğu sanatı tesadüfe ve kendiliğinden meydana gelen bir işe bağlayan kişiye benzetir.

⁶⁸ Enbiya, 21 / 32. Furkan, 25 / 54. Zümer, 39 / 6.

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ {2} {الَّذِي خَلَقَ سَمَواتٍ طِباقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ {3} ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ {4}}

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ {15}

أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ {16} أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ {17} وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ {18} أَوْلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ {19} أَمْ مَنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصُرُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنَّ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي غُرُوبٍ {20}

أَمْ مَنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَلْ لَجُوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ {21} أَمْ مَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمْ مَنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ {22} قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ {23} قُلْ هُوَ الَّذِي دَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ {24}

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ {30}

5.2. Analojiye Dayalı Teleolojik Delil

Kolay anlaşılması ve kendiliğinden kabul görmesi nedeniyle bu kanıt daima teistik argümanların en popülerleri olmuştur. Modern dönemdeki en meşhur ifadesi William Paley (1743-1805) tarafından yazılan *Natural Theology: or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature* (*Doğal Teoloji: ya da Doğanın Tezahürlerinden Elde Edilen Varoluş Kanıtları ile Tanrı'nın Sıfatları*) adlı eserde yer almıştır. Aktif olarak hâla işler durumdadır; özellikle daha muhafazakar teoloji çevrelerinde gücünü devam ettirmektedir.

Paley'in saat örneği teleolojik kanıtın özünü ifade etmektedir.⁶⁹ Bir fundalıktan geçerken ayağımı bir *taşa* çarptığımı ve bu taşın orada nasıl var olageldiğinin bana sorulduğunu farzediniz, aksine herhangi bir şey bilmediğime göre belki onun her zaman orada bulunduğu şeklinde cevap verebilirim; bu cevabın saçmalığını göstermek te herhalde pek kolay olmaz. Fakat [bu kez de] yerde duran bir *saat* bulduğumu ve saatin o mahalde nasıl olabildiğinin

⁶⁹ William Paley, "Doğal Teoloji", çev. C. S. Yaran, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011), s. 392 vd.

araştırıldığını farzediniz, saatin orada her zaman var olmuş olabileceği şeklinde, önceden vermiş olduğum cevabı hemen hemen düşünemem. Peki ama bu cevap taş için olduğu kadar neden saat için de uygun olmasın; o niçin birincisinde olduğu gibi ikincisinde de kabul edilebilir değil? Başka bir nedenle değil salt bu nedenle saati incelemeye başladığımızda, onda -taşa bulamayacağımız şeyler olan- çeşitli parçalarının biçimlendirildiğini ve bir amaç için birleştirildiğini görürüz, örneğin, onlar hareket meydana getirecek tarzda şekillendirilmiş ve ayarlanmış, o hareket de günün saatine işaret edecek şekilde düzenlenmiştir; eğer farklı parçalar olduklarından farklı biçimde şekillendirilmiş olsalardı, veya yerleştirildiklerinden başka bir düzen içinde veya başka bir tarzda yerleştirilmiş olsalardı, ya makinada katiyyen hiçbir hareket gerçekleşmez, ya da şimdi işe yaradığı amacı karşılayacak bir hareket devam etmezdi.

Bu mekanizma gözlendiğinde - onu algılamak ve anlamak gerçekten aletin incelenişini ve belki konunun biraz da ön bilgisine sahip olmayı gerektirir; fakat söylediğimiz gibi bir kez gözlendiği ve anlaşıldığı zaman - bizim düşündüğümüz çıkarım, saatin bir yapıcıya sahip olması gerektiği çıkarımı, kaçınılmazdır - herhangi bir zamanda şu veya bu yerde gerçekten ihtiyacı karşıladığını gördüğümüz bir amaç için onu yapan, onun yapısını tamamen kavrayan ve kullanımını tasarlamış bulunan bir sanatkar veya sanatkarlar var olmuş olmalıdır.



I. Hiç yapılmış bir saat görmemiş olmamız, saat yapabilen bir sanatkar asla tanımamış olmamız, kendimiz de böyle bir ustalık eseri ortaya koyabilmekten veya onun nasıl yapıldığını anlamaktan tamamen aciz olmamız bu sonucu zayıflatmazdı diye düşünüyorum; bütün bunlar antika sanatın, bazı tahrip edilmiş sanat eserlerinin zarif kalıntılarının ve, insanlığın geneli dikkate alındığında, modern imalatın pek görülmemiş ürünlerinin durumundan daha farklı bir şey değildirler. Milyonda bir kişi oval şasilerin nasıl döndürüldüğünü bilir mi? Bu türden bilgisizlik, eğer onu görmemişsek ve tanımıyorsak, görülmemiş ve tanınmamış olan bu sanatkarın mahareti ile ilgili düşüncelerimizi yüceltir, ama böyle bir sanatçının daha önceki bir zamanda şurada veya burada var ve etkin olduğu konusunda zihnimizde herhangi bir kuşku doğurmaz. Bu durumun, [saati yapan] failin insan olması, veya farklı türden bir fail olması ya

da bazı yönlerden farklı tabiata sahip bir fail olabilmesi ile ilgili bir dorun ortaya çıkararak çıkarımı değiştireceğini de tasavvur edemiyorum.

II. İkinci olarak, saatin bazen yanlış gitmesi ya da nadiren tam olarak doğru gitmesi sonucumuzu geçersiz kılmaz. Hareketin düzensizliğini ne şekilde açıklarsak açıklayalım veya açıklayabilelim ya da açıklayamayalım, makinanın amacı, tasarım, ve tasarımı belli olabilir, ve varsayılan durumda da belli olmaktadır. Ne gibi bir tasarımla yapıldığını göstermek için bir makinanın kusursuz olması zorunlu değildir; tek sorunun, onun herhangi bir tasarımla yapılıp yapılmadığı olduğu yerde bu daha da az gereklidir....

Saatte var olan her icat belirtisi, ve tasarımılanmış olmanın her bir tezahürü, tabiat tarafında olanların daha büyük ve daha fazla olması farkıyla ve bütün hesaplamaları aşacak derecede, tabiatın eserlerinde de vardır. Yani tabiatın icatları; karmaşıklık, hassaslık ve işleyişinin mükemmelliğinde, sanatın icatlarını aşar; ve daha da fazlası, eğer [karşılaştırmak] mümkünse, sayı ve çeşitlilikte onların ötesine geçer; yine de, durumlarının toplamında, insan maharetinin en mükemmel ürünlerinden daha az aşıkınca mekanik, daha az açıkça tertip edilmiş, daha az açık bir biçimde maksatlarına uygun kılınmış ve görevlerine uyarlanmış değillerdir....

Saatle ilgili birinci bölümde yaptığımız her yorum, göz ile, hayvanlar ile, bitkilerle, ve gerçekten, tabiat eserlerinin bütün düzenli kısımları ile ilgili olarak tam bir uygunlukla tekrar edilebilir....

Tertip edilmiş şeyler dünyasında göz dışında hiçbir örnek olmasa, tek başına o, akıl sahibi bir Yaratıcı'nın zorunluluğuna dair kendisinden çıkaracağımız sonucu desteklemek için yeterli olurdu. Bu sonuçtan asla kaçınılamaz, çünkü o sahip olduğumuz bütün bilgi ilkeleriyle çatışmayan başka herhangi bir varsayımla açıklanamaz. ... Bu delil, terimin tam anlamıyla birikimseldir. Göz onu kulak olmaksızın ispatlar; kulak da göz olmaksızın. Her bir örnekteki ispat tamdır; zira bir parçanın tasarımı ve yapısının o tasarıma vesile olduğu gösterildiği zaman, zihin kendisini rahata erdirebilir; bundan sonra ortaya çıkacak hiçbir düşünce bu örneğin gücünden herhangi bir şey eksilmez.

5.2.1. Analojiye Dayalı Teleolojik Delile Yapılan Bazı Eleştiriler

1859'dan önceki tasarım kanıtının versiyonlarını, tasarım kanıtının “en eski versiyonları” olarak belirtelim. En eski tasarım kanıtına iki büyük entelektüel eleştiri söz konusudur. Birincisi, bazı filozofların tasarım kanıtının yazılmış en yıkıcı eleştirisi olarak kabul ettikleri David Hume'un ölümünden sonra basılan *Doğal Din Hakkında Diyaloglar* (1779) eseridir. İkincisi, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin basımı olmuştur. Çoğu filozofun görüşü evrim teorisinin tasarım kanıtının tüm eski versiyonlarını özellikle de yaşayan organizmaların çevreye adaptasyonu üzerin kurulu olanları yıktığı şeklindedir.

İlk önce tasarım kanıtına karşı Hume'un getirdiği kanıtlara bakalım. Hume'un *Diyalogları* Paley'in *Natural Theology*'sinden yirmi üç yıl önce basılır, fakat ne tuhaf ki, Paley'in çalışması Hume'un kanıtlarına hiç göndermede bulunmaz. Öğrenciler kolaylıkla Paley'in ilk önce yazdığı ve Hume'un ise daha sonra Paley tipi kanıtları eleştirdiği izlenimi alabilirler, fakat durum böyle değildir.

Diyaloglar'da, Hume kendi karakteri Cleanthes'in ağzından tasarım kanıtının en güçlü versiyonunu önce sunar:

Dünyaya bir bak, bütünü ve onun parçalarını düşün: Onun büyük bir makineden başka bir şey olmadığını göreceksin. Ki, daha küçük sonsuz makinelere bölünmüş ve yine insan duyularının ve yeteneklerinin takip edebileceği ve açıklayabileceğinin ötesinde birçok alt bölümlere ayrılmış. Tüm bu çeşitli makineler ve hatta onların çok küçük parçaları onlar üzerinde düşünen tüm insanları hayran bırakacak derecede birbirleriyle uyum içindedir. Araçların amaçlara tuhaf uyumu, tüm doğada, çoğunda ileri gitse de, tam olarak insan yapımının ürünlerine, insan tasarımı, düşüncesi, akli ve zekâsına benzer.

Cleanthes der ki, tüm bunlar gerçektir. Sonra onun analojiye dayalı kanıtı gelir:

Öyle ise etkiler birbirine benzer ise, analojinin tüm kuralları ile sonuçların da birbirine benzediğini ve dolayısıyla doğanın yazarının her ne kadar daha geniş yeteneklere sahip ve yaptığı işin büyüklüğüne göre en iyisi olsa da, insan aklına benzer olduğunu çıkarabiliriz.⁷⁰

⁷⁰ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Henry D. Aiken (New York: Hafner Publishing Company, 1959), s. 17.

Fakat sonra Hume, Philo karakteri ile tasarım kanıtının en parlak ve en meşhur eleştirisini ortaya koymaya çalışır.

(1) *Evrenin tasarımcısına ne neden oldu?*

Eğer evrenin nedeni bir tür akıllı bir tasarımcı zihni ise Hume der ki, öyle ise onun zihnine nedeni kim veya ne neden oldu diye niçin sormayalım? Tasarım savunucularının bir kez tasarımcıyı elde etmek için geriye doğru gitmelerini durduracak yetkileri nedir? Zihinlerde görülen düzen, evrende gördüğümüz düzen kadar çok açıklama gerektirmez mi? Dolayısıyla Hume şöyle sorar: “Doğanın yazarı sandığınız bu varlığın nedeni hakkında kendimizi nasıl tatmin edeceğiz? Yeni bir akıllı prensibe doğru tasarımcıyı geriye doğru takip etmek için aynı nedene sahip değil miyiz? Fakat eğer durursak ve ileri gitmezsek niçin burada durduk? Niçin maddi dünyada durmayalım? Kendimizi *sonsuz*a gitmeksizin nasıl tatmin edebiliriz?”⁷¹

Fakat bu meselenin sonu değildir. Çünkü bir açıdan zihnin veya kastın veya bir öznenin sınırları içindeki açıklamaların böyle durumlarda özellikle entelektüel tatmini sağlayıcı görüldüğüne işaret edilmelidir. “Saati kim yaptı?” sorusu “saatçiyi kim yaptı?” sorusuna bir cevap gerektirmeksizin akıllı bir saatçi ile tamamen tatminkâr olarak cevaplandırılabilir. (Hume’un kendisi de bunu ortaya koymuştur.) O halde görünen düzen için yorum yapmaya çalıştığımız her yerde akıllı bir öznenin amaçlarının sınırı içindeki açıklamalar tipik olarak kabul edilebilir durma noktaları oluşturur.

(2) *Tasarım kanıtı eğer güçlü ise Tanrı’nın bir kanıtı değildir.*

Hume’un eleştirisi, burada tasarım kanıtının tamamen başarılı bir teistik kanıt bile olsa, varlığı kanıtlanan tasarımcının teizmin Tanrı’sından uzak olduğudur. Çünkü eğer sizin tasarımcı fikriniz basitçe kanıt tarafından şekillendiriliyorsa tasarımcının *eşsiz* olduğunu yani tek bir tasarımcı bulunduğunu kabul etmek için hiçbir neden yoktur. Yine tasarımcının *sonsuz* veya *mükemmel* olduğunu düşünmek için hiçbir gerekçe bulunmaz. Yine tasarımcının *bedensiz* olduğunu savunmak için bir nedene sahip değiliz. Tasarımcının *ebedi* veya hala bugün bile var olduğunu düşünmek için de bir neden yoktur. Elbette tasarımcı çok güçlü ve bilgili olmalıdır, fakat niçin *her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen*? Gerçekten de dünyanın kendisi bazı tasarım savunucularına (Hume’un dediği gibi) “çok hatalı ve mükemmel olmayan” bir varlık olarak

⁷¹ Hume, *Dialogues*, s. 34.

görünür. Böyle bir kimse şöyle çıkarsayabilir: Dünya “kendi kusurlu performansından utanarak sonradan terk ettiği bir emekli Tanrı’nın ilk kaba bir denemesidir.”⁷²

Hume’un söylediklerinin çoğu, bu noktada doğrudur. Eğer bir kimse tek başına doğal teoloji yapacaksa, yani tasarım kanıtının üzerine kurulu olduğu analogiden hareketle basit olarak akıl yürütecek ve vahiy edilmiş teolojiiyi bir kenara bırakacaksa, teizmin Tanrı’sı kesinlikle tasarım kanıtından çıkmaz. Teizmin Tanrı’sı ile tutarsız olan tasarım kanıtının gücünde eksiklik yok, fakat kanıtlanan tasarımcı veya dünyanın tasarımcılarının teizmin Tanrı’sı olması gerekmez. Eğer birisi Tanrı için bir kanıt arıyorsa kesinlikle tasarım kanıtını kullanabilir, fakat olabildiğince başka kanıtlar da bulmalıdır.

Fakat tasarım kanıtının tamamen başarılı olduğunu var sayalım. Yine evrenin çok güçlü, bilgili tasarımcısının veya onların birkaçının varlığını kanıtladığımızı düşünelim. Bu, felsefi ve teolojik olarak yüksek derecede önemli bir sonuçtur. Ateistlerin yanıldığı kanıtlanacak ve natüralizmin de hatalı olduğu ortaya çıkacaktır.

Fakat bunun Hume’un eleştirisine cevap olarak söylenebilmesinden çok daha fazla şeyler vardır. Eğer evrenin tasarımcısının varlığı kanıtlanırsa onun sıfatlarını sormak çok doğal bir durum olur. Örneğin şöyle sorabiliriz: Tasarımcı maddi midir? Bu noktadan tasarımcının teizmin Tanrı’sı gibi olduğu fikrini desteklemek mümkündür. Peter Payne’nin dediği gibi, “fiziksel tasarımcılar fiziğin temel kanunlarına bağlı görülebilir ve bu nedenle onları açıklamak için kullanmak çok zor olabilir.”⁷³

Şöyle de sorabiliriz: Tasarımcı eşsiz mi? veya birden çok tasarımcı olabilir mi? Richard Swinburne basitlik temeli üzerine tasarımcının bir olmasının çok olmasına göre daha üstün olduğunu savunur.⁷⁴ Yine basitlik fikrinin, tasarımcının güçte, bilgide ve özgürlükte sonsuz olması postülasını desteklediğini iddia eder. Eğer birden çok tasarımcı olursa tam olarak ne kadar olmalıdır? Ve onlar niçin işbirliği yapmışlardır? Eğer tek bir tasarımcı var ise böyle soruların sorulması gerekmez. Swinburne’un kanıtlarını değerlendirmeyi sonlandırmayacağım, fakat göstermek istediğim esas nokta, başarılı bir tasarım savunucusunu tasarımcının Tanrı olduğunu kanıtlamaya çalışmak üzere başka kanıtlara dönmekten alıkoyan hiçbir şey

⁷² Hume, *Dialogues*, s. 38-41.

⁷³ Peter Payne, *Design in the Universe: The Design Argument From the Perspective of Natural Law* (Claremont, California: Claremont Graduate School, 1996). Payne’in sağlam tezi bu bölümü yazarken bazı noktalarda bana yardımcı oldu.

⁷⁴ Richard Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Oxford University Press, 1979), s. 141.

olmadığıdır. Elbette bu kanıtlar, başarılı olabilir veya olmayabilir. Dolayısıyla tasarım kanıtı teizm için kümülatif durumun önemli bir parçası haline gelebilir.

(3) *Dünyada kötülüğün varlığı tasarım kanıtının ahlaki bakımdan mükemmel bir tasarımcıyı kanıtlamasını imkânsız kılar.*

Benzer şekilde Hume savunur ki, eğer birisi saf doğal teoloji yapar ve yalnızca tasarım kanıtı temelleri üzerine tasarımcı hakkında sonuçlara ulaşırsa dünyada kötülüğün ve acı çekmenin varlığı, ahlaki olarak iyi bir tasarımcının varlığı için bir kanıt olarak tasarım kanıtını yıkar. Tasarım kanıtı ve artı gördüğümüz kötülük, her şeye gücü yeten ve ahlaki bakımdan mükemmel iyi bir tasarımcının varlığını birlikte savunamaz. Çünkü eğer tasarımcı her şeye gücü yeten ise acı çekmenin ve kötülüğün bulunmadığı bir dünyayı yaratma gücüne sahip olmalıdır ve eğer ahlaki bakımdan mükemmel iyi ise böyle bir dünyayı yaratmayı istemiş olmalıdır. Öyle ise dünyada niçin çok fazla açlık ve kötülük var? Hume'un Demea karakteri *Diyaloglar*'da bir noktada nihai telafi etme fikri üzerine kurulu bir teodise önerir. Tanrı bütün acıların tamir edileceği tüm hastalıkların iyileştirileceği ve tüm adaletsizliklerin telafi edileceği bir son sağlayacaktır. Fakat ne bu teodise ne de bir başkası, der Hume, tasarım kanıtının kendisinden çıkar. Hume der ki, “(dünyadaki ıstırap ile ilahi iyilik arasındaki) sırf bir mümkün uzlaşırılık, yeterli değildir.” Bu saf, karışmamış ve kontrol edilemez sıfatları şimdiki karışık ve karmaşık fenomenlerden (yani dünyada gözlediğimiz tasarım kanıtından) ve sadece bunlardan kanıtlamalısınız.”⁷⁵ Kötülük probleminin çözülebilmesinin sırf mümkünlüğü, dünyanın tasarımcısının iyi olduğu iddiasını kendi başına kuramaz.

Yine Hume kendi ana iddiasında temel açıdan doğru görünür. Evrende gördüğümüz tasarımdan çıkarılan kanıt, kendi başına kötülük probleminin bir çözüm üretmez. En anlamlı sonuç muhtemelen bizim, dünyanın tasarımcısının ahlaki niteliklerini bilemeyeceğimizdir ve diğer kanıtlar ve delillerin bu problemi çözmek için seferber edilmeli olduğudur. Şimdi kötülük problemini çözmek bu bölümün ve hatta bu kitabın amacı değil. Dolayısıyla bu hususu tartışmayacağım. Şunu söylemek yeterli olacaktır ki, hiçbir şey başarılı bir tasarım savunucusunu dünyanın tasarımcısının hem her şeye gücü yeten hem de mükemmel olarak iyi olduğunu, başka temeller üzerine, savunmaya çalışmaktan engelleyemez.⁷⁶

⁷⁵ Hume, *Dialogues*, s. 69.

⁷⁶ *Encountering Evil: Live Options in Theodicy* (Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1981) deki gibi yapmaya çalıştım.

(4) *Tasarım kanıtı zayıf bir analogi üzerine kuruludur.*

Tasarım kanıtı, en azından, onun eski versiyonları, tamamen analogi üzerine kuruludur. Evren bir takım önemli yönlerden bir saat gibidir, denir ki, bu nedenle evren, saat gibi, muhtemelen tasarımılanmıştır. Hume'un beşinci eleştirisi, temel olarak analoginin bir tasarımcı çıkarsamayı desteklemek için çok zayıf olduğu noktasıdır. Evren bir saat gibi değildir. Elbette analogiye dayalı tüm kanıtlar, benzerlikleri ön varsayar, saatler kesinlikle evrenden tamamen farklıdır. Fakat kendi başına bu olgu, tasarım kanıtını yıkmaz. Bu noktaya daha çok, Hume evrenin bir makineden daha çok bir organizma gibi olduğunu önerir. Dahası Hume der ki, evren mutlak olarak eşsiz bir şeydir ve başka hiçbir şey ona benzemez. Dolayısıyla evreni başka bir şeyle benzetme üzerine kurulu hiçbir kanıt ikna edici olamaz. Sonuç olarak biz yalnızca evrenin küçük bir uzay ve zaman dilimini gözleriz. Bu tür bir örnekten bir tasarımcının gereğini nasıl çıkarabiliriz?⁷⁷

Burada Hume'un eleştirisini açıklamanın bir yolu vardır: Tasarım kanıtı, eğer biz, diyelim ki, 100 tane evreni ve her birinin bizimki gibi aynı şekilde tasarımılandığını tecrübe etmiş olsak ve onlardan 99 tanesinin de bir tasarımcı tarafından tasarımılandığını bilsek, iyi bir kanıt olabilirdi. Dolayısıyla (tasarımlanıp tasarımılanmadığını bilmediğimiz) bizim evrenimizin de gerçekten tasarımılandığını analogi ile çıkarabilirdik. Fakat 'evren' ifadesi insanlar tarafından tecrübe edilen veya edilmeyen her gerçek şeyi içine alır ve bu nedenle 100 tane evren olması fikri tutarsızdır. Kesinlikle başka mümkün evrenler vardır ve benim modal bağlamda "mümkün dünyalar"dan konuşmaya itirazım yok. Fakat yalnızca tek bir fiili evren vardır. Dolayısıyla evreni kendisine benzetebileceğimiz bir başka şeyle kıyaslayacak hiçbir şeye sahip değiliz. Tasarım kanıtı zayıf bir analogi üzerine kuruludur ve bu nedenle başarısızdır.

Şimdi Hume'un bazı eleştirileri burada doğrudur, fakat vereceğim nedenlerden dolayı tasarım kanıtını çürütmeyi sağlamazlar. Gerçek şu ki analogiden çıkarılan tüm kanıtlar doğası gereği çürük ve kişiye-görelidir. Muhtemelen bir x belirli bakımlardan bir y 'ye benzerdir ve başka bakımlardan ise benzemezdir. Ben x ve y 'nin benzer olduklarını ve hatta belirli bir çıkarımı desteklemek için yeteri kadar benzer olduklarını düşünebilirim ve siz düşünmeyebilirsiniz. Eğer ben x ve y arasında gördüğüm benzerlikten bir kanıt çıkarırsam tehlike, sizin benzerliği basitçe veya yeteri kadar görmediğiniz için, iyi bir nedenle benim kanıtımı reddedemeyeceğinizdir. Muhtemelen (Philo karakterinin dili ile) Hume'un önerdiği

⁷⁷ Hume, *Dialogues*, s. 18, 21-5, 42-3, 47-8, 50.

neden, evrenin bir saat veya bir evden daha çok bir organizma gibi olduğudur, çünkü saatlerin ve evlerin tasarımılandığını biliriz, fakat organizmalarla ilgili olarak bunu bilmeyiz.

Fakat Hume'un bazı eleştirileri, basit biçimde yanlıştır. Evren eşsiz bir şey olabilir, fakat onun tüm öğeleri, nitelikleri ve süreçleri eşsiz değildir. Evrendeki bazı şeyler ve olaylar, evrendeki diğer şeylere ve olaylara benzer. Ayrıca biz, mutlak olarak eşsiz olsun veya olmasın, tüm evren ve onun kaynakları hakkında kesinlikle konuşabiliriz. Kozmologlar bunu kendi bilimlerinin önemli bir parçası sayarlar. Büyük patlama teorisi, rakip hipotezleri kadar, eğer Hume haklı ise, geçersizdir. Bilim adamları evrenin yaşı, boyutu ve genişleme oranı hakkında rasyonel çıkarımlara ulaşmakta başarısızlardır. Richard Swinburne'un işaret ettiği gibi, insan ırkı da açık biçimde eşsiz olduğu için, fiziksel antropologlar onun kaynağı ve gelişimi hakkında rasyonel sonuçlara tam olarak ulaşamazlar.⁷⁸

Ayrıca *her şey*, birçok bakımdan eşsizdir. Muhtemelen Bill Clinton da birçok bakımdan eşsizdir, örneğin o, 1990 ve 1995 arasında Arkansas valiliğinden seçilerek Birleşik Devletler başkanı olan ilk kimsedir. Fakat onun hakkında analogiye dayalı hiçbir akıl yürütmenin uygun biçimde yeterli çıkarımlara ulaşamayacağını söylemek tuhaf olmalıdır. Bu açıkça böyledir, çünkü eşsiz şeyler bile başka şeylerle ortak niteliklere sahiptir.

Ve yalnızca evrenin küçük bir parçasını tecrübe ediyor olmamız doğru olsa da Hume'un yaptığı gibi, parçalardan bütüne doğru gidemeyeceğimizi söylemek tamamen yanlıştır. Aşına olduğumuz (söyleyebileceğimiz kadarıyla) evrenin parçalarını yöneten temel yasalar bütünü de yönetir. Dikkat edin, yalnızca evrenin oluştuğu maddenin küçük bir parçasını tecrübe ediyoruz, fakat tecrübe ettiğimiz tüm madde moleküllerden oluştuğu için evrendeki tüm maddenin moleküllerden oluştuğunu söylemekte duraksamıyoruz.

Evren bir saat gibi midir? Bazı bakımlardan kesinlikle öyledir. Fakat onun bir saat gibi bir akıl tarafından tasarımılandığını çıkarsamayı destekleyecek *kadar* bir saat gibi midir? Bir organizma gibi olmaktan daha çok bir saate mi benzer? Bunlar zor ve karmaşık sorulardır. Hume'un beşinci eleştirisi genellikle tasarım kanıtına onun en önemli itirazı olarak kabul edilir. Ben onun tasarım kanıtını çürüttüğünü sanmıyorum. Fakat belki de bunun nedeni, benim evren ile saat arasında önemli benzerlikleri görenlerden birisi olmamdır. Bu benzerlikleri görmeyenlere göre eski tasarım kanıtı ikna edici olmayacaktır.

⁷⁸ Swinburne, *The Existence of God*, s. 117.

5.2.2. Teleolojik Delilin Bir Eleştirisi Olarak “Evrim Teorisi”

Şimdi de evrim teorisine bakalım. Yukarıda belirtildiği gibi, 1859’da Darwin kendi biyolojik evrim teorisini ortaya koyan *Türlerin Kökeni*’ni yayınladı. Hem teoloji hem din felsefesi üzerinde doğrudan ve güçlü bir etki yapar. Bu etkinin tezahürlerinden birisi, çoğu insanın tasarım kanıtının artık geçerli olmadığı sonucunu çıkarabilmeleri olmuştur. Bunun nedeni Darwin’in organizmalardaki görünen tasarım ve karmaşıklığı akıllı bir tasarımcıya başvuru gerektirmeden açıklama yolu bulmasıdır.

Darwin teorisinin üç önemli özelliği şudur: (1) rastgele genetik değişim (bu değişiklikler mutasyonlarla olur ve bazen rasgele genetik kopya ile de gerçekleşir), (2) doğal seçim (az olan kaynaklar için rekabet içinde en uygun olan bu türler ve organizmalar hayatta kalacaktır.), (3) kendini-kopyalama (genetik yapılar yavrulara geçer ve doğal seçim yoluyla genetik yapılar yarışan avantajların hayatta kalmasını sağlar).

Eğer Darwin haklı ise evren için görünen tasarımılanmış biyolojik sistemleri kör biçimde yani herhangi bir teleoloji veya akıllı tasarımcı olmaksızın üretmek mümkündür. Şimdiye kadar Darwin’in teorisi, iyi gelişmiş ve birçok insan için ikna edici olmuştur. Bu, tamamen natüralist bir teoridir, Tanrı’ya veya bir akıllı tasarımcıyı söz konusu etmez. Tasarım kanıtı ve evrenin bir tasarımcısına inanç için bu sonucun önemi, Darwin’in savunucusu ve çağdaş bir bilim adamı olan Richard Dawkins tarafından iyi sahiplenilir: “Darwin’den önce ateizm entelektüel olarak makul iken Darwin onu entelektüel açıdan tam bir ateist olmak için mümkün hale getirdi.”⁷⁹

Darwin’in teorisinin ilk kötü sonucu, tasarım kanıtının birkaç entelektüel birinci sınıf savunucusuna sahip olmuş olmasıdır. Fakat evrimin tasarım kanıtını çürüttüğünü düşünmek tamamen bir hatadır.

⁷⁹ Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design* (New York: W. W. Norton ve Co., 1986), s. 10.

Bu Bölümde Ne Öğrendik?

Bu bölümde genel olarak teleolojik delil-ler konusuna giriş yaptık. Ardından, İslam din felsefesinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan inayet ve ihtira delilini irdeledik. Son olarak ise, Batı din felsefesinde teleolojik delilin ilk gelişim aşamalarına yer verdik.

Bölüm Soruları

1. İnyet ve ihtira delili hangi filozof tarafından Kur'an delili olarak adlandırılıp savunulmuştur?

- a) Gazali
- b) İbn Sina
- c) Bakıllani
- d) İbn Rüşd

2. Teleolojik delil hangi kavramı merkeze alarak Tanrı'yı kanıtlamaya çalışır?

- a) Saatten hareketle
- b) Alemden hareketle
- c) Alemdeki düzenden hareketle
- d) Alemdeki canlılıktan hareketle

3. David Hume'un teleolojik delille ilgili görüşü aşağıdakilerden hangisidir?

- a) Tanrı'nın varlığını gösterir
- b) Tanrı'nın varlığını göstermez
- c) Ateistik bir delildir
- d) Psikolojik bir delildir

5. Evrendeki düzenden hareketle Tanrı'nın varolduğu sonucuna varan delil aşağıdakilerden hangisidir?

- a) Hudus delili
- b) İmkan delili
- c) Dini tecrübe delili
- d) Teleolojik delil

5. Bu kâr-hâne bir üstaddan değil hâli

Gerek bu kudrete elbette kâdir ve dânâ.

Fuzuli bu beytinde aşağıdaki hangi delile işaret etmektedir?

- a) İmkan delili
- b) Ontolojik delil
- c) Teleolojik delil
- d) Hudus delili

6. “O, sizin için yeri bir döşek yapan, onda size yollar açan ve gökten yağmur indirendir. Böylece onunla çeşitli bitkilerden çift çift çıkardık. Yiyin ve hayvanlarınızı otlatın. Şüphesiz bunda akıl sahipleri için işaretler vardır” [Tâhâ 53-54]

Yukarıdaki ayet, en çok hangi delille ilgili görünmektedir?

- a) Hudus delili
- b) Teleolojik delil
- c) Dini tecrübe delili
- d) Ontolojik delil

7. Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin için bir ısınma ve birçok faydalar vardır. Hem de onlardan yersiniz. 5-6. Onları akşamleyin getirirken, sabahleyin salıverirken de sizin için bir güzellik (ve zevk) vardır. 7. Onlar ağırlıklarınızı, sizin ancak zorlukla varabileceğiniz beldelere taşırlar. Şüphesiz Rabbiniz çok esirgeyicidir, çok merhametlidir. 8. Hem binesiniz diye, hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı. Bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratır. [Nahl]

Yukarıdaki ayet, en çok hangi delille ilgili görünmektedir?

- a) Hudus delili
- b) İnanet ve ihtira delili
- c) Dini tecrübe delili
- d) Ontolojik delil

8. O, gökten sizin için su indirendir. İçilecek su ondandır. Hayvanlarınızı otlattığınız bitkiler de onunla meydana gelir. 10-11. Allah o su ile size; ekin, zeytin, hurma ağaçları, üzüm ve her türlü meyvelerden bitirir. Elbette bunda düşünen bir kavim için bir ibret vardır. 12. O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Bütün yıldızlar da O'nun emri ile sizin hizmetinize verilmiştir. Şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir millet için ibretler vardır.

Yukarıdaki ayet, en çok hangi delille ilgili görünmektedir?

- a) Hudus delili
- b) Tasarım delili
- c) Dini tecrübe delili
- d) Ontolojik delil

9. “İnanet ve ihtira delili” kavramsallaştırmasını hangi İslam mütefekkeri geliştirmiştir?

- a) Gazzali
- b) Farabi
- c) İbn Sina
- d) İbn Rüşd

10. Teleolojik delilin hareket ettiği temel kavram aşağıdakilerden hangisidir?

- a) Teoloji
- b) İlahiyat
- c) Sebeplilik
- d) Amaçlılık

Cevaplar

1) d , 2) c , 3) b , 4) d , 5) c , 6) b , 7) b , 8) b , 9) d , 10) d

6. TELEOLOJİK DELİLİN ÇAĞDAŞ VERSİYONLARI

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde teleolojik delilin modern şekilleri üzerinde durulmaktadır. Biyolojideki çalışmalardan hareketle geliştirilen *biyolojik tasarım delili* ve astro-fizikteki çalışmalardan hareketle geliştirilen *kozmetik tasarım delili* tahlil edilecektir. Son olarak ise, teleolojik delilin bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. *Biyolojik tasarım* kavramını çevrenizden bir örnekle açıklayınız.
2. Evrendeki hem küçük ölçekteki hem de ölçekteki *eş zamanlı uyumu* nasıl açıklarız.
3. Şimdiye kadar öğrendiğiniz delillerle tasarım delilini Diğer delillerle karşılaştırınız.

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Modern teleolojik deliller	Modern teleolojik delilleri bilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

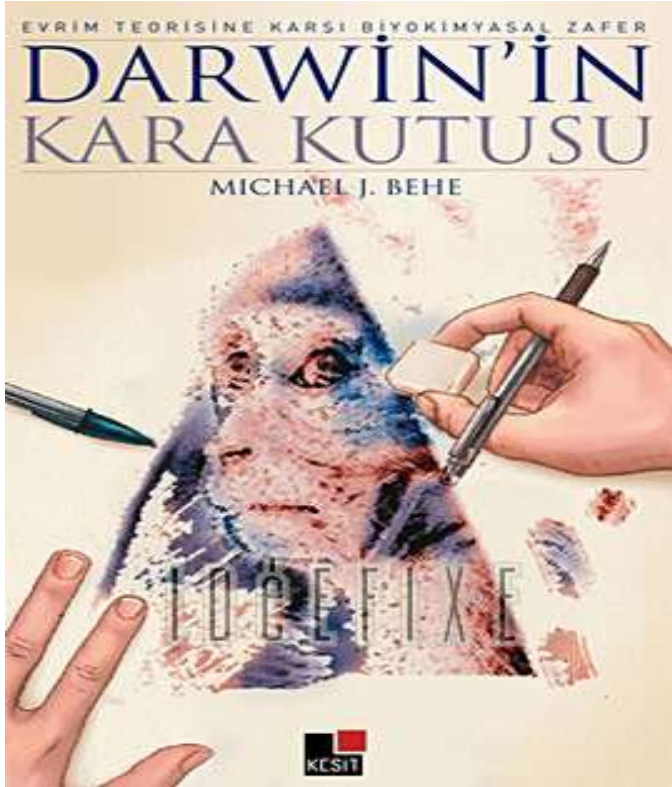
Anahtar Kavramlar

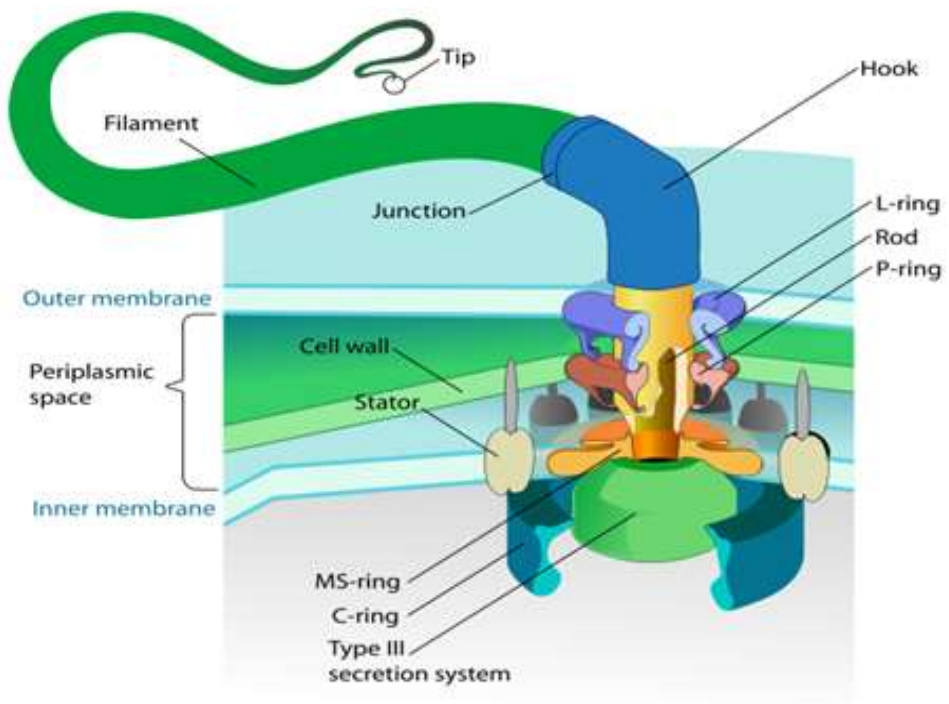
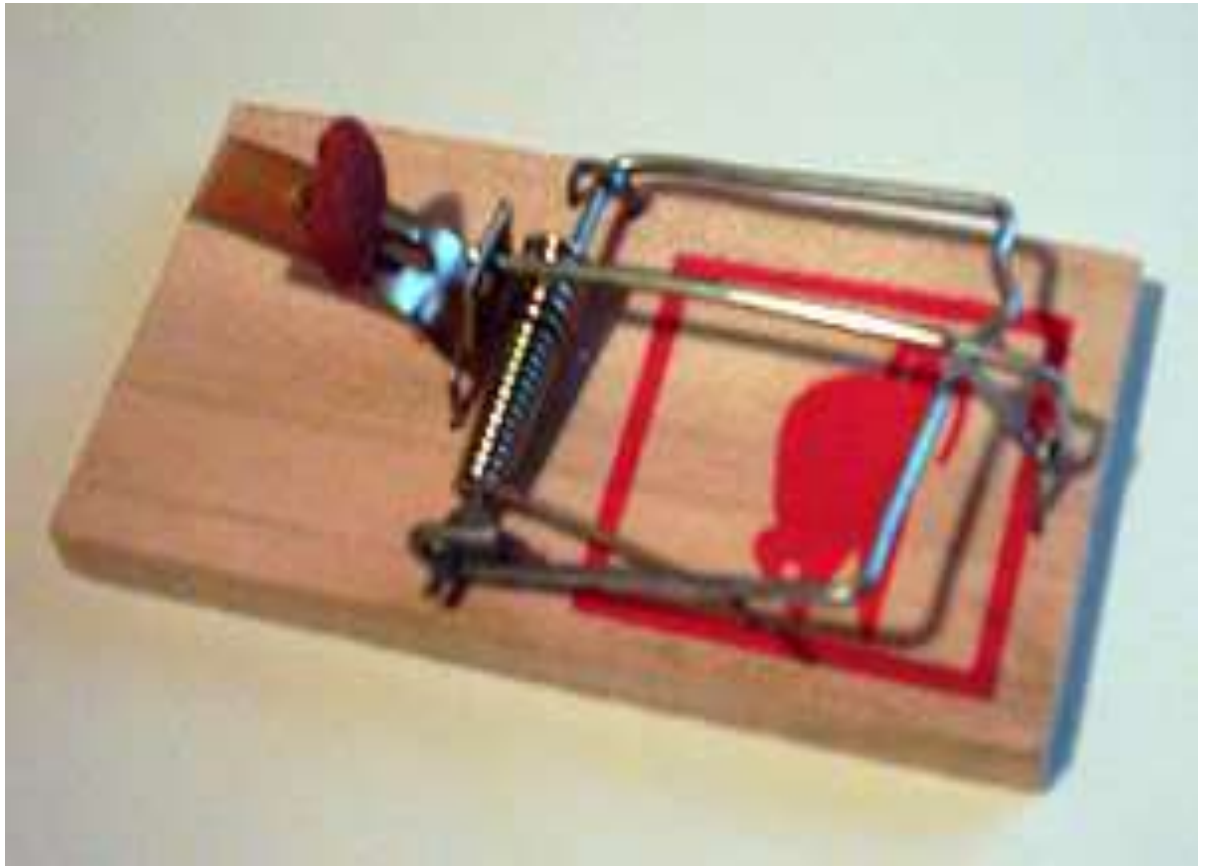
- Evrim teorisi
- Doğal seçilim
- Biyolojik tasarım
- Kozmik tasarım
- Hassas ayar

6.1. Biyolojik Tasarım Delili

Michael Behe (d. 1952), akıllı tasarımı savunan biyokimyacı. Bu konudaki düşüncelerini dilimize de çevrilmiş olan *Darwin'in Kara Kutusu* adlı kitapta dile getirmiştir. Bu çalışma *National Review* dergisi tarafından hazırlanan 20. yüzyılın en iyi 100 kitabı listesinde yer alır.

Behe, akıllı tasarımı *indirgenemez komplekslik* (irreducible complexity) kavramı üzerinden temellendirir. *İndirgenemez komplekslik* parçalarından birinin çıkarılması durumunda işlevini yitirecek olan, yani, önemli ölçüde birbiriyle çok uyumlu bileşenlerden oluşan temel bir sistemin bütününe verilen bir addır. Behe, buna örnek olarak bazı hücrelerin kullandığı kamçılar (*flagellum*) gösterir. Bilimsel olarak bütün detaylarıyla anlatılan bu sistem, başka bir şeye indirgenemez, ancak akıllı bir tasarımın ürünü olabilir. Mikrobiyolojinin son 40 yılda kat ettiği aşama hücrenin iç sisteminin, Darwin'in zamanında anlaşılamayacak kadar kompleks olduğunu ortaya çıkarmıştır. Behe biyokimyasal yapıların evrimsel mekanizma ile açıklanamayacak kadar kompleks olduğunu, bu kompleksliğin en iyi açıklamasının ise akıllı tasarım olduğunu savunur.





Konuyu şöyle bir örnekle açalım: Bir odada ezilerek dümdüz edilmiş bir ceset düşünün. Bir düzine dedektif, ellerinde büyüteçlerle yerde emekleyerek suçlu hakkında ipucu elde etmeye çalışırlar. Odanın ortasında, cesedin yanında büyük gri bir fil durmaktadır. Detektifler yerde emeklerken filin bacaklarına çarpmaktan, hatta bakmaktan bile kaçınmaktadırlar. Zaman geçtikçe ilerleme kaydedemeyen dedektifler sinirlenmeye başlar, ancak daha kararlı ve azimli bir biçimde yere daha yakından bakmaya başlarlar. Gördüğümüz gibi kitaplarda detektiflere “suçlu kişiyi bulun” denir. Dedektifler de asla fil ile ilgilenmez.

Yaşamın gelişmesini araştıran bilim adamlarıyla dolu bir odada bir fil vardır. Bu fil “akıllı tasarım” olarak nitelendirilmektedir. Araştırmasını akılsız sebeplerle kısıtlama zorunluluğu hissetmeyen birisinin ileride rastlayacağı sonuç, biyokimyasal sistemlerin büyük bölümünün tasarlanmış olduğudur. Onlar doğa kanunları, tesadüf ya da gereksinimler sonucu tasarlanmış da değildir. Daha ziyade bir planlamadan bahsedilmelidir. Tasarımcı, iş bitiminde sistemin neye benzeyeceğini biliyordu ve neticeye ulaşmak için atması gereken adımları buna göre planladı. Yeryüzündeki yaşam en temel seviyede, en önemli bileşenlerle akıllı bir faaliyetin ürünüdür.⁸⁰

Akıllı tasarımın var olduğu sonucuna -dini kitaplar ya da mezhebi inançlardan değil- bizzat veriden yola çıkarak ulaşabiliriz. Biyokimyasal sistemlerin, akıllı bir varlık tarafından tasarlandığı sonucuna ulaşmak, yeni bir mantık ya da bilim ilkesi gerektirmeyen monoton bir süreçtir. Biyokimyanın son kırk yılda yaptığı yoğun çalışmalar ve günlük hayatta her gün rastladığımız tasarım örneklerinin incelenmesi yeterlidir. Yine de biyokimyasal sistemlerin tasarım neticesi ortaya çıkmış olması pek çok kişiyi etkilemektedir.

Tasarım nedir? Kısaca parçaların kullanışlı bir şekilde düzenlenmesidir. Bu geniş açıklama ile herhangi bir şeyin tasarlanmış olabileceğini görebiliriz.

Güneşli bir sabah arabanızla işe gittiğinizi ve yol kenarında yanmakta olan bir araba gördüğünüzü varsayın. Ön tarafı ezilmiş ve etraf cam kırıklarıyla doludur. Arabadan yirmi fit uzakta hareketsiz bir biçimde yerde yatan birisi vardır. Hemen frene asılıp arabadan inerek kazazedenin yanına koşarsınız. Adamın bileklerini nabzını dinlemeye çalışırken, bir ağacın yanında tüm olan biteni mini bir kamera ile kaydeden genç birisini görürsünüz. Ambulans çağırması için ona seslenmenize rağmen, o film

⁸⁰ Bu kısım yazılırken şu makaleden yararlanılmıştır: Michael Behe, “Akıllı Tasarım”, *Gelen-Eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011), s. 417 vd.

çekmeye devam eder. Kazazedeye döndüğünüzde size gülümsediğini görürsünüz. Herhangi bir yara beresi olmayan aktör, size sosyal alanda çalışma yapan bir lisansüstü öğrencisi olduğunu ve sürücülerin tanımadıkları yaralılara yardım etme konusunda ne kadar istekli olduklarını araştırdığını söylemiştir. Şarlatan ayağa kalkıp yüzündeki sahte kanları temizlerken sırttan yüzüne bakarsınız. Adamın yaptığı işte daha gerçekçi görünmesine yardım edip rahatladıktan sonra, kameraman ambulans çağırmak için koşarken siz de arabanıza geri dönersiniz.

Bu kaza **tasarlanmıştı**. Gerçek bir kaza süsü vermek üzere bir dizi parça düzenlenmişti. Ayrıca daha az dikkat çekici olaylar da tasarlanabilir: Bir restoranın portmantosundaki ceketler iş yeri sahibi tarafından siz gelmeden önce tasarlanmış olabilir. Otoban kenarındaki çöp ve teneke kutular, anlaşılması zor bir görüntü oluşturmak isteyen bir sanatçı tarafından yerleştirilmiş olabilir. Görünüşe göre insanların karşılaşma ihtimali de büyük bir tasarımın sonucu olabilir (komplo teorilerine meraklı kişiler böyle tasarımlara bayılır).

Bu sonuçtan, her şeyin aslında tasarlanmış olabileceği sonucuna varabiliriz. Burada karşımıza bilimle ilgili bir sorun çıkmaktadır: Tasarımı emin bir biçimde nasıl tespit edebiliriz? İlk elden bilgi ya da görgü tanıklarının yokluğunda bir şeyin tasarlanmış olduğu sonucuna ulaşmak makul mudur? Ayrık fiziksel sistemlerde -eğer onları üretecek aşamalı bir yol mevcut değil ise- bir dizi parça birleşerek tek başına yaptıklarının ötesinde bir işlevi yerine getirmek üzere düzenlendiyse tasarım açıkça görülebilir.⁸¹ İşlevi yerine getirmek için etkileşen parçaların özellikleri arttıkça tasarımdan daha fazla emin oluruz.

Tasarımı en kolay akla getiren cisimler mekanik olanlardır. Bir hurdalıkta yürürken cıvata, vida, plastik ya da cam parçaları görürsünüz. Çoğu etrafa dağılmış, bazıları üst üste yığılmış, kimisi sıkıştırılmış durumdadır. Bakışlarınızın özellikle biraraya getirilmiş gibi görünen bir yığılda sabitlendiğini varsayın. Yığıldan dışarıya uzanan bir çubuğu aldığınızda tüm yığını da beraberinde getirir. Çubuğu bastırdığınızda yavaşça öbür tarafa kayar ve kendisine eklenmiş bir zinciri çeker. Zincir de bir çubuğu döndüren üç dişliye bağlı başka bir dişliyi hareket ettirir. Bu yığının tesadüf eseri değil de tasarım ürünü (yani akıllı bir yol gösterici tarafından düzenli bir şekilde biraraya getirilmiş) olduğuna kanaat getirmek için yeterince sebebiniz vardır. Zira sistemin etkileşim halindeki bileşenleri bir iş gerçekleştirmek için son derece özelleşmişlerdir.

⁸¹ Yazı tura atma ya da fiziksel etkileşim olmayan başka sistemlerde tasarımın tespiti başka yollarla yapılır. Bkz. Dembski, W. (1996) *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities*, Ph. D. dissertation, University of Illinois.

Tamamen doğal malzemeden yapılan sistemler de tasarım ürünü olabilir. Örneğin, ormanda arkadaşınızla beraber yürüdüğünüzü varsayalım. Bir anda arkadaşınız ağacın dalına bağlı bir sarmaşık tarafından ayağından asılı halde havada sallanmaya başlasın. Arkadaşınızı kurtardıktan sonra tuzağı yeniden kurmaya karar verdiniz. Sarmaşığın dal etrafına sarılarak gergin bir şekilde yere zaptedildiğini görürsünüz. Çatallı bir dal ile sağlam bir şekilde yere tutturulmuştur. Dal, yapraklarla gizlenmiş başka bir sarmaşığa bağlanmıştır. Eğer tetik işlevi gören bağ hareket ettirilirse, çatılı çubuk aşağı çekilecek, bu da yay görevi yapan sarmaşığı serbest bırakacaktır. Bu sarmaşığın sonucu ise, bir cisim yakalayıp yukarı çekmesi için ilmek şeklindedir. Tuzak tamamen doğal maddelerden yapılmış olsa da akıllı bir tasarım ürünü olduğu sonucuna varırsınız.

Çelikten bir çubuk gibi basit, yapay bir nesnenin tasarım ürünü olduğu sonucuna ulaşmak da genellikle önemlidir. Bu çubuğu bir çelik fabrikası civarında görürseniz tasarlanmış bir nesne olduğunu düşünürsünüz. Ancak bir uzay aracına binerek daha önce hiç keşfedilmemiş çorak bir gezegene gittiğinizi varsayın. Burada bir volkanın eteğinde düzinelerce metal silindirik çubuk görürseniz, bunun gezegen için doğal olan jeolojik proseslerin sonucu oluşup oluşmadığından emin olmak için daha fazla bilgiye ihtiyacınız vardır. Volkanın eteğinde gördüğünüz şeyler eğer fare kapanıysa, tasarımcıyı görmek için endişeyle sağa sola bakırsınız.

Yapay olmayan bir nesnenin (örneğin ormanda sarmaşık ve çubuklardan yapılmış bir tuzak) tasarım ürünü olduğu ya da bir dizi yapay nesneden yapılmış bir sistemin tasarlandığı sonucuna varmak için sistemin saptanabilir bir işlevi olmalıdır. Ancak işlevin tanımlanması dikkat gerektiren bir işittir. Gelişmiş bir bilgisayar, kâğıtların uçmasını engelleyen bir ağırlık olarak kullanılabilir mi? Onun işlevi bu mudur? Karmaşık bir otomobili su akışını engelleyecek bir set olarak düşünebilir miyiz? Hayır. Tasarımı ele alırken, sistemin iç kompleksliğinin azami miktarına gerek duyan işleve bakmalıyız. Ancak ondan sonra parçaların işleve uygunluğunu tartışabiliriz.⁸²

Bir sistemin işlevini belirleyen, sistemin iç mantığıdır: Tasarımcının sisteme uygulamak istediği amaç ile sistemin işlevinin aynı olması gerekmez. Bir fare kapanını ilk kez gören birisi, üreticinin onu fare yakalamak için yaptığını bilemeyebilir. Onu hırsızlara karşı ya da deprem uyarıcısı olarak (titreşimin kapanı çalıştırması kaydıyla) kullansa da gözlem yoluyla parçaların

⁸² Bu bir karar verme çağrısıdır. Özel bir fonksiyonun amaçlanan yegâne fonksiyon -hatta amaçlanan fonksiyon- olduğu ispat edilemez. Ancak eldeki kanıt ikna edici olabilir.

birbirleriyle nasıl etkileşim içinde olduklarını anlayabilir. Aynı şekilde bir çim biçme makinesi de vantilatör ya da tekne motoru olarak kullanılabilir.

Bir sistemin tasarım ürünü olduğu sonucuna ulaşmak için bir tasarımcının kim olduğunu bilmemiz şart değildir. Sistemin kendisini inceleyerek, tasarlandığına karar verebiliriz. Ayrıca tasarım konusundaki kanaatimiz tasarımcının kimliği hakkındaki düşüncelerimizden daha güçlüdür. Yukarıdaki birkaç örnekte tasarımcının kim olduğu belli değildir. Hurdalığıdaki sistem ya da ormandaki sarmaşık tuzağını kimin yaptığı ya da niçin yapıldığı hakkında bir fikrimiz yoktur. Buna rağmen, bağımsız parçaların belirli bir amaca hizmet edecek şekilde bir araya getirilmesinden, hepsinin tasarlanmış olduğunu biliyoruz.

Tasarımcının çok uzak olduğu durumlarda bile, tasarımdan yüksek bir dereceyle emin olabiliriz. Kayıp bir şehirde kazı yapan arkeologlar, yerin metrelerce altına gömülü durumda bulunan ve üzerlerinde kedi, deve ve ejderha resimleri olan kare şeklindeki taşlara rastlayabilirler. Buldukları tek şey bu taşlar olmasına rağmen, tasarımdan şüphe etmeyeceklerdir.

Tasarımcının kimliği hakkında herhangi bir bilgi olmadan bir şeyin tasarlanmış olduğu sonucuna kolaylıkla varılabilir. Yöntem gereği, tasarımcı hakkında sorulara başlamadan önce tasarım kavranmalıdır. Bir şeyin tasarım ürünü olduğu düşüncesi, tasarımcı hakkında hiçbir şey bilinmese de, bu dünyada olabilecek en açık şekliyle kavranabilir.

Aydaki bazı şekiller insan yüzüne benzeyebilir. Karanlık bölgelerin gözler ve ağız oluşturduğu düşünülebilir. Bu şekil farazi olarak belki de uzaylılarca tasarlanmıştır; ancak parçaların sayı ve özellikleri, şekle atfedilen amacın gerçekten hedeflenip hedeflenmediğine karar vermek için yeterli değildir. İtalya bir çizmeye benzemesi amacıyla tasarlanmış olabilir, olmayabilir de.

Eğer aydaki adamın sakalı, kulakları, gözlüğü ve kaşları olsaydı tasarlandığından emin olabilirdik. İtalya'nın delik ve bağcıkları olsaydı ve Sicilya da, renkli şeritler ile logoya sahip bir top şeklinde olsaydı tasarlandıklarını düşünebilirdik. Etkileşimli bir sistemin parçalarının sayısı ya da kalitesi arttıkça, tasarım konusundaki kararımız da kesinlik kazanacaktır. Bu şeyleri ölçmek zordur. Ancak yukarıda bahsettiğimiz ayrıntılara sahip, bakterilerden oluşan bir Elvis'in tasarlanmış olduğunu söylemek kolaydır.

Dikkate almamız gereken şeylerden birisi de doğanın kanunlarıdır. Doğa kanunları maddeyi organize edebilir. Akarsuların çamuru biriktirerek bir baraj oluşturması ve sonuçta akarsuyun yatak değiştirmesi buna örnek olarak verilebilir. Eğer biyolojik bir yapı, bu doğa kanunlarına göre açıklanabilirse onun yine farklı bir tasarım ürünü olduğu sonucuna varabiliriz. Ancak bu kitapta pek çok biyokimyasal sistemin neden mutasyona dayalı doğal seleksiyon ile açıklanamayacağını gösterdim: Bu eksiltilemez karmaşık sistemleri oluşturan doğrudan ve aşamalı bir yol yoktur, ayrıca kimyanın kanunları AMP gibi molekülleri üreten biyokimyasal sistemlerin bir denetim mekanizması olmadan oluşamayacağını göstermektedir. Aşamalı gelişim teorisine karşı geliştirilen birlikte yaşam ya da karmaşıklık gibi “akıl”sız teoriler de, yaşamın temel biyokimyasal makinelerini açıklayamamakta, hatta açıklamaya çalışmamaktadır. Yaşama özgü doğa kanunları biyolojik bir sistemi açıklayamıyorsa, tasarımla ilgili kriterler cansız nesnelere değerlendirilmesinde kullanılan kriterlerle aynı olacaktır. Mantıklı bir düşünceyle Darwinciliği imkânsız hale getiren eksiltilemez karmaşıklıkta sihirli bir şey yoktur. Ancak, yapıların karmaşıklığı ve bileşenlerin birbirine bağımlılığı arttıkça, kademeli evrim düşüncesinin önündeki engeller de artmaktadır.

Biyokimyasal karmaşıklığı açıklayabilecek henüz, keşfedilmemiş doğal bir proses olabilir mi? Bu ihtimali reddetmek aptallık olacaktır. Yine de böyle bir proses varsa bile, onun nasıl çalıştığı hakkında kimsede bir ip ucu yoktur. Ayrıca böyle bir iddia, bir bilgisayarın doğal yollarla ortaya çıkabileceğini öne sürmek gibi tüm insanlık tecrübesini karşısına alacaktır. Böyle bir prosesin olmadığı sonucuna varmak, kulağa bilimsel açıdan zihinsel telepatinin olmadığı ya da Göl Canavarının mevcut olmadığı sonucuna varmak gibi gelebilir. Biyokimyasal tasarım için ortaya koyduğumuz güçlü deliller karşısında bir hayaletin hatırına bu kanıtları yok saymak bir dedektifin kocaman bir filini görmemesi anlamına gelmektedir.

Hücre içi taşıma sistemi bir yerden bir yere kargo taşır. Bunun için paketler etiketlenmeli, güzergâh bilinmeli ve araçlar uygun şekilde donatılmalıdır. Kapalı bir bölmeden yine kapalı başka bir bölmeye taşıma yapan mekanizmalar yerinde olmalıdır. Sistemin çalışmaması durumunda bir bölmede fazlalık, diğerinde ise kıtlık yaşanacaktır. Bir enzim bir bölgede çok gerekli iken başka bir bölgede çok zararlı olabilir. Burada ele alınan diğer biyokimyasal sistemlerin işlevleri kolaylıkla tanımlanabilir ve parçaları da sayılabilir. İşlev, parçaların karmaşık etkileşimine sıkı sıkıya bağlı olduğu için sistemlerin, fare kapanında olduğu gibi, tasarlandığı sonucuna varabiliriz.

6.2. Kozmik Tasarım Delili

إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ (Fatır/35: 41)

وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ {Enbiya/21: 32}

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَالْأَرْضَ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا

فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ (Lokman/31: 10)

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا (Rad/13: 2)

أَمْنَ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَل لَّجُوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ {Mülk/67:21}

Burada herhangi bir düşünür üzerine odaklanmadan, çağdaş tasarım savunucuları arasında geniş ölçüde kullanılan birçok kanıtı bir arada göreceğiz. Bu tür kanıtların çoğu “iyi ayarlanmış olma” (*fine-tunnig*), **ince ayar delili** olarak adlandırılan başlık altına girer. Bunun merkezi fikri doğanın temel düzenliliklerinin veya yasalarının ve kozmolojik yapısının yaşam hatta akıllı yaşama izin verecek derecede dakik olarak ayarlanmasıdır. Bu tür kanıtların bazıları evrimi öngörmez. Bazıları ise onu tamamen reddeder ve bazıları da teorinin bir kısım parçalarını kabul eder ve geri kalanını reddeder. (Örneğin: çeşitli noktalarda evrim sürecine ilahi rehberliğin müdahalesini öngörür). Ve bazıları da evrimi tamamen göz ardı eder. Bununla birlikte, hepsi de evrenin akıllı bir tasarımcısının varlığını savunur.

Önceki tasarım kanıtı versiyonları gibi çağdaş versiyonlar, tündengelim zıddına olarak, ihtimaliyetçidir. Yani sonucu çıkarmak için kullanılan öncüller, sıkı biçimde onu gerektirmekten çok, muhtemel olduğunu göstermeye yöneliktir. Ana farklılık (1) (dikkat edildiği üzere), bu tür kanıtların biyolojik karmaşıklık veya adaptasyonun özel durumlarından çok, iyi ayarlanmış genel düzen örneklerine başvurusudur. (2) Bu kanıtlar öncelikle (Darwinci açıklamaya yatkın olabilen) yaşam bilimlerindeki olgulardan çok fizik, astronomi ve kimyadaki olgular üzerinde durur. (3) Belirli amaçlara az başvuru yapar, (gözün görme amacı için tasarlanmış olduğu gibi) fakat dahası yaşamı veya akıllı yaşamı ortaya çıkaran genel amacın

üzerinde durur. (4) Onlar öncelikle analojiye dayalı olmaktan ziyade en iyi açıklama için çıkarımlara dayalı akıl yürütmelerdir.

En yeni tasarım kanıtı, fiziğin temel sabitlerine veya kozmik sabitelere vurgu yapar. Bunlar yer çekimi, ışık hızı, güçlü kuvvet veya zayıf kuvvet, temel parçacıkların basit özellikleri (örneğin, kütle, elektrik yükü ve spin) Planck sabiti gibi özelliklerdir. Genel nokta, tüm bu sabitlerin, yani kolaylıkla olduklarından tamamen daha farklı olabilecek ve nedensel olarak birbiriyle tamamen ilişkisiz değerlerin, eğer yaşam mümkün olacaksa, çok dar bir çizgide gerçekleşen değerler olması gerektiğidir. Eğer onlardan herhangi biri çok az bile değişse idi, yaşam (en azından bildiğimiz gibi olanı) ortaya çıkmazdı.⁸³

(1) *Büyük patlamanın genişleme oranı*

Büyük patlamadan hemen sonra maddenin birbirinden ayrılan parçalarının uzaklaşma hızı, evrenin yoğunluğuna yani var olan maddenin tam da miktarına bağlı olarak iyi ayarlanmış görüntüsü vermektedir. Galaksiler (ve dolayısıyla yıldızlar ve gezegenler), eğer evrenin toplam madde miktarı ve genişleme hızı birbirine iyi ayarlanmış olmasaydı, imkânsız olurdu. Toplam madde miktarına bağlı olarak genişleme hızı, daha hızlı olsaydı maddenin alt parçacıklarının birbirini çekim gücünü aşacak ve böylece bırakın gazlardan meydana gelen galaksileri, hiçbir gaz meydana gelemeyecekti. Yine toplam madde miktarına göre yayılma hızı, daha yavaş olsaydı, daha çok çekim gücüne neden olacak ve evren milyarlarca yıl önce kendi içine çökmüş olacaktı. Yayılma hızı tehlikeli biçimde tüm maddenin tamamen dağılması ile kendi içine çökmesi arasında bir sınır çizgisinde durmaktadır. Bilim felsefecisi J. P. Moreland bu hususu şöyle özetler: “Milyon kere milyonda bir parça eksiklik, sıcaklığın on bin derecelerin altına inmesinden önce, çökmesine yol açardı. Bir milyonda bir artış ise galaksilerin, yıldızların ve gezegenlerin oluşumunu engellerdi.”⁸⁴ Tasarım savunucuları, bu iyi ayarlanmışlığı zihninde yaşamı yaratmayı amaçlayan akıllı bir tasarımcının kanıtı olarak ele alıyorlar.⁸⁵

⁸³ İyi ayarlanmışlık örneklerine yer veren pek çok çağdaş felsefeci ve bilim insanı vardır. Bazı iyi kaynaklar şunlardır: John Leslie, “The Prerequisites of Life in Our Universe”, içinde G. V. Coyne ve J Zycinski (eds), *Newton and the New Direction in Science* (Vatican: Citta del Vaticano, 1988); John Barrow ve Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1986); ve William L. Craig, “The Teleological Argument and the Anthropic Principle”, William L. Craig ve Mark S. McLeod (eds), *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays* (Lewiston, Maine: The Edwin Mellen Press, 1990), s. 127-53.

⁸⁴ J. P. Moreland, *Scaling the Secular City: A defense of Christianity* (Grand Rapids, Michiagn: baker Book House, 1987), s. 52-3.

⁸⁵ Bu paragrafta gösterilen bazı hususlar için bak: Stephen Hawking, *A Brief History of Time: Form the Big Bang to Black Holes* (New York: Bantam Books, 1988), s. 121-2.

(2) Güçlü kuvvet

Güçlü nükleer kuvvet, atom altı yapıdaki çeşitli temel parçacıkları (örneğin: nötronları, protonları ve quarkları) birbirine bağlayan nedendir. Açıktır ki, güçlü nükleer kuvvetteki yüzde birlik bir artış veya azalma, karbonun yıldızlarda nükleer sentezini imkânsız hale getirirdi. Hafif bir artma tüm karbon varlığının oksijene dönüşmesine yol açar, hafif bir azalma ise yalnızca hidrojenden oluşan bir evren ortaya çıkarırdı. Ve elbette karbon yaşam için zorunludur.⁸⁶

(3) Zayıf kuvvet

Zayıf nükleer kuvvet, radyoaktif bozunum, fizyon ve füzyon gibi nükleer süreçlerden sorumlu ve güneşten gelen enerjiyi de içeren olgudur. Zayıf kuvvetle ilişkili iyi ayarlanmış olmanın bir çok örnekleri vardır. Ben sadece birini söyleyeceğim. Büyük patlamadan hemen sonra, evren helyumun şekillendiği süre boyunca kısa bir zaman dilimi nükleer füzyon sahipti. Görünüyor ki zayıf kuvvet daha güçlü olmuş olsaydı büyük patlamanın neden olduğu yanma, Leslie'nin dediği gibi, "helyum safhasının sonrasına ilerleyecek ve tamamen demirleşme gerçekleşecekti. Füzyon-destekli yıldızlar imkânsız hale gelecekti."⁸⁷ Yani onlar için yakacakları hiç hidrojen bulunmayacaktı. Fakat zayıf kuvvet, daha zayıf olmuş olsaydı bu seferde evren sadece helyumdan meydana gelmiş olacaktı.⁸⁸

(4) Dünyanın termal özellikleri

Dünya, çoğu nedensel olarak birbiriyle ilgisiz olan ve kendisini termal olarak yaşama elverişli kılan bazı özelliklere sahiptir. Onlardan birinin görülebilecek kadar küçük değişimi bile yaşamı imkansız kılardı. Dünya, yüzeyi üzerindeki sıcaklığın yaşam için uygun olacağı kadar güneşten uzaktır. Michael Hart bazı kabul edilen eksik bilgisayar uyarlamaları (ilgili tüm etkenler henüz bilinmiyor) kurguladı ve yine de şu sonucu ortaya çıkardı: Eğer dünya güneşten yüzde 5 derece daha yakın ya da yüzde 1 derece daha yakın olsaydı hayat mümkün olmazdı.⁸⁹ Dünya yine kendisini ultraviyole radyasyondan ve aşırı sıcaklıklar gibi diğer tehlikelerden

⁸⁶ Bak: John Leslie, "Modern Cosmology and Creation of Life" içinde: Ernan McMullin (ed.) *Evolution and Creation* (Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press, 1985), s. 112. Ayrıca bak: Craig, "The Teleological Argument and Anthropic Principle", s. 129.

⁸⁷ Leslie, *Universe*, s. 34.

⁸⁸ Craig, "The Teleological Argument and Anthropic Principle", s. 129. Ayrıca bak: Payne, *Design in the Universe*, s. 82-7.

⁸⁹ Bak: Michael Hart, "Atmospheric Evolution, the Drake Equation and DNA: Sparse Life in an Infinite Universe", içinde: John Leslie (ed.), *Physical Cosmology and Philosophy* (New York: Macmillan, 1990).

koruyan bir atmosfere sahiptir. Yine dünya, kendisi için bir termostat gibi hizmet gören ve dahası kendisini yüksek sıcaklıklardan koruyan, yüzeyinin çoğunu kaplayan geniş okyanuslarla kaplıdır.

(5) *Su*

Suyun varlığı, karbon temelli yaşam için özsel olduğu kadar, tasarım savunucularının akıllı tasarımcının kanıtı olarak kabul ettikleri iyi ayarlanmışlığın diğer bir örneğidir. Örneğin karbon dioksit, karbolik asit ve klorofil gibi yaşam için zorunlu olan başka elementler söz konusudur, fakat suyun eşsiz nitelikleri onu özel kılar. Su, çok yüksek erime, kaynama ve buharlaşma noktalarına sahiptir (bu son özellik, suyu çoğu yaşayan canlıların terleme ile avantaja döndürdükleri, buharlaşma ile mükemmel bir serinletici sıvı yapar). Buz yüzer, çünkü (çok alışıldık olarak diğer cevherlerle karşılaştırıldığında) su, kendi katı durumunda sıvı durumunda olduğundan daha hafiftir. Bu durum, buzun suyun yüzeyinde koruyucu bir örtü olarak hizmet görmesine neden olur (eğer buz, sudan daha ağır olsaydı göllerin ve denizlerin dibine bataabilir ve devamında onları dondurabilirdi.) Su, etkili biçimde sıcaklığı korur, çünkü çok yüksek bir ısınma derecesine sahiptir ve bu (dikkat çekildiği gibi) sıcaklıkları dengeli kılmaya hizmet eder. Canlı varlıkların büyük ölçüde sudan oluşmasından dolayı onun yüksek kaynama derecesi canlıları dengede tutan kimyasal reaksiyonları sağlar (düşük kaynama noktası, canlı bedenlerinin çok hazır biçimde “kaynama ile” ölebilecekleri anlamına gelir).⁹⁰

Yine böyle birçok özelliği sayabiliriz, fakat bu kadarı, “iyi ayarlanmışlık” ile tasarım savunucularının kastettikleri anlamı vermek için yeterlidir. Tüm bu noktalar (dikkat çekildiği gibi ve çoğu diğerleri) en yeni tasarım savunucuları tarafından konu edilir, genel doğa yasaları ve temel kozmolojik sabitlerle ilgili olan bu öğelerin, yaşam için gerekli fiziksel şartlarla ilgili olan öğelerden daha kuvvetli olduğunda oy birliği var gibi görünüyor.

Fakat yeni tasarım savunucularının tüm bu noktalardan çıkardığı genel sonuç, eğer başlangıç koşulları veya evrendeki temel sabitler şimdi olduklarından küçük bir şekilde farklı olsaydı yaşam veya benzeri bir şeyin çıkmasının imkânsız olacağıdır. Ayrıca dikkat edin, “Her şeyin teorisi” (HŞT), tartıştığımız sabitlerin çoğunun değerlerinin tamamen birbirinden bağımsız olduğunu söyler. Öyle ise belirli dar bir çerçevede (ki kendinde güçlü bir şekilde bir

⁹⁰ Bak: Craig, “The Teleological Argument and Anthropic Principle”, s. 133; ve Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1954), s. 148. Ramm’ın kitabı, çoğu noktada eskidir, fakat hala değerli bir çalışmadır.

tasarımcıya işaret eder) geçerli çoğu farklı sabitlerin hakkında konuşmuyoruz sadece, -dahası yaşam için zorunlu olan- çeşitli güçler arasındaki kesin ve dar ilişkiler hakkında konuşuyoruz.

Yaşamsız bir evren veya en azından karbon temelli yaşamsız evren, yaşam bulundurandan daha çok muhtemeldir. Buna binaen, tasarım savunucuları şu sonucu çıkarıyorlar: Bizim burada sahip olduğumuz şey, ya fiilen imkansız olduğu kadar matematiksel olarak da imkansızlık olan büyük bir şans ya da amacı yaratmak olan belki de hatta zeki, bilinçli ve ahlaki olarak yaşamı fark eden akıllı bir tasarımcı tarafından iyi ayarlanmış olmanın kanıtıdır.

Şimdi, tasarım savunucularının vurguladığı iyi-ayarlanmış çoğu öğeler, bilim adamları tarafından keşfedilen veya rapor edilen hususlardır. Böyle meseleler hakkında yazan bilim adamlarının çoğu, iyi ayarlanmışlık gösteren durumları etkileyici bulurlar. Fakat onların hiçbiri, bırakın evrenin bir tasarımcısına, Tanrı'ya bile inanmazlar ve pek çok filozof da ateisttir. Dolayısıyla doğal olarak şu soru akla gelir: Bir tasarımcının varlığını kabul etmeyi reddeden bu kültür, iyi ayarlanmış bu durumları nasıl cevaplandırıyor? Yani yeni tasarım kanıtına ateistin karşı saldırısı nedir?

Bazıları burada açıklanacak bir problem olduğunu inkâr ediyor- sayılar yanlıştır, yasalar farklı olabilirdi, yaşam çoğu şartlar altında mümkündür. Fakat burada alışıldık hiçbir şey olmadığı fikri, ateistlerin tüm görünen iyi ayarlanmışlıklara yanıt verecek bir kanıt kurmaya güçlü bir ihtiyaç hissetmeleri ile reddedilir. En azından *görünen* kozmik teleoloji çok aşikârdır. Başkaları (Hume'un yaptığı gibi) evrenin, bir anlamda, kendini kendini düzenlediğini ileri sürerler. Fakat biz en popüler iki cevap, antropik prensip ve çoklu evrenler kuramı, üzerinde duracağız:

(1) *Antropik prensip*

“Antropik prensibin” bazı versiyonları var. Zayıf versiyon olarak anılan (ZAP) üzerine eğilelim. Burada Barrow ve Tipler'in versiyonları şöyledir:

(ZAP): Tüm fiziksel ve kozmolojik niteliklerin gözlenen değerleri, eşit biçimde muhtemel değildir. Fakat onlar, karbon temelli yaşamın evrilebileceği bölgelerin varlığı için

gerekli olan ve evrenin böyle olmak için yeteri kadar yaşlı olması için gerekli olan değerlerle sınırlıdır.⁹¹

Diğer bir deyişle, gözlemciler olarak evrendeki varlığımızdan zorunlu olarak akıllı yaşam için gerekli şartların karşılandığı çıkar. Buna binaen bizim varlığımızla uyumlu olan değerleri gözlemlemeyi beklemeliyiz; bizim varlığımız çeşitli yasalara ve sabitlere değer biçen bir seçim etkisidir.

Bu kanıtın sonucu şöyledir: Yaşama izin veren yasalar ve sabitlerle bir evreni gözlemlememizden şaşırılmamalıdır. Diğer bir deyişle, görünen tasarım için hiçbir açıklama gerekli değildir ve beklenmemelidir. Çünkü eğer evren olduğundan başka olsaydı biz burada olmazdık. Biz burada olduğumuzdan dolayı evreni olduğu gibi bulmayı beklemeliyiz.

Bu iyi bir kanıt değil mi? Gerçekten de reddetmesi çok zor görünüyor. Eğer evren, onun içinde var olan gözlemciler tarafından gözleniyorsa, bu gözlemcilerin varlığı için gerekli nitelikler her neyse onlara sahip olması gerektiği kesinlikle doğrudur. Fakat bu saçma gözlem açık bir tasarım bulunduğu fikrini olumsuzlayamaz ve bizim gördüğümüz aşikâr tasarımı açıklayamaz. Eğer bizim varlığımız bazı temel şartların karşılanmasına bağlı ise ve bundan dolayı biz var isek bu şartların karşılanmasına şaşırılmamalıdır. Yeteri kadar doğrudur. Fakat bu, şartların karşılanması gerçeğinin açıklanması için gerekli hiçbir şey söyleyemez.

Sonuçta evrenin iyi ayarlanışlığının nedenini açıklama problemi ortada kalmaya devam eder. Yani bizim varlığımızla uyumsuz olan bir evreni görmememiz bizi şaşırtmamalıdır. Fakat bizim canlı ve akıllı yaratıklar olarak var olmamızı gözlemlememize şaşırtmalıyız. Şaşırtıcı olan ve hala bir açıklama gerektiren şey, yaşamı için son derecede imkânsız olan şartların bütünüyle gerçekleşmiş olmasıdır.

(2) Çoklu evrenler

İyi ayarlanmışlığı kabul eden fakat bir tasarımcıyı kabul etmeyenler tarafından dikkat çekilen diğer önemli bir kanıt de ‘çoklu evrenler’ kuramıdır. (Bu kuram çoğu zaman ZAP ile birleştirilir.) buradaki fikir, görünen evrenimizin yalnızca birçok -belki sonsuz sayıda olabilir-mümkün veya fiili evrenlerden biri olmasıdır. Şimdi burada ‘evren’ terimi ile yapılacak birçok iş var. Fakat kolaylıkla ertelenebilir. Başında işaret edildiği gibi çoğu insan, evreni gerçek olan her şey, var olan her şey olarak düşünür. Ve eğer bu anlamı kabul edersek tanım gereği “başka

⁹¹ Barrow ve Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 15.

evrenler” olamaz. Bununla birlikte çoğu fizikçi başka evrenler hakkında rahat rahat konuşabilir. Çünkü göreceğimiz sebeplerden dolayı onlar, “evren” terimini farklı anlamlarda kullanırlar. Belki herhangi bir büyük patlamadan sonra ortaya çıkan gerçeklik veya görülebilen herhangi bir alanda ne var ise o yahut da çoğu paralel gerçekliklerden herhangi birinde var olan anlamında olabilir. Dolayısıyla konu, sadece tanımlama ile bu teorilere karşı düzenlenemez.

Çoklu evrenler tezinin geliştirildiği birkaç yöntem var. Biz bunlardan sadece üçünü ele alacağız.

(a) Evrenin salınım içinde gidip geldiği ve birçok büyük patlamalar gerçekleşip bunun sonucunda da evrenler meydana geldiği, her bir salınımın yeni yasalar ve sabitler düzeni ortaya çıkardığı söylenebilir. (b) Şimdiki evrenin yasalarının ve sabitlerinin bizim bölgemizden daha farklı olduğu nedensel olarak ilişkisiz yerleri vardır, denebilir. (c) Veya quantum fiziğinin yorumları “çoklu evrenler” teorisine uyarlanabilir. Herhangi bir quantum ilişkisinde denebilir ki, tüm mümkün durumlar, sürekli yeni evrenler yumurtlayarak bazı evrenlerde veya diğerlerinde fiilen gerçekleşir. Değişik paralel evrenler birbirleriyle ilişkisizdir. Herhangi bir gözlemci tek bir evren gözler. Kuramı P. Davies şöyle özetler:

Her bir galaksideki her bir atomu sürekli olarak bu tip titreşen aktivitede meşgul ve böylece tekrar tekrar dünya meydana getiren ve olağanüstü çok sayıda kendisinin karbon-benzeri kopyalarını çıkaran bir sistem olarak görmeliyiz. Evren dolayısıyla dalları ve alt dalları olan bir ağaca benzetilebilir. Her bir dal birbirinden farklıdır. Belki birkaç ferdi atomun ayarları ile ayrılabilir. Bununla birlikte sonsuz bir paralel evrenler dizisi tüm mümkün fiziksel evrenleri yansıtan örnekler olacaktır.⁹²

Bu teoride önemli nokta doğal yasaların ve kozmik sabitlerin tüm veya çoğu mümkün kombinasyonlarının bazı yerlerde gerçekleşmesi ve onların çoğunun akıllı hayatı ortaya çıkarmazken ancak bazılarının (bizim evrenimizi içerenlerin) bunu başarmasının şartı olmamasıdır.

Bu görüşlerin her biriyle ilgili problemler söz konusudur. Örneğin üçü de şu itirazla yüz yüzedir. Onlar için iyi ayarlanmadan ayrı olarak akıllı bir yaşamın varlığı ve kozmik bir tasarımcıdan kaçınma isteklerinin geçerli bir kanıtı yoktur. Buna binaen onlar kendileri hakkında bir ümitsizlik havasına sahiptir.

⁹² Davies, *The Accidental Universe*, s. 125.

(a) Salınan evrenle ilgili olarak, büyük patlamanın başlangıç hareketinin üstesinden gelecek ve büyük çöküşe neden olabilecek yeterli madde bulunduğu açık değildir. Dahası eğer böyle yeteri kadar madde olsa bile sonraki büyük patlamayı gerçekleştirecek bir gücün bulunduğu da açık değildir. Craig “evrenin salınmasına neden olabilecek bilinen hiçbir yasanın olmadığını” söyler.⁹³ Temel yasaların ve sabitlerin her zaman yeniden karılacağını (ki elbette bu gereklidir, eğer bu teori iyi-ayarlanmışlığın teistik yorumlarına geçerli bir alternatif oluşturacaksa) nasıl bilebiliriz? Zaman varsayımsal olarak büyük patlama ile başladığından dolayı, onların kendi büyük patlamalarından çıkan çeşitli evrenler birbirleriyle zamansal olarak nasıl ilişkili olabilir? Burada fizikçiler en azından söylemek gerekirse anlaşmazdılar.

(b) Gerçekten var olan evrende nedensel olarak ilişkisiz uzay bölgeleri vardır. Fakat fiziksel yasaların ve sabitlerin bölgeden bölgeye değiştiğine dair kanıt yoktur. Ve bu, eğer bu teori iyi ayarlanmışlığın geçerli bir ateist yorumunu oluşturacaksa, gerekli olan şeydir. Yalnız eğer, her biri kendi yasaları ve sabitleri ile, sayısız çoklukta böyle bölgeler varsa, bazı bölgelerde (bizimkini de içine alan) yasalar ve sabitelerin yaşama izin vermesi artık şaşırtıcı değildir. Fakat gerçekte tersi doğrudur. Tüm kanıtlar temel yasaların ve sabitlerin evrende aynı olduğu iddiasını destekler. Astrofizik disiplini bu varsayım üzerine kuruludur.

(c) Çoklu-dünyalar yorumu, fizikçilerin azınlığı tarafından benimsenmektedir. Evrenin yumurtlamasına neden olabilecek nedensel bir mekanizma bilinmediğinden dolayı çoğuna eğlenceli ve tartışmalı görünüyor. Tüm paralel evrenlerin var olduğu zamansız bir süper uzay türü mü varsayılıyor? Eğer öyleyse o nedir? Nitelikleri nedir? Dahası bu teori ekonomi (eğer iki teori açıklama gücü bakımından eşit ise en basit olanı kabul et) ve Ockham’ın usturası (kesinlikle zorunlu olandan daha çok maddenin varlığını var sayma!) gibi felsefi prensiplerce de çürütülebilir görünüyor.

⁹³ Craig, “The Teleological Argument and Anthropic Principle”, s. 143.

Bu Bölümde Ne Öğrendik?

Bu bölümde teleolojik delilin modern şekilleri üzerinde duruldu. Biyolojideki çalışmalardan hareketle geliştirilen *biyolojik tasarım delili* ve astro-fizikteki çalışmalardan hareketle geliştirilen *kozmetik tasarım delili* tahlil edildi. Son olarak ise, teleolojik delilin bir değerlendirmesi yapıldı.

Bölüm Soruları

1. Biyolojik tasarım delili hangi alandan destek alarak inşa edilmiştir?

- a) Mikrobiyolojideki son gelişmeler
- b) Astrofizikteki son gelişmeler
- c) Mekanikteki son gelişmeler
- d) Minerolojideki son gelişmeler

2. Aşağıdaki delil türlerinden hangisi, evrendeki hem küçük ölçekteki hem de büyük ölçekteki eş zamanlı uyumu izah eder?

- a) Ontolojik delil
- b) Kozmik tasarım delili
- c) Biyolojik tasarım delili
- d) Akıllı tasarım delili

3. “İndergenemez komplekslik” ifadesi en çok hangi delille ilgilidir?

- a) Tasarım delili
- b) Ontolojik delil
- c) Dini tecrübe delili
- d) İmkan delili

4. Çağdaş din felsefesinde “biyolojik tasarım delili”ni geliştiren düşünür kimdir?

- a) Alvin Plantinga
- b) Richard Swinburne
- c) Michael Behe
- d) William Clifford

5. Hücre'nin iç işleyişi aşağıdaki delil türlerinden hangisi ile doğrudan alaklıdır?

- a) Teleolojik delil
- b) Dini tecrübe delili
- c) Ahlak delili
- d) Ontolojik delil

6. Aşağıdakilerden hangisinin kabulü evrim teorisinin reddi anlamına gelir?

- a) Akıllı tasarım
- b) Kör saatçi
- c) Kuantum teorisi
- d) Büyük patlama teorisi

7. Biyokimyasal karmaşıklığı açıklayabilecek henüz, keşfedilmemiş doğal bir proses olabilir mi? Bu ihtimali reddetmek aptallık olacaktır. Yine de böyle bir proses varsa bile, onun nasıl çalıştığı hakkında kimsede bir ip ucu yoktur. Ayrıca böyle bir iddia, bir bilgisayarın doğal yollarla ortaya çıkabileceğini öne sürmek gibi tüm insanlık tecrübesini karşısına alacaktır.”

M. Behe'ye ait olan bu ifadelerde, aşağıdakilerden hangisi çıkarılamaz?

- a) Doğadaki biyolojik karmaşıklık doğal olmayan bir yolla açıklanabilir
- b) Doğadaki biyolojik karmaşıklığı açıklayan doğal bir proses olabilir; ancak bu konuda bir bilgimiz yok
- c) Biyolojik karmaşıklığı rasgele genetik mutasyonla açıklamak tüm insanlık tecrübesini karşısına alır
- d) Doğüstü bir varlıkla doğayı açıklamak doğru değildir

8. “Darwin’in Kara Kutusu” adlı eser hangi düşünürü aittir?

- a) Richard Swinburne
- b) Michael Behe
- c) William Paley
- d) David Hume

9. “Büyük patlamanın genişleme oranı” aşağıdaki delil türlerinden hangisi ile doğrudan alakalıdır?

- a) Akıllı tasarım delili
- b) Kozmolojik delil
- c) Kozmik tasarım delili
- d) Ontolojik delil

10. “Dünyanın termal özellikleri” aşağıdaki delil türlerinden hangisi ile doğrudan alakalıdır?

- a) Akıllı tasarım delili
- b) Kozmolojik delil
- c) İnce ayar delili
- d) Ontolojik delil

Cevaplar

1) a , 2) b , 3) a , 4) c , 5) a , 6) a , 7) d , 8) b , 9) c , 10) c

7. ONTOLOJİK DELİL VE DİNİ TECRÜBE DELİLİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde, ontolojik delil ve dini tecrübe delili ele alınmaktadır. Bu ders, Tanrı'nın varlığı hakkındaki delillerin sonu olduğundan, delillere yönelik ayrıca genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Kendi varlığınızın şuurunda olmanız, size Tanrı'ya dair nasıl bir ipucu vermektedir?
2. Ontolojik delilin İslam din felsefesinde bir karşılığı olabilir mi?
3. Yaşadığınız bir örnekle dini tecrübe delilini izah edebilir misiniz?
4. Şu ana kadar gördüğünüz delillerden hangisi, Tanrı'nın varlığına en güçlü bir şekilde işaret etmektedir?
5. Safdillik ve tanıklık ilkesine bir örnek veriniz

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Ontolojik delil ve dini tecrübe delili	Ontolojik delili ve dini tecrübe delilini bilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- Şuur ve Nefs
- Ontolojik delil
- Tecrübe ve dini tecrübe
- Safdillik
- Tanıklık

7.1. Ontolojik Delil

Ontolojik delil, kozmolojik ve teleolojik delilden farklı olarak bütünüyle *a priori*dir. Başka bir deyişle, ontolojik delil, herhangi bir deneyime dayanmaksızın sadece “Tanrı” kavramının analizinin, bizi onun var olduğuna götüreceği içgörüsüne yaslıdır: Tanrı kavramı yeterince kavranırsa, onun var olduğu da zorunlu olarak aynı kavramdan ortaya çıkar. Örneğin, nasıl üçgen kavramından, “iç açıları toplamı 180 derece olan” sonucu *zorunlu olarak* çıkıyorsa, Tanrı kavramından, “Tanrı vardır” sonucu da *zorunlu* olarak çıkar. Veya, nasıl “yuvarlak-kare” kavramı çelişikse, “Var olmayan Tanrı” da çelişik bir kavramdır. Delilin klasik formlarında, “kendisinden daha büyüğü düşünülme- yen varlık” fikrinden, veya “yetkinlik ve varlık kavramları” arasındaki koşutluktan hareket edilir.

سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ (Fussilet 41/53)

هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينِ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ {الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنِ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ} 22

فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغَيْتُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ {فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} (Yunus Suresi) 23

{فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ} (Ankebut) 65

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ileri sürülen Ontolojik kanıt St. Anselm tarafından geliştirilmiştir. Anselm, Tanrı kavramını özetle şu formüle sığdırarak işe başlamaktadır: “Kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlık”. Şüphesiz ki burada Anselm'in “daha büyük” ile mekansal açıdan daha büyük olmayı değil, en mükemmel varlığı kastettiği açıktır. Burada tasavvur edilebilir en mükemmel varlık fikrinin, varolan en mükemmel varlık fikrinden farklı olduğunu gözden kaçırmamak önemlidir. Çünkü tanım itibarıyla en mükemmel varlığın var olduğu doğru olsa bile ontolojik kanıt bu ikinci fikir (varolan en mükemmel varlık fikri) üzerine kurulamazdı, zira varolan en mükemmel varlığın varolması tanım gereği doğru olsa da, bu varlığın Anselm'in Tanrı ile kastettiği şey olduğunun güvencesi yoktur. Sonuç itibarıyla Anselm, Tanrı'yı varolan en mükemmel varlık diye tasvîr etmek yerine O'nu,

kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyecek derecede mükemmel bir varlık olarak tasvîr etmektedir.

Delilinin sonraki ve en önemli aşamasında Anselm, sadece zihinde var olan bir şeyle, x, hem zihinde hem de dış dünyada varolan şey arasında (hem zihinde hem de gerçekte varolan şey arasında) bir ayırım yapmaktadır. Eğer tasavvur edilebilir en mükemmel varlık sadece zihinde var olsaydı, bizler ondan daha mükemmel bir varlığı, yani zihinde olduğu kadar realitede de var olan bir varlığı tasavvur etmenin mümkün olduğunu idrâk etmekle çelişkiye düşecektik. Öyleyse tasavvur edilebilir en mükemmel varlık, zihinde olduğu kadar dış dünya da (gerçekte de) var olmalıdır.

Bu felsefî akıl yürütmenin klasik örneğiyle ilgili Anselm'in kendine özgü ifadesi *Proslogion*'un ikinci bölümünde yer almaktadır:

Bir şeyin zihnimizde bulunması başka şeydir; onun gerçekten var olduğunu anlamamız başka bir şey. Örneğin, bir ressam, resmetmek üzere olduğu bir şeyi hayal ettiği zaman, o onun zihnindedir. Fakat onun var olduğunu henüz anlamaz; çünkü henüz onu yapmamıştır. Resmi yaptıktan sonra ise, ona hem zihninde sahiptir, hem de var olduğunu anlar. O halde akılsız kimse bile, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şeyin, en azından zihninde bulunduğundan emindir; çünkü onu işittiği zaman anlıyor, ve her neyi anlarsa o şey onun zihnindedir.

Ne var ki, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey, elbette sadece zihinde bulunamaz. Çünkü en azından sadece zihinde bulunuyorsa, gerçeklikte de var olduğu düşünülebilir, ve bu daha büyük bir şey olur. O halde, eğer kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey sadece zihinde bulunuyorsa, o zaman kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilebilen bir şey olur. Bu apaçık imkansızdır.

O halde, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey, hiç kuşkusuz hem zihinde hem de gerçeklikte vardır.⁹⁴

Ontolojik kanıtı bir çok eleştiri yapılmıştır. Bu kanıtı ilk olarak, Anselm'in çağdaşı ve Fransa'da keşiş olan Gaunilon tarafından *In Behalf of the Fool (Aptal Adına)* adlı cevabı

⁹⁴ St. Anselm, "Tanrı'nın Yokluğunu Tasavvur Etmenin İmkansızlığı", çev. C. S. Yaran, *Gelen-Eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011), s. 269.

eserinde itiraz edilmiştir. Gaunilon, Anselm'in ontolojik kanıttaki akıl yürütmesinin diğer alanlara çekildiğinde saçma sonuçlara götüreceğini iddia etmiş ve benzeri bir şekilde en mükemmel adanın varlığını gösterecek paralel bir ontolojik kanıt ileri sürmüştür. Gaunilon, yapması gerektiği gibi, tasavvur edilebilen en mükemmel adadan söz etmek yerine, adaların en mükemmel olanından bahsetmişti. Ancak onun argümanı önceki fikre göre yeniden ifade edilebilirdi. Böyle bir ada fikrini, tasavvur edilebilen en mükemmel adayı kabul ettiğimizde Anselm'in ilkesinden hareketle şunu diyebilirdik. O ada gerçekte var olmadıkça tasavvur edilebilir en mükemmel ada olamaz!

Anselm'in Tanrı kavramında bulunan ancak Gaunilon'un ileri sürdüğü en mükemmel ada benzetmesinde eksik olan unsur *zorunlu varlıktır*. Bir ada (ya da herhangi bir maddi nesne) tanım itibarıyla varlığı zorunlu olmayan bu dünyanın bir parçasıdır. En mükemmel adanın, ada olduğu, yani "su ile çevrili bir kara parçası" ve böylelikle içerisinde yaşadığımız fiziki âlemin bir parçası olduğu sürece çelişkiye düşmeden varolmaması düşünülebilir. Dolayısıyla Anselm'in ilkesi bu kavrama tatbik edilemez. O sadece tasavvur edilebilir en mükemmel varlığa, yani yokluğu düşünülemeyen ve bizatihi varolan Tanrı'ya karşılık gelmektedir. Durum böyle olunca Gaunilon'un eleştirisi karşısında Anselm'in ontolojik kanıtı ayakta duracak güçtedir.

Tartışmanın ikinci safhası, çoğu kez modern felsefenin babası olarak adlandırılan Rene Descartes'in (1596-1650) kanıtı yeniden formüle etmesi ve dikkatleri yeniden kanıt üzerine çekmesiyle başlamıştır. Descartes, ontolojik kanıtla ilgili yapılan modern tartışmaların odaklandığı varlığın bir yüklem veya özellik olması noktasını ön plana çıkarmıştır. Ona göre her türden şeyin özü veya onun ne olduğunu gösteren doğası belirli yüklemeleri içermektedir. Ve Descartes'in ontolojik kanıtı, "varlığın" Tanrı'nın tanımlayıcı yüklemeleri arasında yer alması gerektiğini iddia etmektedir.

İç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasının bir üçgenin zorunlu özelliği olması gibi, aynı şekilde varlık yüce olan mükemmel varlığın (Tanrı) sahip olduğu zorunlu bir vasıftır. Bir üçgen kendisini tanımlayan unsurlar olmadan üçgen olmayacaktır, varlık niteliği olmayan bir Tanrı da Tanrı olmayacaktır. Aralarındaki en önemli fark şudur; (varolmak üçgen olmanın özünden olmadığı için) biz üçgen örneğinde herhangi bir üçgenin var olduğu sonucuna varamayız. Bununla birlikte mükemmel varlık konusunda varlık niteliğini istidlal edebiliriz; çünkü varlık zatî bir niteliktir ve o olmadan hiçbir varlık sonsuz derecede mükemmel olmayacaktır.

Eğer önermelerini açıkça göstererek söyleyecek olursak, delil şöyledir:

Birinci Önerme “Tanrı” ile “en yüksek derecede kemale sahip bir varlık”
kastetmekteyiz.

İkinci Önerme “Varlık” bir kemaldir.

O halde Tanrı vardır.

Descartes’ın *Düşünceler (Meditations)* kitabında yer alan ontolojik delili şu şekilde dile getirebiliriz:

(1) Ben, Tanrı fikrini, yani en yüce derecede kemale sahip bir varlık fikrini zihnimde taşıyorum.

(2) Mükemmellik vasıflarının birinden mahrum olan bir varlık, en yüce derecede kemal sahibi olamaz.

Öyle ise,

(3) Tanrı’nın, yani en yüce derecede kemale sahip olan bir varlığın, mükemmellik vasıflarının birinden mahrum olduğunu düşünmek çelişki doğurur.

(4) Varlık, bir yetkinlik vasfıdır.

Öyle ise, (5) Varlıktan mahrum olmak mükemmellikten mahrum olmak demektir.

Öyle ise, (6) En mükemmel varlık olan Tanrı’nın varlıktan mahrum olacağını düşünmek, çelişki doğurur.

Öyle ise, (7) Tanrı’nın var olması, Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır.

Öyle ise (8) Tanrı gerçek anlamda vardır.

Descartes’ın bu delili, esas itibarıyla bütün bu maddelerin başına yerleştirilmesi gerekli olan şu temel öncüle dayanmaktadır: Eğer A’nın B’yi *mantiken içerdği* açık ve seçik olarak görülürse, A’nın B’yi *hakikatte* de içerdği anlaşılır. Görülüyor ki Descartes, mükemmel varlık kavramıyla başlıyor, sonra böyle bir varlık için “varlığın Zorunluluğu”nu öne sürüyor; yani bir

bakıma “zorunlu varlık”ı orta terim olarak takdim ediyor ve sonunda kavramdan gerçekliğe geçiyor.⁹⁵

Ontolojik kanıtın bu kartezyen yorumu daha sonraları Alman filozofu Immanuel Kant (1724-1804) tarafından iki aşamada eleştirilmiştir. Birinci düzlemde Kant, varlık fikrinin analitik olarak Tanrı kavramına ait olması biçimindeki Descartes’ın iddiasını kabul etmiştir. Her iki durumda yüklem zorunlu olarak özneyle ilişkilidir. Ancak Kant’a göre bundan öznenin yüklemleriyle birlikte gerçekte var olduğu sonucu çıkmaz. Analitik olarak doğru olan şey şudur: Eğer bir üçgen varsa o üçgen üç açığa sahip olmak zorundadır. Ve eğer sonsuz derecede mükemmel bir varlık (Tanrı) varsa O, dış dünyada da varlık niteliğine sahip olmak zorundadır. Kant’ın dediği gibi “bir üçgenden söz edip daha sonra onun üç açısını reddetmek kendi kendisiyle çelişen bir durum olacaktır; ancak bütün açılarıyla birlikte üçgeni reddetmek kendi kendisiyle çelişen bir durum doğurmayacaktır. Aynı şey mutlak anlamda zorunlu bir varlık kavramı (Tanrı) için de geçerlidir”. Kant, daha ileri seviyede, aslında Descartes’ın ontolojik kanıtının üzerine kurulmuş olduğu temel düşünceyi, yani üçgen örneğinde olduğu gibi varlığın, herhangi bir şeyin sahip olabileceği veya olmayacağı, bunun yanında analitik olarak özneyle ilişkili olabilecek bir yüklem olduğu tezini reddetmiştir. Varlık kavramı muayyen bir şeye ya da benzerine bir şey ilave etmez. Mesela hayalî 100 dolar, eldeki gerçek yüz dolarla aynı miktarı (100 doları) içermektedir. Biz dolarların gerçek olduğunu ya da varolduğunu söylerken dolar kavramını dünyamıza uygulamaktayız. Bunun gibi bir şeyin, x, varolduğunu söylemek o şeyin çeşitli nitelikleriyle birlikte varlık niteliğine sahip olmasını söylemek değildir, sadece o şeyin gerçek dünyada varolduğunu söylemektir.

Anselm ve Descartes’ın düşündüğü gibi eğer varlık kavramı tanım içerisinde bulunabilecek ya da Tanrı tasvirine dahil olması gereken bir nitelik ya da yüklem olsaydı, o zaman ontolojik kanıt geçerli olurdu. Çünkü en mükemmel varlığın varlık niteliğinden mahrum olduğunu söylemek kendi kendisiyle çelişen bir durum olacaktı. Şayet varlık bir yüklem değilse Tanrı’yı da tanımlayan bir yüklem olamazdı. O zaman da varolan bir şeyin en mükemmel varlık kavramına (Tanrı) tekabül edip etmediği sorusu tartışmaya açık kalmaktadır. Bir Tanrı tanımı o kişinin zihnindeki Tanrı kavramını tasvir eder. Ancak o tanım böyle bir varlığın gerçekten var olduğunu kanıtlayamaz.

⁹⁵ Aydın, age., s. 29-32.

7.2. Dini Tecrübe Delili

“Dînî tecrübe” sözü, uzun zamandan beri felsefe ve ilahiyat yazılarında kullanılmakla birlikte, hâlâ kulağa pek hoş gelmeyebilir. Bu, “tecrübe” kelimesinin alışlagelmiş anlamından az da olsa farklı mânâda kullanılmasından ileri geliyor olsa gerektir. Her felsefe öğrencisi “tecrübecilik” teriminin “empirisizm” (yahut ampirisizm) karşılığı olarak kullanıldığını bilir. Yine o, “tecrübeli öğretmen”, “tecrübesiz pilot” v.s. örneklerinde geçen tecrübe veya tecrübesiz kelimeleri ile neyin anlatılmak istendiğini de gayet iyi bilir. Fakat “Ahmet’in dînî tecrübesinden şu sonucu çıkarabiliriz” cümlesini aynı rahatlıkla anlayamaz. Aslında “Dînî tecrübe” yerine Türkçede uzun süre “Dînî hayat” tabiri kullanılmıştır. Bir ara aynı anlama gelmek üzere “Dînî yaşantı” sözü kullanıldı; fakat “yaşantı” ve “yaşam” birbirine karışır hale gelince, o kelime de pek yerleşmedi. “Dînî hayat” tabiri yanlış değildir, fakat bizim burada anlatmaya çalışacağımız “yoğun psikolojik hal”i dile getirmekten daha geniş bir mânâyâ gelmektedir.

Biz burada “dînî tecrübe” sözü ile “tasavvufî hâl”i, sûfîlerin zevk” “vecd” v.s. gibi kelimelerle anlatmak istedikleri şiddetli dînî hayatı anlatmak istiyoruz. Dolayısıyla, “dînî tecrübe delili” yerine “müşâhade” veya “mükâşefe yolu” tabirini de kullanabiliriz.⁹⁶

Dînî tecrübe delili, gerek şekil, gerek muhteva bakımından buraya kadar açıklamaya çalıştığımız öteki delillerden farklıdır. Onlar, özellikle kozmolojik ve teleolojik deliller, dışımızdaki dünyadan hareket ederek Tanrı’nın varlığı fikrine ulaşmaya çalışmaktadırlar. Oysa bu delil, *inanan* bir varlık olarak insandan yola çıkmaktadır. Başka bir deyişle o, belli bir inanç derecesinden daha üst seviyedeki bir inanç derecesine gitmektedir. Bu yüzden bazı düşünürler, bu delili “Tanrı’dan yine Tanrı’ya giden bir delil” olarak tarif etmektedirler. İnsan, dînî bir tecrübe geçirebilmek için daha işin başında iken mü’min olmak zorundadır. Bu durumda dînî tecrübe delilinin gerçek anlamda bir *delil* olup olmadığı hâlâ tartışma konusudur. Bazı düşünürlere göre, bir insanın dînî tecrübesi, aslında, o insanın “dînî” diye adlandırdığı bir tecrübe geçirmiş olmasından başka hiçbir şeye delil teşkil etmez.

Şimdi de bu konuları biraz daha detaylandırmak istiyoruz:

⁹⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 66 vd.

7.2.1. Dini Tecrübenin Yapısı

Dini tecrübe yaşadıklarını ifade edenler gerçekten Tanrı'yı mı tecrübe ediyorlar, yoksa bazı tecrübeleri veya hisleri dini olarak mı yorumluyorlar? Filozoflar dini tecrübenin yapısına dair iki bakış açısı teklif etmişlerdir.

Hissetme Olarak Dini Tecrübe

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), on dokuzuncu yüzyıldaki etkili yazılarında, dini tecrübenin entelektüel veya bilişsel bir tecrübe değil, ama “dünyanın haricinde bir kaynağa veya güce mutlak veya büsbütün bir bağımlılık hissi” olduğunu iddia eder. Bu tecrübe kendi kendini kanıtlar, sezgiseldir ve kavramların -fikirler, inançlar veya amellerin- dolaşımından geçmemiştir. Kavramsal ayrımlardan önce gelen bir histir, bu sebeple biz onu tasvir edemeyiz. Bu bilişsel bir tecrübe olmaktan ziyade duygusal bir tecrübedir. Bu görüş, pek çok kişiyi etkiledi. Rudolf Otto (1869-1937) da bunlara dahildir. Otto Tanrı'nın bazı tezahürlerinin akılla kavranabileceğini kabul eder. Kıyaslama yoluyla Tanrı'ya, ruh, amaç, iyi niyet, her şeye kadir oluş ve kişi-oluş gibi bazı sıfatları atfedebiliriz. “Bütün bu sıfatlar açık ve belirli *kavramlar* meydana getirirler: Bunlar akılla kavranabilirler; düşünceyle tahlil edilebilirler; hatta bunlar tanımlanabilirler.” Yine de Tanrı'nın derindeki mahiyeti bakımından Tanrı aklen bilinemez; Tanrı anlatılamaz. Tanrı'nın azametini, akli olanın ötesine geçen bir şeyle, yani hisle idrak etmeliyiz.

Otto, dini tecrübeyi bir his olarak ya da daha doğrusu bir hisler terkibi olarak anlar. Bu his çok çeşitli biçimlerde doğar. Otto hissetmek olarak dini tecrübeyi esrarengiz olanın tecrübesi olarak adlandırır. Biz muhtaç olma hissini, “bütün yaratıkların üzerinde yüce olan karşısında kendi hiçliğimizde gark olmuş ve ezilmiş” önemsiz yaratıklar olduğumuzu, tecrübe ederiz. Biz dini korku (dehşet) hissini ve *dehşetengiz sır* önünde dize geldiğimizi tecrübe ederiz. Tanrı'nın “müşahedesinde” ürperir ve titreriz. Ve nihayet, bizi büyüleyen aşkın varlığa yönelik bir hasret hissimiz vardır. Bir huzursuzluk, bir Tanrı hasreti bizim özümüzde vardır.

Algısal Tecrübe Olarak Dini Tecrübe

İkinci bir görüşe göre dini tecrübeler bir tür algıdır. Mesela, William Alston pek çok Tanrı tecrübesinin algı ile aynı yapıda olduğu kanaatindedir. Gündelik duyu algımızda (mesela bir kediyi görmemizde) biz üç öğeyi ayırt edebiliriz: Algılayan (kediyi gören kişi), algılanan nesne (görülen kedi) ve fenomen (kedinin görünüşü). Benzer şekilde pek çok Tanrı

tecrübesinde de üç öge vardır: Dini tecrübeyi yaşayan, tecrübe edilen şey (Tanrı) ve Tanrı'nın tecrübeyi yaşayana görünüşü veya takdimi. Özellikle, fenomenin hükmüne dair sorular sorarlar. Fakat algıda nesnelere bizim onları bilebilmemizi mümkün kılacak tarzlarda bize kendilerini sundukları konusunda filozoflar genel olarak hemfikirdirler. Kedi bir kedi gibi görünür; sadece onun kedi olduğu farz edilmez. Benzer şekilde, Tanrı tecrübelerinde de, bizim onu ve fiillerini bilmemizi mümkün kılacak tarzlarda Tanrı bize kendini takdim eder. Tanrı, Tanrı olarak görünür; Tanrı'nın Tanrı olduğu farz edilmez.

Bazıları dini tecrübeyi veya Tanrı tecrübelerini bir tür algı olarak anlamamanın tuhaf olduğunu düşünebilirler. Öyle görünüyor ki, gündelik algısal tecrübe veya duyu tecrübesi Tanrı tecrübelerinden önemli bakımlardan farklılık gösterir. Duyu algısı sıradan bir tecrübedir, “bütün uyanık saatlerimizde istisnasız ve kaçınılmaz olarak bulunur”, buna karşılık dini tecrübe sıra dışıdır, hatta nadirdir; duyu algısı canlı ve zengin ayrıntılara sahiptir, dünyaya dair malumat bolluğundan çatlayacak gibidir. Buna karşılık Tanrı tecrübesi sönük, zayıf ve bulanıktır, görünüşe bakılırsa Tanrı hakkında az malumat verir; bütün insanlar duyu algısı yeteneğine sahiptir, fakat çoğu insan dini tecrübe yeteneğine sahip değildir. Ancak bu farklılıklar, Tanrı tecrübesinin algıdan farklı bir yapısının olduğunu göstermez. Öncelikle, ne tecrübenin sıklığı ne de verdiği malumat miktarı onun yapısı hakkında bize bir şey söyler. Dahası bazı insanların duysal ve algısal yetenekleri sınırlıdır, çünkü onlar göremez ve işitemezler. Fakat bu vakıa görmenin ve işitmenin algı biçimleri olduğu iddiasının doğruluğunu şüpheli hale getirmez. Benzer şekilde çoğu kimsenin dini tecrübelerinin olmaması, Tanrı tecrübesinin algısal tecrübeye benzer bir yapıda olduğu iddiasının doğruluğu ile ilgisizdir.⁹⁷

Alston Tanrı tecrübelerinde algılanan niteliklerin -kudret, güzellik ve iyilik gibi nitelikler- duysal olmadığını kabul eder. Mesela bu nitelikler, Tanrı'nın fiillerinin arkasındaki düzen veya tutumlarla ilgili olabilirler. Ne var ki, Alston'a göre bu durum bu niteliklerin algı içeriği olamayacağı anlamına gelmez. O fenomenlere ait niteliklerle (bir şeyin bir anda bana görünme biçimiyle) nesnel nitelikleri (bir şeyden normal şartlar altında olmasını beklediğimiz biçimi) birbirinden ayrıdır. Tecrübe edilen bir nesneyi tasvir ettiğimiz zaman, çoğunlukla bizim tasvirimiz o nesnenin normal şartlar altındaki nesnel niteliklerini gösterir, onun fenomene dayalı veya doğrudan doğruya algılanan niteliklerini değil. Örneğin sınıfınızın kapısının şeklini sorun kendinize. Büyük ihtimalle kapının dikdörtgen olduğunu söyleyeceksiniz. Fakat dikdörtgen şeklinde olma onun o andaki fenomenden kaynaklanan bir özelliği değildir;

⁹⁷ *Age.*, s. 23-24.

oturduğunuz yerden kapı muhtemelen ikizkenar yamuk olarak görünür. Fakat gördüğünüz kapının nasıl olduğu sorulduğunda, siz genellikle onun nesnel özelliğini (dikdörtgenliği) söylersiniz. Benzer şekilde, Tanrı'nın kudret, iyilik ve sevgi gibi sıfatları fenomene ait veya duyusal dil yerine, karşılaştırmalı kavramlar kullanılarak haber verilmektedir. Bunlar Tanrı'nın belirli *normal* şartlar altında (onun fenomene ait olandan çok nesnel sıfatlarıyla) nasıl görünmesi beklendiğini belirtirler. Eğer biz Tanrı tecrübemizi karşılaştırmalı kavramlar kullanarak tasvir edersek, Tanrı'ya dair tecrübemizi naklediğimiz duyu algısı nesnelere bahsedişimizle kesin olarak paralellik gösterir. Tıpkı çoğu kez şeyleri algımızdan onların algılama anında nasıl göründüklerinden bahsederek değil de daha ziyade onların normal şartlarda (nesnel nitelikleriyle) nasıl görüneceklerine atıfta bulunan karşılaştırmalı kavramlar kullanarak haber verdiğimiz gibi, Tanrı'ya dair tecrübemizi haber verişimiz de fenomene ait olandan ziyade karşılaştırmalı kavramlara başvurur.⁹⁸

Mucize ve duaların kabul olunması gibi herkesin açıkça şahit olabildiği türden çeşitli olayların da Tanrı realitesini kanıtladığı ileri sürülmüştür. Kişisel olarak yaşandığı zaman çok etkileyici olan bu tür tecrübelerin kuşkuolu olsa bile hemen hemen herkesi Tanrı inancına götüren psikolojik gerçekler olduğu doğrudur. Nispeten yeni ancak oldukça önemli olan parapsikoloji bilimi, duyum ötesi algılama (telepati), gelecekteki olayları önceden bilme (kâhinlik) ve zihinsel bir güçle uzaktaki maddeyi doğrudan hareket ettirebilme fenomenlerini de doğal alanın sınırları içinde görmek isteyen kişiler için “doğaüstü” olayların tabiatçı bir biçimde açıklanma alanını oldukça genişletmiştir.

Daha ziyade kişiye özgü olmakla birlikte vicdanın sesi, huşu içerisinde bulunması, mistik tecrübe ya da vecd halleri neticesinde Tanrı'nın tezahürü veya hayalinin yansıması gibi olaylar da pek çok insan için Tanrı'nın varlığını kanıtlayan hususlardır. Ancak bu tecrübelerin üzerine herhangi bir kanıt inşa edilmesi mümkün gözükmemektedir.

İnanan kişi, anlattığı tecrübelerden ve yaşadığı “Sen-Ben” ilişkisinin Tanrı'yla gerçekleştiğinden kuşku duymasa bile, o kişinin böyle bir tecrübeye sahip olması, anlattığı şeyin hakikat olduğunu garanti etmez. O kişinin kendi açısından böyle bir tecrübe yaşadığı varsayılabilir, ancak yaşadığı bu tecrübelerin gerçekten ne olduğunu teolojiden ziyade psikoloji bilimi cevaplandırılabilir. Kısacası, kutsalın tezahürü olarak yorumlanacak herhangi bir özel

⁹⁸ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç* (Çev. Rahim Acar), İstanbul 2006, s. 26-27.

olay ya da tecrübe başka şekillerde de yorumlanabilir, dolayısıyla Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olma yükünü taşıyamaz.

7.2.2. Bir Delil Olarak Dini Tecrübe

Çağdaş din felsefesinde R. Swinburne, Tanrı'nın varlığı lehine en fazla dini tecrübe delilini önemser. Ona göre, Tanrı'nın, doğayı yaratmış olma ve yürürlükte tutuyor olmanın ötesinde, insanlarla daha yakinen ve daha zâtî bir tarzda, tarihte ilgilenmiş ve her zaman da ilgileniyor olmasını bekleyebiliriz. Birçok insan, kendi toplumlarına ve gelecek kuşaklara dini ve ahlaki gerçekleri öğreten ve onları bu değerlere göre davranmaya sevkeden peygamberlerin, bilge kişilerin, ve büyük dini liderlerin aniden ortaya çıkışında, Tanrı'nın insiyatifini görmektedirler. Bütün teistik dinler, Hz. İbrahim, Hz. İsa ve Hz. Muhammed gibi, bu türden merkezi şahsiyetlere sahiptirler. Örneğin, Hıristiyan kaynaklarına göre, İsa'nın hayatı, biyolojik ve psikolojik türden bazı hastalıkları tedavi etme mucizeleri ile doludur. Bu tür olaylar, birçok kişi tarafından Tanrı'nın hem var olduğu ve hem de yarattıklarına yakın olduğunun delili olarak görülmektedir.⁹⁹

Swinburne'e göre, teizm, bilimin ve özellikle de tarihsel olguların en genel fenomenlerini açıklayabildiği gibi, bizim kendi bireysel dini tecrübelerimizi de açıklayabilmektedir. Zira insanların, onu yaşayan kişiye Tanrı tecrübesi olarak görünen tecrübe anlamında olmak üzere, dini tecrübeleri vardır. Bunlara dayalı olarak da bir dini tecrübe delilinden söz edilir. Gerçekten pek çok insana hayatlarının farklı anlarında Tanrı'dan ve onun rehberliğinden haberdarlanmış gibi gelir. Swinburne dini tecrübeyi, "(epistemik açıdan) süjeye Tanrı'nın veya başka bir doğa üstü şeyin, (ya gerçekten orada bulunması ya da bir şey yapması veya meydana getirmesinin) tecrübesi olarak gözüken bir tecrübe" olarak tanımlar.¹⁰⁰ Bir tecrübeyi dini kılan en önemli faktör, onun kendisini yaşayan kişiye görünme biçimidir. Bu tecrübe, mutlaka normal duyu algılarının aracılığından bahsetmek anlamına gelmemek koşuluyla, yine de Swinburne tarafından çok genel anlamda Tanrı'yı algılamak, veya O'nun farkında olmak gibi anlaşılır.¹⁰¹

⁹⁹ Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), s. 225-26.

¹⁰⁰ Swinburne, *The Existence of God*, s. 246.

¹⁰¹ Swinburne, *The Existence of God*, s. 247.

Din felsefesi açısından dini tecrübenin önemli olan tarafı, bu tecrübelerin Tanrı'nın varlığı için delil sayılıp sayılamayacağıdır. Acaba yaşanan bu tecrübelerin delil olma açısından bir değeri var mıdır? Bu soruya olumlu cevap veren Swinburne, bu kanaatini, geçerliliğini savunduğu iki ilkeye dayandırır.

Safdillik (veya kolay inanırlık, credulity) İlkesi: Dini tecrübeyi tartışan bazı felsefecilerin, bu tecrübenin, kendisinin ötesinde bir şey için bir delil olmadığını, yani Tanrı'nın varlığı için bir delil değeri taşımadığını iddia ettiklerini belirten Swinburne, bunun, onların sadece dini tecrübe değil genel tecrübe ile ilgili yanlış tutumlarından kaynaklandığını savunur. Oysa yanılmış olduğumuzun deliline sahip oluncaya kadar, bir takım şeylerin, bize görüldüğü gibi olduğuna inanmamız gerektiği, temel bir bilgi veya rasyonellik ilkesidir. Eğer bana bir masa görüyorum veya arkadaşımın sesini duyuyorum gibi geliyorsa, aldatıldığıma dair deliller ortaya çıkıncaya kadar, bunların böyle olduğuna inanmam gerekir. Eğer sana ben burada ders veriyorum gibi gözüküyorsa, böyle bir tecrübeye sahipsen ve yanıldığını gösteren aksi bir delil yoksa, bu benim ders veriyor olduğuma inanman için iyi bir delildir. Böylece Swinburne, Safdillik İlkesi adını verdiği bir rasyonellik ilkesi öne sürer.

Bu ilkeye göre, özel olarak dikkate alınacak hususların dışında, eğer bir kişiye x var gibi görünüyorsa, o zaman x muhtemelen vardır; bir kişinin algılar görüldüğü şey, muhtemelen öyledir. Şeylerin nasıl görüldüğü, onların nasıl olduğu hakkında bir inanca sahip olmak için iyi bir zemin sağlar. Bundan çıkan sonucu o şöyle belirtir ve isimlendirir:

Özel nedenlerin yokluğunda, bütün dini tecrübeler, onlara sahip olan kişiler tarafından, hakiki tecrübeler olarak kabul edilmelidir ve bu yüzden de onların görünüşteki objelerinin - Tanrı'nın veya Meryem'in yahut Nihai Gerçeklik'in veya Poseidon'un - varlığına inanç için sağlam gerekçeler olarak alınmalıdırlar. Safdillik İlkesi olarak isimlendireceğim bu ilke ve ondan çıkarılan sonuç, bana doğru görünüyor.¹⁰²

Kısaca safdillik ilkesi, "sade bir biçimde dile getirilmek istenirse, tecrübenin genel olarak veya normal olarak güvenilir olduğunu iddia etmektir."¹⁰³ Swinburne'nün bu ilkesini benimseyen öteki teist din felsefecilerine tarafından, bu ilkenin en cazip yönünün şöyle ifade edildiği görülmektedir: "bu ilke, ispatlama zahmetini tecrübenin hakiki olmadığını savunanlara yükler."¹⁰⁴ Örneğin, insanlar dışarıda bir kızılgerdan kuşu gördüklerini söylediklerinde,

¹⁰² Swinburne, *The Existence of God*, s. 254.

¹⁰³ Evans, *Philosophy of Religion*, s. 90.

¹⁰⁴ Peterson, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, s. 33.

genellikle onların gördükleri şeyin bir kızılgerdan kuşu olduğunu kabul ederiz. Kabul etmememiz gerektiği öne sürülüyorsa, bunu ispatlamak bu tecrübenin yanlış olduğunu savunanlara düşer.¹⁰⁵

Swinburne'e göre, eğer yukarıdaki ilkenin aksi iddia edilerek, güvenilir oldukları kanıtlanıncaya kadar asla görünüşlere itimat edilmemesi gerektiği savunulursa, o zaman insanlar asla her hangi bir inanca sahip olamayacak demektir. O halde, tıpkı beş normal duyumuza güvenmemiz gerektiği gibi, aynı şekilde dini duyumuza güvenmemiz de eşit ölçüde rasyoneldir. Fakat Swinburne burada yapılabilecek itirazın farkındadır. Normal duyulara güveniliyor; çünkü o, öteki insanların duyularıyla uyuyor. Sözgelimi sizin gördüğünüzü iddia ettiğiniz bir şeyi başkaları da gördüklerini iddia ediyorlar. Oysa sizin dini duyunuz başkalarının duyularıyla uyuşmayabiliyor. Ne var ki, Swinburne'e göre, burada rasyonel birinin safillik ilkesini uyguladığını ve haklı olarak duyularına güvendiğini anlamak gerekir. Fakat belki daha önemlisi, yukarıdaki iddianın tam olarak doğru da olmadığıdır. Zira dini tecrübeler, kendimizin ötesinde hayatımızı yönlendiren bir gücün genel olarak farkında oluş şeklinde, aslında başka birçok kişininkiyle çoğu kez uyuşmaktadır. Eğer bazı kişiler bizim tecrübelerimize sahip değillerse, bu, bizim tecrübelerimizin yanlışlığını değil, o kişilerin dini gerçekliklere karşı kör olduklarını gösterir. O halde, "aksi istikamette pozitif bir delilin yokluğu halinde, şeylerin göründükleri gibi olduklarına inanıyor olmamız, insanın dünya hakkında bilgi edinmesinin temelidir. Tanrı tecrübesine sahip olduğunu sanan biri, yanlış olduğunu dair delil getirilemezse, böyle bir tecrübeye sahip olduğuna inanmalıdır."¹⁰⁶

Dini tecrübenin güvenilirliğine ve dolayısıyla delaletine yapılan bir başka itiraz da, dini tecrübenin dinler ve kültürler arasındaki farklılıklarını hareket noktası seçmektedir. Örneğin Antony Flew, birçoğu birbiri ile çelişkili olan sayısız inancı görünüşte tevsik eder gözükken dini tecrübelerin, çok çeşitlilik arzemesini, onların güvenilebilir gerçek tecrübe oluşlarına itiraz olarak dile getirmektedir.¹⁰⁷

Swinburne, farklı dinlerden insanların, yaşadıkları tecrübeleri kendi bildikleri dini kelime ve kavramlarla ifade ettiklerini belirtmekle birlikte, bunun, onların farklı anlatımlarının birbiri ile çatışma içinde oldukları anlamına gelmediğini savunur. Zira Tanrı, Eski ve Yeni

¹⁰⁵ Aynı yer.

¹⁰⁶ Richard Swinburne, "Arguments for the Existence of God", *Key Themes in Philosophy* içinde ed. by A. Phillips Griffiths (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 132.

¹⁰⁷ Antony Flew, *God and Philosophy* (London: Hutchinson, 1966), s. 126.

Ahid'e göre bile farklı kültürlerde farklı adlarla biliniyor olabilir. Kaldı ki bir dine mensup insanların yaşadıkları dini tecrübenin objesini tasvirleri ile başka dine mensup bir kişinin yaşadığı tecrübenin objesini tasviri arasında bazen çatışmalar görülüyor olması, sadece özel ve ayrıntılarla ilgili bir itirazla karşı karşıya olduğumuz anlamına gelir, yoksa bütün dini tecrübe iddiaları hakkında bir septisizm kaynağına sahip olmamız anlamına değil. Babilli gökbilimciler ile Yunanlı gökbilimcilerin gök cisimleri hakkındaki tasvirleri arasında farklılıkların olması ve her iki tür tasvirin de bugünkülerden farklılık arzemesi, onların yanıltmış olduklarını kabul etmekle birlikte, astronomik gözlemler hakkında bizi genel bir septisizme sevketmiyorsa, dini tecrübe objelerinin tasvirinde bazen görülen farklılıklar da bizi bu tecrübelerle ilgili genel bir septisizme götürmemeli ve onların hepsinin sahilliğine gölge düşürmemelidir.¹⁰⁸

Safdillik ilkesi, dini tecrübeyi bizzat yaşayan kişi için onun buna dayalı inancının rasyonelliğinin gerekçesini oluşturuyor. Acaba bir kişinin yaşadığı dini tecrübe, bunu yaşamayan başka kişiler için de delil olma açısından bir değere sahip olabilir mi?

Swinburne bu konu ile ilgili de bir ilkedden söz eder: **Tanıklık İlkesi:** Swinburne'e göre, normal hayatta sahip olduğumuz inançlar konusunda, safdillik ilkesinin izin verdiğiinden daha geniş bir ilkeyi kullanırız. Dünya hakkındaki inançlarımızın çoğu başkalarının algıladıklarını iddia ettikleri şeylere dayalıdır. Coğrafya, tarih, bilim ve doğrudan tecrübe edebilme alanımızın ötesindeki her şey hakkındaki inançlarımızın dayalı olduğu temel bu şekildedir. Bu konulardaki inançlarımız, başkalarının raporlarının doğruluğuna güvenmemize dayalıdır. Swinburne'ün Tanıklık İlkesi adını verdiği bu ilkeye göre, "(özel nedenlerin yokluğu halinde) başkalarının tecrübeleri, (muhtemelen) onların rapor ettikleri gibidir."¹⁰⁹

İster sıradan bir tecrübe, ister dini tecrübe söz konusu olsun, belirli türden bir tecrübeye sahip olmayanlar, bu konuda aldatıldıkları veya aldandıklarına dair bir delilin yokluğu halinde, böyle tecrübelerle sahip olduklarını söyledikleri zaman başka kişilere inanmalıdırlar. Bu nedenle, kendisi dini tecrübeye sahip olmayanlarımıza, onu yaşamış olan başkalarının rivayetleri elde edilebilir durumdadır; ve bu durumda biz onlara safdillik ve tanıklık ilkelerini uygulayabiliriz. Karşıt delilin yokluğu halinde, şeylerin başkalarına göründükleri gibi olduklarına itimat etmeli ve onların rapor ettikleri şeye inanmalıyız. Zaten yalan söylediklerini, kendi kendilerini aldattıklarını veya tamamen yanlış gözlemlediklerini düşünmek için bir

¹⁰⁸ Swinburne, *The Existence of God*, s. 266-67.

¹⁰⁹ Swinburne, *The Existence of God*, s. 271-72.

nedenimiz yoksa, tecrübe ettiklerini anlattıkları şey konusunda başkalarının rivayetlerine genellikle güveniriz. O halde, dini tecrübe ile ilgili rivayetlerinde de aynısını yapmalıyız.¹¹⁰

Tanrı ile ilgili bir dini tecrübeye sahip olan kişi, özellikle de bu tecrübe güçlü bir tecrübe ise ve onu yanlış gösterecek bir şey yoksa, safdillik ilkesine göre, Tanrı'nın var olduğuna inanmak için iyi bir nedene sahiptir. Tanrı ile ilgili bir tecrübeye bizzat kendisi sahip olmayan kişi, buna bizzat sahip olanlar kadar sağlam bir durum içinde değildir. O, Tanrı'nın varlığı ile ilgili daha az delile sahip demektir. Bununla birlikte bu da çok az bir delil sayılmayabilir; çünkü bu kişi de böyle tecrübe yaşamış birçok kişinin tanıklığına güvenmekte ve inançlarını rasyonel olarak bu tanıklığa olan itimadına dayandırmaktadır. Dolayısıyla dini tecrübe, bu tecrübeye bizzat sahip olanlar için de, bunu yaşayanların tanıklıklarına güvenenler için de, Tanrı'nın varlığı için önemli bir delil teşkil etmektedir.¹¹¹

Swinburne'nin dini tecrübe delili ve sözünü ettiği ilkeleri ile ilgili iki önemli noktadan biri, tecrübeyi yaşayan kişinin kendi tecrübesinin sahilliğine ve bu yöndeki yorumuna güvenmesi, bir diğeri de bu kişinin kendi yaşadığı veya kendisine anlatılan bir dini tecrübe konusunda, aldandığı veya aldatıldığı, başka bir ifade ile, yanıldığına dair bir delilin olup olmamasıdır. Dini tecrübe sahibi kişilerin, bazı yanılgılar içindeki kişiler oldukları hipotezini savunanlar varsa¹¹² ve mistik eğilimleri olan kişiler arasında zihinsel rahatsızlıkları olanlar hiç yok değilse de, bunlar gerçek dini tecrübelerin yanıltıcı olduklarını gösterecek sağlam deliller veya haklı gerekçeler değildir. Çünkü gerçek dini tecrübeler, klasik halüsinasyon hipotezleri ile de modern psikoanalitik yansıtma teorileri ile de açıklanabilecek olgular gibi gözükmemektedir.

Nitekim dini tecrübenin patolojik bir hal olduğu iddiası lehinde öne sürülen çeşitli indirgemeci açıklama denemelerini ayrıntılı bir biçimde inceleyen Caroline Davis'in belirttiği üzere, patolojik kişilik bozuklukları olan kişiler, genellikle endişeli, güvensiz, aşırı derecede kolay tesir altında kalabilirlik gibi özellikler taşıyan kişilerdir. Oysa dini tecrübe sahibi kişilerin çoğunda bunların hiçbiri yoktur.¹¹³ Aksine önemli dini şahsiyetler, realite ile apaçık bir bağlantı içindedirler ve toplumsal yargılarının sağlamlığı son derece etkileyicidir. Dolayısıyla onların

¹¹⁰ Swinburne, "Arguments for the Existence of God", s. 132.

¹¹¹ Swinburne, *The Existence of God*, s. 274-75.

¹¹² Bkz. Wallace I. Matson, *The Existence of God* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1965), s. 21-24.

¹¹³ Caroline Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1989), s. 223.

dini tecrübelerini zihinsel rahatsızlık biçimleri içinde açıklamaya kalkışmak tamamen haksız ve yanlış görünmektedir. Çünkü, bir Hıristiyan din felsefecisinin belirttiği üzere, örneğin “Nasıra’lı İsa, en azından hikmet sahibi ve zeki bir muallimdi; ve Muhammed, çok zeki bir general, devlet adamı ve yasa koyucu idi.”¹¹⁴

İslam felsefesi ve Kelâmın geleneksel isbat-ı vâcip delilleri arasında dini tecrübe delili diye başlı başına bir delil bulunmuyorsa da, mutasavvıfların, sözlü ve mantıksal delil şeklinde değil, yaşanan tecrübi bir hal olarak en fazla güvendikleri inanç dayanağının dini tecrübe olduğu bilinmektedir. Dini inanç açısından, salt rasyonel delillere veya salt dini tecrübeye dayanmak yerine, her ikisine birden sahip olmaya çalışmak ve her ikisini birden dikkate almak, daha sağlıklı bir yol olsa gerektir. Nitekim Gazali gibi büyük İslam düşünürlerinin her iki yolu birden kullandıkları bilinen bir gerçektir. Gazali’nin, kendi belirttiği üzere, safsatadan ayrılışı, bir delil yardımıyla değil, Allah’ın kalbine attığı bir nur ile olmuştur. Ona göre, “Kim keşf’in mücerred delillere bağlı olduğunu zannederse, Allah Tealâ’nın geniş rahmetini daraltmış olur.”¹¹⁵

Bu bağlamda, Swinburne’ün dini tecrübe ile ilgili öne sürdüğü safdillik ilkesinin de, tek başına değil, dini inancın rasyonelliği ile ilgili öteki görüşleri ile birlikte düşünülmesinin daha doğru olacağını belirtmekte yarar gözükmektedir. Yanıldığımızı veya yanıltıldığımızı gösterecek delil ortaya çıkmadıkça, bir şeyin bize görüldüğü gibi olduğuna inanmak, inanma alanının kapısını kapalı veya çok dar tutmamak için bir ölçüde gerekli ise de, safdillik ilkesi tek başına düşünüldüğünde birçok şeye kolayca inanmaya varacak derecede bu kapıyı biraz fazlasıyla açık tutmakta gibidir. Bir şeyin bize nasıl görünüyorsa öyle olduğuna inanmak için, başka herkesin de öyle olduğuna inanmasını beklememize elbette gerek yoktur; ancak bize öyle gözüken her şeye, sadece bize öyle gözükyor ve aksini gösteren bir delil de yok diye inanmayız. Bize öyle gözüken şeylerin, gerçekte de öyle olduğunu veya öyle olmasının büyük ölçüde muhtemel olduğunu gösteren akli veya nakli, ama her halükarda güvenilir başka delillerin de dikkate alınması gerekir. Dolayısıyla, dini tecrübe delili ve safdillik ilkesi, tek başına değil, rasyonel deliller ve ölçütlerle birlikte dikkate alınırca, daha uygun olur gibi gözükmektedir.¹¹⁶

¹¹⁴ Paul Badham, *The Contemporary Challenge of Modernist Theology* (Cardiff: University of Wales Press, 1998), s. 131.

¹¹⁵ El-Gazzâlî, *Dalâletten Hidâyete*, çev. Ahmet Subhi Furat (İstanbul: Şamil Yayınevi, tarihsiz), s. 42.

¹¹⁶ C. S. Yaran, “Eleştirel Deneyimcilik”: Dini Tecrübeye Swinburne’ün “Safdillik İlkesi”ne Karşı “Eleştirelilik İlkesi”, *Gelen-Eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).

Zira safdillik ilkesi, her şeyden önce adının da çağrıştırdığı üzere, çok safdilce, çok safca, çok kolayca inanır bir biçimde davranmamızı ister gözükmektedir. Oysa hiçbir akli başında insandan hayatın hiçbir aşamasında ve hiçbir alanında safdilce davranması istenemez. Hiçbir konuda safdilce davranmamız, kolayca inanmamız, hemen güvenmemiz beklenemezse – ki beklenmemelidir – dini tecrübe konusunda niçin beklensin? Gerçekten hayatın hiçbir alanında kendi başımıza gelen olaylar konusunda olsun başkasının bize anlattığı olaylar konusunda olsun, ilk bakışta görünene hemen inanmamız ve güvenmemiz beklenmemelidir. Çünkü, doğrulanabilirlik ilkesinin bize şart koştuğu üzere herkese açık deneysel ve gözlemsel kanıtlarla doğrulanmadığı sürece hiçkimseye güvenmemek ve hiçbirşeye inanmamak bizi, inancın ve güvenin bize sağlayacağı birçok değerden mahrum bırakma tehlikesi taşıdığı gibi, bunun tersine, yanlış olduğunu gösteren biri veya bir kanıt ortaya çıkmadığı sürece, her şeyin bize görüldüğü gibi veya başkaları tarafından bize gösterildiği gibi olduğuna safdilce inanmak, birçok yanlışla inanmak ve birçok sahtekara güvenip kanmak tehlikesiyle ve bunların neticesinde ortaya çıkabilecek pek çok kayıp ve zararları bizi yüzyüze bırakabilecektir.

Özellikle her şeyin parayla ölçüldüğü, parayla alınıp satıldığı ve bu durumdan çoğu zaman dinin de bağımsız olmadığı modern kapitalist toplumlarda, safdilliliği olumlu bir ilke haline getirmek, birçok insanı büyük bir riske davet etmekle eş anlama gelebilmekte gibidir. Kısacası, safdillilik ilkesi, fideizmde olduğu gibi, dini açıdan büyük bir rahatlama sağlamakta ise de, bunca sahtekarın ve sahtekarlığın dolaştığı kapitalist ve çoğulcu toplumlarda aşırı derecede risklidir; ve dolayısıyla risk faktörünü minimuma indiren daha güvenli ve yararlı ilkelerle yer değiştirmelidir. Bize göre, böyle bir ilke de, “eleştirelilik ilkesi” ya da “tahkik ilkesi” diye isimlendirilebilecek bir ilke olabilir.

7.2.3. Dini Tecrübe Deliline Dönük Bazı Eleştiriler

Dinî tecrübeyle ilgili meydan okumalar üç kategori altında incelenebilir: Dinî tecrübe betimleriyle ilgili meydan okumalar, dinî tecrübeyi yaşayan kişiyle ilgili meydan okumalar ve dinî tecrübenin nesnesiyle ilgili meydan okumalar.¹¹⁷

1. Dinî tecrübeler dinsel anonim yorum içerdiği ve dolayısıyla dinî bağlamın ürünü olduğu için, dinî tecrübelerle başvurarak dinî inançları doğrulamaya girişmek bir kısır döngü içerisinde hareket etmek olacaktır. Öyleyse, dinî tecrübenin kanıtsal bir gücünün olması ancak tecrübeyi şekillendiren dinsel yorumun tecrübeden bağımsız

¹¹⁷ Bkz. Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 115-142.

bir kanıtla doğrulanmasına bağlıdır. Aksi halde Tanrı kavramının yüklendiği bir tecrübeyi, bu kavramın dış dünyada var olduğunun bir kanıtı olarak kullanmak bir kısır döngüdür. Kimse Tanrı'nın varlığını gösteremeyeceğinden dolayı Tanrı kavramı tecrübeden çıkmaz.

2. Dinî tecrübe yaşayan farklı geleneklerden mistikler veya aynı gelenek içerisindeki farklı mistikler tecrübe ettikleri veya algıladıkları şey konusunda birbiriyle çatışan iddialarda bulunmaktadır. Algılanan şey konusunda birbiriyle çatışan iddialar da dinî tecrübenin kanıtsal gücünü kıracaktır. Öyleyse, kişiler algılanan şeyin betiminde uzlaşamadıkları için, onların tecrübeleri ya bir yanılsama ya da bir yanlış anlama olmalıdır. Diğer yandan, tecrübeyle ilgili farklı anlatımlar kişilerin içerisinde yer aldıkları dinî öğretilerin bir sonucu olduğu için, ön inançları dikkate alan indirgemeci bir açıklama, özerk kutsal bir ilahi güce başvuruda bulunan açıklamalardan daha mantıklı olacaktır.
3. Dinî tecrübeyle ilgili en çok rağbet gören meydan okuma, “indirgemeci” meydan okumadır. Çünkü bu meydan okumanın zeminini, bilimin her şeyi açıklayabileceğine olan güven ve inanç oluşturmaktadır. Söz konusu meydan okuma, ya dinî tecrübenin patolojik bir açıklamasını yaparak bu tecrübenin yanılsama olduğunu göstermeye çalışır ya da dinî tecrübenin doğaüstü bir varlığın değil de tamamen doğal nedenlerin ürünü olduğunu açıklamaya çalışır.

İlk meydan okumaya karşı, sadece dinî tecrübenin değil, istisnasız bütün algılarımızın yorumlu olduğu söylenebilir. Anonim yorumlar nesnelere, kişiler, nedenler ve sonuçlar dünyasını tecrübe etmeyi mümkün kılan şeydir. Apriori ilkeler, dilsel ve kültürel bağlam, inançlar, kuramlar ve beklentiler, ihtiyaç, arzu ve diğer duygusal haller, bilinçaltı, fizyolojik durumlar ve güdüler dünyayı algılayışımızda birer vasıta olarak hep iş başındadırlar. Dolayısıyla dünyayı algılama ve anlamamız bizde mevcut kavram dağarcığıyla yan yana gider. Ne var ki, katı bağlamsalcıların iddia ettiği gibi, tecrübe tamamen bağlamın bir mahkumu veya bir ürünü değildir. Kültür ve bilinç birbirlerini karşılıklı etkilerler. Katı bağlamsalcı tezden hareket edersek o zaman tecrübelerdeki yenilik unsurunu, içerisinde bulunulan bağlama ters düşen tecrübeleri ve *saf bilinç* tecrübelerini açıklayamayız. Öyleyse dinî tecrübede önemli bir yeri

olan dinsel anonim yorumlar, diğer olağan tecrübelerimizdeki anonim yorumlar gibi *prima facie* güvenilir olarak kabul edilmelidir.

İkinci meydan okumaya karşı Davis, farklı dinî gelenekler ve farklı dinî tecrübelerde yer alan bazı unsurları uzlaştırmak yoluyla bir araya getirerek “geniş teizm” dediği tutarlı bir sistem ortaya koymaya çalışır. Farklı dinî tecrübelerde bulunan ortak özelliklerden Davis, özellikle monizm ile teizmi uzlaştırma denemesi sunan Otto ve evrensel bir dinin ancak mistik ve numinous tecrübeyi uzlaştıran bir din olabileceğini söyleyen Smart’tan bir hayli istifade ederek “geniş teizm” dediği sentezi oluşturmaya çalışır. Davis’in amacı, teizmin, teistik gelenekler dışındaki farklı dinî geleneklere özgü dinî tecrübelerin önemli özelliklerini kapsadığını göstermek ve böylece geniş bir teistik model oluşturarak “çatışan iddialar” meydan okumasının üstesinden gelmektir. Ona göre birçok farklı numinous ve mistik tecrübeler, onun “geniş teizm” olarak nitelediği şu iddialara birer kanıt oluşturur: **1)** Maddi dünya Nihai Gerçeklik değildir; **2)** Benlik ya da ego dediğimiz şeyin daha derinlerinde Nihai Gerçekliğe iştirak eden “gerçek ben” vardır; **3)** Her şeyden daha gerçek olan ve her şeyin kendisine dayandığı Nihai Gerçeklik kutsaldır, ezeldir ve en üst değere sahiptir; **4)** Bu kutsal güç, insanların kişisel ilişki kurabileceği korkutucu, seven, affeden, hidayet eden bir varlık olarak tecrübe edilebilir; **5)** Bazı mistik tecrübeler kutsal güçle çok yakın bir *birlik* (teistik anlamda birlik) tecrübeleridir; **6)** Nihai Gerçeklikle bir tür *birlik* veya uyumlu ilişki insanın gerçek kurtuluşudur. Davis’e göre, çatışan iddialar meydan okuması, bu altı maddeyle ortaya konan “geniş teizm”in tecrübî kanıtını çürütemez.¹¹⁸

Davis’in çatışan iddialar meydan okumasına karşı geliştirdiği “geniş teizm” modelinin birkaç nedenden ötürü başarılı olduğu söylenemez. Çünkü; **1)** Bu model, *Nihai Gerçeklik* gibi geniş bir kavram altında farklı ontolojileri bir araya getirmektedir. Oysa, Tao, Allah, Boşluk, Brahman vs. aynı nihai gerçeklikler değildir. Yorum farklı olmakla birlikte tecrübe edilen şey aynıdır demek de, daha önce birçok açıdan eleştiriye maruz kaldığını gördüğümüz perenniyalist iddianın bir tekrarı olacaktır; **2)** Dinî tecrübeye gerçekleşen *birliği* metafiziksel bir özdeşlik olarak değil de, teistik bir *birlik* olarak yorumlamadıkça, başta Stace olmak üzere kimi perenniyalistlerin evrensellik atfettiği *birlik* veya *saf bilinç hali* (içeriksiz ve yönelimsel, yani kendisi dışında bir nesnesi olmayan bilinç hali) geniş teizme karşı kanıt oluşturacaktır; **3)** Stace ve Otto’nun görüşlerine dayanacak olursak, teistik tecrübenin gerçek bir mistik tecrübe olduğu bile söylenemez. Çünkü Stace ve Otto’ya göre, teistik tecrübe evrensel *birlik tecrübesinin*

¹¹⁸ Davis, *a.g.e.*, s. 166-192.

rasyonel bir yorumudur; 4) Budizm ve Samkhya-Yoga kutsal, ezeli, affeden, korkutan vs. bir varlığa sisteminde yer vermez; 5) Budizm, dışardan felsefi bir yorumla varlığı onaylatılmadıkça, kalıcı, ezeli, gerçek ve evrensel bir benin varlığını açıkça yadsır; 6) Gerçekliğin dile görelî olduğu ve her tecrübenin anonim yorum içerdiği kabul edildiğinde, bir değil çok sayıda birbirinden farklı teistik tecrübelerin olduğunun kabul edilmesi gerekir.

Dinî tecrübeyle ilgili doğal açıklamalar dinî tecrübenin tamamen doğal nedenlerle açıklanabileceğini dile getirir ve dolayısıyla kutsal, aşkın, ilahi vb. kategorileri dışta bırakarak dinî tecrübenin doğaüstü bir kaynağının olduğunu kesin olarak yadsır. Bu yüzden, doğal açıklamalar, ilahi bir nedene ihtiyaç duymaksızın dinî tecrübenin yeterli ve basit bir açıklamasını sunma amacını taşırlar. Freud'a göre din, insanın çocukluk döneminde karşılaştığı zorluklar, yaşadığı acizliklerden dolayı korunma ve iyilik arzusundan doğan bir yanılsamadır ve Tanrı, baba imajının bir yansımasıdır.

Freud gibi dini bir *yansıtma* olarak gören Feuerbach'a göre de din, insanın kendisinde olmasını istediği ama bir türlü bunda başarı gösteremediği bir takım özellikleri hayali bir varlığa yansıtmaktan kaynaklanan bir yanılsamadır. Durkheim için Tanrı, bireyleri kontrol altında tutmak amacıyla toplum tarafından yaratılan hayali bir şeydir; Tanrı sadece toplumun yaptırım gücünü ve işlevini gösteren bir simgeden başka bir şey değildir. Daha önce görüşlerinden genişçe söz ettiğimiz bağlamsalcılara göre din, sosyo-kültürel bağlamın bir ürünüdür. Marks için din hüsrana uğramışların ve yoksunların "afyon"udur. Antropolog I. M. Lewis'in görüşlerinden destek alan Evan Fales'a göre mistik tecrübeler sosyal ve siyasi güç ve kontrol elde etmenin araçlarıdır.¹¹⁹ David Hume, Din Üstüne adlı eserinde dinin, yüksek düzeyde ayrıntılı çözümlenmelerle, temelde yansıtma kuramına dayalı bir doğal tarihini sunar. Dinî tecrübeye ilişkin daha pek çok doğal açıklama örneği vermek mümkündür. Buraya kadar bazı örneklerini verdiğimiz doğal açıklamalar dinî tecrübe olgusunu hiçbir doğaüstü nedene başvurmadan açıklama gücüne sahip olduğunu göstermeye çalışır.

Dinî tecrübeyle ilgili, buraya kadar örneklerini sunduğumuz doğal açıklamalar tüm çeşitliliğiyle dinî tecrübelerin yeterli ve kapsamlı bir açıklamasını sunabilecek güçte değildirler. Çünkü en başta, mistisizm tarihinden söz konusu doğal açıklamaları yanlışlayabilecek ve onlara karşı örnek oluşturacak birçok mistik tecrübe gösterilebilir. Diğer yandan mistisizm fenomeni tek bir genel tanımla ifade edilebilecek ve belli evrensel özelliklerle gösterilebilecek düzeyde

¹¹⁹ Evan Fales, "Scientific Explanations of Mystical Experiences, Part I: The Case of St. Teresa", *Religious Studies* Vol: 32, 1996, s. 143-163.

tek tip bir yapıya ve görünümüne sahip değildir. Bu yüzden doğal açıklamalar, tüm farklı formlarıyla mistik tecrübelerin genel bir açıklamasını yapabilecek denli güçlü olamaz. Sözelimi, Freud'un baba imajının yansıması olarak Tanrı fikri, belki otoriter bir karakteri olan teistik dinlere uygulanabilir, ama *saf bilinç olaylarına* ve ateistik mistik geleneklere uygulanabilir değildir. Yine örnek olarak, Evan Fales'in ve Feuerbach'ın iddiası toplumdan kopuk münzevi bir hayat süren ve çoğunlukla güç isteğinin ve her tür maddi ve manevi çıkar davasının asıl nedeni olan benliklerinden arınmayı hedefleyen mistiklere ilişmeyecektir. Durkheim'in ve Marks'ın tezi, içerisinde buldukları sosyal yapıyı yıkan ve dönüşüme uğratan mistikleri açıklayamayacaktır.

Dinî tecrübenin kaynağı olarak bilinçaltını gösteren doğal açıklamanın dinî tecrübeye ilişkin en güçlü meydan okumayı oluşturduğu söylenebilir. Freud, Jung ve James, her ne kadar onların bilinçaltı görüşleri ve çözümlenmeleri birbirinden farklı olsa da, dinî tecrübenin bilinçaltından kaynaklandığında hemfikirdirler. O zaman burada şu sorunun sorulması gerekir: Eğer dinî tecrübe tamamen bilinçaltı ile açıklanabiliyorsa, dinî tecrübenin kaynağı olarak dışsal ilahi bir varlığı kabul etmenin ne anlamı olabilir ki?

Öncelikle bilinçaltıyla ilgili olarak bir iki hususun belirtilmesi gerekir. Bilinçaltı kontrollü gözlem ve deneylere ve sayısal ölçümlere açık değildir. Dolayısıyla psikanaliz, bu açıdan diğer doğa bilimleriyle aynı güçte konuma sahip değildir. İkinci olarak, bilinçaltı ve Tanrı kavramları birkaç açıdan semantik olarak birbirine benzerdir. Her ikisinde de takip edebileceğimiz başarılı tahmin ve çıkarımlarda bulunmamıza imkan tanıyacak bilimsel anlamda yasalar yoktur; her ikisi de mahiyeti itibarıyla ruhsal bir gerçekliğe atıfta bulunur; her ikisi de bireysel beni aşan gerçekliklerdir. Dolayısıyla dinî tecrübeyi açıklamada bilinçaltı ve Tanrı tezi bir anlamda aynı konuma ve değere sahiptir. Yani dinî tecrübeyi açıklama konusunda bilinçaltı kuramı, bilimsel olarak, teistik açıklamadan daha iyi bir konumda değildir. Hatta teistik açıklamanın, seven, koruyan vb. bir Tanrı fikrini işin içerisine sokmak suretiyle dinî tecrübeyi bilinçaltı kuramına göre daha iyi ve tutarlı bir biçimde açıkladığı bile söylenebilir. Zaehner'in daha önce işaret ettiği gibi, teistik tecrübelerde gerçekleşen şey bilinçaltının bilinci istilasını değil, bilinç ile bilinçaltının uyumlu bir ilişki içerisine girmesi, kişinin Tanrı'yla bütünleşmesidir.

Genel olarak, dinî tecrübeyle ilgili doğal açıklamaların dinî açıklamaları tümüyle anlamsız ve olanaksız kıldığı söylenemez: **1)** Her şeyden önce dinî tecrübeye ilişkin doğal açıklamalar test edilebilir ve ispatlanabilir değildir; **2)** Doğal açıklamalar çeşitli dinî tecrübe

formlarının belli bir bölümüne uygulanabilir olsa da tamamına uygulanabilir değildir; **3)** Doğal açıklama dinî açıklamanın hükmünü kaldıracaksa, sadece dinî tecrübelerin meydana gelişini değil onların sistematik ve anlamlı yapısını da açıklayabilmelidir; **4)** Doğal açıklama ancak, dinî tecrübenin teistik açıklamasının en küçük bir doğruluk ve güvenilirlik ihtimali taşımadığını açıkça gösterebilirse başarılı olur; **5)** Doğal açıklama yeterli olsa bile, bu tecrübelerin gerçek bir Tanrı'ya ilişkin tecrübeler olmadığını söyleyemeyiz, çünkü doğal nedenler bu tecrübeleri doğuramaz; **6)** Dinî tecrübenin kaynağı hakkında bulunabilecek hiçbir şey bu fenomenin manevi, varoluşsal ve pragmatik değeri ve önemine en küçük bir ışık tutmaz. Üstelik dinî tecrübenin kişilerde olumlu sonuçlar doğurduğu, iyimserlik ve bütünlük kazandırdığı ve toplumda yapıcı ve yararlı işlevlerde bulunduğu dikkate alınır, onun, faydacılık ilkesi açısından empirik gerçeklik ve bilişsellik testlerinden geçtiği söylenebilir;

7) Dinî tecrübenin kaynağının doğal nedenler veya bilinçaltı olduğu iddiasından bu tecrübenin gerçek olmadığı sonucu çıkmaz. Çünkü teistik bir çerçeveden bakıldığında, Tanrı doğal nedenler ve bilinçaltı yoluyla insanlarla ilişki kurabilir. Dolayısıyla inanan bir kişi dinî tecrübeyi doğaya zıt bir şey olarak değil, Tanrı'nın doğada iş görmesinin bir örneği olarak görebilir; **8)** Dinî tecrübenin gerisinde doğal süreçler olsa bile inanan bir kişi "Doğal açıklama hikayenin yalnızca bir kısmıdır" diyebilir; **9)** İnanan kişi doğal açıklamaların gerçek dinî tecrübeleri açıkladığı iddiasını yadsıyabilir; **10)** Doğa ve insan bilimleri alanında hem teist hem de doğalcı olan bilimadamlarının varlığı ve farklı epistemik yaklaşımların söz konusu olması, doğalcılığın epistemik olarak duyumcu, empirik vb. ve ontolojik olarak ateistik, materyalistik vb. olanıyla sınırlı olmadığını, onun çok boyutlu olduğunu göstermektedir. Asıl önemlisi, çeşitli formlarıyla doğalcılık veya bilimsel nesnelcilik empirik araştırma için tarafsız ve geçerli varsayılan yöntemsel bir zemin oluşturmaz. Dahası o belli bir ontolojinin kabulünü içerir. Dolayısıyla bir bilimadamı daha baştan evrenin aşkın bir kaynağı olmadığına ve tek gerçekliğin gözlemlenebilir evren olduğuna inanmışsa veya kendisini böyle koşullamışsa, o zaman kuşkusuz dinin psikolojik veya diğer çeşitli nedenlerden doğduğunu düşünecektir;

11) Eğer dinî tecrübe, doğalcıların iddia ettikleri gibi, ilahi bir varlığa gönderme yapmadan açıklanabiliyorsa bu sadece dinî tecrübenin bir Tanrı'nın varlığına kanıt teşkil etmesine engel çıkarır; doğal açıklama dinî tecrübenin zorunlu olarak gerçek-dışı olduğunu göstermez; **12)** Doğa araştırması, nesnel gerçekliğin varlığı, duyumların özdeşliği ve nedensellik gibi kanıtlanmamış varsayımlara dayanmaktadır; **13)** İnsani tecrübe çok düzeylidir ve sadece mantıksal çözümlemeyle insani tecrübenin birçok kısımlarını kuşatamayız ve anlayamayız. Dolayısıyla bilimden, hayatın veya doğanın eksiksiz bir açıklamasını sunması

beklenemez; 14) James'in çözümlenmelerinden çıkan sonuca göre dinî tecrübeler rasyonel olandan farklı bir bilinç düzeyine aittirler. Bu bilinç düzeyi daha gerçektir, daha derindir, daha zengin bir yaşam alanıdır, daha geniş ve üst bir gerçekliktir. Dolayısıyla derinlik ve hayattan yoksun aletlerle mistik tecrübeye yaklaşan bilimin bu alanda söyleyebileceği pek bir şey olamaz. Bilim sadece bu tecrübeleri anlamaya çalışmalıdır; onları indirgeyerek ve derinlikten mahrum bırakarak yadsımamalıdır.

7.3. Tanrı'nın Varlığına İlişkin Delillere Yönelik Genel Bir Değerlendirme

Şu ana kadar ele alınan delillere bazen yeni deliller eklenmektedir: *ahlak delili*, *estetik delili*, *bilinç delili* ve *mucize delili* en başta gelenlerdir. Vakıa, bu son anılanlar, bir önceki delillere nazaran daha zayıf bir görünüme sahiptir. Ancak kişi pekala iddia edebilir ki, asıl güçlü olan bu son anılan delillerdir. Bu husus ise bizi *delillerin doğasına* ilişkin başka bir noktaya götürür.

İlkin bu delillerin her biri, belli bir felsefe problemi etrafında doğmuş ve gelişmiştir. Bu sorular, deliller anlaşılırken mutlaka dikkate alınmak durumundadır. Vakıa delillerin yeterliliğine ilişkin, gerek septik gerekse ateistik çok sayıda eleştiri olmuştur. Bu itibarla Tanrı'nın varlığına ilişkin deliller için kabul edilen husus onların *tek başına* bir kişiyi imana götürmede yetersiz olduğudur. Bu, deliller tek tek düşünüldüğünde daha fazla doğrudur. Gerek delillere ilişkin güçlü eleştiriler üreten Hume gerekse Kant bu delilleri tek tek ele almışlardır. Bu durum sonraki tartışmalarda da devam etmiştir. Her ne kadar bunları tek başlarına ele almak anlamlıysa da, bu bölünmüşlük delillerin gücündeki bir bölünmüşlüğe de yol açmaktadır. İslam düşüncesinde durum bir az daha farklı görünmektedir. Bu anlamda, batılı araştırmacıların Müslüman filozoflar tarafından geliştirilen versiyonları batılı bir tasnifin altına yerleştirmede zorlanmalarına hiç şaşmamalıdır. Örneğin İbn Sina'nın geliştirdiği tarz hem ontolojik delile hem de kozmolojik delile uymaktadır. Kanaatimizce bu nokta önemlidir. İbn Sina *Sıddıkların Burhanı*'ndan söz eder. Bu kavramsallaştırma önemlidir. Buna göre eş zamanlı olarak hem afakta hem de enfüste Tanrı'nın varlığı müşahede edilir. İbn Sina bu kavramsallaştırmayı Kur'an'a atıfıyla temellendirir:

el-Evvel'in ispatını, birliğini, eksikliklerden benliğini açıklayan beyanımızın, nasıl varlığın kendisinden başkasını derinliğine düşünmeye ihtiyaç duymadığını iyice düşün! Her ne kadar O'na delil olsa da O'nun yaratması ve fiilini değerlendirmeye de nasıl ihtiyaç duyulmayacağını düşün. Fakat bu konu ne kadar üstün ve güvenilirdir, yani varlığın halini değerlendirip varlık olması bakımından varlık O'na şahit getirildiğinde, O da bundan sonra varlıkta kendisinden sonraki diğerleri üzerine şahidik yaptığında (ki üstünlüğü kastediyorum)! Zaten bunun benzerlerine ilahî kitapta şöyle işaret edilir: “Onlara ayetlerimizi afakta ve nefislerinde göstereceğiz!” Biz bu hükmün bir kavim için olduğunu söylüyoruz. Sonra şöyle der: “Rabbinin her şeye şahit olması sana yetmez mi?”. Biz diyoruz ki bu, O'nun üzerine değil O'nu şahit getirmek isteyen en doğruların (sıddıkların) hükmüdür.¹²⁰

İbn Sina'nın sözünü ettiği ayet şudur: “*Biz onlara hem dış dünyada hem de kendi nefislerindeki âyetlerimizi göstereceğiz, ta ki onun gerçek olduğu kendilerince sabit olsun.*” (Fussilet 41/53) سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Sonuçta bu tabir, *Burhânu's-Sıddikîn*, İslam din felsefesinde delillerin parça parça değil, oldukça bütünlüklü bir şekilde düşünüldüğünün bir göstergesidir.

Yukarıdaki tutum çağdaş din felsefesinde *birikimsel argüman* olarak bilinmektedir.¹²¹ Tıpkı bir yargılamada davacı tarafın dava ile ilgili muhtelif deliller getirmesi, böylece delilin bir kısmından şüphe duyulması durumunda bile davanın düşmemesi gibi, teistler inançlarını sadece bir argümanla temellendirmemeli veya argümanları birbirinden bağımsız olarak değerlendirmemelidir. Teist, argümanların *teizm için birikimsel bir davanın* parçası olarak görülmesi en iyisidir, burada parçalar bizim bütün resmi görmemizi sağlayacak şekilde birbirlerini destekler haldedir. Argümanlar, birlikte bir kimsenin bir tür nihaî gerçeklik veya Tanrı'nın varolduğuna inanmak için haklı sebeplere sahip olduğunu belirtirler. Kozmolojik argüman bir zorunlu varlığın, eğer varsa varolması için başka varlıklara muhtaç olmayan bir varlığın varolduğu sonucuna götürür. Teleolojik argüman, alemin bilinçli, hayat-bekleyen boyutundan sorumlu olan böyle bir varlığın amaçlı fiil yaptığını ve şuurlu akıl ve irade sahibi olduğunu belirtir. Ahlak argümanı bu varlığın ahlakî kanunla kısmen ilişkili olduğunu ve ahlakî kanunun bir şekilde bu varlıkta temellendiğini ve onun yaratmasındaki düzende tezahür ettiğini

¹²⁰ İbn Sina, “el-Evvel'in Basitliği”, *Gelen-Eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).

¹²¹ Peterson, *Akıl ve İnanç*, s. 135-136.

ileri sürer. Teizm lehine veya aleyhine argümanları gözden geçirirken, davanın sadece bir delil parçası üzerine kurulmaması, tıpkı savcıların davalarını tek bir delil parçası üzerine kurması kadar aptalca olurdu. Sonuçta deliller tek başına düşünülmekten çok *birbirlerini tamamlayan parçalar* olarak düşünülmelidir. Kanaatimizce onlar, hep birlikte düşünüldüğünde rasyonel bir biçimde “*Tanrı vardır*” önermesini doğrulayacak güçtedir. Ama yine de şu unutulmamalıdır ki, son tahlilde bunlar birer delildir: Kelimenin ifade ettiği anlamıyla *medlule* doğru birer işaretirler, *medlul*’ün ispatı değil.

hicr {15} وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ {14} لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بِنِ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ قَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ {7} وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ

enam,

عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَّفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ {8}

Bu Bölümde Ne Öğrendik

Bu bölümde, ontolojik delil ve dini tecrübe delili ele alındı. Bu ders, Tanrı'nın varlığı hakkındaki delillerin sonu olduğundan, delillere yönelik ayrıca genel bir değerlendirme yapıldı.

Bölüm Soruları

1. Hangi Müslüman din felsefecisi ontolojik delile doğrudan yer verir?

- a) Razi
- b) Taftazani
- c) İbn Sina
- d) İbn Meymun

2. Tanrı'nın varlığı kanıtlanırken "Tanrı, kendisinden daha mükemmeli tasarlanamayan varlıktır." düşüncesi vardır. Bu kanıt Tanrı'nın varoluşunun en yüksek varlık olarak Tanrı tanımından çıktığını gösterir. Bu kanıtta gözlem ve deney yoktur. Mantıksal olarak akıl yoluyla ortaya konur.

Buna göre Tanrı'nın varlığı aşağıdakilerden hangisiyle kanıtlanmıştır?

- a) Kozmolojik kanıt
- b) Düzen ve amaç kanıtı
- c) Ahlak kanıtı
- d) Ontolojik kanıt

3. Aşağıdakilerden hangisi dini tecrübe deliline yönelik eleştirilerden değildir?

- a) Dini tecrübe, dinden dine, kültürden kültüre değişiklik arz eder.
- b) Dini tecrübe tamamıyla öznelidir.
- c) Dini tecrübenin karakter üzerindeki müsbet tesirlerini birçok insan kabul eder. Buna rağmen bir şeyin işe yaraması ile doğru olması arasında zaruri münasebet yoktur.
- d) Dini tecrübenin manevi hazzını duyanlar onu şiddetle ve sürekli olarak arzu etmektedir.

4. Ontolojik delil konusunda aşağıdaki düşünürlerden hangisi farklı bir tutum benimser?

- a) Anselm
- b) İbn Sina
- c) Descartes
- d) Kant

5. Ontolojik delil konusunda Kant ne düşünür?

- a) "Tanrı vardır." önermesi analitik değildir
- b) Tanrı'nın var olması imkansızdır
- c) Sadece "Üçgen üç açılıdır." önermesi analitiktir
- d) Tanrı idesine sahip olmak kadar mükemmel bir ada fikrine de sahip olunabilir

6. Swinburne'ün dini tecrübe görüşü aşağıdakilerden hangisidir?

- a) İrrasyoneldir
- b) Rasyoneldir
- c) Mistik olduğu için kavramsallaştırılmaz
- d) Duygulara dayanır

7. Safdillik ilkesi aşağıdakilerden hangisiyle doğrudan ilgilidir?

- a) Hudus delili
- b) İmkan delili
- c) Dini tecrübe delili
- d) Teleolojik delil

8. "Tanıklık ilkesi" aşağıdakilerden hangisiyle doğrudan ilgilidir?

- a) Hudus delili
- b) İmkan delili
- c) Dini tecrübe delili
- d) Teleolojik delil

9. Hoşça bak zatına kim zübde-i alemsin sen.

Merdüm-i dide-i ekvan olan ademsin sen

Şeyh Galib'in bu şiiri aşağıdaki delil türlerinden en çok hangisi ile ilgilidir?

- a) Enfüsi deliller
- b) Afaki deliller
- c) İmkan delili
- d) Analojik teleolojik delil

10. "Sıddıkların Burhanı" tabirini kullanan Müslüman din felsefecisi kimdir?

- a) Gazali
- b) İbn Sina
- c) İbn Rüşd
- d) İbn Arabi

Cevaplar

1) c , 2) d , 3) d , 4) d , 5) a , 6) b , 7) c , 8) c , 9) a, 10) b

8. TANRI TASAVVURLARI VE DİN DİLİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde, kısaca din felsefesindeki Tanrı tasavvurları üzerinde durulmaktadır. Sonrasında ise “Tanrı hakkında konuşmanın” ne türden bir doğası olduğu konusu işlenmektedir. Bu anlamda, özellikle İslam din felsefesinde bu konunun nasıl bir seyir aldığı, hem mistik hem de kelami gelen-ek içinde yer alan düşünürler üzerinden gösterilmektedir.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Tanrı'yı nasıl tasavvur ettiğinizi anlatınız.
2. Küçük bir yakınınıza "Tanrı" denildiğinde ne anladığınızı sorunuz.
3. Tanrı hakkında konuşurken nasıl bir dil kullanırsınız?
4. Teşbihi dile bir örnek veriniz.
5. Tenzihi dile bir örnek veriniz.
6. Sizce din dilinde en sağlıklı yaklaşım hangisidir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Tanrı tasavvurları ve din dili	Din felsefesindeki başlıca Tanrı tasavvurlarını ve din diliyle ilgili temel yaklaşımları bilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- Teizm
- Deizm
- Panteizm
- Pan-enteizm
- Teşbih ve Tenzih

8.1. Tanrı Tasavvurları

Felsefe ve ilahiyat eserlerinde yer alan belli başlı Tanrı tasavvurlarını şu şekilde sınıflandırabiliriz:

8.1.1. Teizm

Ulûhiyet anlayışları içerisinde en yaygın olan Tanrı anlayışı teizmdir. Teizmin kendisi doğrudan bir din değildir. Ancak yaşayan üç dinin temel inanç yapısını ifade etmektedir. Teizm, ilâhî dinlerin ulûhiyet anlayışlarının temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Tanrı'ya, 'ezeli ve ebedi olan, her şeyi yapmaya gücü yeten, her şeyi bilen; evreni yaratan, düzenleyen ve koruyan, daima iyiliği isteyen ve fiillerinde özgür olan zatî bir varlık' olarak inanılmaktadır. Bir anlamda teizm, sözü edilen sıfatlara sahip bir Tanrı'nın varlığını iddia etmektir. Böyle bir varlığa inanan kimseye de teist denilmektedir. Kısacası yaratıcı ve aşkın bir Tanrı'ya inanmaya teizm ve bu inancı temellendirmeye çalışan kimseye de teist veya bir başka adlandırma ile monoteist adı verilmektedir.

Monoteizm bağlamında teizmde Tanrı'nın birliği önemli yer tutmakta olup, politeizm reddedilmektedir. Tanrı'nın birliği konusunda ısrarlı olan Yahudiler ve Müslümanlara göre aynı anda iki Tanrı'nın varlığının düşünülmesi durumunda sadece birinin Tanrı olmaya layık olması gerektiği, diğerlerinin ise güç ve kudrette noksan olacağı dile getirilmektedir. Bu çerçevede her ne kadar Hıristiyanlar da özde Tanrı'nın birliğini kabul ederlerse de teslis anlayışları bu yaklaşıma gölge düşürmektedir. Ancak Hıristiyanlar 'Baba, Oğul, Kutsal Ruh' üçlemesini Tanrı'nın birliği içerisinde anladıklarını ifade etmektedirler. Dolayısıyla her ne kadar birçok Hıristiyan teolog monoteizmi zedelemeyecek tarzda yorumlamaya çalışsa ve Tanrı'nın üç tane olmaktan ziyade üç görünümlü olduğunu söylese de, Hıristiyanlığın anlaşılması güç olan bu teslis inancı bir tarafa bırakılacak olursa, semavî diye adlandırılan dinlerde monoteizm hâkimdir.

Teistik ulûhiyet anlayışında Tanrı'nın en temel vasfı, biricik, eşsiz ve maddi olmayan bir varlık olmasıdır. O, görüngü dünyasındaki herhangi bir varlık gibi maddi olarak düşünülemez ve biçimlendirilemez. Tanrı aşkın bir varlık olmanın yanında aynı zamanda içkin

bir varlıktır. Tanrı'nın içkin olması O'nun etken bir neden olarak her yerde ve her şerde hazır bulunmasıdır. Bu anlayış Tanrı'nın varlık dünyasında bulunması veya onların bir parçası olarak yer alması biçiminde anlaşılmalıdır. Tanrı'nın içkin olması, tabiattaki varlıklarda bir yaratıcı, düzenleyici veya hayat verici olarak bulunmasıdır. Ayrıca insanların kalplerinde daima hatırlanıp anılan bir yaratıcı olarak yer almasıdır.

Teizm, kendisi dışındaki her şeyi yoktan yaratan, güç, bilgi ve ahlaki değer konusunda en üstün zatî varlık olarak ulûhiyeti ifade eder. Tapınmaya ve sadakatle bağlanmaya değer bir varlığın kendisi dışındaki her şeyden büyük olması asgari bir zorunluluk olarak görünmektedir. Başka hiçbir varlık güç, bilgi ve iyilik konusunda Tanrı'yı aşamaz. Bu nedenle Tanrı'nın bilgisi ve iyiliği sadece çok büyük değil, en büyüktür. Tanrı mutlak güçlüdür (omnipotent); O, bir varlığın sahip olabileceği bütün güce sahiptir. Tanrı mutlak bilgilidir (omniscient); bir varlığın bilebileceği her şeyi bilir. Teistik ulûhiyet anlayışında Tanrı'nın büyüklüğüne vurgu yapmanın bir diğer yolu da O'nun sonsuz ve sınırsız olduğunu söylemektir. Tanrı'nın gücünün sınırsız olduğunu söylemek, literal olarak her şeyi yapabileceği anlamına gelmemelidir. Tanrı'nın gücü mantıksal olarak mümkün olan her şeye yeten bir güçtür. Dolayısıyla Tanrı'nın mutlak gücü, mantıksal açıdan mümkün olan şeyleri yapan ve Tanrı'nın temel özellikleri ile uyumlu olan bir güç olarak anlaşılmalıdır. Tanrı'nın gücü kendisinin dışındaki bir güç tarafından sınırlandırılmamış olma anlamında hala sonsuz ve sınırsızdır. Tanrı başka hiçbir varlık tarafından hiçbir şekilde sınırlandırılmamıştır ve varlığı başkasına bağlı kılınmış değildir. Bu nedenle Tanrı genellikle zorunlu varlık olarak tanımlanmıştır. Tanrı sonradan varlığa gelmemiştir. Zira O'nun var olması başka hiçbir varlığa bağlı değildir; hiçbir şey onun varlığını tehlikeye sokamaz, O'nun gerçekten var olmaması mümkün değildir.

Geleneksel teistik ulûhiyet anlayışına göre Tanrı sadece bir varlık değil, özel doğası olan belirli türde bir varlıktır. Bu bağlamda Tanrı zatî bir varlıktır. Çünkü ancak zatî bir varlık bilgiye, güce ve ahlaki mükemmelliğe sahip olabilir. Güç sahibi olmak, şeyleri yapabilmek, belirli şekillerde davranabilmektir. Tanrı zatî varlık olduğu için O'nun bir fail olarak anlaşılması uygundur. Tanrı'nın birinci fiili genellikle yaratması olarak anlaşılmaktadır. Yaratıcı olması sadece ve hatta öncelikli olarak, her şeye başlangıcını Tanrı'nın vermesi değil, Tanrı'nın iradesinin ve yaratmasının devamlılık arz etmesi nedeniyle var olan her şeye varlığını daima Tanrı'nın kazandırması anlamına gelir. Tanrı'yı Yaratıcı ve diğer bütün şeyleri yaratılmış olarak açıkça tanımlayan ilişkide Tanrı dışındaki her şey varlığını O'na borçludur. Bu nedenle Tanrı, Yaratıcı olarak yarattığı âlemde sürekli aktiftir. Bu âlemde olan her şey sadece Tanrı'nın olmasını istediği ve gerçekleşmesine izin verdiği için öyle olmaktadır.

Teist anlayışta Tanrı'nın yaratıcılığı yoktan yaratıcılıktır. Bu bağlamda bir varlığın, varlık olarak ortaya çıkması hususunda üç izah şekli söz konusudur. Birincisi var olan bir maddeden meydana getirilmedi ki buna icat etme denilmektedir. İkincisi sudûrdur. Üçüncüsü ise yoktan yaratmadır. Teist anlayışta yoktan yaratma, diğer iki varlığa getirme şekllinden de üstün kabul edilmiştir. Yoktan yaratma, var olan bir maddeden yeni bir şey icat etmeden üstündür, zira var olan bir maddeden yeni bir varlık meydana getirmede Tanrı'nın yaratma fiili, önceden var olan madde ile sınırlandırılmış olmaktadır. Teistik ulûhiyet anlayışında Tanrı, aynı zamanda ma'bud'dur ve ibadetin objesidir. Yani Tanrı, kendisine ibadet edilen bir varlıktır. Tanrı'nın ibadete layık olması, şartsız ve sınırsız bir şekilde mutlak bir teslimiyeti hak etmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir eylemin ibadet adını alabilmesi için, ibadet edenin, kendisine ibadet edilen Ma'bûd'a iradi olarak teslimiyeti esastır. Teist ulûhiyet anlayışında mükemmellik, Tanrı'nın Zât olarak tasavvur edilmesini de gerektirmektedir. Tanrı'nın Zât olduğunu söylemek O'nun âlim, fail ve mürîd olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Tanrı'nın ilim, fiil ve irade sahibi olması, ma'bûd olmasıyla yakından ilgilidir. Teistik ulûhiyet anlayışında Tanrı, her yerde hâzır ve nazırdır. Onun, bilgi ve fiilleri bağlamında her yerde bulunması anlamında mutlak mevcudiyet (omnipresent) olarak düşünülmesi olağandır. O, mekânla sınırlı olmadığı gibi hiçbir şekilde zamanla da sınırlı değildir. Yani O, ezeli ve ebedidir.

8.1.2. Deizm

“Deizm” kelimesi Latince “Tanrı” anlamına gelen “deus”tan gelmektedir. Orijinal haliyle deizm, Tanrı'nın varlığına inanmak anlamına geliyordu. Fakat zamanla Batı dillerinin çoğunda “teizm” kelimesi yaratıcı uluhiyet anlayışını ifade etmek için kullanıldı ve deizm kendine özgü felsefi bir hüviyet kazandı.

Deizm iki temel anlayıştan yola çıkar: Aleme müdahale etmeyen bir uluhiyet anlayışı; akla ve bilime gösterilen büyük güven. Felsefe tarihçileri birinci anlayışı Aristoteles'e kadar geri götürmektedirler. Aristoteles'in Tanrı'sı, alemin yaratıcısı değildi. O, sadece bir “ilk Muharrik” idi. Yaratma fikri olmayınca, vahye dayalı dinlerde olduğu anlamda bir “müdahaleci uluhiyet anlayışı”nın olmaması da gayet tabiiydi. Aristoteles'in bu fikri, Rönesans döneminde yaşayan Aristotelesçiler'e oldukça çekici geldi. Fakat bu akım en güçlü dönemini XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Avrupa'da yaşadı.

Bu durum, çeşitli sebeplerden kaynaklanmaktaydı. Şöyle ki:

a) Kilise ile bilim adamlarının arası açıldıkça ve din adamlarının, bilim adamlarının faaliyetlerine Tanrı ve din adına müdahaleleri arttıkça, deizmin temsil ettiği görüş, bilim dünyasına bir rahatlık getiriyordu. Eğer Tanrı alemini yarattıktan ve yaratma sürecini tamandıktan sonra ona müdahale etmiyorsa, ne bir kişinin, ne de bir teşkilatın alem hakkında araştırma yapanlara müdahale hakkı olabilirdi.

b) Buna bağlı olarak deizm, gelenekleşmiş anlayış ve yorumların tenkit edilmesine imkan sağlıyordu. Madem ki Tanrı aleme müdahale etmiyor, o halde tarihte olup biten hiçbir şey dokunulmaz, yahut kutsal sayılamazdı. Kilise, Tanrı'nın "bedeni" değil, düpedüz bir insan eseri idi. Kimse onun arkasına sığınıp başkalarını mahkum edemezdi.

Deizmin dayandığı ikinci temel ise, özetlemeğe çalıştığımız bu düşünce ile iç içeydi. Tabiatla ilgili taze bilgilere, genel-geçer hükümlere ulaşan birçok batılı bilgin, dini inançlara başvurmaksızın alemini açıklayabileceğine inandı. Bu da dışarıdan müdahale edilmeyen alem fikrine güç kattı. Hatta bazı deistler, daha da ileri giderek vahyin olamayacağını; çünkü bunun da bir çeşit müdahale anlamına geleceğini öne sürdüler. Akıl, diyordu onlar, Tanrı'nın var olduğunu, iyiyi ve kötüyü bilebilecek durumdadır; dolayısıyla vahye ihtiyaç yoktur. İşte özellikle bu son anlayıştan dolayı deizm ile Tabii Din fikrini savunanlar aynı noktada birleşiyorlardı. Hatta birçok deist, vahye yer vermeyen Tabii Din anlayışını benimsemekteydi.

Deist diye adlandırılan filozofların hepsini bir çerçeve içinde toplamak, elbette ki, mümkün değildir. Onlar arasında Tanrı'nın ahlaki bir varlık olduğu fikrinden hareketle O'nun aleme lütuf ve kerem gözüyle baktığını ve bu durumun bir "müdahale sayılmadığını" öne sürenler vardır. Ama aynı insanlar, mucizenin imkansızlığı konusunda görüş birliğine varabilmekteydiler. Bazı deistler ise, dini anlayışa daha da yaklaşmakta. Tanrı'ya karşı bazı görevlerimizin olduğunu, ölümden sonra iyilerin mükafat, kötülerin ise ceza göreceklarini söyleyebilmekteydiler.

"Varlığı akılla bilinebilen ve aleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışı" şeklinde tekrar tarif edebileceğimiz deizm, biraz sonra göreceğimiz panteizme birçok bakımdan zıt bir görüştür. Deizm, esas itibarıyla Tanrı'nın tam aşkınlığı fikrine dayanır ve içkinliği reddeder. Tanrı'yı aleme müdahale ettirmemenin sebeplerinden biri de Onun bu aşkınlığını korumak ve antropomorfizmin her çeşidinden uzak kalmayı sağlamaktır. Deizmin, Kilisenin temsil ettiği Hz. İsa'nın uluhiyeti fikrine şiddetle karşı çıkmasının sebebi, teslisin tenzih fikrine çok ters

düşmesi idi. Hıristiyan ilahiyatçılarının deistlere karşı savaş açmalarının temelinde de deizmin Hz. İsa ve onunla ilgili doktrinleri -veya en azından bunların bir kısmını- kabul etmeyişi idi. Birçok deist, özellikle Katolikliğin temsil ettiği Hıristiyanlığı “esrarengizliğe ve mucizeye gömülü” olduğu için reddetmekteydi. Fakat onlar, aynı zamanda, dinsiz olmadıklarını belirtmek için de çok kere kendilerini Hıristiyan deist olarak adlandırmaktaydılar. Onların temel gayelerinden biri, hatta belki de birincisi ortaçağlardan beri oldukça yaygın olan “akla, mantığa sığmamasına rağmen “inanıyorum” fikrinin yerine “makul olduğu için; inanıyorum” fikrini getirmek ve inancı mümkün olduğu ölçüde, aklileştirmektir.

Özetle söyleyecek olursak, deizm, dini konulara akli metotları uygulayan, buna bağlı olarak da tarihi Hıristiyanlığa, esrarengiz din anlayışına, dindeki tabiat üstü olaylarla ilgili inanışlara, kilisenin otoritesine karşı çıkan bu cümlelerden dolayı da Hıristiyan aleminde taassubun, baskının kırılmasına yardımcı olan yarı-dini, yarı-felsefi bir harekettir. Onun doğuşu ve yükselişi ile Batı dünyasında akılcılığın -Almanya söz konusu olduğunda Aydınlanma Dönemi'nin- yükselişi arasında bir paralellik vardır.

Bu olumlu etkilerine rağmen, deizmi çeşitli açılardan eleştirmek mümkündür. Şöyle ki:

a) Deizmin güçlü yanı da, zayıf yanı da katı bir akılcılığa dayanmasından gelir. Akli yaklaşımın dini konularda yetersizliği ortaya çıktıkça, hem rasyonel teizm, hem de deizm, çözmekte güçlük çektikleri birtakım problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Tabii din anlayışı, ancak belli bir aydınlar kesimine çekici görünmüş ve geniş kitlelere hiçbir zaman ulaşamamıştır. Yukarıda da işaret edildiği gibi bilim alanında un kazanmış birçok bilim adamının teizmi savunması, deizme beklenen desteğin gelmesine engel olmuştur.

b. Deizm, dinin “esrarengiz” yönünü tenkit ederken oldukça ifrata kaçmakta, mesela birçok deist, vahiy inkar etmektedir. Kaldı ki birçok bilim adamı ve filozofa göre, “esrarengiz” kelimesinden korkmaya gerek yoktur; çünkü, deniyor, bilimin konusu olan evren dahi esrarengizdir. Bir şeyin esrarengiz olması, onun “batıl” olduğu anlamına gelmez. Eğer esrarengiz olan her şey, akıl dışı görülerek bir tarafa itilseydi, bilimin ilerlemesi imkansız olurdu.

c. Dinin akli bir çerçeveye oturtulması, vahiy dahil din için önemli birçok konunun bir yana itilmesi ateistin işine yaramıştır. Deistin vahye dayalı dinlere yönelttiği tenkitleri, ateist, gayet rahatlıkla, deizme karşı da yöneltmiş ve böylece bir taşla iki kuş vurmuştur. Vahye, mucizeye, hatta -en azından bazı deistler söz konusu olduğunda- ahiret hayatına

yer vermek istemeyen, Tanrı'yı aleme müdahale ettirmeyen bir din anlayışı, ateizme giden yolun yarısından fazlasının kat edilmesine imkan hazırlamıştır.

d) Şüphesiz, deizmin en zayıf yanı, dini hayatın mahiyet ve fonksiyonuna ters düşen bazı anlayışlara içinde yer vermiş olmasıdır. Ötelerin ötesinde olan, ya da bazılarının şaka yollu kullandığı bir deyimle “emekliye ayrılmış” bir Tanrı anlayışı, dini duyguyu ve düşünceyi tatmin edemez. İman hayatında, dayanma, bağlanma, teslim olma, dua ve tövbe etme merkezi bir yer işgal eder. İnsan; bırakınız kendisiyle, topyekun alemle dahi ilgilenmeyen bir Tanrı'ya nasıl ve niçin dua etsin, ibadet etsin? Böyle bir Tanrı'ya inanmak ne işe yarar?

e) Deizm, birtakım kelami problemleri de beraberinde getirmektedir. Mesela, alemle ilgilenmeyen bir Tanrı, acaba alemi bilmekte midir? Alem üzerinde doğru dürüst bir tasarrufu olmadığına göre, bu Tanrı güçlü mudur? O, bir şeyler isteyen bir Tanrı mıdır? Sözün özü, deizm, Tanrı hakkında konuşmayı en aza indirgemektedir. Deistin, Tanrı'nın ilmi, kudreti, iradesi, merhameti, adaleti vs. hakkında bir şey söyleyecek hali yok gibidir.

Bütün bu zayıflıklarından dolayı denebilir ki, deizm, dinin kendisi değil, olsa olsa solgun ve olgun bir yorumudur. Bunun için de deizmin, panteizm ve teizm gibi uzun ömürlü olması elbette beklenemez. Bugün, dini ve felsefi bakımdan deizmi savunan düşünürlerin olduğu pek söylenemez; Buna rağmen, özellikle dünyanın ve bilimin otonomluğunda ısrar eden, dinin akli veçhesine ağırlık veren, dini sadece ahlaktan ibaretmiş gibi görmek isteyen bazı insanların dünya görüşlerinde deizmin bazı çizgilerine rastlamak mümkündür.

Deizm, daha ziyade Hıristiyan Batı dünyası çerçevesi içinde ele alınması gereken bir konudur. Son derece zengin ve çeşitli dini fikirlerin doğup geliştiği İslam aleminde “deizm” diye adlandırabileceğimiz bir cereyan yoktur. Olsa olsa deizmin bazı görüşlerini andıran fikirlere sahip Müslüman düşünürlerden bahsedilebilir. Sözgelisi, ünlü tabip-filozof Ebu Bekr er-Razi'nin, Allah'ın varlığının, ahlak kanunlarının, ruhani hayatın mahiyetinin, akılla bilinebileceğine inandığı, dolayısıyla peygamberliğe gerek olmadığını, hatta peygamberlerin birbirlerini nakzeden kişiler olduğunu öne sürdüğü söylenmektedir. Eğer Razi'nin bu görüşlere sahip olduğunu kesin olarak ispat edebilseydik, onu deizmin belli bir çeşidinin içine yerleştirebilirdik.

Farabi ve İbn Sina gibi filozofların Allah-alem münasebetini açıklayabilmek için sudur nazariyesini benimsemeleri, Allah'ın aşkınlığını düşünerek dünya ile İlk Sebep arasına bir

akıllar düzenini yerleştirmeleri her ne kadar Kur'an'ın "Biz (yani Allah) ona (insana) şah damarından daha yakınız" (50. Kaf, 16) anlayışına tam olarak uymaz gibi görünüyorsa da onların deizme benzer bir fikre sahip oldukları anlamına gelmez.

8.1.3. Panteizm

Çeşitli şekillerde tarif edilen "panteizm", Tanrı-alem ikiliğini kaldıran, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiğini, hatta O'nun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülebileceğini, onların sadece ilahi varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren dini ve felsefi bir doktrindir. Hemen hemen her dini kültürde panteist yönelişlere rastlamak mümkün olmakla birlikte, panteizmi saf ve tutarlı şekliyle bulmak kolay değildir. Her şeyin bir tek kaynağa, yahut ilkeye bağlanması fikri, düşünce tarihinde çok gerilere gider. Ta eski Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde bazı filozofların, mesela Thales, Anaximanes, Ksenophanes'in, varlığı bir tek ilkeye bağlama çabası içinde olduklarını biliyoruz. Ama bu düşünürlerin hiçbirini panteist saymak doğru değildir.

Yine, hemen hemen her teizmin, panteist bir yorumunu yapmak mümkündür. Bundan dolayıdır ki, "panteist" olarak adlandırılan bir çok Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman düşünür vardır. Burada da çok dikkatli davranmak ve panteist terimini cömertçe kullanmamak gerekir. Tanrı-alem özdeşliğini savunan saf panteizmi üç büyük din mensubunun büyük çoğunluğu reddetmektedir. Özellikle İslam mütefekkirleri, mesela bir İbnu'l-Arabi, bir Hallac yahut Celaleddin Rumi söz konusu olunca panteist teriminin kullanılmasında çok daha ince bir titizliğin gösterilmesi gerekir.

"Panteizm" denince akla ilk gelen isim, şüphe yok ki, Spinoza'dır. Batı düşüncesinde Spinoza'dan önce de panteist olarak kabul edilen düşünürler vardı. Sözgelisi, John Scottus Eriugena, Giordano Bruno (1548-1600), Jakop Boehme (1575-1624) bunlar arasındaydı. Ama bunlardan hiçbiri, panteizmi mantıki sonucuna götürmede Spinoza kadar başarılı olamamıştı.

Spinoza panteizmini daha rahat anlayabilmek için ise "cevher" kavramından başlamak gerekir. Genellikle, felsefede cevher derken "kendi başına varolan" yani var olmak için öteki varlıklara bağımlı olmayan şey anlaşılır. "Tanrı ile", diyor Spinoza, "mutlak anlamda sonsuz bir varlığı, yani sonsuz sıfatlara sahip bir cevheri kastetmekteyim." Bu sıfatlar cevher olamaz; çünkü o takdirde onların da yukarıdaki tarife uygun birer cevher olmaları gerekirdi. Tanrı'dan

başka hiçbir cevher yoktur. Var olan her şey ancak o Cevherde vardır. Bu cevhere “Tanrı veya Tabiat”, denmesi bir şeyi değiştirmez; çünkü Spinoza’ya göre Tabiat, müstakil cevherlerin toplamından meydana gelen organik bir yapı değil, “tek ve bölünmez bir cevher”dir.

Bu şekilde kurulan bir Tanrı-alem özdeşliği, açıktır ki, klasik dini anlamda “yaratma”dan; Tanrı’nın, “varlık sebebi” olmasından söz etmemize izin vermez. Burada yaratma, olsa olsa, her şeyin ilahi kanuna göre tespit ve tayin edilmiş olması anlamına gelir. Belki bunu bile söyleyemeyiz, çünkü ilahi kanun Tabiatta zaten içkindir. Madem ki Tanrı’nın mahiyeti Tabiatı içerir, o halde ikincisi de birincisi gibi sonradan olmuş değildir. Eğer Tanrı’dan “sebebe” diye bahsedeceksek, yine, bunu da klasik felsefenin “yeter sebep”i, yahut “ilk sebep”i şeklinde anlamamak gerekir. Onun hakkında olsa olsa “Tabiatın içkin sebebi” terimini kullanabiliriz. Bu da asıl Cevher’in kendi kendisinin sebebi olmasından başka bir şey değildir.

Spinoza’ya göre, her şey ilahi mahiyetten zorunlu olarak çıkar. Spinoza’nın Tanrısının teizmin, daha doğrusu monoteizmin Tanrısı olmadığı açıktır. Onun Tanrısı, her şeyden önce bir Kişi bir Ferd, yahut İslami deyimle bir Zat değildir. Spinoza Tanrı’nın Zat olmadığını *Ahlak*’ından önce kaleme aldığı bir eserinde, *Tractatus Theologica-Politics* (Teolojik Siyasi Risale) de uzun uzun anlatmaya çalışmıştı. Aynı eserde mucizenin imkanı, İsrail oğullarının “seçilmişliği” v.s. gibi inançlar da şiddetle eleştirilmiş ve reddedilmişti.

Spinoza’nın “içkinlik” anlayışı da klasik teizminkinden farklıdır. Teizm, Tanrı-alem ayniyetini reddettiği, ikincinin birinciye ontolojik olarak bağımlı olduğuna inandığı için içkinliği ancak şu şekilde anlayabilirdi: Tanrı ilmi, kudreti ve iradesi ile alemi yaratmıştır, ve yine ilim, irade ve kudreti ile onu *muhafaza* etmekte, tasarrufu altında tutmaktadır. Alem bu sıfatlara sahip olan bir Yaratıcının eseridir; ama Onun *mahiyetinin bir parçası yahut tezahürü* değildir. Tanrı, alemin varlık şartıdır ama alemin ötesindedir, aşkındır.

Tanrı ile alemi ontolojik anlamda bir ve aynı sayan Spinoza panteizmine İslam düşüncesinde bir yer bulmak imkansızdır. Gerçi batıda ve doğuda birçok kimse, “panteist sufilik” tabirini kullanmakta ve bu görüşün en önemli sistemcisi olarak da İbnu’l-Arabi’yi göstermektedir. Hatta bazılarının göre, İbnul-Arabi, “Müslüman düşünürler arasında panteizmi en tutarlı şekilde öne süren kişidir.” Öyle görünüyor ki, M. İkbâl de aynı kanaattedir. Tefekkür hayatının ilk döneminde İbnu’l-Arabi’nin hayranı olan İkbâl, daha sonra bu ünlü sufînin ve onun şahsında “panteist sufilik”in en büyük tenkitçisi olmuştur. O, *Esrar-i Hudi* (Benliğin Sırları) adlı mesnevisinin ilk baskısına yazdığı ve Hint-alt kıtasında büyük fırtınanın kopmasına

sebepe olduğu önsözünde şöyle diyordu: Şankara'nın Gita'yı yorumlaması, İbnul Arabi'nin Kur'an'ı yorumlamasına benzer. Fakat bu ikinci zatın engin bilgisi ve çekici kişiliği, panteizmi İslam düşüncesinin ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Hindistan'da panteizm daha ziyade nazari seviyede kalarak fikri tartışmalara konu olmuş iken, aynı fikir, İslam aleminde, özellikle de İranlı şairlerin dilinde gönüllere hitap etmiş ve bu yolla Müslümanların geri kalmalarının ana sebebi olmuştur.

İkbal'in bu iddiasında ne ölçüde haklı olup olmadığı, burada tartışılması gereken bir konu değildir. Gerek İbnu'l-Arabi'nin, gerek daha birçok sufinin eserlerinde *vahdet-i vücud* fikir ve inancının işlendiğini biliyoruz. Mevcut araştırmalardan edinilen kanaat odur ki, her iki görüş arasında önemli farklar vardır. İkisi arasında bir karşılaştırma yapıldığında, Spinoza'nın sistemini anlamanın nispeten daha kolay olduğu görülür. Spinoza panteizmi, esas itibariyle, sistemli bir şekilde ortaya koymuş bir doktrindir. Sözelgesi, *Ahlak*'ta hangi hükmü nasıl çıkaracağımızı ve *deduktif* bir açıklamaya nasıl ulaşacağımızı bizzat kitabın kendisi öğretmektedir. "Tanrı yahut Tabiat" sonucunun mukaddimeleri, herkesin gözü önündedir.

Vahdet-i vücud anlayışı, özü itibariyle bir tecrübe olduğu, yani Spinozacılık anlamında felsefi bir doktrin olmadığı için anlaşılması ve yorumlanması çok daha zordur. Gerçi bir filozof şöyle düşünebilir: "Beni tecrübenin *kendisi değil ifadesi ilgilendirir*. Ben *bir filozof* olarak ifadelendirilmiş bir inanç, kanaat veya tecrübenin mantığını incelerim; yani onun rasyonelliğine, tutarlılığına, şümulülüğüne bakarım." Bu, filozofun hakkı ve vazifesidir. Tasavvufun felsefi açıdan incelenmesi çabalarının arka planında yatan düşünce de budur.

Şimdi Spinoza'nın savunduğu türden panteizme yöneltilen eleştirilere kısaca bir göz atalım.

- a) Panteizm, aşkınlık fikrini reddettiği için ateizme yardımcı olmaktadır. "Panteist, inkar yolunun yarısını ateist için tesviye etmektedir" sözü, panteizmi tenkit eden eserlerin pek çoğunda oldukça sık geçer.
- b) Panteizm "Tanrı her şeydedir" demekle varlık mertebeleri arasındaki ayırımı kaldırmakta, sözelgesi taşla insani bir tutmaktadır.
- c) Panteizm sonlu ile sonsuz arasındaki bağlantıyı iyice kurarak birliğe ulaşmada başarılı olmamıştır. Sözelgesi, sonlu olan "ben" nasıl olular da aynı zamanda bütün'ün bir parçası oluyor?

d) Panteizmde aşkın uluhiyet anlayışı olmadığı için “yaratma” fikri de yoktur. Teizmin en bariz vasfı, iradesi olan bir hür yaratıcı fikrine yer vermesidir. Panteizmde her şey Tanrı’da olup bitmektedir.

e) Panteizm, dini tecrübenin anlaşılmasını da oldukça güç duruma sokmaktadır. Eğer Tanrı bir Zat değilse, ibadetin duanın ne anlamı vardır? Dini tecrübe, Tanrı-insan münasebetine dayanmaktadır. Tanrı-insan ayniyetine değil. Panteizm ile vahdet-i vücud fikrini savunanlar arasındaki en önemli farklardan biri burada karşımıza çıkıyor. Panteizm dini tecrübenin değil, nazari düşüncenin öne sürdüğü felsefi bir teoridir; oysa diğeri, yaşanan bir tecrübedir. Biri hayatın somut veçhesinden kopmuş bir sistem, öteki ise, bir çok mutasavvıfa göre, bu somutluğun, bütün deruniliği içinde, yaşanmasıdır. Tanrı’nın Zat olarak düşünülmediği bir sistemde belki “tabii bir dindarlık”, yahut bazı psikologların “içgüdüsel inanç” dedikleri şey doğabilir, ama halis dini hayat teşekkül etmez.

f) Panteizm kötülük problemini de daha karmaşık hale getirmektedir. O, ya kötülüğü kökten inkar etmekte, yahut kötü ile *iyinin* farkını asgariye indirmektedir. Bu takdirde de günahı, ahlaki sorumluluğu ve kötülükle-mücadelenin gereğini açıklayamamaktadır.

8.1.4. Pan-enteizm

Klasik panteizm kısaca “her şey Tanrı’dır” demektedir; pan-enteizm ise “her şey Tanrı’dadır” demektedir, buna rağmen Tanrı ile alemleri bir ve aynı saymamaktadır. Pan-enteizmi savunanlara göre, deizmin veya bazı şekilleriyle teizmin aşkınlık anlayışı da, panteizmin içkinlik anlayışı da bir çeşit indirgemecilik (ircacılık)tır, Biri her şeyi aşkınlığa, öteki de içkinliğe irca ederek Tanrı-alem münasebetinin ortaya çıkardığı problemleri çözmeye çalışmaktadır.

Pan-enteizm terimini on dokuzuncu yüzyıl başlarında ilk kez Karl Krause adında Alman idealist geleneğine bağlı bir düşünür kullanmıştır. Bugün bu terimin batı ilahiyatında geniş bir kullanım alanı vardır: Sözcüğü süreç (proses) felsefesinden yola çıkan düşünürlerin uluhiyet anlayışları genellikle zaman zaman “çift-kutuplu teizm” veya “diyalektik teizm” gibi terimlerle de adlandırılmaktadır. Özellikle bu son iki terim, “pan-enteizm” terimi ile “panteizm” teriminin yazılışlarından dolayı birbirine karıştırılması yüzünden tercih edilmektedir.

Pan-enteizm terimi gitgide açıklık kazandıkça, söz konusu terim bazı İslami fikir hareketlerini açıklamak için de kullanılmaya başlandı. Hartshorne, M. İkbâl'i panenteist düşünürler arasında görmekte ve bu ünlü Müslüman düşünürün pan-enteizmin belli çizgilerini savunduğunu söylemektedir. Başta Mevlana'nın *Mesnevisi* olmak üzere birçok tasavvufi kaynakları Arapça ve Farsçadan İngilizceye çeviren R. Nicholson, Sufileri panteist değil pan-enteist olarak vasıflandırmaktadır. Ona göre Tanrı'nın içkin olduğu fikri ne kadar ısrarla savunulursa savunulsun, aşkınlık inancına yer verildiği sürece panteizmden değil, pan-enteizmden söz edebiliriz ancak. Ve hiçbir sufi ilahi aşkınlık fikrini kökten ve açıkça reddetmemiştir.

Süreç felsefesinin ışığında gelişen ilahiyat akımı, tek taraflı uluhiyet anlayışından kurtulmak için eskiden beri belli-belirsiz şekilde kalan bir çizgiye yeniden bir canlılık kazandırıyor. Akımın genel tutumu şudur: Tanrı hem değişmeyen, hem de değişendir; hem mutlak hem de izafi; hem zamanın dışında, hem de içinde: hem-sınırsız hem sınırlıdır. Süreç teizmi, yahut pan-enteizm, bu zor işi nasıl başarmaktadır? Bu soru, bizi konunun odak noktasına getirmektedir.

Felsefi kozmolojisiyle süreç anlayışını felsefede ön plana çıkaran Whitehead, çift kutuplu bir uluhiyet anlayışını sürmektedir. Ona göre Tanrı'nın her türlü değişmenin ötesinde olan bir veçhesi, bir de değişen, sürecin içinde olan ve dolayısıyla "oluşmakta olan" veçhesi vardır. O, bunlardan ilkinin Tanrı'nın "asli mahiyeti", ya da "tabiati", ikincisini ise "oluşan tabiati" olarak adlandırır. Tanrı, "asli" veçhesiyle alemdeki düzenin teminatıdır. Nelerin nasıl olduğu ve olacağı sorusuna Tanrı'nın bu veçhesini dikkate almadan cevap veremeyiz. Tanrı, her şeyden önce, alemdeki "Somutlaşma sürecinin İlkesi"dir. Bununla anlatmak istenen şey şudur: Her bilfiil durum ölçemediğimiz ve içyüzünü tam olarak anlayamadığımızı, bir imkanlar alan ile ilgilidir. İmkanlar alanına bir sinirleme konmadan hiçbir şey bilfiil var olamaz. Bilfiil var olma, yahut gerçeklik aynı zamanda bir seçme ve seçilme meselesidir. İşte söz konusu sınırlamayı koyan, Tanrı'dır. Bundan dolayı O, aynı zamanda, bir Nihai Sınırlama ilkesidir.

Tanrı'nın bir de sürecin içinde olan veçhesi vardır; dedik. İşte O, bu veçhesiyle alemde var olan, her şeyle bir ilişki içerisindedir. Bir şeyin başka bir şeyle ilgili olması, ilgi düzenine girenlerin birbirini etkilemesi demektir. Gerçek anlamda Bilfiil Var olan, yani Tanrı somutlaşma sürecinin her safhasını duyar ve kavrar. Böylece alem bütünüyle, Tanrı'da "objektifleşir". Tanrı her bir bilfiil var olanın gerçek dünyasını paylaşır; Gerçeklik kazanan her varlık, Tanrı'nın hayatına yeni bir unsur olarak katılır. İşte bu yönüyle Tanrı, değişme ve

oluşma sürecinin içinde olur. Dolayısıyla, Tanrı'nın alemde içkin olduğunu söylemek de doğrudur, alemin Tanrı'da içkin olduğunu söylemek de, Tanrı-alem ilişkisi, karşılıklıdır. Tanrı ki sevgi ve inayetiyle alemdeki bütün var olanlar iledir. Bu alemde olup biten her şey melekut alemine intikal etmekte ve alem-i melekutta olanlar ise yeniden bu aleme dönmektedir. Bu anlamda Tanrı en büyük “Yoldaş”tır; anlayan ve acıları paylaşan “Dost” tur. O, alemde hiçbir şeyi zorlamaz, ikna eder.

Hartshorne Değişen-değişmeyen Tanrı kavramının “ikili aşkınlık ilkesi” şeklinde adlandırdığı bir prensibe dayanarak açıklar. Tanrı'nın Sonlu-Sonsuz, Değişir-Değişmez, Mutlak-İzafi, Basit-Murekkeb, Sebep-Sonuç olduğunu en iyi bu ilke açıklar; bu kutuplardan her ikisinin hakkını en iyi bu ilke verir. Acaba Tanrı hakkında bu ifadeleri kullanmak, çelişkiye düşmek değil midir? Hartshorne'a göre, “hayır”, “A B dir” ve “A, B değildir” önermelerinde eğer B A'ya farklı bakımlardan izafe ediliyorsa herhangi bir çelişki doğmayabilir.

Bu şekilde ifade edilen pan-enteizm, deizmin ve panteizmin tek yanlılığından tamamen uzaktır. Deizm, Tanrı'yı İlk Mutlak Sebep olarak kabul eder; ama O'nu her türlü etkilenmeden uzak görür; dolayısıyla O, her türlü ilgi ve ilişkiden de uzak olur. Bu görüş, alemi bütünüyle Tanrı'nın dışında tutmak zorundadır. Panteizm ise, Tanrı'yı bütünüyle alemin içine getirir. Sıradan sebep ve sonuçlar bile ilahi mahiyetin ayrılmaz parçası olur. Burada Tanrı, artık sebep değildir. Oysa pan-enteizm, Tanrı'yı soyut, mutlak v.s. veçheleriyle alemin üstünde; somut, izafi v.s. veçheleriyle de alemin içinde görür. Alem, bu iki veçhe açısından bakıldığında, birine göre Tanrı'da mündemiç'tir; birine göre de dışındadır.

Hartshorne, M. İkbâl'i “İslam'ın pan-enteist yorumunu yapan bir düşünür” olarak görüp değerlendiriyor. Yukarıda söylediğimiz gibi, Gazali'yi ise klasik teizmin en tutarlı temsilcisi olarak takdim ediyor. İkbâl, gerçekten de süreç felsefesinin öne sürdüğü iddiaların bir kısmını Hartshorne'dan çok evvel öne sürmüş bir düşünürdür. Onun, alemi durmadan değişen organik bir yapı şeklinde düşünmesi her varlıkta belli ölçüde kendi-kendini belirleme gücünü görmesi, alemi “Tanrı'nın etkileri” olarak telakki etmesi v.s., bu konudaki tutumunu açıkça ortaya koymaktadır: Fakat o, hiçbir yerde ilahi mahiyette herhangi bir ayrıma gitmiyor. Alemde olup bitenlerin ilahi mahiyette bir değişikliğe bir zenginliğe yol açtığını da söylemiyor. Buna rağmen, acaba onun görüşlerini bütünüyle dikkate aldığımız zaman böyle bir sonucu çıkarabilir miyiz? İkbâl, ilahi hayatta “değişme”den değil de “yenilik”den bahseder. O, Kur'an'ın “Allah her an yeni bir işdedir” (55/29) ayetine dayanarak her yarama fiilini, önceden tespit ve tayin edilmiş bir fiil olarak değil, yeni bir hadise olarak görür. Yine o, “insani ‘ben’ için karakter ne

ise ilahi Ben'e nazaran alem de odur" diyor. Bu ve buna benzer ifadeleri bir araya getirdiğimiz zaman, İkbâl'in kendi deyimiyle, "ilahi hayat"ta bir değişme gördüğünü söylemek mümkündür. Fakat bu, işin sadece bir yandır. Aynı düşünür, öte yandan, "ilahi Ben, bağımsız, asli ve mutlaktır" der. Bu, bir çeşit çift-kutuplu uluhiyet anlayışı mıdır? Kanaatimizce, bu konuda da söyleyebileceğimiz şey şudur: İkbâl'de Whitehead ve Hartshorne'un sözünü ettikleri çift-kutupluluğun "motivleri" vardır; fakat düşünürümüz bu motivleri sistemleştirip öyle bir uluhiyet fikri ortaya koymamıştır.¹²²

8.2. Din Dili

Din dili alanında üç temel yaklaşıma tanık olmaktadır: i. Mutlak teşbih, ii. mutlak tenzih, ve iii. bu ikisi arasında özgün sentez. Aşırı teşbihi yaklaşımı, çok zayıf olması nedeniyle burada değerlendirmeye gerek görmüyoruz. Bizi ilgilendiren son iki seçenektir.

8.2.1. Teşbih ve Tenzih

Etimolojik anlamıyla "herhangi bir şeyi, bir nesneyi bulaşıcı, pis şeylerden uzak tutmak, arıtmak" anlamına gelen "nezzehe" fiilinden türetilmiş olan tenzih kelimesi, Kelam ilminde "Allah'ın bütün eksikliklerden kesinlikle arı olduğunu beyan ve telakki etme" anlamında kullanılmaktadır. Eksikler ise, bu kapsamda, en cüzi mertebede bile olsa beşerinkini andıran bütün nitelikler ve cismani bir varlık olarak bize beşeri hatırlatan bütün sıfatlar anlamındadır. Bu yönüyle tenzih Allah'ın yaratılmış olan herhangi bir şeyle mukayese edilmesinin temelde ve kesinlikle mümkün olmadığını, Onun Varlığının yaratılmışlara ait bütün niteliklerin üstünde oluşunun bir beyanıdır.

Tenzihte ilahi erişilemezlik ve aşkınlık merkezde olduğundan, selbi nitelikler daha çok önemsendir. "Hakk mutlaklığı ve ihatası itibariyle hiçbir isimle isimlendirilemez ve hiçbir hüküm kendisine izafe edilemez ve hiçbir vasıf ve resim ile nitelenemez."¹²³ Hatta O'nun mutlaklığı bile selbi bir anlamda mutlaklıktır, yoksa zıddı olabilen bir mutlaklık da ondan aridir. "Bu mutlaklık, bilinen birlik ve çokluktan veya mutlaklık ve sınırlanmadan hasr edilmekten

¹²² Bu kısım yazılırken Mehmet Aydın'ın, *Din Felsefesi*, adlı eseri kullanılmıştır: s. 170-199.

¹²³ Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 14.

veya bütün bunları birleştirmekten veya bunlardan münezze ve mutlak olmaktan ibarettir.”¹²⁴
Bu durumu aşağıda yer alan ifadeler daha net açıklamaktadır:

Zatına özgü mutlaklığı açısından akla her hangi bir hüküm vermek veya bir nitelikle O’nu bilmek; veya birlik, varlığın vacipliği veya (:varlık için) mebde olması; veya yaratmayı gerektirme veya kendisinden herhangi bir eserin sadır olması, veya ilminin kendisine veya başkasına ilişmesi gibi herhangi bir nispetin O’na izafe edilmesi, sahih ve geçerli değildir. Çünkü bütün bunlar, belirleme ve sınırlama hükmü verirler.”¹²⁵

Tenzih fikrinin biri akli diğeri de sezgisel olmak üzere iki temel üzerine bina edildiğini görmekteyiz. Akli olanı İslam düşüncesinde Mutezilede, sezgisel olanı ise tasavvufta vardır.

a. Mu'tezile:

Akli tenzih, varlıkta vaki olmadığı halde zihinlerde farz edilen eksikliklerden sakındırmak için, selbi sıfatlarla, Hakkın başka diye isimlendirilen şeyden ayırt edilmesidir.¹²⁶ Bu anlamda Mu'tezile, Tanrı'nın “muhalefetun lil havadis” oluşunu, O'nun sonlu ve koşullu varlıkların hiçbirine benzememesini¹²⁷ tevhit fikri açısından çok önemsemiştir. Mu'tezileye göre, Allah, isimlendirilir isimlendirilmez, zihinlerde *O'nun neye benzediğine ilişkin bir kavram ya da imge yaratılır*. Bu durumda ise, sonlu varlıklara atfedilebilen niteliklerin Allah'a atfedilmesi tehlikesi söz konusudur ve bu tenzih düşüncesi açısından mahzurludur.

Mu'tezile, Tanrı'nın sıfatlarını sürekli bir biçimde, O'nun bir *değili* ile anlatmayı daha sağlıklı görmüştür. “Gözler O'nu göremez, kulaklar işitemez, hayaller onu kuşatamaz, kulaklar onu duyamaz. O şeydir, eşya gibi değildir. Alim, Kadir, Haydir, dirilerden kadir ve alim gibi değildir.”¹²⁸ Onların bu tutumu iki şekilde anlaşılabilir. İlk olarak, kendilerinden önceki aşırılığa kaçmış fırkaların Tanrı hakkında tamamıyla teşbihi bir dil kullanmış olmaları onları böyle bir reaksiyona itmiş görünmektedir. İkinci olarak ise bazı araştırmacıların da işaret ettikleri üzere, Tanrı'yı salt akılla bilme teşebbüsünün sonucunda böyle bir şey ortaya çıkmış olabilir.

¹²⁴ Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 10.

¹²⁵ Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 9.

¹²⁶ Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 71.

¹²⁷ Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, s. 92.

¹²⁸ Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul, Kabcacı Yay., 2005, s. 154.

Tanrı'nın selbi niteliklerle birlikte anılması, Mu'tezile ile felsefe arasında yer alan Kindi'de daha bariz bir biçimde bulunmaktadır.¹²⁹ Kindi, O'nun birlikten başka hiçbir şeyle nitelenemeyeceğini, kategorilerin dışında olan, o birin diğerlerinden başka olduğunu vurgular.¹³⁰ O, bu anlamda şunları kaydeder:

Gerçek Bir kategorilerin hiçbirine dahil değildir. O, madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı amm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz, cemi ve ba'z değildir. O başkasına nispetle bir değil, mutlak birdir, çokluğu kabul etmez. O birleşik ve çok olmadığı gibi, anlattığımız bir çeşitlerinden hiçbirinden değildir. (...) Diğer kategorilerin hiçbirisiyle de nitelenemez. Onun cinsi, faslı, şahsı, hassa ve arazi- yoktur. O hareket eden değildir. O gerçek bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez.¹³¹

Mutezile ile başlayan bu tutum, daha sonra Kindi ve onun üzerinden Farabi ve İbn Miskeveyh (burhanu's-selb) gibi düşünürlerce de devam ettirilmiş görünmektedir. Yer yer bu üslupta Plotinus'un etkisi oldukça açıktır. Ama açıklıkla söylemeliyiz ki, bu tutum İslam geleneğindeki tek tutum değildir.

Şimdi de tenzih düşüncesinin tasavvufi gelenekteki izlerine bakalım.

b. Attar:

Kelam dışında mutlak tenzihinin çokça örneğini bulmak mümkündür. Sözelimi, Gazali'nin kardeşi Ahmed Gazali, "*et-Tecrid fi kelime't-tevhid*" adlı risalesinde, tamamen soyutlamaya dayalı ve aşktan ibaret olan çok ileri düzey bir tevhit söz eder.¹³² Ki burada artık "değil söze", hiçbir tasavvuri unsura yer yoktur, bu makamda "Allah, sadece Allah ile bilinir." Biz burada örnekleyiciliği yüksek olması bakımından sadece Ferideddin Attar'ı ele almak istiyoruz. Attar, *Mantık et Tayr* adlı mesnevisi ile kendisinden sonraki birçok mistiğe öncülük etmiştir. Söz konusu metinde onun, tenzih düşüncesi bakımından oldukça ileri bir noktada yer aldığını söyleyebiliriz. O, bu bahiste şunları kaydeder:

Halkın ona dair bilgisi, ancak bir hayaldir. Çünkü ondan bahsetmek, olmayacak bir şeydir! İster pek iyi, pek güzel söylesinler, ister fena ve kötü ... Ona dair söz

¹²⁹ Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, London, Rautledge, 1989, s. 55 vd.

¹³⁰ Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2002, s. 176-182.

¹³¹ Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 181-182.

¹³² Ahmed Gazali, *et-Tecrid fi kelime't-tevhid*, çev. Seyyid Muhammed, İstanbul, Kitsan Yay..

söyleyenler, ne söylemişlerse kendilerine dair söylemişlerdir! Bilgiden yücedir, açıklıktan dışarı. Çünkü o, kendi münezzehliğinde nişansızdır! Ona nişane olarak nişansızlıktan başka bir şey bulan yoktur. Hiç kimse, yolunda can vermekten başka bir çare bulamamıştır. Her şeyden münezzehdir o. İster kendinde olsun, ister kendinden geçsin ... Hiç kimsenin, bu benzersizlikten başka ona dair bir nasibi, bir bilgisi yoktur! İki alemde de zerre zerre onu arasan, bulduğunu sansan, bu bilgi bu buluş, vehminden başka bir şey değildir. Ne bilir, ne tanırsan o, senin anlayışındır, Tanrı değil! Onun makamından kimsenin haberi yoktur ... ona kimin canı erişebilir? O, candan yüzbinlerce defa yücedir ... ne söylersen söyle; o, o sözlerden de münezzehdir.¹³³

Attar, “ne vasfa gelir, ne bir sıfatla sıfatlandırılabilir” olan Tanrı’yı yine onunla anmak gerektiğini belirtir, ve uyarır: “Ey Hakk’ı tanıyan, bu kadar kıyasa düşme ... niteliksiz, niteliksiz Tanrı, kıyasa sığmaz.” Ona göre, övülen, söze sığan şey, Tanrı olamaz, bu sebeple de ondan kolayca bahsetmek, işarete, rumuza, söze sığmayandan bahsetmek cahillik alametidir.¹³⁴

Attar, bir çok vesile ile Tanrı’nın “vasfa sığmayacağını”, ne söylenilirse söylensin onun hepsinden münezzeh olduğunu, bu sebeple de aklın onun künhüne ermesine asla imkan olmadığını beyan eder. Bunun en önemli gerekçesi insanın noksanlığıdır. Aşağıdaki ifadeler bu acziyetin, paradoksal bir biçimde dile dökülmüş halidir:

Onu apaçık arasan işte o zaman gizlenir .. gizliliklerde arasan açığa çıkar! Açıkta aradığın zaman gizlidir, gizlide aradığın zaman meydanda! Hem gizli alemde, hem açıkta arasan o zaman da her ikisinden de dışarıdır ... her ikisinden de münezzehdir, niteliksizdir, niteliksizdir o Tanrı! Sen bir şey kaybetmedin arama ... ne söylersen bil ki o değildir; bir şey söyleme!¹³⁵

Özetle Attar, “hiçbir şey bilmeye imkan olmadığını”, artık “dudağı yumup susmak gerektiğini” ifade eder.

Negatif teoloji geleneğine kısaca değinmek, sonradan söylemeye çalışacaklarımızı temellendirmek bakımından yerinde olacaktır. O nedenle, şimdi bu geleneğe kısaca değinmek istiyoruz. “Olumsuz yol” (via negativa), apofatik teoloji gibi adlarla da anılan negatif teolojii, Tanrı’nın mahiyetini, onun ne olduğundan çok ne olmadığı ile anlatılabileceğini savunan felsefi ya da teolojik sistem olarak tanımlayabiliriz. Buradaki en önemli varsayım dilin Tanrı’nın

¹³³ Ferideddin Attar, *Mantık al-Tayr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İst., M.E.B.Y., 1990, s. 9.

¹³⁴ Attar, *Mantık al-Tayr*, s. 10.

¹³⁵ Attar, *Mantık al-Tayr*, s. 8.

“varlığın ötesinde bir varlık” oluşunu ifade etmedeki yetersizliğidir. Normal düzlemde bile çoğu zaman sözcükler meramımızı anlatmada yetersiz kalabilmektedirler. İşte bu yetersizlik nedeniyledir ki, Tanrı salt olarak olumsuz atıflarla anlatılır. Görüldüğü üzere negatif teolojide temel, aşkınlık düşüncesi üzerine kuruludur. Hatta negatif teoloji içindeki bazı düşünürler bu noktayı, bizzat dilin kendisini de inkar edecek bir noktaya taşımışlardır: “Tanrı, insanın bütün kavramsal ve dilsel araçlarının ötesindedir.” Ama bütün bu vurgular söz konusu başkalığın bir başka bilgisinin, mantıksal olmayan bir bilgisinin olabileceğini vurgulamaya dönüktür.¹³⁶

Tanrı bütün varlıkları aşan bir mahiyettedir, onun nihai gerçekliği insan düşüncesi tarafından yakalanamaz, insan dili tarafından ifade edilemez, insanın hayal gücüne sığmaz. O sebeple de Tanrı sadece olumsuz terimlerle ifade edilebilir. Tanrı sonsuzdur, o sebeple de pozitif niteliklerle tanımlanamaz. Tanımlar karşılaştırma yapar; tanımladıklarını ya bir şeye benzeştirirler ya da onu bir şeyden ayırt ederler. Eğer ayırt ederlerse değillemeye ulaşılır; zira tanımlanan obje ayırt edildiği şey değildir. Benzetme yapıldığında ise, sonsuz külli olduğundan benzetilebileceği bir şey de yoktur.

Nihai gerçeklik insan tecrübesinin ötesinde olduğundan insanın rasyonel bilgisinden gizlenmiş, bütün bir felsefeyi aşmıştır. Şu halde o, felsefenin araçlarıyla ne ispat edilebilir ne de inkar. Burada Tanrı hakkında pozitif betimlemelerde karşılaşılan sorunlar negatif dile olan güveni tazelemiş görünmektedir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın ancak olumsuz bir biçimde nitelenebileceği ve selbi bir dil içinde anlaşılabilmesi şeklindeki yaklaşım kendine meşru bir zemin kazanmıştır.¹³⁷

8.2.2. Teşbih ve Tenzihin Tevhidi

İlk olarak şu hususu beyan edelim ki, konunun seyrinden de anlaşılacağı üzere, “gerçeğe daha yakın olan tutum” tenzihle birlikte teşbihi de (ya da tersi) dikkate alan olacaktır. Müslüman filozofların çoğunluğunun teşbih ile tenzih arasında bir denge kurmayı başarabilmiş oldukları da kabul edilen bir husustur.¹³⁸ Bununla birlikte bizim özgün sentezden anladığımız husus, tenzih ile teşbihin basitçe birbirine dönüştürülmesi ya da olumlu dille olumsuz dilin

¹³⁶ Ilse Buholf- Laurens ten Kate, “Echoes of Embarrassment”, *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, ed. Ilse Buholf- Laurens ten Kate, New York, Fodram University Press, 2000, s. 28.

¹³⁷ Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Malatya, Kubbe 6 Yayıncılık, 2001, s. 11.

¹³⁸ Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet Aydın, Ankara, Hülbe Yay., 1982, s. 116.

yapay bir şekilde bir arada anılması değildir. Aksine mesele, her iki dili, her iki söylem biçimini de eş zamanlı olarak, indirgmeden uzak, alabildiğine dinamik bir biçimde etkileşime sokmaktır.

Akıl, bilgileri teorik araştırmasından alması bakımından kendisinden dolayı soyutlanırsa, Allah'a dair bilgisi teşbih değil, tenzihe dayanır. Allah akla tecelli ederek tam bilgi verdiği için ise, bilgi yetkinleşir, bir yerde tenzih eder, bir yerde ise teşbih eder. Böylece Hakk'ın doğal ve unsurlardan oluşmuş suretlere nüfuz edişini görür. (...) Böylece şeriatlar [aynı anda] teşbih ve tenzih etmiştir. Şeriatlar, vehim vasıtasıyla tenzihte teşbih etmiş, teşbihte ise, akıl vasıtasıyla tenzih etmiştir. Böylece hepsi hepsiyle irtibatlı oldu. Tenzihin teşbihten ayrılması ya da teşbihin tenzihten yoksun kalması mümkün değildir. (...) Bu nedenle tenzihte teşbihi teşbihte tenzihi dile getirdik.¹³⁹

Biz bu ifade edilenleri, biri felsefi gelenekten diğer ikisi de mistik gelenekten olmak üzere üç örnek üzerinde temellendirmeye çalışacağız.

a. İbn Sina

Tanrı'nın ancak olumsuz niteliklemlerle anlatılabileceğini savunan tenzih fikrinin en derli toplu savunucularından biri de İbn Sina'dır. Tenzih ve teşbih kutupları arasında, onun tutumu tenzihten yana olmakla birlikte, o, felsefe alanında tenzih ile teşbih dengesinin farkına varmış ve bu alanda bir teori geliştirme uğraşısı vermiş ender düşünürlerdendir. Bizce onun bu yaklaşımı özgün bir nitelik taşımaktadır.

İbn Sina sisteminde mahiyet ve varoluş ayrımı bilinen bir husustur. Buna göre dünyadaki tüm varolanların iki kavramsal bileşene dayandığı ifade edilir. Mahiyet ve varoluş. Sözelimi önümüzde bir dağ bulunmaktadır. Dağ, denizden farklıdır. O, masa, insan veya başka herhangi bir şeyden de farklıdır. İşte, dağın bu diğer şeylerden farklı oluşuna, ondan başka bir şeyde bulunmayan bir öze sahip oluşuna dağın mahiyeti adı verilir. Diğer yandan ise, dağın şu anda burada aktüel olarak hazır bulunmasına ise onun varoluşu adı verilir. Yani dağ, dağ oluş ile bu oluşun şu anda burada aktüel olarak hazır bulunmasının bir kombinasyonundan ibarettir. Bu analiz bize, şeylerin kavramsal yapısı ile ilgili bilgi verir.¹⁴⁰ İbn Sina'ya göre, mutlak

¹³⁹ İbn Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, s. 200-201.

¹⁴⁰ Toshihiko İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, İstanbul, Anka Yay., 2001, s. 197-198.

varlıkta, vacibu'l-vucud'da böyle bir durum söz konusu değildir. Bu sebeple de Allah'ın, "Huve/O" dışında başka bir şeyle ifade edilmesi mümkün değildir.¹⁴¹

Vacibu'l-vucud kendisinden başka O olmayan bir O'dur. Yani onun dışındaki her şey huve huve olmak bakımından o, o değildir, aksine huviyeti başkasındandır. Vacibu'l-vucud, zatından dolayı huve huve olandır; dahası onun zatı o olmasıdır, başkası değildir. İşte bu hüviyet ve hususiyet, ismi olmayan bir manadır ki, bu ismi olmayan mananın açıklanması da ancak li selbi ve izafî bir takım gerekliliklerle mümkündür. (...) Başkasının ona nisbeti izafî, kendisinin başkasına nispet edilemeyeşi de selbidir. İlahi hüviyet için, yüceliği ve azameti sebebiyle 'O, O'dur'un dışında bir ifade kullanılmaz.¹⁴²

Sahih anlamda tevhid, O'nun her türlü nicelik, nitelik, yer, zaman konum ve değişim gibi birtakım arazlardan ve özelliklerden uzak olmasını kabul etmektir. İbn Sina şu soruyu yöneltir: "O halde varlık, anlamından başka varlığı olmayan ve harici bir sebep veya duruma taalluk etmeyen her şey, benzerinden neyle farklılaşacaktır?" Bu sorunun en net yanıtı O'nun *başkalığı* olacaktır. Bu *başkalık* İbn Sina'yı şu türden önermeler kurmaya sevk etmiştir: "Öyleyse O'nun anlamında ortağı yoktur. Şu halde ilk'in dengi yoktur."¹⁴³ O'nun cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niteliği yoktur, niceliği yoktur, mekanı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur ve onun –ki o yüce ve münezzehtir- zıddı yoktur. Zira İlk'in tanımı yoktur; ona burhan olamaz, tersine o, her şeyin burhanıdır. Ona yalnızca açık deliller delalet eder. Onun hakikati tahkik edildiğinde ortaya şu çıkar: "İlk, inniyetten sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin ona olumlanmasıyla nitelenir."¹⁴⁴ Onun bu kaydı son derece önemlidir. Zira burada İbn Sina'nın teşbih ile tenzihi birlikte anmaya olan eğilimini müşahade etmekteyiz.

İbn Sina bir tutum olarak olumsuzlamanın yanında olumlamayı hiçbir vakit unutmamıştır. Şimdi bunu daha net bir biçimde görebileceğimiz bir örneği analım. Ona göre, bir kimse, "İlk" hakkında, herhangi bir çekince duymasa ve 'O, cevherdir' dese, kendisinden bir konuda bulunmanın olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur. Yine 'O, birdir' dediğinde, kendisinden nicelik veya sözle bölünmenin olumsuzlandığı veya bir ortağının bulunmasının olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur. "Akıl, akleden ve akledilen" dediğinde ise, gerçekte

¹⁴¹ İbn Sina, "İhlas Suresi Tefsiri", çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği*, Ankara, Araştırma Yay., 2003, s. 246-250.

¹⁴² İbn Sina, "İhlas Suresi Tefsiri", s. 244.

¹⁴³ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik: II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İst., Litera Yay., 2005, s. 95.

¹⁴⁴ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik: II*, s. 99.

bir izafet ile birlikte bu soyuttan, madde ve ilgilerine karışma imkanının olumsuzlandığını kastetmiştir. Öte yandan ona “ilk” dediğinde, bu varlığın bütün mevcutlara izafetini kastetmiştir. Ona mürid dediğinde, Zorunlu Varlık’ın akıl olması, yani maddenin Ondan olumsuzlanmasıyla birlikte bütün iyilik ve düzeninin ilkesi ve o düzeni aklettiğini kastetmiştir. Ki “*bu, izafet ve selbin birlikteliği ile mümkün olmuştur.*”¹⁴⁵

Dikkat edilirse İbn Sina olumsuzlama ile başlayıp olumlama ile konuyu tamamlamıştır. Ki ona göre, olumlu niteliklere olan ihtiyaç selbi olanlardan daha fazladır.¹⁴⁶ Bu durumu o, bir başka yerde Kur’an’ın hem teşbihi hem de tenzihi bir dil kullanmasına bağlamıştır. Çünkü bedevi Araplara veya İbranilere yahut da medeni olmayan insanlara, “Allah ne alemin dışında ne içindedir, ona şuradadır veya buradadır diye işaret edilemez” denmesi ve Allah’ın bu şekilde tenzihi bir dille anlatılması mümkün değildir. Başka bir deyişle halka karşı Tanrı hakkında selbi ve değil-lemeci bir üslup kullanılması sakıncalı ve tehlikeli bir yoldur. Bu yapılmış olsaydı, insanlar onun yokluğuna hükmedebilirlerdi. Bu sebeple teşbihi ve tenzihi dil kullanılmıştır.¹⁴⁷ İbn Sina açısından vurgulanmaya değer bir husus da, tenzihle teşbihin arizi bir nedenle birlikte olmadığıdır. Yani salt Arapların zihni yapısından değil, aksine kamil anlamda bir uluhiyet düşüncesinin ancak bu ikisinin birlikteliğinden ortaya çıktığından İbn Sina bu yolu seçmiştir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: İbn Sina selb yolunu uygulamada ne Philon’u ne de Yeni Eflatunculuğu taklit etmiştir, aksine o, daha farklı bir istikamette bir yol tercih etmiştir. Buradan da anlamaktayız ki, Vacibu’l-vucudu anlayabilmek için her iki yola da muhtacız. Onun büyük filozof olması da bu gerçekte yatmaktadır. Zira o, tek yönlü bir şekilde birini diğerine önceleyen değil, bu her ikisini de dengede tutmayı amaçlamış olan biridir.

İbn Arabi

İbn Arabi’nin diğer birçok alanda olduğu gibi burada da yeni kavramlar ürettiğine tanık olmaktayız.¹⁴⁸ Bu anlamda onun din dili konusunda ‘alternatif bir konuşma’ biçimi sergilediğini söyleyebiliriz. Şimdi bu durumun nasıl gerçekleştiğini irdelemeye çalışalım.

¹⁴⁵ İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifa: Metafizik: II*, s. 113.

¹⁴⁶ İbn Sina, “İhlas Suresi Tefsiri”, s. 244, ayrıca bkz. İbn Sina, “er-Risaletu’l Arşıyye”, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgöç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara, Kitabiyat, 2004, s. 55.

¹⁴⁷ İbn Sina “Risaletu’l-adhaviyye”, s. 45, aktaran Mesut Okumuş, *Kur’an’ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği*, Ankara, Araştırma Yay., 2003, s. 39.

¹⁴⁸ Abd al-Hakeem Carney, “Immate and Love: The Discourse of the Divine in Islamic Mysticism”, *Journal of the American Academy of Religion*, 73, 3, 2005, s. 707.

Tenzih ya da olumsuzlayıcı tutum İbn Arabi için de önemli bir basamaktır. Allah ile yaratılanlar arasında karşılıklı bir ilişki yoktur: “Yaratıkları hakkında söylenmiş ya da bileşik ve başka şeyler hakkında tevehhüm edilmiş her ne varsa kuşkusuz, düşüncesi ve korunmuşluğu yönünden selim akla göre Allah o şeyden farklıdır.”¹⁴⁹ Tevhit bilgisinden bilinebilecek şey, Allah’tan başkasında bulunan şeyin olumsuzlanmasıdır. O çok açıkça “olumsuzlamayı bilmek, Allah’ı bilmek demektir.”¹⁵⁰ der ve bu konuda insanın acziyetini şu biçimde ifade eder: “Allah’ı bilme hakkında O’nu bilmekten acizlikten başka bir şeye ulaşamadık. Çünkü biz buldukları hale göre hakikatleri yönünden eşyayı öğrenmek istediğimiz tarzda Allah’ı bilmek istedik. Binaen aleyh, benzeri olmayan, zihinde tasavvur edilemeyen ve zihinde tutulamayan bir mevcut bulunduğunu öğrendiğimize göre akıl onu nasıl idrak edebilir?”¹⁵¹ İdrak eden insan, bir şeyi ancak o şeyin benzeri kendisinde bulunduğu idrak edebilir. İdrak ettiği şeyin benzeri yok ise onu asla bilemez ve idrak edemez.¹⁵²

Oysa “Hakkı, hiçbir gösteren gösteremez, hiçbir işaret onu içeremez.”¹⁵³ Mutlak Gerçek hakkındaki her kavramsal önerme potansiyel olarak putperestliğe yakalanma riski taşır. Ona göre bizim akli yetelerimiz, Gerçek hakkında bize hiçbir şey söyleyemez. Tanrı bütün imajları ve yorumları aşar, onları kuşatır, onlar onu kuşatmaz. (“Gözler onu idrak edemez, o, gözleri idrak eder.” En’am/6: 103.) İbn Arabi’nin bu eleştirisi sadece teolojik bir itiraz olmanın ötesinde bir anlam taşır. Bu bir düşünce okulunun anlaşmazlığıdır. Tanrı’nın sözün ötesinde oluşu, sadece söylenemeyen şeylerin varlığına işaret etmez, aynı zamanda söylenecek olan sonsuz sayıda şey olduğunu da ifade eder.¹⁵⁴ “Allah’a dair olan bilginde aklında tuttuğun en üstün şey, O’nun zapt edilemeyeceğini, sınırlanamayacağını, hiçbir şeye benzemeyeceğini öğrenmendir.”¹⁵⁵

İbn Arabi’nin bu konudaki görüşleri, onun salt tenzihten yana olduğu şeklinde bizi yanıltmamalıdır. Zira az sonra da göreceğimiz üzere onu tek bir yaklaşıma muhalif olarak

¹⁴⁹ İbn Arabi, *Fütühat-ı Mekkiyye*, I, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006, s. 256.

¹⁵⁰ İbn Arabi, *Fütühat-ı Mekkiyye*, I, s. 259

¹⁵¹ İbn Arabi, *Fütühat-ı Mekkiyye*, I, s. 257.

¹⁵² İbn Arabi, *Fütühat-ı Mekkiyye*, I, s. 263.

¹⁵³ Almond, *Sufism and Deconstruction*, s. 18-19; referanslar için bkz. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: İbn Arabi’s Metaphysics of Imagination*, New York, State University of New York Press, 1989, s. 160.

¹⁵⁴ Almond, *Sufism and Deconstruction*, s. 130.

¹⁵⁵ İbn Arabi, *Fütühat-ı Mekkiyye*, II, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006, s. 377.

düşünmek indirgeyici bir tutum olacaktır. O, son derece özgün bir yaklaşımın ve de sentezin sahibidir. Bunu, *Fusus*'un meşhur bölümü üzerinden temellendirmeye çalışalım:

Bil ki hakikat erbabı nazarında Allah'ı Tenzih, onu tahdit ve takyit etmektir. (..) Şu halde mutlak tenzih yoluna sapan kimse farkında değildir ve zanneder ki doğru yolu tutmuştur. Halbuki o yolunu kaybetmiştir.¹⁵⁶

O, son derece ilginç bir biçimde tenzih, tahdid ve takyit anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bunu, konumuz açısından önemli olduğu için biraz açmak istiyoruz. İbn Arabi'nin işaret ettiği bu tenzih, mutlak tenzihten ibarettir. Çünkü tenzih bir hükümdür, hüküm ise, hakkında hüküm verileni sınırlamak ve tahdit etmektir. Tenzih sahibinin son sözü, Allah Teala'nın bütün hadislere muhalif olduğunu söylemektir. Bu ifadenin bizzat kendisi sınırlamadır.¹⁵⁷ Bu hususu, önemli *Fusus* şarihlerinden olan Avni Konuk oldukça güzel açmıştır: "Eğer Hakk'ı yalnız tenzih edecek olur isen, O'nu takyit etmiş olursun. Zira hak sıfatı muhdesattan ve maddiyattan münezzehtir, denildik de, onun sıfatı bunların sıfatından başkadır demek olur ki, bu da Hakkı bir sıfat ile takyitten ibarettir; veyahut Hakk mukayyedattan münezzehtir, denilince, ıtlak kaydı ile takyid edilmiş olur. Binaanaleyh yalnız tenzihe kail olan mukayyid olur."¹⁵⁸

İbn Arabi mutlak tenzihi iki aşamalı bir biçimde eleştirir: O, ilk aşamada akıl aracılığı ile tenzihi (tenzih-i akli) eleştirir. Akıl tabiatı gereği olarak, Hakk'ın hislere hitap eden bir surete bürünerek görünmesini reddeder. Fakat böyle yaparken çok önemli bir nokta gözden kaçmış olur. Hakkı bütün hislere hitap eden suretlerden tenzih etmek O'nu yalnızca kayıt altına almak demek değil fakat aynı zamanda aklın o kadar nefret etmekte olduğu bir nevi teşbih içine düşmek de demektir.¹⁵⁹ Bu husus birçok İbn Arabi yorumcusu tarafından teyit edilmiştir:

(Hakk) her ne zaman hislere hitap eden bir surette tecelli ederse etsin Akıl bunu mantıki muhakeme yoluyla reddeder. Fakat bu hislere hitap eden olayın) aslında (kendine göre ve) hissi alem düzeyinde olduğu kadar, bir de bizatihi gerçekliği vardır. (Ama) akıl O'nu hislere hitap edici bir nesne olmaktan tenzih eder, çünkü aksi halde (Hakk'ın) belirli bir yerde ve doğrultuda bulunması gerekirdi. Akıl Hakk'ın bu türden kayıtların üstünde

¹⁵⁶ Muhyiddin-i Arabi, *Fusus 'ul-hikem*, çev. Nuri Gençosman, İstanbul, M.B.Y., 1992, s. 53.

¹⁵⁷ Ebu'l-Ala Afifi, *Fusus 'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İst., İz Yay., 2000, s. 107.

¹⁵⁸ Ahmet Avni Konuk, *Fusus 'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. M. Tahalı-S. Eraydın, İstanbul, Marmara Üniv. İla. Fak. Vakfı Yay., 1999, s. 272.

¹⁵⁹ T. İzutsu, *İbn Arabi'nin Fusûs 'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmet Y. Özemre, İstanbul, Kaknüs Yay., 1998, s. 84.

olduğuna hükmeder. Amma velakin Hakk (Aklın) kendisini tenzih ettiği şeyden münezzehtir gibi böyle bir tenzihden de münezzehtir! Zira onu bu şekilde tenzih etmek aslında O’nu manevi varlıklara benzeterek mutlaklığını sınırlandırmak demektir.¹⁶⁰

İbn Arabi’nin öğrencisi Konevi’nin dili ile söylersek, O’ndan sadece “değil” ile bahseden ve her çeşit teşbihi O’ndan nefy edip, Hakk’ı kendi meşrep ve anlayışına göre sınırlayan kimse dilsiz, sağır ve inatçı bir cahildir. Zira O’nun “Birliği çokluğunun, basitliği terkinin, zuhuru batınlığının, ahirliği evvelliğinin aynıdır. O, birlik ve varlık kavramlarına sığmaz; hiçbir şahit O’nu kuşatamaz, hiçbir meşhuda zapt edilemez. Dediği gibi olmak O’na aittir. Sınırlama ve mutlaklıkta sınırlamadan dilediği gibi zahir olur.”¹⁶¹ İbn Arabi’nin eleştirisine konu olan ikinci tenzih türü ise manevi zevk yoluyla tenzihtir (tenzihi zevki). Bu, ilkinden fazla olarak “Hakk’ı, bir de mümkünâtın bütün özelliklerinden, maddiyatla olan bütün ilgilerinden ve Hakk hakkında hayal edilebilecek ve düşünölebilecek herhangi belirli bir nitelikten tenzih etmektir. Bu ikinci tür tenzihte, Hakk’a en yüksek dereceden erişilemezliği atfeden en uçtaki tenzih mertebesi söz konusudur.

İbn Arabi için bu her iki tenzih de esasında tek yanlı ve eksiktir. “Gerçekte, Tanrı’yı aşkınlılaştıran, içkinliği bir kenara iterek, Tanrı’yı aşkınlıkla sınırlamış olur; benzer şekilde, Tanrı’yı içkinleştiren de, aşkınlığı bir kenara iterek, Tanrı’yı içkinlikle sınırlamış olur.”¹⁶² O sebeple tenzih ancak teşbihle birleştildiğinde, batın zahirle birlikte alındığında doğru ve isabetli bir tutum olur. Mutlak tenzihi benimseyen kimse, iki yönünden birini ihmal etmiş olur. Sufi marifetinin gerektirdiği şey, teşbih ve tenzihi beraberce benimsemektir. İbn Arabi’ye göre, Şura 11’de ‘O’nun benzeri hiçbir şey yoktur’ [لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ] ayetinde işaret edilen husus da budur.¹⁶³ Söz konusu ayet, İbn Arabi’nin sisteminde son derece önemli bir yer tutar. Zira bu iki hususu birleştirmek bu ayetle sadece bu ümmete nasip olmuş bir ayrıcalıktır.¹⁶⁴ Buna göre, ayetin ilk kısmı (Leyse ke’ mislihi şey’un), Allah’a layık olmayan temsil ve teşbihi reddediyor, ikinci kısmı ise (ve huve’s-semiu’l-basir) [وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ] Allah’ın kemal sıfatlarını ispat ediyor.

¹⁶⁰ Kaşani, *Fusus Şerhi*, s. 88, aktaran İzutsu, *İbn Arabi’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 84.

¹⁶¹ Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 99.

¹⁶² İbn Arabi, *Futuhât*, I, s. 290; aktaran Metin Yasa, *İbn Arabi ve Spinoza’da Varlık*, Ankara, Elis Yay., 2003, s. 92.

¹⁶³ Afifi, *Fusus’ul-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 112; ayrıca bkz. Ebu’l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbn Arabi’de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, İstanbul, Kırkambar Yay., 1998, s. 42. vd.

¹⁶⁴ İbn Arabi, *Fusus’ul-hikem*, s. 57-58.

İbn Arabi, bu durumu “O/O değil (huve la hüve)” ifadesi ile son derece özgün bir şekilde kavramsallaştırır.¹⁶⁵ “Vucud’la muttasıf her şey o/o değildir, alemin hepsi o/o değildir, belirli bir surette zuhur eden hakikat o/o değildir, sınırlandırılmayan sınırlı, görülemeyen/görünendir.” Buna göre şeyler Hakk’ın sıfatlarını sergilemek bakımından Hakk’ın hakikatindendirler, diğer bir ifadeyle Hakk her şeydir. Diğer taraftan, karşılaştırılmazlık dikkate alındığında Hakk hiçbir şey değildir, o, bütün her şeyin ötesindedir.

Bütün bu zikredilenlerden de anlaşılacağı üzere bu konuda en doğru görüş teşbih ile tenzihi birleştiren yaklaşım olarak görünmektedir. Aşırı teşbihte şirk aşırı tenzihte de inkar tehlikesi her zaman mevcuttur. Gerçek tenzih, her sıfatın bu alemin somut bir şeyin ya da olayın aracılığı ile bilfiil tecelli etmesinin sonucu olarak ve insanın bütün İlahi Sıfatların birliğinin bilincine sahip olmasını mümkün kılan manevi zevk ve tecrübeye dayanarak teessüs eder.¹⁶⁶ İbn Arabi için teşbih ile tenzihi birleştirmek sadakat makamıdır.¹⁶⁷ Onun özgün olduğu nokta da burasıdır.

O halde tenzih edersen onu bağlamış olursun, teşbih edersen mahut kılmış olursun./Eğer her iki emri birleştirir, yani teşbih ve tenzih arasını cem edersen doğru yolu bulur, İlahi bilgide İmam ve seyyidlerden olursun./İkiliğe kani olan kimse müşrik oldu, yani ona ortak koştu. Onu bir bilen de sayı ile bağladı./Eğer iki sanıyorsan teşbihe sapıyorsun, eğer tek sanıyorsan tenzihe gidiyorsun./Bu hale göre sen Hak değilsin, belki sen O’sun ve *sen onu şeyde mutlak ve mukayyet olarak görürsün*.¹⁶⁸

İbn Arabi’nin sunduğu sentezi anlamada alıntının son kısmı önemlidir. Zira onun basitçe zıtların terkibine dayalı bir şey önermediği bu son kısımda daha net görülebilmektedir. Öncelikle şu hususu netleştirelim ki, İbn Arabi, paradoksal konuşma tarzını, “varlığı anlama ve anlamlandırmada” bir yöntem olarak seçmiş görünür. Tanrı insan aklına paradoksal görünür. Bu meyanda muhakkikçe tutum bir paradoksal ifadeyi diğerine tercih etmek değil, her ikisini aynı anda kullanmaktır. Buradaki paradoksallığın saçmalık olmadığına dikkat kesilmek gerekir, paradoksal olan zıt gibi görünen ama gerçekte aynı hakikatin birer parçası olan unsurlardır. Bu ise geçekte saçma olan bir paradoks değil, hakikatin doğasıdır. “Batın oluş bize göredir, nitelikim Zahir oluş da ona göredir. Zira O, her ne kadar Batın olsa da, kendi için ve kendi açısından

¹⁶⁵ William Chittick, *Hayal Alemleri; İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul, Kaknüs Yay., 2003, s. 42 vd.

¹⁶⁶ İzutsu, *İbn Arabi’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 102.

¹⁶⁷ İbn Arabi, *Fusus’ul-hikem*, s. 103.

¹⁶⁸ İbn Arabi, *Fusus’ul-hikem*, s. 56.

Batın değildir. Nitekim O, bize göre de Zahir değildir. Kendini Batın olarak nitelemesi, sürekli algı alanımızın dışında olması nedeniyle, ancak bizim için geçerlidir.”¹⁶⁹

İbn Arabi’ye göre, varlığın vecihleri çeşitli ve değişiktir. Böyle olunca “izafî yükseklik çeşitli yönleri bakımından tek bir Ayn’da mevcuttur. İşte bunun için alem hakkında odur veya değildir, sensin veya sen değilsin.” denilir. Bu noktada o, Harraz’ın şu sözlerine bir kaç kere yer verir: “muhakkak Allah’ı bilmek, ancak onu zıtlar arasında birleştirmekle ve onun üzerine yine onunla hükmetmekle mümkün olur. Böyle olunca Hak, başlangıçtır, sondur, aşıkardır, gizlidir. Şu halde O, zahir olan şeyin kendisidir ve belirmesi halinde batın/gizli olanın aynıdır. Varlıkta O’nu gören O’ndan başkası değildir. Varlıktan ondan gizli kalan kimse yoktur. Demek ki O, kendi nefesine zahir ve nefsinden batındır. ... zahir “ben” dediği vakit Batın “Hayır” der. Batın “ben” deyince de zahir “Hayır” der. İşte her zıt böyledir.”¹⁷⁰ Özetle İbn Arabi’ye göre, Allah ismi zıtları cem ettiğinden, onu yine bu zıtlıkları dikkate alarak düşünmeliyiz.¹⁷¹

Kanaatimizce İbn Arabi’nin özgünlüğü tam da bu noktadadır. Yani, birbirine zıt eğilimleri, kuru bir şekilde değil, son derece dinamik bir tarzda sentezleme arzusudur. O, birçok defa, hem ayırmayı hem de birleştirmeyi, menfideki müspeti, müspetteki menfiyi görebilmeyi önemsemiştir. Suad Hakim’in ifadesiyle, onunki tenzihte teşbihin, teşbihte tenzihin dikkate alındığı soylu bir terkiptir.¹⁷² “Mahdut’tan ayrı olan kimse o mahdud’un aynı olmamakla beraber yine Mahdut’ur. Şu halde anlayana göre Hakk’ı takyid ve tahdit’ten kurtarmak da bir nevi Takyid demektir. Çünkü *mutlak* da *itlak* ile tahdit ve takyid edilmiştir.”¹⁷³ Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, İbn Arabitenzih ile teşbihi, birini diğere dönüştürmeksizin anlamaktan yanadır isteriz.

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِيعُ عَلِيمٍ (Bakara 115)

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (Bakara 177)

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ (Bakara 219)

¹⁶⁹ İbn Arabi, *Fütühat*, IV, s. 301, aktaran Yasa, “Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği”, s. 150.

¹⁷⁰ İbn Arabi, *Fusus’ul-hikem*, s. 53-54; ayrıca krş. İbn Arabi, *Fütühat-ı Mekkiyye*, II, s. 79, 93.

¹⁷¹ Suad el-Hakim, *İbnü’l Arabi Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabcacı Yay., 2004, s. 53.

¹⁷² el-Hakim, *İbnü’l Arabi Sözlüğü*, s. 15.

¹⁷³ İbn Arabi, *Fusus’ul-hikem*, s. 101.

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (Isra: 110)

Bu Bölümde Ne Öğrendik?

Bu bölümde, kısaca din felsefesindeki Tanrı tasavvurları üzerinde durduk. Sonrasında ise “Tanrı hakkında konuşmanın” ne türden bir doğası olduğu konusunu işledik. Bu anlamda, özellikle İslam din felsefesinde bu konunun nasıl bir seyir aldığı, hem mistik hem de kelami gelen-ek içinde yer alan düşünürler üzerinden gösterdik.

Bölüm Soruları

1. Tanrı'nın varlığını ve onun evrenin yaratıcısı, koruyucusu ve egemeni olduğunu kabul eden görüş. Buna göre, Tanrı öncesiz (ezeli) ve sonrasız (ebedi); bilinçli ve özgürdür. Dünyayla sürekli ilişki içindedir. Evrende olup biten her şey, onun istencinin bir ürünüdür.

Parçadaki açıklamalar, aşağıdakilerden hangisiyle kavramlaştırılabilir?

- a) Panteizm
- b) Politeizm
- c) Teizm
- d) Ateizm

2. Tanrı ile evreni bir sayan, her şeyi Tanrı olarak gören öğretimdir. Buna göre Tanrı evrenin dışında, evreni aşan bir varlık değil, evrenin kendisidir. Yani, evrende her şey Tanrı'dır ve tek gerçeklik olan Tanrı da evrendeki her şeydir.

Parçada aşağıdakilerden hangisinin tanımı yapılmıştır?

- a) Ateizm
- b) Deizm
- c) Teizm
- d) Panteizm

3. Deizm, yani; Tanrı'nın varlığına inanmakla beraber, belli bir dinin dogmalarını ve ilkelerini benimsemeyen bir Tanrı öğretisidir. Bu anlayış, Tanrı'nın evreni yarattıktan sonra, evreni öncelikle kendi yasalarına göre işlemek üzere kendi başına bıraktığını ileri sürer.

Buna göre, deizm için aşağıdakilerden hangisi söylenemez?

- a) Evreni Tanrı yaratmıştır.
- b) Evren kendi yasalarına göre işler.
- c) Vahiyler, akla uygun olmak koşuluyla kabul görür.
- d) Evren, Tanrı tarafından kendi başına bırakılmıştır

4. Spinoza'ya göre temel kavram "Cevher" dir. Genellikle felsefede cevher derken "kendi başına varolan" yani var olmak için öteki varlıklara bağımlı olmayan şey anlaşılır. Bu tanıma uyan bir tek varlık vardır ki o da Tanrı'dır. Fakat, Tanrı, evrenden ayrı değildir, tam tersine evrenle bir ve aynıdır.

Buna göre aşağıdakilerden hangisi Spinoza'nın görüşünü yansıtır?

- a) Her şey Tanrı'dır ve Tanrı da her şeydir.
- b) Evrene karışmayan bir varlık vardır o da Tanrı'dır.
- c) Tanrı'nın varlığı hakkında hüküm öne sürülmez.
- d) Tanrı'nın varlığını gösteren kanıtlar yoktur.

5. Aşağıdakilerden hangisi deizmin görüşünü yansıtmaz?

- a) Tanrı'nın varlığı akılla bilinebilir.
- b) Evren, yaratıldıktan sonra kendi yasalarına göre işlemez
- c) İnsanlar, birtakım batıl inanç ve dogmalardan kurtulmalıdır
- d) Evrene Tanrı'nın müdahalesi yoktur

6. İlkçağ düşünürlerinden biri olan Xenophanes mitolojiyi eleştirerek şöyle demiştir: “İnsanlar sanıyorlar ki tanrılar da kendileri gibi doğmuşlardır, kendileri gibi giyinirler ve kendileri ile aynı biçim-dedirler. Nitekim Habeşler tanrılarını kendileri gibi kara ve yassı burunlu, Trakyalılar ise sarışın ve mavi gözlü olarak düşünürler. Bu düşünceyi biraz daha ileriye götürerek diyebiliriz ki atların, aslanların elleri olup da resim yapabilselerdi, atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çizerlerdi.”

Xenophanes bu sözleriyle aşağıdakilerden hangisini eleştirmektedir?

- a) İnsanların, Tanrı düşüncesini kendi özellikleriyle sınırlamasını
- b) İnsanların tek bir Tanrı ideali üzerinde birleşememesini
- c) İnsanların ibadet biçimlerinin birbirinden farklı olmasını
- d) Hayvanların, Tanrı tasarımının dışında tutulmasını

7. Tanrı hakkında konuşmanın felsefi zorluğu aşağıdakilerden hangisinden kaynaklanabilir?

- a) Tanrı'nın adalet sıfatından
- b) Tanrı'nın sonsuz varlık olmasından
- c) Tanrı-alem ilişkisinden

d) Dinin akıl tarafından anlaşılmasından

8. Onu apaçık arasan işte o zaman gizlenir .. gizliliklerde arasan açığa çıkar! Açıkta aradığın zaman gizlidir, gizlide aradığın zaman meydanda! Hem gizli alemde, hem açıkta arasan o zaman da her ikisinden de dışarıdır ... her ikisinden de münezzehtir, niteliksizdir, niteliksizdir o Tanrı! Sen bir şey kaybetmedin arama ... ne söylersen bil ki o değildir; bir şey söyleme!

Yukarıdaki paragrafta Attar hangi fikri savunur?

- a)** Mutlak Teşbih
- b)** Mutlak tenzih
- c)** Panteizm
- d)** Panenteizm

9. Felsefeciler, aşağıdaki hangi sıfatı diğer sıfatlardan daha temel bir sıfat olarak görürler?

- a)** İrade
- b)** Yaratma
- c)** İlim
- d)** Kudret

10. كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ , “O her gün bir iştedir”

ayetini M. İkbâl hangi bağlamda yorumlamıştır?

- a)** Panenteizm
- b)** Teizm
- c)** Deizm

d) Panteizm

Cevaplar

1) c , 2) d , 3) c , 4) a , 5) b , 6) a , 7) b , 8) b , 9) c , 10) a

9. İLAHİ SIFATLAR VE TEİZMİN TUTARLILIĞI

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde İlahi sıfatları ve teizmin tutarlılığı konusundaki tartışmaları tahlil edeceğiz. Bu anlamda Kudret ve İlim sıfatına ilişkin bazı metafizik meseleleri irdelleyeceğiz.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. “Tanrı kaldıramayacağı kadar ağır bir taşı yaratabilir mi?” şeklindeki bir soru nasıl yanıtlanabilir?
2. Tanrı’nın mutlak ilim sıfatıyla, insanın seçme özgürlüğü arasında bir *tutarsızlık* var mıdır?
3. Tanrı’nın, zamanla bir ilişkisinin olmasının felsefi bir mahzuru var mıdır?
4. “Tanrı ezelidir” cümlesi ne anlama gelir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
İlahi sıfatlar ve teizmin tutarlılığı	İlahi sıfatlarla ilgili ana metafizik meseleleri ve çözüm yollarını bilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- Tutarlı düşünme
- Saçmaya İndirgeme
- Kudret Sıfatı
- Taş Paradoksu
- İlim Sıfatı
- İnsan Hürriyeti

9.1. Vahdet Sıfatı ve Tanrı'nın Basitliği

Müslüman bir din felsefecisi için, “Tanrı vardır” önermesinin ardından gelecek ikinci rasyonel önerme, “Tanrı birdir” olacaktır. Onun en bilinebilir ve rasyonel açıdan en temellendirilebilir sıfatı “birlik” olarak görünmektedir. Kur’an’da bu mesele çok sayıda örnek üzerinden oldukça makul bir şekilde anlatılmakta ve insanlar açıkça bu konuda akıllarını kullanmaya davet edilmektedir. Bu konu, diğer dinsel geleneklerden farklı olarak, bir giz olarak değerlendirilmez, aksine Tanrı’nın birliğinin nasıl açık ve seçik olduğu çok sayıda örnek üzerinden anlatılır.

Kur’an’da sondan üçüncü sure (112. sure) olan *Tevhid Suresi*’nde, O’nun birliği çok veciz bir şekilde anlatılır. *Tecrid, Marifet, İhlas Suresi* adlarını da alan ve toplam 4 ayet olan *Tevhid Suresi* için müstakil yorum kitapları yazılmıştır. Bu yorumcular arasında İbn Sina, Razi, Lari, Taşköprüzade Ahmed gibi isimler yer alır. İbn Sina’nın yaptığı yoruma, Devvani, Hadimi, Ahmet Hamdi Akseki gibi isimlerce ek yorumlar da yapılmıştır. Son dönemde ise, önemli bir mütefekkir ve müfessir olan, Elmalılı Hamdi Yazır tefsirinde, bu sure için önceki yorumları da içeren uzunca bir bölüm ayırmıştır. Aşağıda yer alan metin, Elmalılı’nın bu sure için yaptığı yorumdan alınmış bir parçadır.¹⁷⁴

Fakat Sûre müstakill olduğu ve müstakill olarak okunduğu zaman bunların hiç biri zâhir bulunmadığı gibi haberi de yine Allah ismi geldiği cihetle evvel emirde ibham içinde ma’lûmiyyet, ma’lûmiyyet içinde bir ibham ifade eden bu zamirin mercii’ şayanı dikkattir. Bundan dolayı muhatabların haline göre bunda bir iki vecih zikr edilmiştir: Birisi evvel-ü âhir, her şey üzerinde hâzır-u nâzır şâhid olan vâcibülvücut Hak tealânın zatine râci’ olmasıdır. Netekim İbni Sîna bu Sûrenin tefsîrinde bu zamir Allah tealânın mertebesi zatinde ancak “هُوَ” ya’ni o demekten başka bir vechile idrâkve ifade olunamayacağına işaret olduğunu söylemiştir. Ya’ni kendisini ancak kendisi bilen, zatini akılların idraki kabil olmadığından dolayı mertebesi zatinde ancak “هُوَ” demekle ta’rif edilebilecek olan vacibül’vücut Hak tealânın zati, hüvviyeti demektir.

¹⁷⁴ Elmalılı (1878-1942), felsefe gelenekimizde son derece önemli isimdir. Felsefenin müntehasını *felsefe-i din* olarak gören Elmalılı, yakın tarihimizin en önemli felsefe tarihi çalışmalarından olan *Metalib ve Mezahib*’in de mütercimidir. *Hak Dini Kur’an Dili* adlı eseri üzerine felsefecilerin kaleme aldığı çok sayıda tez vardır.

Fahri Râzî de demiştirki: burada “أَحَدٌ”, “اللَّهُ”, “هُوَ” üç lâfız vardır. Her biri talibînin makamâtından bir makama işarettir. Birinci makam, mukarrebîn makamıdır ki Allah’a gidenlerin makamlarının en yükseğidir. Bunlar ki eşyanın minhaysü hiye hiye mâhiyyat ve hakaikına bakmışlar, Allah’dan başka mevcut görmemişlerdir, çünkü lizâtihi vücudu vâcib olan ancak Hak tealâdır, maadası lizâtihi mümkündür, lizâtihi mümkün olan da minhaysü hüve hüve nazar edilince ma’dumdur. Onun için onlar akıl gözleriyle Hak sübhânehu ve tealâdan maada mevcut görmezler. Hüve, işareti mutlâkadır, fakat işaret, mutlak olsa da müşarünileyh, muayyen olunca o mutlak o muayyene masruf olacağından o mukarrebîn nazarında “هُوَ” denilince Hak sübhânehu ve tealâyâ işaret olur, ve onlar iki mevcut görmediklerinden dolayı “o”, demek onlar için irfanı tam husulüne kâfi olur.

Hüve, denilmekle mutlak bir varlık ifade edilmiş olduğu için mümkünatın, mahlûkatın hadditazatında varlık görmiyen ve hakîkî varlık olarak yalnız kendi zatından başka bir illete muhtac olmayıp kendisi bizâtihi ve lizâtihi vücudunu muktezî ve biran için bile yokluğunu farz ve tesavvur etmek mümteni’ olan vâcibülvücut bir zatı Hakkı tanıyanlara karşı “o” demekle bir ta’rif yapılmış olur.

Demek ki o şan, Allah’ın birliği kazıyyesinden ibarettir, kazıyyede de maksad ve mazmun, hükümden ibaret olduğu için beyanı matlûb olan o mühim şan, ancak Allah’ın birliği hukmünden ibaret olmuş olur. O “اللَّهُ” celâl ve cemâl bütün kemal sıfatlarıyla varlık kendinin olmakla ülûhiyyet kendisinin hakkı, ya’ni bihakkın ma’bud olan Haktealâ ehaddir -ikincisi olmıyan tek birdir. Evvel ve âhir şerikten münezzehe hep bir, yegâne birdir. (...)

Şayet zorunlu varlığın zatı, iki şeyin veya toplanmış şeylerin kaynaşmasından olsaydı onlar sebebiyle zorunlu olmuş olurdu ve onlardan biri veya her biri zorunlu varlıktan önce ve zorunlu varlığın kurucusu olurdu. Bu durumda zorunlu varlık anlamda ve nicelikte asla bölünmez.

Duyulur cismin zatı nedeniyle değil kendisi sebebiyle zorunlu olan ilgili her varlığı ve her duyulur cisim, niceliksel ve manevî bölünmeyle heyula ve surete bölünerek çoğalır. Dolayısıyla yine her duyulur cismi, onun türünden veya türünden olmayıp ancak cisimselliği bakımından olan başka bir cisim ile bulursun. Buna göre her duyulur cisim ve onunla ilgili her şey nedenlidir.

Bir şeyin mahiyetinde (başka) hiçbir şey zorunlu varlıkla ortak olamaz. Çünkü onun dışında kalan her bir şeyin mahiyeti, kendisi için varlığın imkânı gerektirir. Varlığa gelince, ne bir şeyin mahiyetidir ne de bir şeyin mahiyetinin bir parçasıdır. Demek istiyorum ki, mahiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dâhil değildir. Aksine varlık mahiyetin üzerine gelip çatmıştır. Dolayısıyla zorunlu varlık cinssel ve türsel anlamda hiçbir şeyle ortak olarak bulunmaz ki, ayrımsal veya arazsal bir anlamla onlara ayırmaya gerek duysun. Aksine o, bizatihi ayrılmış (fasıllaşmış) olandır. Dolayısıyla onun zatının hiçbir tanımını yoktur; zira onun bir cinsi ve ayrımı yoktur.

Bazen bir konuda olmayan varlık anlamının, cinsin genelliği şeklinde el-Evvel'i (İlk Varlığı) ve başkasını kapsadığı ve böylece de cevher cinsinin altında vaki olduğu zannedilir ki, bu bir yanıltır. Çünkü bir konuda olmayan varlıkla, ki bu da cevherin resmi gibidir, bir konuda bulunmayan varlık şeklinde bilfiil mevcut kastedilmez. Hatta öyle ki, Zeyd'in kendinde cevher olduğunu bilen kimse, buradan onun esasen bilfiil mevcut olduğunu da bilir. Bu varlığın niteliği şöyle dursun dahası resim gibi cevher üzerine yüklenenin anlamını ve onda türsel cevherlerin tıpkı cinsten ortak olan gibi kuvve sırasında ortak olduğunu da bilir. Ki bu (cins) da varlığı bir konuda olmaksızın ancak söz konusu olan bir mahiyet ve gerçektir. İşte bu Zeyd ve Amr üzere yapılan yükleme, bir nedenle değil ikisinin zatından dolayıdır. Onun (cevherin) bir konuda olmaksızın bilfiil mevcut oluşunun bir parçası olan bilfiil mevcut oluşuna gelince; bu, onun için bazen bir nedenle olur. Tıpkı cins gibi Zeyd üzere yüklenebilir olanın, bütün olarak zorunlu varlık üzere esasen yüklenmesi uygun olmuyor iken bu durumda ondan ve ek olan bir anlamdan bileşik olan nasıl olur? Çünkü onun kendisine bu hükmü gerektiren bir mahiyeti yoktur. Aksine onun için varlığın zorunlu oluşu, tıpkı başkasının mahiyeti gibidir. Bil ki, bilfiil mevcut olmak, yaygın kategoriler üzerine tıpkı cins gibi yüklem olmayınca, kendisini olumsuzlayan bir anlamın göreliliğiyle bir şeyin cinsi olmaz. Çünkü mevcut, mahiyetlerin kurucularından olmayıp sürekli gerekenlerinden olunca, bir konuda olmamak bakımından kurucunun bir parçası olmaz ki bir kurucu haline gelsin! Aksi takdirde kuşkusuz kendisini olumluyan bir anlamın göreliliğiyle bir konuda mevcut olan arazların bir cinsi olurdu.

Zıt, halk nezdinde kuvvede birbirini engelleyen eşit şeyler üzerine söylenir. el-Evvel'in dışında her şey dolayısıyla nedenlidir, nedenli de zorunlu ilkeyle eşit olamaz. Dolayısıyla el-Evvel'in bu yönden zıddı yoktur. Seçkinlerin nezdinde zıt, doğal olarak uzaklığın son noktasında bulunduğu zaman konuda ortak olup toplanmaksızın peş peşe

gelen şey için söylenilir. O halde el-Evvel'in zâtı, bırakınız konuyu hiçbir şeyle ilgili değildir. Dolayısıyla el-Evvel'in hiçbir yönden zıttı yoktur.

9.2. Kudret Sıfatı ve Ona İlişkin Bazı Meseleler

Tanrı mutlak kudret sahibi bir varlıktır. Yani o, dilediği *her şeyi* yapabilir. Burada yer alan *her şey* ifadesi, Tanrı'nın yapamayacağı şeylerden örnekler verilerek çürütülmek istenmiştir. Örneğin, Tanrı, kare şeklinde bir daire çizemez.¹⁷⁵

Bu türdeki itirazlara cevaben, burada “her şey”e karşılık olarak yalnızca tanımları kendileriyle çelişmeyen nesne, eylem veya fiillerin anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü sadece bu türdeki şeylerin yokluğu muhtemelen failin gücünün olmamasına atfedilebilir. Bir sınavda daire çizmemedeki başarısızlığım, benim geometride yetenekli olmadığımı gösterebilir ancak kare şeklinde bir daireyi çizememem, bu tür bir yetersizliğe işaret etmez. Bundan dolayı, Tanrı'nın bir tane çizebileceğini söylemenin yanlış (veya anlamsız) olduğu gerçeği Tanrı'nın kadiri mutlak olduğu doktrinine hiçbir zarar vermez.

Öte yandan, daha karmaşık bir sorun şu tipteki bir soruyla doğmaktadır: Tanrı kaldıramayacağı kadar ağır bir taşı yaratabilir mi? Bu ilk sorudan daha güçlü görünmektedir çünkü bir ikilem bulundurmaktadır. Eğer, Tanrı'nın öyle bir taşı yaratabileceğini söylersek, o zaman öyle bir taş olabirmiş gibi görülür. Ve eğer Tanrı'nın kaldıramayacağı kadar ağır bir taş olabiliyorsa, bu da her şeye kadir olmadığına delil olur. Fakat eğer Tanrı'nın öyle bir taşı yaratabileceğini ret edersek, o zaman zaten Tanrı'nın mutlak kudretinden vazgeçmiş görünürüz. Her iki cevap da aynı sonuca ulaştırmaktadır.

“x, kare bir daire çizebilir” şeklinde, bir çelişki içerdiği açıkça görülürken, “x, x'in kaldıramayacağı kadar ağır olan bir şeyi yapmaya muktedirdir” şeklinde görülmez. Çünkü çok basit bir şekilde kaldıramayacağım kadar ağır olan bir botu yapabilmem doğru olabilir. Bu yüzden neden Tanrı için, kendisinin kaldırmayacağı kadar ağır olan bir taşı yaratması, mümkün olmasın?

Bu açık farka rağmen, bu ikinci bulmaca da ilki gibi esasen aynı cevaba *açıktır*. İkilem başarısızdır, çünkü Tanrı'nın kendi-kendi ile çelişen bir şeyi yapıp yapamayacağının

¹⁷⁵ G. I. Mavrodes, “Mutlak Kudrete İlişkin Bazı Zorluklar”, çev. Ata Az, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011), s. 631 vd.

sorulmasından oluşur. Ve yapamayacağı cevabı, kadiri mutlak olduğu doktrinine hiçbir zarar vermez.

Bu sorunun aldatıcı olan mahiyeti şu yolla görülebilir. Tanrı ya kadiri mutlaktır ya da değildir. İlk olarak, O'nun olmadığını farz edelim. Bu durumda, “Tanrı'nın kaldıramayacağı kadar ağır bir taş” ifadesi, kendi-kendi ile çelişkili olmayabilir. Ve daha sonra, tabi ki, böyle bir taşı yaratmaya, ister Tanrı'nın muktedir olduğunu ister olmadığını söyleyelim, Tanrı'nın kadiri mutlak olmadığı çıkarımına varabiliriz. Ancak bu, dolambaçlı yolculuğumuzun sonunda karşımıza çıkan, başlangıçta yaptığımız varsayımdan daha fazlası değildir. Eğer bu ikilemin meydana getirebileceklerinin tamamı bu olsaydı, önemsiz olurdu. Önemli olabilmesi için, aynı çıkarıma *Tanrı'nın kadiri mutlak olduğunu farz ederek* de ulaşılması gerekir. Yani, Tanrı'nın kadiri mutlak olduğu varsayımının bir *reductio*¹⁷⁶ya yol açtığı göstermelidir. Peki, yol açıyor mu?

Tanrı'nın kadiri mutlak olduğu varsayımından, “Tanrı'nın kaldıramayacağı kadar ağır bir taş” ifadesi, kendi-kendi ile çelişik hale gelir. Zira, “her şeyi kaldırmaya gücü yeten Tanrı tarafından kaldırılamayan bir taş” şeklinde olduğu için. Yani “şey”in kendi-kendi ile çelişen bir ifadeyle tanımlanması mutlak olarak imkansızdır ve bu nedenle de Tanrı'nın kadiri mutlak olduğu doktriniyle bir ilgisi bulunmamaktadır. Kudretin objesi olma ile hiçbir ilgisinin olmaması, var olmadaki başarısızlığı, Tanrı'nın kudretindeki bazı noksanlıklardan kaynaklanması mümkün değildir. İlginçtir ki, benim güçte sınırlı olmam nedeniyle kaldıramayacağım kadar ağır bir botu yapmanın mümkün olması gerçeğine rağmen, böyle bir taşın varlığını imkansız kılan tam da Tanrı'nın kadiri mutlak olmasıdır.

Fakat inatçı bir itirazcının, canını dişine takıp, Tanrı'nın kadiri mutlak olduğu varsayımında bile, “Tanrı'nın kaldıramayacağı kadar ağır bir taş” ifadesinin, kendi-kendi ile çelişik olduğunu reddettiğini farz edelim. Başka bir ifade ile, “kadiri mutlak Tanrı'nın kaldıramayacağı kadar ağır bir taş” tanımının kendi içinde tutarlı ve bu nedenle de tamamen mümkün bir objeyi tanımladığını iddia etmektedir. Bu durumda, yukarıda varsaydığım çelişkinin sezgisel olarak apaçık olduğunu kanıtlamaya çalışmalı mıyım? Zorunlu olarak değil. Basit bir şekilde cevaplamama izin verin, eğer inkarcı, iddiasında haklı ise asıl soruya verilecek

¹⁷⁶ Reductio: Latince bir kavram olup, bir önermenin ya da argümanın sonuçlarının mantıksal olarak absürt yada çelişkili sonuca götürdüğünün kanıtlanması anlamına gelir. “Reductio ad absurdum” Mantıksal zorunluluk gereği söz konusu öncülleri kabul etmenin yada takip etmenin mantıksal çelişkiye ya da absürde götürdüğünün gösterilmesi.

cevap: “Evet, Tanrı bu tür bir taş yaratabilir” olacaktır. Bu cevap bizi aslı ikileme zorlayacak görünmektedir. Ama öyle değildir. İtirazcı şimdi, bu cevaptan hareketle zarar vermeyen bir çıkarımda bulunabilir. Neden de, kendisi henüz şimdi böyle bir taşın Tanrı’nın kadiri mutlak olması ile bağdaştığını iddia etmesidir. Bundan dolayı, Tanrı’nın bu tür bir taşı yaratma ihtimalinden Tanrı’nın kadiri mutlak olmadığı sonucuna varılamaz. İtirazcı, birbirine zıt iki şeye aynı anda sahip olamaz. Kendisinin doğrulayıcı bir cevaptan asıl soruya doğru elde etmek istediği sonucun kendisi kanıt gerektirmektedir. Yani, beliren tanımlayıcı ifade, kendi-kendiyle çelişkinin var olduğudur. Ve “bu tür şeylerin yapılamayacağını söylemek, Tanrı’nın onları yapamayacağını söylemekten daha uygun olur”.

Bu sorunun aldatıcı olan mahiyeti ayrıca farklı şekilde de görülebilir.¹⁷⁷ Bir teologun bu ikilem tarafından, Tanrı’nın kadiri mutlak olduğu doktrininden vazgeçmek zorunda olduğu konusunda ikna olduğunu var sayalım. Fakat o, mümkün olduğunca az, argümanı karşılayacak kadar, vazgeçmeye karar vermektedir. Bunu yapabilmesinin bir yolu Tanrı’nın kaldırmaya ilişkin kudretinin sonsuz olduğunu aklında tutarken, O’nun yaratmaya muktedir olduğu taşın türünde kısıtlamaya gitmektedir. Bununla birlikte, burada gerekli olan tek kısıtlama, Tanrı’nın kaldıramayacağı kadar ağır bir taşı yaratmaya muktedir olmaması gerektiğidir. Herhangi bir sınırlamayı bile gerektirmeyen ikilemin ötesinde. Teologumuz, aslında, asıl soruya menfi bir şekilde cevap vermiş ve şimdi de pişman bir şekilde bunun, Tanrı’nın kadiri mutlak olduğu doktrininden tümüyle vazgeçmesini gerektiğini zannetmektedir. Şimdi o, doktrinden geriye kalan kurtarmış olduğu, en makul olduğunu varsaydığı kalıntıları desteklemektedir.

Bununla birlikte, onun gerçekte vaz geçmiş olduğu şeyin gerçekte ne olduğunu sormamız gerekir. Vazgeçtiği şey, Tanrı’nın taşları yaratmaktaki sınırsız kudreti midir? Şüphesiz. Peki, şimdi Tanrı’ya, yaratması imkansız kılınan taş nedir? Tanrı’nın kaldıramayacağı kadar ağır olan taş, tabii ki. Fakat hatırlamalıyız ki, argümandaki hiçbir şey teologun, Tanrı’nın taşları kaldırmaya ilişkin gücüne herhangi bir sınırı kabul etmesini gerektirmez. O hâla sınırsız olmayı barındırmaktadır. Eğer Tanrı’nın kaldırma gücü sonsuzsa, yaratma gücü de sonsuza gidebilir, ilk gücün önüne geçmeden. Kendisi sınırsız olan başka bir güce referansla belirlendiğinden dolayı, var sayılan kısıtlama, tamamen hiç kısıtlama olmamaya dönüşür Teologumuzun, hiçbir şeyden vazgeçmemesinden dolayı, pişman olmasına gerek yoktur. Tanrı’nın gücüne ilişkin doktrin, önceden neyse tam da öyle kalır.

¹⁷⁷ Fakat bu metot nihayetinde, bir öncekinde olduğu gibi, aynı mantıksal ilişkilere dayanır.

Yukarıda söylediklerimin hiç biri, tabi ki, gerçekte Tanrı'nın kadiri mutlak olduğunu kanıtlamaz. Göstermeye çalıştığım şey, Tanrı'nın kadiri mutlak olmadığını ispatlamaya niyetlenen belirli argümanların başarısızlığıdır. Başarısızdırlar, çünkü Tanrı'nın kudretini test etmeyi önerdikleri tüm testler kendi-kendi ile çelişiktir. İmkan alanına dahil olmayan bu tür sahte-testler, kudretin taalluk alanındaki nesnelere değildir. Bundan dolayı, gerçekleştirilememeleri gerçeği, Tanrı'nın kudretine herhangi bir sınırlama gerektirmediği gibi kadiri mutlak doktrinine de halellik getirmez.

9.3. İlim Sıfatı ve İnsan Hürriyeti

İnsan bilgisinde üç terim vardır: “süje”, “obje” ve bu ikisi arasındaki “ilişki”. Bu söylediklerimiz bütün klasik epistemoloji teorileri için geçerlidir. Çeşitli şekilleriyle gerçekçi (realist) teoriler objeye, idealist teoriler ise süjeye ağırlık verirler. Bu ikisinin karışımından da sayıca oldukça çok bilgi teorileri ortaya çıkar. İnsan bilgisinde düalizm, adeta kaçınılmazdır. Ben kendimi bilirken dahi bu ikilik üstü örtülü biçimde oradadır. Yani ben, kendimi bir “obje” gibi görüp bilmeye çalışmaktayım.

İslam din felsefesinde Allah'ın bilgisi, bizim bilgimizden farklı olarak, bir “etki” veya “sonuç” olarak görülmez. “İlim sıfatı” öteki bütün sıfatların şu veya bu şekilde dayandığı temel sıfat durumundadır. Tanrı'nın dilemesi ve yaratması hep bilgisine göre olur. Örneğin İbn Sina'ya göre Allah'ın bilgisi, varlıkların (mevcudatın) “sebebi”dir. O'nun bilgisi, objenin değişmesine bağlı olarak değişmez. Allah'ın bilgisi, tek ve bölünmezdir. Bu bakımdan, Allah, İbn Sina'ya göre, cüz'ileri külli tarzda bilir. Bütün bu açık ifadelerine rağmen, *felasife* ile Gazali'nin bilgi konusundaki kavgasının sebebi nedir? Aslında Gazali, Farabi ve İbn Sina varlıkta bilen, bilinen ve bilginin bir bütünlük oluşturduğuna inanır. Her şey, Allah'ın bilgisine, *ezeli* bilgisine göre yaratılmıştır; dolayısıyla O'nun için hiçbir şey “yeni” değildir. Allah hem Zatını hem de Zatının dışındakileri, yani “gayrı” bilir. Gazali, “gayr” sözüyle “Allah'ın üstün sanatını, düzenli ve muhkem fiilini kastettiğini” söyler.

Aslında Gazali, felasifenin de benzer şeyler söylediğini gayet iyi bilmektedir. Buna rağmen, yine de *felasife*'nin tutumunu tenkit etmektedir; Çünkü ona göre filozoflar, eğer sistemleriyle tutarlı olacaklarsa, Allah'ın kendi Zatının dışında olanları bildiğini söyleme hakkına sahip değiller. *Tehafüt*'ün XI., XII. ve XIII. meseleleri filozofların ne ölçüde tutarsız olduklarının gösterilmesine ayrılmıştır. Gazali'nin bu konudaki itirazı, filozofların

kozmojilerine yöneltilmiş topyekûn itirazın bir parçası durumundadır. Gazali'ye göre, hem sudur nazariyesini kabul edeceksiniz, hem de Allah'ın, "geçmiş", "hal" ve "gelecek" kategorileri içinde düşünülen "cüz'ileri" bildiğini -külli bir tarzda değil, onları tek tek bildiğini- söyleyeceksiniz; bu mümkün değildir. Her şeyden önce, *felasife'nin* suduru, iradi değil zaruridir. Güneşten ışık nasıl zaruri olarak feyz ediyorsa, İlk Sebep'ten de varlıklar öyle zuhur ediyor. Güneşin, kendinden sadır olan ışığı bilmesi zaruri midir? Gerçi Gazali filozofların böyle bir soruya nasıl cevap vereceklerini tahmin etmektedir: "Sudurun sebebi, Allah'ın bilgisidir." Aynı şey güneş ışık münasebeti hakkında söylenemez. Allah, bütün sudur surecini bir çırpıda, bölünmez bir bilgi ile bilir. Bu açıklama, Gazali'yi tatmin etmekten çok uzaktır. Diyelim ki Allah, sudur sürecinde kendinden feyzeden ilk varlığı bilir.

Gerek kudret, gerekse ilim sıfatı, ortaya bir paradoks çıkarmaktadır. Şöyle ki, eğer Tanrı insana hür iradeyi vermiş ise, bu iradenin kötülük için kullanılmasına mani olamaz demektir; dolayısıyla Tanrı, insanın yapıp-etmelerinden *sorumlu* değildir. Acaba Tanrı'nın, bilahare kontrol altında tutamayacağı -yahut tutmak istemediği- bir varlığı yaratması doğru mudur? Soruya nasıl cevap verirseniz veriniz, cevabınız Tanrı'nın kadir olduğu düşüncesine ters düşecektir. Sonuçta insanın hürriyeti problemi, ilgili olduğu kötülük probleminden çok daha fazla insan zihnini meşgul etmiştir. Bugün birçok düşünürü göre, söz konusu problemin felsefi bir çözümü mümkün değildir. Bu konuda çok çeşitli ve çok kere birbirine zıt görüşlerin olduğunu biliyoruz. Biz, burada bu görüşlerden sadece bir kısmı üzerinde kısaca durmaya çalışacağız.

Determinizmin özellikle çağdaş felsefede "sıkı" determinizm ve "ılımlı" determinizm başlıkları altında incelenir. Sıkı determinizme göre, "insan yaptığından başkasını yapamaz". O halde, "başka türlü de hareket edebilirdim" inancı bir yanılmadan ibarettir. "ılımlı" yahut "yumuşak" determinizme göre, insan, her halükarda birtakım sebeplere bağlı olarak hareket eder. İnsanın fiillerinde de seçimlerinde de bir "tesbit ve tayin olunma", söz konusudur. Başka türlü düşünmemiz mümkün değildir. Eğer benim seçimlerim gelişigüzel bir tarzda ortaya çıkıyor olsaydı, onları ben bile önceden tahmin edemez, dolayısıyla kendi karakterime, kişiliğime güvenerek bir arkadaşşıma "söz veriyorum, kararımı söylediğın, istikamette verecek ve seni destekleme yolunu seçeceğim" diyemezdim. Fakat ben, yaptığımdan başka türlüünü yapmaya gücümün asla yetmeyeceğine inanmış olsaydım da böyle bir vaatte bulunamazdım. O halde hakikat, gelişigüzellik ile katı determinizmin arasında bir yerde olmak durumundadır. Bu teoriye göre, katı determinizm yanlıştır; çünkü o, insanın fiillerinin ortaya çıkmasını sağlayan beşeri karakteri, yani fiilleri belirleyen bir dizi yasaları, daha genel mahiyette olan

psikolojik, fizyolojik, fiziki v.s. yasalardan eksiksiz bir şekilde çıkaracağımızı öne sürmektedir. İşte yanlış olan, böyle bir iddiadır. Söz konusu o bir dizi yasalar, daha önce olup-bitenlerden etkilenirler, ama onlar tarafından tam olarak determine olmazlar.

“Başka türlü davranabilirdim” cümlesindeki “muktedir olma”, yapılan fiilin “sebepsiz” olduğu anlamına gelmez. O fiili yapan kişinin zorlanmadığı anlamına gelir. İlimli determinizm, bu “zorlanma” ile “harici bir sebebin zorlanması”nı kastetmektedir. Oysa aynı kelime, katı deterministlerce çok farklı anlaşılmaktadır. Onlar, “iç zorlama”nın da dikkate alınması gerektiğini söylemektedirler. Fiillerimizin gerisinde seçimlerimiz, kararlarımız, istek ve arzularımız, hulasa, topyekûn karakterimiz vardır. O halde, “başka türlü yapabilirdim” demek geniş ölçüde soya çekim... göre oluşan karakterimizi inkar etmek, “başka bir karaktere sahip olabilirdim” demek olur ki, bu imkansızdır. Determinizm konusunu işlerken sadece fiiller düzeyinde kalmak doğru olmaz, daha derinlere, sözgelışı arzular dünyasına gitmemiz gerekir. Öyle bir dünya ki, büyük bir bölümü belki de ben kendimi henüz tanımaya başlamadan çok önce oluşmaktadır.

Katı determinizm hakkında söylenecek çok söz vardır. Her şeyden önce, bu teorinin sağlam bir “karakter” anlayışına sahip olduğu söylenemez. Karakter “olmuş-bitmiş” bir yapı değil, oluşmakta olan ve istikrar içinde sürekli olarak değişen bir “yapı”dır. Onun oluşmasında bizim hiçbir payımızın olmadığını söylemek yahut onun (kısmen de olsa) değiştirilemeyeceğini iddia etmek, beşeri tecrübenin verilerine ters düşmektedir. Gerçi katı deterministin bu itiraza da cevabı hazırdır. Eğer karakterimizi değiştirme imkanına sahip isek, bu imkan da daha önceki (yapılaşmış) karakterde var demektir. Yani, o imkan da yine o eski karakterin bir parçasıdır.

Eğer katı determinizm doğru ise, sorumluluktan bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur. Caniyi de kınayamayız; caniyi linç eden insanları da. Çünkü onlar “başka türlü davranamazlardı”. Eğer “suçlu”nun bir anlamı yoksa “masum’un da bir anlamı yoktur. Eğer insan sorumlu değilse, niçin yaptığı kötü bir şeyden dolayı utanmakta, pişman olmakta ve çok kere “ne olurdu, biraz daha düşünseydim de yapmasaydım” demektir. Bütün bunlar, boş ve manasız duygu ve düşünceler midir? Fenomonolojik açıdan bakıldığında beşeri tecrübenin tezahürleri, katı determinizmi değil, hür olma duygu ve düşüncesini ortadan kaldırmayan bir determinizmi haklı çıkarır görünmektedir. Kaldı ki, son yıllarda ortaya atılan bazı görüşler, sözgelışı, Heisenberg’in “belirlenimsizlik ilkesi”, tabiat olayları ile ilgili tahmin edilebilirliğin dahi bir sınırının olduğunu dile getirmekte ve katı determinizmi zayıflatmış görünmektedir.

Ahlaki sorumluluktan söz edebilmek için insan fiillerinin bir sebebe, yahut sebepler zincirine dayandığını, dolayısıyla belli ölçüde determine olduklarını inkar etmeye gerek yoktur. “Sebepli fiiller” ile “hür olarak yapılmış fiiller” arasında bir zıtlık görmeye de gerek yoktur. Karakter de dahil her şeyde az veya çok bir değişikliğin olabileceğine inanmak, ahlaki tefekkürün vazgeçilmez şartıdır. Bu durumda, ahlaki sorumluluk probleminin çözümünü **zor olan orta yolda aramak durumundayız**. Bu yola göre insan hem bağımlı, hem de bağımsız yahut bir açıdan bakıldığı zaman bağımlı, başka bir açıdan bakıldığında bağımsız bir varlıktır. İnsan hürriyeti dendiğinde, genellikle, “herhangi bir dış zorlama olmadan hareket etmek” akla gelmektedir. İç zorlamalardan, sözgeşi, bencilce arzu ve heveslerin zorlamasından uzak bir şekilde hareket etmenin de hürriyet mefhumunun şumulü içinde olduğunu biliyoruz. Özellikle bu ikinci anlamda hürriyet üzerinde mesela Spinoza felsefesinde ve tasavvufi eserlerde geniş şekilde durulmuştur. İkinci olarak; hürriyet, biraz önce işaret edildiği gibi, “başka türlü de davranabilirdim” şeklindeki ifadeye bağlı olarak tarif edilmektedir. Birinci anlamda hürriyet hemen herkes tarafından kabul edildiği halde, bu ikinci anlamdaki hürriyet ciddi itirazlara sebep olmuştur.

Şimdi buraya kadar kısaca temas ettiğimiz hürriyet ve determinizm konusuna bir de Tanrı'nın sıfatları açısından bakmaya çalışalım. Acaba Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve her şeyi yaratması, bir determinizmi doğurur mu doğurmaz mı? Beşeri anlamda bilmenin, bir fiilin ortaya çıkması için kendi başına bir sebep olmadığını biliyoruz. Hiçbir şey, sırf biz bildiğimiz için meydana gelmez. Tam tersine, bizim bir şey hakkında bilgi sahibi olmamızın sebebi, o şeyin var olmasıdır. Farabi, İbn Sina, M. İkbâl, Descartes gibi birçok filozofa göre Tanrı'nın bilgisi, objesini var kılan bir bilgidir. Diyelim ki, Tanrı'nın *bilmesi* ile bir şeyin *olması* arasına ilahi irade, kudret ve hatta tekvini koyduk, sonuç yine değişmeyecektir; bu kez bilgi yegane sebep değil de sebeplerden biri olacaktır. Tanrı'nın şu anda alemde olup biten her şeyi bilmekte olduğu konusunda şüphesi olan teist yok gibidir: Halihazırda bilmenin akla bir determinizm getirmediğini de biliyoruz. Asıl problem, ezeli bilgi, yahut “önbilgi” konusu gündeme geldiğinde karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu, dinin problemi olmaktan ziyade dini düşüncenin, dolayısıyla felsefe ve ilahiyatın problemidir. Problem, nasıl halledilir? Determinizmi kabul ederek. Fakat bu determinizm, insanın yapıp etmelerini de içine alacak genişlikte olmak zorundadır. İslam düşünce tarihinde cebriyecilik, bu yolu seçmiştir. Bu akıma göre, “iradi” dediğimiz fiillerle iradi olmayanlar arasında esasta, bir fark yoktur. “İnsanı kudreti” tabirindeki ikinci söz, mecazi anlamdadır. Her şeyi yapıp eden Allah'tır. Dolayısıyla, nihai noktada insanın bir sorumluluğu da yoktur.

Mu'tezile bunun tam zıddı olan görüşü benimser: insan irade hürriyetine sahiptir ve kendi fiilinin yaratıcısıdır. *Eş'arilik*, “kesb” nazariyesi ile orta yolu bulmaya çalışır. Fakat bu çabanın da cebriyecilikten tam olarak kurtulup kurtulmadığı tartışma konusu olmuştur. *Maturidilik* de orta yolu bulma mücadelesi içindedir; fakat onun da mutezili tutumdan tam olarak uzaklaşıp uzaklaşmadığı tartışma konusu edilmektedir. Yaygın kanaat, son iki ekolün çözüm şekillerinin İslama uygun düştüğü noktasında toplanmaktadır.

Şu örneğe ise, hemen hemen her dini kültürde rastlamaktayız: Ay yahut güneş tutulması örneği. Güneş yahut ay tutulacağı için astronomi bilgini bu durumu bilmekte, yahut tahmin etmektedir. Yoksa o, bildiği için tutulma olayı olmamaktadır. Her iki örnek de problemin hallinde yetersizdir; çünkü her ikisi de yanlış bir analojiye dayanmaktadır, Yanlışlığın ilki, bilen açısından ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın bilgisinin insaninkinden farklı olduğunu birkaç defa söyledik. Ay tutulması hadisesi, bilim adamının tamamen dışında ve ondan bağımsız olarak cereyan etmektedir. Olayda bilim adamının oynadığı rol, pasif bir seyirci rolüdür: Oysa Tanrı, gerek tutulma olayının, gerekse tutulmadan önceki binlerce öteki olayların her birinin yaratıcısıdır. Hiçbir şey, Tanrı'nın bilgi, kudret, irade ve yaratmasının dışında cereyan etmemektedir.

Analojideki ikinci zayıflık *bilinen* açısından ortaya çıkmaktadır. İnsan ay veya güneş gibi bir varlık değildir. Bu varlıklar için hürriyet, klasik metafizik açısından bakıldığında, zaten söz konusu olmamaktadır. Tabiat olayları ile beşeri olaylar da aynı değildir. Süreç felsefesi gibi yeni bazı düşünce akımlarının iddiaları bir yana bırakılırsa, tabii olaylar söz konusu olduğunda iradeden bahsetmemekteyiz.

Üçüncü olarak, bilim adamının yaptığı, her şeye rağmen, bir tahmindir; Tanrı'nın bilgisinde ise kesinlik söz konusudur. Hele ezeli bilginin yanına bir de ezeli kudret ve ezeli iradeyi eklersek, analojinin gücü büsbütün zayıflar. Hiçbir teist, bu üç sıfatın belli bir olaya sebep olmadığını söyleyemez. Descartes'in örneğinde, tabii hadise yer almamakla birlikte, aynı güçlükler vardır. Kırıl ile Tanrı, dolayısıyla birincinin bilgisiyle ikincininki mukayese edilemez.

Tanrı'nın gelecekte olanları bilmesi meselesi, gerçekten de teizmin en çetin meselelerinden birini meydana getirmektedir. Konuya sırf mantık açısından baktığımızda karşımıza gelecekle ilgili hükümlerin doğruluk derecesi problemi çıkmaktadır. Bu probleme ilk dikkat çeken Aristoteles olmuştur. O, *De Interpretatione (el-İbare)*nin dokuzuncu bölümünde

gelecekte olacak olaylarla, mesela bir deniz savaşı ile ilgili hükümlerin mantıki statüsünü belirlemeye çalışıyor. Üçüncü ihtimalin yokluğunu düşünecek olursak, o zaman bir hüküm ya doğrudur yahut doğru değildir. Eğer doğru ise, determinizm, hatta fatalizm kaçınılmaz olur. Fakat fatalizm akla ters düşmektedir. Bu durumda şunu söylemek zorundayız: Mademki geleceği olayları şu anda tespit ve tayin edilmemiştir, onlarla ilgili hükümler de şu anda doğru veya yanlış değildir. Onlar bu statülerden birini yahut ötekini günü geldiğinde kazanacaktır.

Aristoteles'i bu şekilde yorumlamanın doğru olmadığını iddia eden felsefe tarihçileri vardır. Farz edelim ki, bu yorum doğrudur; problem, Aristoteles için dini bir hüviyet taşımadığı için fazla sıkıntı doğurmamaktaydı, çünkü onun Tanrısı her şeyi bilen bir Yaratıcı değildi. Mesele İslam felsefesine intikal edince dini (yahut kelami) boyut hemen baş gösteriverdi. Farabi, Aristoteles'in yukarıda adı geçen eserine yazdığı yorumda, yani *Şerhu'l-İbare'*de konuyu büyük bir itina ile ele almaktadır. O, problemi şu şekilde ortaya koyuyor:

Eğer gelecekle ilgili hükümler ya doğru, ya da yanlışsa, bir kimse, Allah'ın bilgisinin bu mümkünlerden (şıklardan) biri ile nasıl bir münasebet içinde olduğunu sorabilir. Allah'ın bilgisi açısından iki zıttan biri belirli değil midir? Eğer değilse, Allah'ın bilgisi de bizim o konudaki bilgimiz gibi olur; yani hükmün doğru mu yoksa yanlış mı olduğu bilinmez olur. Bu da şu anlama gelir; Allah, şeyleri var olmadan önce bilemez. Bu, kötü ve kabul edilemez bir sonuçtur. Bütün dinler bunun aksini söylemektedir. Halkın böyle bir şeye yani Allah'ın gelecekte olan şeyleri bilmediğine inanması, son derece zararlı olur. Fakat eğer Allah zıtlarından birini, yani olacak olanı olmuş gibi biliyor dersek, bu durumda da Aristoteles'in dediği gibi, irade, düşünce v.s. anlamsız olur. O zaman bütün dinlere mensup kişiler, yaptıklarının kendilerine ait olmadığına, dolayısıyla insan için ihtiyarın bulunmadığına inanırlar. Bu, Allah'ın adaletini, yani Onun mükafakat ve ceza vermesi hususunu şüpheli duruma getirir. Bütün dinler bunu reddeder. Halkın böyle bir inanca sahip olması da çok tehlikeli olur.

Dikkat edilecek olursa, Farabi'nin ilk endişesi felsefi olmaktan ziyade dinidir. Farabi'nin ifadelerinden de anlaşılıyor ki filozofa göre, dinler, hem Allah'ın geleceği bildiğini hem de insanın seçme imkanına sahip dolayısıyla sorumlu olduğunu telkin etmektedir. Bize öyle geliyor ki, Farabi, probleme getirmek *istediği felsefi* çözümle bu temel dini kanaati sarsmayı asla düşünmemektedir. Getirdiği çözüm ise kısaca şudur: Farabi'ye göre, bazıları Allah'ın her şeyi nasıl ise öylece, yani vacibi vacip, mümkünü de mümkün olarak bildiğini söylemek suretiyle problemi çözmeye çalıştılar. Bu çözüm şekli diyor Farabi, hem çok geneldir, hem de,

nihai noktada, yukarıda söz konusu edilen tehlikelerden birini “Allah mümkünleri ancak gerçeklik kazanmalarından sonra bilir” kanaatini doğurur.

Problemi çözmek için Farabi, *bizatihi vacib* olan ile başka bir şeyin *neticesi* olarak vacib olan arasında bir ayırım yapmayı gerekli görür. Gelecekle ilgili bir hüküm bu ikinci anlamda vacib olabildiği halde birinci anlamda olmaz. Söz gelişi, eğer biz, Zeyd’in seyahate çıkacağı konusunda kesin bir bilgiye sahip isek, Zeyd kesinlikle seyahate çıkacak demektir; ama bu, Zeyd’in yolculuğunun *bizatihi vacib* olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla, bizim bilgimiz, Zeyd’in evde kalma kudretine sahip olmadığını göstermez. İlahi bilgiyi bu misalin ışığında düşünersek diyebiliriz ki, Allah’ın bizim gelecekte gerçeklik kazanacak olan fiillerimizi bilmesi, o fiillerdeki “imkan”ı, dolayısıyla bizim “hürriyet”imizi ortadan kaldırmaz. Olacak olanların İlahi bilgiye göre olmaları, onları “mümkün” olmaktan çıkarıp vacip kılmaz. Buna göre belli bir fiil, bir bakımdan vacip, başka bir bakımdan mümkün olabilir. Başka bir deyişle o, ilahi bilgi açısından bakıldığında vacip, ama *bizatihi* ele alındığında da mümkündür.

Bu, dikkatlice düşünülmüş bir çözüm şekli olmakla birlikte yeterli değildir. Yetersizlik, her şeyden önce Farabi’nin kendisine ait öteki bazı görüşleri açısından bile söz konusu olmaktadır. Daha önce gördük ki, Farabi, Descartes, M. İkbâl gibi düşünörlere göre, ilahi bilgi, objesini var kılan bir bilgidir. Yani bilgi, var olmanın sebebidir. Hâlbuki yukarıda sunulan çözümde Allah, geçmiş, hal ve gelecekteki olayları seyreden bir gözlemci durumundadır. Farabi’nin sözünü ettiği dinler, Allah’ı sadece bu şekilde tasavvur etmekle kalmıyor. O’nu her şeyin mutlak yaratıcısı olarak kabul ediyor. İbn Sina’nın meseleye bakışı biraz daha farklı görünmektedir. O, Allah’ın, cüz’leri “külli bir tarzda” bildiğini söylüyor. İlahi bilgi, bizimki gibi duyumlara dayanmaz; yani o, aklidir ve zamana tabi değildir; dolayısıyla değişmezlik özelliğine sahiptir. Söz gelişi, Allah, ay tutulma hadisesini vukuundan önce de bilir, vuku sırasında da bilir vukuundan sonraki hali de. Burada bilginin objesi değiştiği halde bilgi ve bilen hep aynı kalır.

Böyle bir bilgide cüzilerin durumu nedir? Eğer Gazali gibi hareket eder ve İbn Sina’nın İlk Sebep’inin cüz’leri bilmediğini söylersek, determinizm konusunu tartışmaya bile gerek kalmayabilir, çünkü böyle bir problem doğmaz. Fakat evrensel tarzda her şeyi ihtiva eden bir ilahi bilgiden söz edersek, bu takdirde Allah’ın cüz’leri bildiğini, onları tespit ve tayin ettiğini kabul etmemiz gerekir. Sudur nazariyesini benimseyen birçok filozofun ilahi bilgi hakkındaki görüşlerini bu şekilde yorumlayanlar da vardır. İbn Sina, hem sudur nazariyesi ile her şeyi zorunlu olarak İlk Sebep’e bağlıyor; dolayısıyla “her şey değişmez ilahi bilginin zorunlu bir

neticesi olarak ortaya çıkıyor” diyor; hem de felsefe eserlerinin birçok yerinde mükafat ve mucazatın nefsin gayretlerine (nazari ve ameli faziletleri elde etmesine) göre olduğunu söyleyerek insanı sorumlu tutuyor. Neticede, mesele, bir eserin başlığında belirtildiği gibi bir sır olarak ortada duruyor.

Farabi ve İbn Sina'nın başlattığı yahut hararetlendirdiği bu tartışma, batı felsefesi tarihinde önemini koruya gelmiştir. Orada da determinizmi kelami açıdan savunan çok az insan çıkmıştır. Büyük çoğunluk, ya Tanrı'nın önbilgisi ile hürriyeti uzlaştırmaya çalışmakta, yahut gelecekte olan hiçbir şeyin belirlenmiş olmayacağını dolayısıyla ortada bilme konusu olarak “gerçek ve fiili bir durum”un mevcut olmadığını söylemektedirler. Farabi'nin zikredip de reddettiği bir çözüm şekli, bugün süreç felsefesi ve ilahiyatı akımına mensup bazı düşünürler için bir çıkış noktası olmuştur. Söz konusu çözüme göre Tanrı, vacibi vacib, mümkünü de mümkün olarak bilmektedir. Şimdi bu noktadan hareketle süreç metafiziğinin çözüm şekli üzerinde kısaca duralım.

Süreç felsefesi, Tanrı'nın “şimdi”yi şimdi “gelecek”i de gelecek olarak bildiğini söyler. Gelecek, bu akımın temsilcilerine göre, gerçeklik kazanmamış bir “imkânlar sahası”dır. Tanrı bu sahayı bilir; ama nasıl ise öylece, yani mümkünler alanı olarak bilir. Eğer Tanrı geleceği “sanki gerçeklik kazanmış gibi bilir” dersek, bu, sadece insanların ve öteki varlıkların değil, Tanrı'nın bile “elini kolunu” bağlayan bir determinizm olur. Hartshorne'a göre, klasik teizmin “değişmez ilahi bilgi” anlayışı, bizi bir çıkmaza sürüklemiştir. Tanrı'nın bilgisi, zaman içinde olup biten şeylerle ilgili olduğu için zaman dışı olamaz. Diyelim ki bir süre sonra bir şey vuku bulacaktır. Tanrı o şeyin “imkanını” önceden bilir; ama sadece imkanını. Çünkü ortada olan, odur. İmkânı, bilfiil bir şeymiş (gerçekmiş) gibi görmek, bilgi ile objesi arındaki uyum açısından bakıldığında, bilgi değil, bilgisizlik olur. Tanrı imkanı da gerçekliği de bütünüyle bilmektedir. O halde “Tanrı her şeyi bilir” hükmü doğrudur. İmkân, realite değildir. Realite henüz yoksa bilinecek şey, imkandan başka ne olabilir?

Hartshorne ve öteki birçok süreççi filozof ve ilahiyatçıya göre, insanın fiillerinin önceden belirlenmesi -dolayısıyla belirlenmiş olarak bilinmesi- diye bir şey söz konusu olmadığı için insan hürriyetinin tehlikeye düşmesi de asla söz konusu olamaz. İslam dünyasında M. İkbâl'in bu konudaki görüşleri de süreççi düşünürlerinkilere oldukça yakındır. İkbâl'e göre, Allah olmuş-bitmiş bir yapıyı (blok halindeki kapalı kainatı) uzaktan seyreden bir müşahit değildir. Böyle bir ilahi bilgi anlayışı ile Allah'ın “her şeyi bildiği” inancını belki koruruz; ama bunu O'nun hürriyeti pahasına yapmış oluruz. Gelecek, diyor İkbâl, bir imkanlar sahası olarak

ilahi hayatta mevcuttur; bir gerçekler sahası olarak değil. Eğer bu ikincisi olsaydı, o zaman tarih, bir fotoğraf makinesinden farksız olurdu: şöyle ki, kainatın başlangıç noktasından son noktasına kadar her şey olmuş bitmiştir. Zaman, sadece bir örtüyü kaldırmaktadır. Yani hiçbir şey, hatta yaratma diye bir şey yoktur ortada. İktbal'e göre, bütün bu yanlış düşünce ve yorumlardan kurtulmak için geleceğin ilahi ilim, hikmet ve kudretle daima *çizilmekte* olan bir hat olduğunu düşünmemiz gerekir.

İktbal, hürriyet konusuna açıklık getirmek için Allah'ın kudreti üzerinde de önemle durur. İktbal'e göre, her "ben (hatta basit bir atom bile) zaman içinde kendi kendisini organize eder ve kendi tecrübesi tarafından disiplin altına alınır." "Ben", hür ve şahsi bir kozalitedir. Allah, her şeyi bir takım imkanlarla yaratır ve yarlıklara kendi kendilerini belirleme güç ve hürriyetini verir. "Şüphe yok ki" diyor İktbal, bir dış kaynaktan gelmeyen ve dolayısıyla önceden görülmeyen bir faaliyet imkanıyla donatılmış benlerin zuhur etmesi, bir bakıma, her şeyi ihata eden Benin Allah'ın hürriyetine gelen bir sınırlama demektir. Fakat bu sınırlama dışarıdan empoze edilmiş değildir. Sınırlama, Allah'ın kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur ki, O, bu yolla sonlu benleri kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçmiştir." Bir başka yerde de şu ifadeleri okumaktayız: "Mutlak Ben (Allah) şahsi inisiyatif gücüne sahip olan sonlu benin ortaya çıkmasına müsaade etmek suretiyle ilahi hürriyetini kendi hür iradesiyle sınırlamıştır. İktbal buradaki "sınırlama" sözünden dini bir endişe duymaya gerek olmadığını da özellikle hatırlatır.

İktbal'in, ilim ve kudret sıfatlarını insan hürriyeti açısından yorumlaması, oldukça cesaretle atılmış bir adım gibi görünmektedir. Ne var ki, her çözüm şekli gibi İktbal'inki de beraberinde bir takım güçlükleri getirmektedir. Bu güçlüklerin başında İktbal'in görüşlerinin sınırlı bir uluhiyet anlayışını getirdiğine dair iddia gelir. Öyle görünüyor ki İktbal, var olan fakat kullanılmayan bir kudreti yetkinliğe asla zarar vermeyen bir sınırlama olarak görmektedir, Whitehead, "Tanrı hür varlıkları zorlamaz ikna eder"; Hartshorne, "Tanrı öteki varlıkları baskı altında tutmaz", İktbal "Mutlak Ben" öteki benleri, onların ferdiyet ve hürriyetlerine zarar vermeksizin kuşatır" derken hemen hemen aynı fikri öne sürmektedirler. Bu fonksiyona sahip olan Tanrı hala kadir midir? Hartshorne ve İktbal'e göre, "evet"; çünkü ideal kudret, diyor Hartshorne, bir "güç tekeli" anlamına gelmez. Kadir demek, gücünü var olanlara ulaştırarak onların kendi kendilerini belirlemelerine ters düşmeyecek her şeyi vermektir.

İktbal, "insan hürriyetinin var olabilmesi için Allah kendi kudretini sınırlar" diyor. Ona göre bu, insana verilen değerlerin bir işaretidir. Gerçi bu durum, aynı zamanda, riski çok olan bir

durumdur. İnsan, bu hürriyeti yanlış istikamette de kullanabilir, Fakat böyle bir “imkan” yahut güç olmasaydı, hürriyetin bir anlamı kalmazdı. İkbâl’e göre. Hz. Adem’in ilahi itaatsizliğinde insanın özbenlik şuurunun ve hürriyetinin nişanesi vardır. Hz. Adem’in durumunu “asli günah” ile yahut İslam aleminde yaygın olan klasik “kader” anlayışı ile açıklamaya çalışmak, meseleyi hiç mi hiç anlamamak demektir. Kader, insan hayatının Allah tarafından verilen birtakım imkanlar içinde oluşmasıdır.¹⁷⁸

9.4. Tanrı ve Zaman

Teistler Tanrı’nın ezeli oluşunda hemfikirdirler.¹⁷⁹ Tanrı’nın ezeliyetinin ne iddia ettiği noktasında ise hemfikir değiller. “Tanrı ezeldir”le şunlar kastedilir gibidir:

(B-S) Tanrı başlangıç ya da son olmaksızın vardır, sonsuz bir zamanda. Yani,

(T-Z) Tanrı’nın varlığı zamanda bulunmaz ve onunla devam ede gelmez.

(TZ) önermesi oldukça derin bir şekilde kişinin Tanrı kavramını değişime uğratar.

Zamansız bir Tanrı hatırlamaz, unutmaz, pişmanlık duymaz, avunmaz veya herhangi bir şeyin eksikliğini hissetmez. Zamansız bir Tanrı için geçmiş yoktur; zira geçmiş ancak hatırlayabilen, unutabilen biri için vardır. Zamansız bir Tanrı, bekleme, beklenti, umut, önbilgi, öngörü veya kasıt sahibi değildir. Zamansız Tanrı için gelecek yoktur, gelecek ancak beklenti sahibi olan birileri için vardır. Zamansız bir Tanrı herhangi bir şeye başlangıç yapmaz; bir şey yapmaya başlayabilen kimse, ancak onu yapmaya devam eden kimsedir. Eğer zamansız bir Tanrı değişmiyorsa: ilk başta hangi değişimler olmuşsa sonrasında bazı kusurların, hususiyetlerin ve nihayetinde en az iki zamanda var olması gerekir. Bu durumda zamansız bir Tanrı asla öğrenmez, yapıp etmelerinde ve planlarında değişmez. Onun tüm bilgi ve kasıtları mevcuttur (*occurent*); temayülü (*dispositional*) değil. Dahası şayet Tanrı zamansız ise, onun bir plan kurması ile icra etmesi veya onu icra etmesi ile tüm sonuçlarını görmesi arasında bir mesafe yoktur.

¹⁷⁸ Bu kısım yazılırken Mehmet Aydın’ın, *Din Felsefesi* adlı eseri kullanılmıştır: s. 155-168.

¹⁷⁹ Bu kısım yazılırken şu makaleden yararlanılmıştır: Brian Leftow, “Ezeliyet”, çev. İbrahim Bor, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011), s. 676 vd.

Şayet zamansızlık, Tanrı'nın hayatının tüm zamanlarda daimi olarak sürmesi anlamında ise, Tanrı'nın zamansız olarak var olduğunu söylemek doğru olur. Bu anlamda –hâla- Tanrı'nın hayatı kendi başına, ne uzundur ne de kısa. Diyebiliriz ki zamansız bir Tanrı daimi olarak değişimsizdir. O kendi perspektifiyle, yaptıklarını basit bir şimdinin anlık parıltısında bilmekte ve yapmaktadır. Zamansız bir Tanrı tüm hayatını tasavvur edilemeyecek yoğunluktaki basit bir şimdide yaşamaktadır.

(TZ) ve Tanrı'nın zamansızlık kavramı, Augustine'den Aquinas'a kadar değişmeksizin devam etti. (TZ)'de sırayı ilk olarak bozan Duns Scotus olmuştur. Onun örneği bulaşıcıydı ve şimdi (TZ)'nin muhalifleri onun yandaşlarından daha çoktur. Tanrı'nın zamanda oluşuna karşı zamansızlığını savunmak istemeyen bazıları, Onun zamanının bizimkine benzemediğini iddia ederler. Bazıları, O “ölçümsel olarak şekillenmemiş”, yani; Tanrı'nın hayatında olayların zaman alması, onların belirli bir zaman alışı demek değildir, derler. Bazıları da Tanrı'nın zamanının, kendisi onu yaratıncaya kadar biçimlenmemiş olduğunu ve yaratma anıyla birlikte Tanrı'nın olağan zamana dahil olduğunu iddia eder. (TZ)'nin lehinde olmayı amaçlayan bu görüşlerden) hiç biri Tanrı'nın hayatının evreni yaratmadan önce ne kadar beklediğini söylemeye gerek duymamaktadır.

Bazıları Tanrı'nın bir geçmişe sahip olsa da O'nun “görünüşte/yanıltıcı şimdisi” (*specious present*)nin bizimkinden farklı olduğunu iddia eder. “Görünüşte/yanıltıcı bir zamanda” yayılmış bir olayı tecrübe etmek, hareketi görmemizde olduğu gibi, onun hâlihazırda yayılmış haldeki tecrübesidir. Bu şimdiki bir tecrübede, bir dizi pozisyonlarda hareket eden bir şeyi görmeye ve bu hareket halindeki şeyin geçmişteki bazı durumlarını içeren şimdiki algısına doğrudan sahip olmak gibidir. Bu “görünüşte/yanıltıcı şimdi” bizim için belki nesnenin 0.05 saniyedeki hareketini içermektedir. Tanrı'nın kuşattığı (bazılarının dediği) şey kendi hayatının tümüdür. Bu teklif bir anlamda (TZ)'nin, Tanrı'nın kendi hayatındaki herhangi bir parçadan hiçbir şekilde mahrum olmayacağı sonucunu korumayı amaçlamaktadır. Tartışma Tanrı'nın ezeliyetinin (TZ) kabul edilip edilmeyeceğine odaklanmaktadır. Dolayısıyla ben de Tanrı'nın ezeliğini önce (TZ) benimsemenin iki gerekçesini tartışmayı sonra da bunları benimsememenin gerekçelerini değerlendirmeyi araştıracağım.

Biz hayata başlayıp onu yitiriyoruz. Öyleyse, zamanda yaşamadığımız bazı noktalar var demektir: Bizim hayatımız sınırlıdır. Kutsal Kitap Tanrı'yı sınırsız, yaratılmışlığın

kısıtlamalarından bağımsız olarak görür. Bundan dolayı, Onların Tanrı'nın hayatının sınırsız veya sonsuz olarak ifade etmelerinin yolu (BS) idi.

Bir hayatın iki türlü sınırı olabilir. Bir hayat dış sınırlara, bir başlangıç ve sona sahip olabilir. Bir hayatın, birinci ve ikinci yılları arasında olduğu gibi, aynı şekilde bir de iç sınırı yani –birinin- parçaları arasında sınırları olabilir. Eğer bir hayat zamanda daimi olarak sürerse, onun bir parçası daima geçmiş ve diğeri daima gelecek olacaktır. Dolayısıyla zamandaki her hayat en azından, onun geçmişini geleceğinden ayırmakla, bir içsel sınırı barındırmaktadır. Bu iç sınır tıpkı dış sınır gibi gerçek bir kısıtlamadır. Çünkü o bizimle hayatımızın parçaları arasına duvar örmektedir. Biz geçmişini artık yaşayamayız ancak onu hatırlayabiliriz. Aynı şekilde geleceğimize de kusurlu hafızamızla erişemeyiz.

Bazen da bundan hoşnuduz. Geçmişimiz yapılmış olması iyi olan olaylar içerirken, geleceğimizde de bilmemiz halinde dehşet alacağımız olaylar bulunabilir. Ayrıca geçmişte kurtulmayı dileyebileceğimiz olaylar ve gelecek günlerde de görmeye can atacağımız olaylar da bulunur. Şu halde Tanrı mükemmeldir ve mükemmel varlığın hayatını yaşamaktadır. Mükemmel bir varlığın hayatı neye benzemektedir? Makul olarak, böyle bir hayatın hiçbir kısmı kötülükle denge halinde değildir: İyi ve kötünün her parçası veya onun özel iyiliklerinin nitelikleri böyle bir denge üzere olur, mükemmel varlığın, hayatının o parçasını yaşamaya başlaması, yaşamamasından daha iyidir. Bu doğru ise, sadece kaybetmesi kısmen telafi edilen bir geçmiş ve geleceğe sahip olmak Tanrı için en iyisi olacaktır. Tanrı, hayatının yaşanmamış bir kısmında, onu yaşamış olması halinde, kaybetmiş olacağı bazı şeyler olabilir. Eğer Tanrı hayatının herhangi bir kısmını yaşamamaktan çok yaşamasının daha iyi olduğu bir dengede bulunmuş olsaydı, hayatının bir kısmının ona getirmiş olduğu herhangi bir kötülüğü yitirmiş olması bu iyiliği yitirmeyi telafi etmeye değmemiş olurdu. Dolayısıyla bir geçmiş ve geleceğe sahip olmuş olmak Tanrı'nın hayatının mükemmelliğine sınır koymuş olurdu.

Bazıları, Tanrı'nın “görünüşte/yanıltıcı şimdisi”nin O'nun tüm geçmişini kapsaması ve Tanrı'nın kendi geleceğinin literal öngörüsü veya önsezisel bilgisine sahip olması durumunda bunun böyle sonuçlanmayacağını iddia ederler. Ancak zaman geçtiği için –kendi hayatımızın parçalarını kaybederek- biz sadece olayların canlı tecrübesini değil olayların kendilerini de kaybediyoruz. Muhtemelen sanrılı bir geçmişin devamıymış gibi görünüp gerçekte var olmadığını bilen hiç kimseyi memnun etmezdi. Bu bir kimsenin hâla tümüyle yaşayabileceği bir geleceği daha öncelikli kılar. Bu durumda, hafızası/bizimle ilgili öngörüsü eksiksiz olan biri

oldukça, O'nunla birlikte yaşamış olup olmamızın fark etmeyeceği bir Tanrı hakkında ne söylenebilirdi?

Bu tür düşünceler, birçok kimseyi, Tanrı mükemmelse O'nun geçmişi ya da geleceği olmadığını benimsemeye götürmüştür. Eğer bunlar yoksa, Tanrı zamanda değildir. Eğer zamanda değilse, (BS) doğru demektir. Çünkü sadece zamansal olanlar baş ya da sonla yaşar. Başlangıcı sonundan daha önce olan bir hayat ve bir kısım parçaları diğerlerinden daha önce olan herhangi bir yaşam zamansaldır.

Zamanın Yaratılması

Teistler Tanrı'yı, Tanrı olmayan her şeyin kaynağı olarak düşünürler. Zaman Tanrı değildir. Dolayısıyla teistler Tanrı'yı sadece zamansal şeylerin değil, zamanın kendisinin de yaratıcısı olarak görmek isterler. Yine de bu, teistlerin zamana kendi başına bağımsız; dolu olsun olmasın şeylerin mevcut bir kutusu gibi bakmalarını gerektirmez. Çünkü Tanrı zamansal şeyleri yaratmakla zamanı yaratmış olabilir. Eğer zamanın var olması olayların öncelik ve sonralık ilişkilerinden dolayıdır (dense), Tanrı bu olayları yaratmaya sebep olarak veya bunu yapan varlıkların yaratılmasına neden olarak zamanı yaratabilir. Zamanın tam statüsü ne olursa olsun teist sadece somut şeylerde değil, somut şeylerin var olduğu genel şartlarda, zaman ve mekânın kendilerinde de Tanrı'nın izlerini sürecektir.

Teistlerin çoğu, Tanrı'nın yaratıcı etkinliğinin tümüyle özgür olduğunu düşünür. Bunun bir parçası olarak çoğu aynı şekilde Tanrı'nın yaratmaktan tümüyle vazgeçebileceğini de düşünür. Eğer O böyle ise ve zaman da yaratılmışsa, Tanrı'nın zaman olmadığı halde var olması mümkündür: Tanrı'nın en azından zamansız olması mümkündür ve eğer hiçbir şeyi yaratmamış da olsaydı O zamansız olarak kalacaktı.

Durum buysa, bu halde Tanrı ve zaman hakkında sorulacak gerçek soru, Tanrı'nın zamanı yaratmakla zamansal olup olmadığıdır. Bu doğru gibi görünmektedir. Şayet Tanrı var olup bir saniye bile geçmişse, Tanrı'nın bu saniye içinde var olmuş olduğu sonucuna varmak doğaldır. Ne olursa olsun, bu çıkarıma karşı koymak isteriz.

“Tanrı zamanlı hale gelir” iddiası, Tanrı'nın ilk başta zamansız olduğunu sonradan zamansal bir kısma sahip olduğunu varsayar. Oysa Tanrı önceden zamansız olup sonradan zamanlı hale gelemez. Çünkü Tanrı'nın zamansız evresi, onun zamanlı evresinden sonra olacaktır ki bu da bir şeyden önce gelen her şeyin zamanda olması demektir. Tanrı zamanlı

olduğu süre içinde zamansız olamaz. Şayet z Tanrı'nın zamansız olduğu bir zamansa, (Tanrı'nın zamansız olduğunu söylemenin doğru olduğu zamandan farklı olarak), bu durumda Tanrı'nın zamansız durumu, varsayımsal olarak herhangi bir şeyden önce olmayacak, z'den sonraki tüm zamanlardan önce olacaktır. Bu durumda, "Tanrı zamanlı hale gelir", çoğunlukla Tanrı'nın hayatının daima birbiriyle bağımlı olmayan, zamanın yaratılmaması durumunda onlardan birinin var olmayacağı iki zamanlı parçadan oluştuğu anlamına gelebilir. Ancak bu, "Tanrı'nın zamanlı hale geldiğini" söylemeye çalışmak değildir. Bunun anlamı şudur, zaman olmadan "önce" Tanrı zamansız olup muvakkat değildi ve zaman olur olmaz da zamanlı olup zamansız olmamaya başladı demektir. Bizim vardığımız sonuç, burada tutarlı bir düşüncenin ifade edilemeyeceğidir.

Bir ikincisi de zamanı var etmesinin Tanrı'yı zamanlı kıldığını şu yolla söylemeye çalışmaktır: Tanrı her halükarda zamanlıdır, ancak o daima zamanı var ettiğinden dolayı sadece olumsal olarak böyledir. Bu görüş de sorunlarla karşı karşıya kalır. Şayet zaman Tanrı'nın özgür yaratımıysa ve zamanı yaratmakla olumsal olarak zamanlı hale geliyorsa, muhtemelen Tanrı zamanlı olmayı dilemiş olmalıdır. Bunu zamansız olarak yapamayacağı için zamanlı olmak zorunda kalmıştır. O halde buna ne zaman karar vermiştir? Eğer O bunu herhangi bir zamanda yaptıysa, bu çok geç olmuş olurdu. Çünkü O daima bu zamanda ve daima zamansal olurdu.

Ancak zamansalcıların burada bir cevabı bulunmaktadır. Buna göre, zamansal olmaya kendisi karar verdiği için, Tanrı'nın zamansal olma kararı zamansallığı güvence altına almaz. Çünkü Tanrı zamanı var etmeye karar verdikten sonra olaylar ve vakitler/çağlar (*times*) meydana gelmeye başladı. Böylece zamansal olma kararı gerçekleşti. Eğer Tanrı zamanı yaratma kararı vermemiş olsaydı, bu karardan sonra herhangi bir şey gerçekleşmemiş olurdu. Bu durumda karar zamansız olma kararı olurdu. Öyleyse, zamanda varlık olma düşüncesi Tanrı'nın kararıdır.

(TZ)'nin eleştirmenleri Batılı teist Tanrı kavramının öne çıkan bazı özelliklerinin Tanrı'nın zamanda var olmasını gerektirmesini tartışmaktadırlar. Cari olan bazı argümanlar şunlardır:

a Tanrı yaşayandır. Ancak yaşıyor olmak değişimi içerir. Dolayısıyla Tanrı değişmelidir. Sadece zamanda olan varlıklar değişebilir. Bu halde Tanrı da zamandadır.

b Tanrı Yaşayandır. Yaşam olaylardır. Olayların zamanda gerçekleşmesi gerekir. Bu halde Tanrı da zamandadır.

c Tanrı zamandaki şeylerle birlikte bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın nitelikleri değişmektedir: O ilk önce Musa ile değil, İbrahim'le birlikte olmuş, daha sonra da İbrahim'le değil, Musa ile birlikte olmuştur. O halde Tanrı zamandadır.

d Tanrı her şeyi bilendir. Bu halde Tanrı şimdi saatin kaç olduğunu bilmektedir. Oysa sadece şimdide bulunanlar saatin şimdi kaç olduğunu bilebilir. Çünkü ancak şimdinin ögle olduğunu bilebilen onu doğru olarak “şimdi öğlendir” şeklinde dile getirebilir. Sadece öğlede bulunmakla birileri bunu doğru olarak söyleyebilir. Bu durumda Tanrı zamandadır.

e Tanrı her şeyi biliyorsa, bizim gelecekte olacak beşeri fiillerimizi de bilir. Eğer özsel olarak her şeyi biliyorsa, yanlış inançlara sahip olamaz. Tanrı zamansızsa, onun bilgisi değişmez veya zamansal olgulara bağımlı olamaz: Ezeli olan, geçmiş gibi değişmez haldedir. Eğer Tanrı'nın ne yapacağımıza ilişkin inancından farklı davranabilseydik -bu ister Tanrı'nın yanlış bir inanca sahip olmasından, ister Tanrı'nın zamansız bilgisini değiştirebilmemizden yahut bizim zamansal eylemlerimizin farklı olmasından dolayı Tanrı'nın zamansız bilgisinin değişebilmesinden kaynaklansın- bu durumda [O'nun bilgisi] bizim zamansal eylemlerimize bağımlı olacaktı. Öyleyse biz Tanrı'nın yapacaklarımıza ilişkin inançlarından farklı davranamayız. Bu durumda Tanrı zamansız ve özsel olarak her şeyi bilense, biz özgür değiliz. Oysa biz özgürüz ve Tanrı da özsel olarak her şeyi bilendir. O halde Tanrı zamandadır.

f Tanrı zamansızsa, tüm bildiklerini bir anda biliyordur. Bu durumda Onun bilgisi tüm zamansal olaylardan (zamansal olmayan anlamıyla) öncedir veya tüm zamansal olaylardan (zamansız olarak) sonradır. Şayet birincisi ise, durum (e)'deki gibidir. İkincisinde ise, Tanrı kendisinin ne yaptığını bilir çünkü zamansal olaylar nasılsa öyle gerçekleşir. Eğer böyleyse, O'nun bilgisi zamanda mukadder olanın önüne geçmek için ‘çok geç’ kalır. Tanrı Hitler'in Yahudileri katlettiğini, onları görmek suretiyle bilmektedir. Eğer bir kimse meydana geleni görüyorsa, ona müdahale etmede çok geç kalmaktadır. Bunun aksine Tanrı zamanlı ise, biz özgürüz, zira o hâla bizi veya mağdur ettiklerimizi korumak için zaman içinde ne yapıp edebileceğimizi yaklaşık olarak (eğer tercih ederse) öngörebilir.

g Tanrı eylemlerde bulunmaktadır, eylemler ise olgular/olaylardır. Aynı şekilde eylemler zamanda gerçekleşmek zorundadır.

h Tanrı bir nedendir. Nedensel ilişkiler de ya sadece olaylarla bağlantılıdır veya faillerin olaylarla bağlantısıdır ('fail neden'). Birinci durumda, olaylar sadece zamanda gerçekleşeceğinden Tanrı zamandadır. İkincisinde, failin eylemleri etki/oluş zamanıyla zamanlıdır. Bu durumda da Tanrı, fail bir neden olarak herhangi bir zamansal etkiye sahipse yine zamanda olmuş olur.

i Tanrı zamansal şeylerle karşılıklı etkileşim içindedir: Biz dua ederiz, o işitir ve cevap verir. Eğer Tanrı önce işitiyor ve sonra cevap veriyorsa, önce işitip sonra cevaplamaktadır. Dolayısıyla zamanda işitip cevap vermektedir.

* Bakara 115 فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

29. Göklerde ve yerde

* 55 RAHMANٍ يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an bir iştedir.

* هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ {3} hadid 57

Bu Bölümde Ne Öğrendik?

Bu bölümde İlahi sıfatları ve teizmin tutarlılığı konusundaki tartışmaları tahlil ettik. Bu anlamda Kudret ve İlim sıfatına ilişkin bazı metafizik meseleleri irdeledik.

Bölüm Soruları

1. Tanrı zamandaki şeylerle birlikte bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın nitelikleri değişmektedir: O ilk önce Musa ile değil, İbrahim'le birlikte olmuş, daha sonra da İbrahim'le değil, Musa ile birlikte olmuştur. O halde Tanrı zamandadır.

Yukarıdaki ifadeyi savunan kişinin Tanrı'nın ezeli olması ile ilgili duruşu aşağıdakilerden hangisidir?

- a) Tanrı ezeldir
- b) Tanrı zaman dışıdır
- c) Tanrı başlangıcı ve sonu olmaması anlamında zamanın dışındadır
- d) Tanrı zamanın içinde bir takım fiiller sergiler

2. Aşağıdaki ifadelerden hangisi, Taş paradoksu düşünüldüğünde, "Mutlak kudrete sahip bir Tanrı dilediği her şeyi yapabilir." ifadesi ile aynı statüde değildir?

- a) İnsan kaldıramayacağı bir bina yapabilir.
- b) İnsan kaldıramayacağı bir masa yapabilir.
- c) İnsan yuvarlak-kare yapabilir.
- d) İnsan kaldıramayacağı bir araba yapabilir.

3. Din felsefesi, İlahi sıfatlar konusunu en çok hangi açıdan değerlendirir?

- a) Özdeşlik
- b) Paradoksalılık
- c) İrrasyonellik
- d) Tutarlılık

4. Tanrı'nın mutlak ilim sıfatının aşağıdaki konulardan hangisine bir sınırlama getirebileceği ileri sürülmüştür?

- a) Özgür irade
- b) Varlık
- c) Kötülük
- d) Estetik

5. Epimenides şöyle demiştir: "Tüm Giritliler yalancıdır". Bu ifade kendi kendini çürüten bir paradoks taşır:

Eğer "Tüm Giritliler yalancıdır" önermesini doğru kabul edersek, kendisi de Giritli olan Epimenides'in yalancı olması gerekir. Eğer Epimenides yalancıysa, tüm söyledikleri gibi, "Tüm

Giritliler yalancıdır" önermesinin de yanlış olması gerekir. Doğru söylediğine inanırsak yalan söylediğini anlıyoruz. Önermenin hem doğru hem yanlış olduğu sonucu çıkar.

Aşağıdaki hangi paradoksta benzer bir yapı görülebilir?

- a) Otel paradoksu
- b) Timsah Paradoksu
- c) Taş paradoksu
- d) Yamyam Paradoksu

6. "Tanrı'nın Basitliği"nin felsefi açıdan anlamı nedir?

- a) Tanrılık basit bir şeydir
- b) Tanrı cüzlerden meydana gelmiştir
- c) Tanrı mürekkep bir varlıktır
- d) Tanrı mürekkep bir varlık değildir.

7. Aşağıdaki düşünürlerden hangisi Tevhid Suresi için bir yorum eseri yazmamıştır?

- a) Farabi
- b) İbn Sina
- c) F. Razi
- d) Elmalılı Hamdi Yazır

8. Mantıksal açıdan "Tanrı, kare şeklinde bir daire çizemez" ifadesini nasıl çürütürüz?

- a) Bu ifade mantıksal açıdan saçmadır, diyerek.
- b) Bu ifade mantıksal açıdan anlamsızdır, diyerek.
- c) Bu ifade mantıksal açıdan içeriksizdir, diyerek.
- d) Bu ifade mantıksal açıdan çelişiktir, diyerek.

9. Mantıksal açıdan "Tanrı kaldıramayacağı kadar ağır bir taşı yaratabilir mi?" ifadesini nasıl çürütürüz?

- a) Burhani deliler getirerek
- b) İknai deliler getirerek
- c) Saçmaya indirgeyerek
- d) Safsata yaparak.

10. İnsanın özgürlüğü meselesi aşağıdaki sıfatlardan hangisi ile doğrudan alakalıdır?

- a) İyilik
- b) İlim
- c) İrade

d) Kudret

Cevaplar

1) d , 2) c , 3) d , 4) a , 5) c , 6) d , 7) a , 8) d , 9) c , 10) b

10. KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu derste, kötülük problemi ve ona ilişkin kavramsal bir izah sunulacak, ardından İslam din felsefesinde sorunun şekillenışı ele alınacaktır. Sonrasında ise, özgür irade savunması ve “ruh-yapma teodisesi” gibi çağdaş din felsefesindeki çözüm önerileri irdelenecektir.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Kötülük problemi diye bir sorundan söz edilebilir mi?
2. Kötülük problemi ile, Tanrı'nın diğer sıfatları arasında ne türden bir bağ olabilir?
3. Adl-i ilahi kavramını izah ediniz?
4. Kur'an'i bir teodiseye hangi ayetler örnek olarak sunulabilir?
5. Tanrı'ya inançsızlık ile kötülüklerin varlığı arasında bir alaka olabilir mi?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Kötülük problemi ve teodise	Kötülük problemini ve teodiseleri bilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- Hüsni ve Kubh
- Adem-i Kemal
- Mümkin Alemlerin En İyisi
- Teodise
- Özgür İrade Savunması

Masum çocuklara yapılan kötü muameleler, apansız yakalayan depremler, tsunamiler, yangınlar, ölümcül hastalıklar, haksız cinayetler, namus ihlalleri, bitmeyen savaşlar vb. daha burada adını sayamayacağımız nice acıların varlığı, hem teisti hem de ateisti izaha zorlayan çetin bir meseledir. Ateiste göre, kötülüğün varlığı teizmin iç tutarlılığını bozmaktadır. Şöyle ki, eğer Tanrı mutlak kudret sahibi, mutlak bilgi sahibi ve mutlak iyi ise, onun bu üç sıfatının zorunlu olarak kötülüğü dışta bırakması gerektiği ileri sürülür. Oldukça bilindik olan formuyla ifade edersek, ateiste göre şu üç önermeyi eş zamanlı olarak tutarlı bir biçimde savunmak mümkün değildir:

1. Tanrı vardır.
2. Tanrı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilendir, ve o mutlak iyidir.
3. Kötülük vardır.

Bu genellikle, *mantıksal kötülük problemi* olarak düşünülen şeydir. Bu çetin mesele, çok sayıda açıklamayı beraberinde getirmiştir. Bunların bir kısmı *savunma* diğer bir kısmı da *izah* şeklindedir. Bu izahların genel adı *teodise* (ilahi adalet)dir. Teodiseler, en temelde mutlak kudret, mutlak bilgi ve mutlak iyilik sahibi olan bir varlığın *hangi sebeplerle kötülüğün varlığına izin vermiş olduğunu* açıklar. Bunlar içinde en meşhur olanı, *özgür iradeye* dayalı açıklamadır. Yani Tanrı, özgür seçimler yapabilen varlıklar yaratmak için, özgür seçimi anlamlı kılacak olan kötülüğe de izin vermiştir. İslam din felsefesinde oldukça bilindik olan bu açıklama şekli, çağdaş din felsefesinde Alvin Plantinga tarafından geliştirilen “özgür irade savunması” adıyla meşhur olmuştur.

10.1. İslam Düşüncesinde Sorunun Şekillenışı

10.1.1. Mutezile: Hüsn ve Kubh

Mutezilî gelen-ekin beş temel ilkesinden biri de, *Adalet* ilkesidir. Bu ilkenin öneminden olsa gerek, Mutezile sadece *Adliyyûn* olarak da adlandırılmıştır. Onlara yine “Ehl-i Adl” ve

“Ehl-i Tevhid ve'l-Adl” denildiğini görüyoruz. Mutezile bazen de *Adalet, Tevhid*'in de önüne alınarak “Ehl-i Adl ve't-Tevhid” şeklinde anılmıştır.

Mantıksal açıdan, Mutezilî beş ilkenin (*Tevhid, adalet, vaad-vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker*) kaynağında *Adalet* vardır. *Adalet*'in diğer dört ilkeyle olan alakası kısaca şu şekilde düşünülebilir: İlkin *Tevhid* adaletin bir sonucudur. Zira, “Allah'a şirk koşma. Çünkü şirk çok büyük bir zulümdür.” [Lokman/31: 13] ayetinden de anlaşılacağı üzere, Tanrı'ya bir ortak düşünmek, bizzat Tanrı'ya karşı yapılmış bir adaletsizliktir. Şayet Tanrı'ya inananların O'na karşı adil olmaları gerekli ise, Tanrı'nın da yine bu adaletin gereği olarak kendisine inananlara karşı adil olması beklenir. Bu da bizi, *vaad-vaîd* ilkesine götürür. O'nun, iyi işler yapanlar için vaad ettikleri ile zulmedenlere ceza olarak vereceğini (*vaîd*) söylediği şeyleri yapması, yine O'nun adaletinin bir sonucudur. *Emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker* ise, adalet ilkesinin basitçe bireysel ve metafizik bir soyutlama değil; gereğince davranılması gereken toplumsal yani siyasal bir ilke olduğu anlamına gelir. Sadece bireylerin adil olması ya da adil olduklarını söylemesi yeterli değildir, eş zamanlı olarak cemiyetin de adalete doğru bir eğilim göstermesi lüzumu vardır. *el-Menzile beyne'l-menzileteyn* ise, bir sonraki kısımda açacağımız üzere, adil olmayanlara yani zulüm işleyenlere karşı bir yaptırım ilkesi olarak düşünülebilir.

Yukarıdaki mantıksal bağdan, Mutezilî metafiziğin neredeyse tamamıyla adalet ilkesine yaslı olduğu anlaşılmaktadır. Adalet ilkesi, belli bir açıdan beşerle kul arasındaki bağı oluşturmaktadır. Bu sebeple, bu ilke altında işlenen konular bir hayli çoktur.

Mutezilî düşüncenin önemli problemlerinden biri de Leibnizci anlayıştaki teodise meselesidir. Sünnî İslam'da, ahlâkî değerlerin, kökeni itibarıyla ve salt olarak Tanrı'nın mutlak kudret ve yüksek iradesine bağlanması, müminlerin zihninde, yaratılmış evrenle ilişkileri konusunda, ilâhî adalete dair bir sorgulamanın haklılığını azaltır ya da ortadan kaldırır. Buna karşılık, Mutezile kelamı, apriori temele dayanan bir ahlaka karşı aklî eğilimi gereğince, bu husustaki tartışmalara ve açıklamalara olan ihtiyacı doğurur ve besler; yaratılmış dünyanın “en iyi” niteliğine ilişkin tartışmalı kabul bu cümledendir. Bu bakış açısıyla, onları değerlendirmek için mutlaka iyi anlamak amacıyla yapılan kötülüğe dair ve yaratılmışların çektikleri acılara ilişkin geniş açıklamalar yanında, yaratılan dünyanın “en iyi” niteliğine ilişkin fikir bu ekol içinde erken gelişmiştir; fakat farklılıklar çok çabuk belirmiş ve birden bire bu kavramın kapsamı ve içeriği hakkında çok ciddi tartışmalar ortaya çıkmıştır. Eski ve klasik (IX. yüzyıldan

XI. yüzyıla) Mutezile hakkında en muteber olarak tasavvur edebileceğimiz bilgi ve belgeler acaba bu konu hakkında bize ne öğretmektedirler?

Tanzim edilmiş Mutezile doktrini olarak, doğrudan, Basralı olup da sonra Bağdat'ın sakinlerinden olan, her ikisi de aynı tarihlerde (birincisi yaklaşık yüzyıl yaşamıştır) 840 ve 845'te vefat eden iki önemli bilgin, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ve İbrahim en-Nazzam tarafından alınan pozisyondan başlanabilir. Onların tüm dönemi, Yunan felsefesinin İslam'da tanınıp etkisini göstermeye başladığı ve yine Mutezilenin bir süre için Abbasi halifelerinin yardımından faydalandığı bir dönemdir. Birkaç önemli temel ilkeye ortak katılıma rağmen, bu metodik oluşumun başlangıcından itibaren, birbirine yakın alimler arasında ayrılıklar ortaya çıkar ve bunlar, yazılı olduğu kadar sözlü olarak da kendini gösterir. Ebu'l-Huzeyl ve en-Nazzam, bizi meşgul eden bu alanda, biri diğerine oldukça yakındır, fakat çözüm önerileri de birbiriyle karışmaz.

Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın kadir olduğu lütfun bir sınırı, bir bütünü ve bir toplamı (*gâye, küll ve câmî*) olduğunu; Allah'ın yaptığı bu şeyden daha iyi hiçbir şeyin bulunmadığını söylüyordu. *salâh*, iyi durum, doğru ve iyi olanın vasfıdır, ve *sâlih* -daha geniş *aslahı*- o vafa sahip olandır. O halde, az önceki formülden anlamak gerekir ki, Tanrı en doğru, en uygun olanı yapar ve O (kullarına karşı) yaptığından daha uygun bir şekilde davranamaz. Öte yandan, ısrar ilâhî fiilin vasıflanması gerektiği bu *en iyi* üzerinedir: Allah, alemi, hikmeti gereği sırf iyilik olan bir eylemle yaratmıştır, O, yalnızca kulların iyiliğini istemektedir ve asla cimri de değildir. O halde kendisine daha aşağı olacak bir şey için *aslahı* terk etmesi düşünülemez. Fakat, acaba bu, Allah'ın ona güç yetiremediği ya da ona denk (*misl*) herhangi bir şeyi dahi tercih edemeyeceği anlamına gelir mi? Kesinlikle gelmez, çünkü bu O'nu acizlikle suçlamak olacaktır. Apaçık belli ki, Ebu'l-Huzeyl, gerçekle mümkün arasında bu şekilde bir ayırım yapmak suretiyle, temel dogma olan ilâhî mutlak kudreti korumak istemektedir. Hikmet ve rahmetinden dolayı ve bunun onda bir noksanlık alameti olacağı gerekçesiyle zulüm yapmasının muhal olduğunu belirterek, Allah'a adaletsizlik (*zulm, cevr*) yapma kudretini tanınması da aynı düşünceden dolayıdır.¹⁸⁰ Böyle olmakla birlikte, hem aşağı hem de yukarıya doğru gidecek olan birbirine zıt yönlerde, acaba biz, Tanrı tarafından istenmiş ve gerçekleşmiş *aslahla* aynı düzeyde de olsa bu Tanrısal güce bir sınır koyamaz mıyız? Burada, daha yakından incelenmesi gereken çok hassas bir noktaya temas ediyoruz.

¹⁸⁰ Eşari, *Makâlât*, ss.200, 249, 255-6, 576-7.

Çok erken dönemden itibaren, bu mezhep içerisinde, bazı meslektaşların tasvibine rağmen¹⁸¹, bu tür çelişkiye, özellikle de Allah'ın mutlak gücünün bu şekilde açıkça ihlal edilmesine karşı ortaya çıkan eleştiriler yok değildir. Zira Ebu'l-Huzeyl, çok rahat bir şekilde, Allah'ın bildiği ve güç yetirdiği tüm şeylerin bir bütünü ve toplamı (*küll ve câmî*) teşkil ettiğini ve aşılması mümkün olmayan bir sınırı (gâye) içerdiğini açıklayarak durumunu zorlaştırıyordu.¹⁸² Eski bir Mutezilî ve Mutezile karşıtı olan İbn Râvendî (IX. yüzyılın sonu) diğerlerinden sonra, çok açık bir şekilde, bundan dolayı onu kınar; ve sadece diğer ünlü iki Mutezile karşıtıdan bahsetmek gerekirse, mezhepler tarihi yazarları Abdulkâhir el-Bağdâdî (v.1038) ve İbn Hazm (v.1064) onların yolunu sapkın ve saptırıcı bir öğreti olarak göstermekten zevk almışlardır: Özellikle bu sonuncusu, teorik olarak, Allah'ın en iyiden ziyade, en kötüye de kadir olarak düşünülmüş olmasına kızmaktadır.¹⁸³ Fakat, el-Hayyât'ın (X. yüzyılın başı) İbn Râvendî'ye reddiyesinde gösterdiği Ebu'l-Huzeyl savunması, bizi, saldırılan tezi daha doğru anlamaya sevk etmiştir. El-Hayyât şöyle itiraz eder: "Ebu'l-Huzeyl asla Allah'ın bilgi ve güç açısından sınırlı olduğunu söylememiştir, çünkü o, Allah'ın bilgisinin Allah olduğunu söylüyordu, oysa ki, ona göre, Allah'ın ne sonu ne de sınırı vardır"¹⁸⁴, keza "Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın bilgisinin ne sonu ve sınırı olduğunu ne de kısıtlanmış ve sınırlanmış (*mahsûr ve mahdûd*) olduğunu söylemiştir; çünkü ona göre Allah'ın ilmi Allah'tır; o halde, şayet Allah'ın ilminin sınırlı olduğunu iddia etseydi Allah'ın da sınırlı olduğunu iddia etmiş olacaktı, bu ise onun nazarında şirk ve cehalet olacaktı."¹⁸⁵ Allah'ın zatında, biri diğeriyle aynı olduğu takdirde, O'nun kudreti ile bilgisinin birbiriyle karışacağı itiraz olarak ileri sürülmekle birlikte, bilgi, kudret, hayat gibi ilâhî sıfatların, ilâhî varlığın kendisiyle bu şekilde özdeşleştirilmesi gerçekten de, *Makâlât*'ta bilginimiz tarafından birçok defa ve en açık bir şekilde aktarılmaktadır. el-Eşâ'rifî (acaba bu, sonraki bir şerh midir? hipotezi gerekli değildir) Aristo'dan aldığı bir pasajdaki düşünceyi kaydeder, buna göre, Tanrı ancak, sıfatlarından her biri ve tümüyle birlikte birdir.¹⁸⁶ Fakat dikkat! Hayyât'ın belirttiğine göre, Ebu'l-Huzeyl, Tanrı bilgi ve güçtür demek istemiyordu, o bunun ötesinde, yalnızca Kur'an'da Allah'ın işaret ettiği, "Allah'ın yüzü" ifadesinden yola çıkarak O, yüzdür, denilmesine müsaade etmiş olacaktı: Bu sadece O'na özdeş

¹⁸¹ Eşari, *Makâlât*, s.576.

¹⁸² Eşari, *Makâlât*, ss.163, 249, 485.

¹⁸³ Bağdadî, *Fark*, Kahire 1948, s.73-74; İbn Hazm, *Fisal*, Kahire 1317-21 h., IV, 193.

¹⁸⁴ *Kitabu'l-İntisar*, thk. Nader, Beyrut 1957, &.70.

¹⁸⁵ A.g.e, s.80

¹⁸⁶ Eşarî, *Makâlât*, s.484-485; Krş. s.165, 177, 188;

olan “Allah’ın bilgisi”, “Allah’ın gücü” dür, tamamen kısaltarak “bilgi” ve “güç” değil.¹⁸⁷ Şu halde, yukarıda ima edilen sonluluk bu bağlamda nereye oturmaktadır?

Sonluluk, ne ebedî olan Allah, ne de O’nun zatiyla eş anlamlı olarak gösterilen sıfatları düzeyinde değil, fakat mümkün ve yaratılmış şeyler düzeyindedir. Bunlar, ebedî olan Allah’ın aksine, sayılabilir bölümlerden oluşmuştur, bu sebeple de zorunlu olarak bir bütünü ve bir toplamı teşkil ederler ve onlar açısından, bilgi ve kudretin sınırlandığı bir sınıra (*gâye*) sahiptirler.¹⁸⁸ Bu anlamda, açıkça söylemek gerekirse, sonluluğu ne “Allah’ın ilmi” ne de “Allah’ın kudreti” noktasında, fakat onun bilgi ve kudretinin konusu olan şeyler ve varlıklar noktasında anlamak gerekir. Burada ciddi bir güçlük görünmektedir: Bu da, söz konusu sonlulukla, dinin, varlıkların cennetteki gelecek ikametgahını gösterdiği sonsuzluk arasındaki çelişkidir. Şu halde Ebu’l-Huzeyl, sıkıntılı bir telif girişiminin zorluğunu görmüştür; bu telif, sonlu dünyanın bitiminden itibaren, sonsuz nimetlerden faydalanan ve küllî bir değişmezlik içerisinde değişmeden kalan cennet ehlini sürekli kılan bir dogmatik açıklamadan hareketle yapılmakta ya da yapılıyor kabul edilmektedir; bu sürekli değişmezlik durumu elbette ki, o ana kadar bu değişmezliği ve onun zıddını yaratmaya kadir olan Allah’ın fiilidir; fakat, “İntisar”da açıklandığı üzere, bu sonsuzluk, Allah’ın fiilinden meydana geldiği andan itibaren, artık onu yaratmaya kadir olduğu söylenemez, çünkü gerçek her kudret gibi, bu da zıddını yapabilmeyi içermektedir, bu aşamada bu pek anlaşılmıyor. Ebu’l-Huzeyl, kudret kavramını, bir şeyi veya onun zıddını yapma imkanına bağlamaya çok gayret ediyordu. Ona göre bunun en önemli gerekçesi, daha önce gördüğümüz gibi, nazari olarak -ama yalnızca nazari olarak- Allah’ın, zulüm yapma kudretini göstermekti.¹⁸⁹ Kabul edilebilir bir tutarlılığa ulaşmak için gayret göstermesine rağmen bizim Mutezilî, etrafındaki seçkin topluluğu inandıramadı; ve bizzat kendisi bile hayatının sonuna kadar tamamen kendi ölçülerine paralel bir tezi devam ettirmeye cesaret edemedi. Sonluluk ve sonsuzluk kadar zor ve anlaşılması güç problemlerle ilgilenmiş olmasından dolayı özellikle onu savunan ve kutlayan el-Hayyât, çoğu kez yorumlamayı ona bıraktığı gibi, onun görüşlerinin tümüne katılmaz.¹⁹⁰

Doğrudan öğrencileri olan Ali el-Esvârî ve el-Câhız gibi diğer seçkin Mutezilîler tarafından da takip edilen en-Nazzam, Allah’ın daima, kulları için en iyiyi (*el-aslah*) yaptığını

¹⁸⁷ *İntisar*, &.48, Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usuli’l- Hamse*, Kahire 1965, s. 182-183.

¹⁸⁸ *İntisar*, &.4, 80, 81.

¹⁸⁹ Eşari, *Makalât*, s.163, 475, 485, 543; *İntisâr*, &.4.

¹⁹⁰ *İntisar*, &.3, 5; Ebu’l-Huzeyl’in, sonradan başka bir geri adım atışı hakkında bkz, a.g.e., s.81; Ebu’l- Huzeyl’in bu düşüncelerinin neden olduğu tepkiler veya bu konuda ona isnat edilenler hakkında bkz. A. Bedevî, a.g.y., s.69-79, 83-86.

söylüyordu. Fakat, imkan konusunda, onun düşünce tarzı, belli bir ölçüde Ebu'l-Huzeyl'inkinden ayrılır. O, "Tanrı, zulüm ve yalanı işlemeye ya da yaptığından daha az iyiyi yapmaya kadir olmakla nitelendirilir" denilmesine karşı çıkar: Zira bu, Allah için bir noksanlık (*naqs*) olacaktır, oysa Ebu'l-Huzeyl, bu noksanlığı yalnızca, aynı eylemin vuku bulacağı gerçek dışı bir olasılık içerisinde konumlandırır. En-Nazzam'a göre, aynı ilkeden dolayı, zulüm, yalan ve kulların özelliği olup, Allah'a izafe edilmesi kabul edilemeyecek hatalar ancak noksan, çıkarıcı ve cahil bir varlık tarafından yapılabilir. Daha sonra İbn Hazm, ilâhî kudretin bu şekilde kısıtlanmasına ilişkin şöyle alay edecektir: Zulüm ve kötülük yapabilen insanlar, bu durumda, Allah'tan daha mı güçlüdürler?¹⁹¹ Diğer taraftan en-Nazzam, Ebu'l-Huzeyl'e sevimli gelen, Allah'ın sahip olduğu lütfun bir sınırı (*gâye*) içerdiği ve bir toplamı (*küll*) teşkil ettiği; bu durumun ise sonluluk olmadığına ilişkin düşüncesini reddeder. Bu, Allah'ın, hiçbir sınırlama olmaksızın, tam bir özgürlükle, biri birine eşit (*emsal*) mümkün bir sonsuzluk içinde eylemlerini seçmesidir.¹⁹² Fakat O'nun yaptığı bu lütuf en iyidir ve daha iyisini yapabileceği söylenemez: Çünkü bu, mutlak kudreti içerisinde O'nu cimrilikle suçlamak olacaktır.¹⁹³

Ayrıca el-Eşarî, birbirine yakın kelimelerde, daima en iyiyi (*aslah*) yapan Allah hakkında Ebu'l-Huzeyl ve en-Nazzam'ın bilgilerine nazaran farklı iki görüş kaydeder. Birinciler, Allah'ın yapabildiği iyinin (*salah*), sınırlı bir bütünü içerdiği fikrini benimseyenlerdir, onlar, Allah'ın, eşdeğer veya daha az iyiye güç yetirmesi hakkında en-Nazzam'inkinden olduğu gibi Ebu'l-Huzeyl'in öğretilerinden de ayrılırlar: Birinciler, oldukça tuhaf bir şekilde, Allah'ın eşdeğere ilişkin gücünü tamamen reddederek daha az iyiye olan gücünü kabul ederler; Allah'ın yapmadığı şeyin iyi olmadığını savunan, aralarında Abbad b. Süleyman'ın da olduğu diğer grup ise, O'nu, eşdeğer veya daha az iyiyi yapma kudretinin dışında bırakırlar.¹⁹⁴ El-Eşarî'nin çağdaşı, Bağdat Mutezilesinin seçkin bir şahsiyeti ve yukarıda adı geçen el-Hayyat'ın öğrencisi olan Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (v.931), kendi muhitinde, *aslah* tezinin savunucusu olmuştur; tezini, -üzülmekten başka çaremiz yok- bize son derece eksik ulaşan kendi eserlerinde savunmuştur. Ona göre, Allah'ın, her alanda, kullarına

¹⁹¹ *Fisal*, IV, 193.

¹⁹² El-Câhız, İbn Hazm'ın *Fisâl*'ından, (IV, 195) aktarıldığına göre şöyle der: Allah bu dünyanın yerine buna denk başka bir dünya yaratabilirdi.

¹⁹³ Eşarî, *Makâlât*, ss.250, 555, 576; *İntisâr*, &, 8, 13, 14, 24, 25, 28.

¹⁹⁴ Eşarî, *Malâlât*, ss.250, 576, 578. Krş. *Fisâl*, III, 164. Aynı şekilde Nâşî el-Ekber (m.906)'in *Kitâbu'l- Evsâf* 'ında da isimli alimlerden nakledilen bir takım kısa açıklamalar mevcuttur, &.93, apud J. Van Ess, *Frühe Mu'tezilitische Haresiographie*, Beyrouth 1971.

karşı en iyiyi yapma zorunluluğu vardır. İlâhî *aslahın* yaygın kabulüne muhalif olan arkadaşlarıyla yaptığı bir tartışma esnasında, bu konuda onun ismiyle tekrar karşılaşacağız.¹⁹⁵

Gerçekten, Mutezilede hakim bir öğretinin bulunmadığını açıkça ifade etmek gerekir ve bu önemli bir tespittir. Bağdat ekolünü temsil ettikleri düşünülen ya da bu hususta dinî olduğu gibi dünyevî konularda da, ilâhî fiilin *aslah* olduğunu söyleyen birkaç üstadın yanında, Mutezile, Basra diye meşhur olan ekolün etkisiyle, git gide, bu ilâhî *aslahı* din alanıyla sınırlandırmıştır: Allah kulları için, en iyiyi, dinleriyle ilgili hususlarda yapar; bağlamdan her zaman çıkacak bir sonuç olduğu için, buradan şunu anlayabilirsiniz: Allah kulları için en iyiyi, dinî vecibeleri olan davranışlarını kolaylaştıran hususlarda, onları bu davranışlara bağlayan ödüller görüntüsünde yapar. Sınırlama önemlidir. Ve bununla birlikte, bu çözüm yolu da, genel olarak, yukarıda incelenen rakibi gibi, bazılarının ilâhî kudrete halel getiriyor gibi görünme riskini taşıdığı her zamanki yorumlara katılmıştı.

Bize göre, onlarla sert bir şekilde mücadele etmiş olmasının ardından “*aslah* taraftarları”na katıldığı söylenen Bişr b. el-Mu'temir (v.835'e doğru) gibi eski Mutezilîlerin konumu tam olarak açık değildir. O, başlangıçta, Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği kimsenin serbestçe inanmasını sağlayabileceği bir lütfâ sahip olduğu düşüncesindeydi; ve bu hipotezde, layık olunan ödül, böylesi bir müdahale olmayanla aynı olacaktı; fakat Allah buna mecbur edilmiş değildi. İyiyi olan sonsuz kudretinden sebebiyle, Allah'ın, kulları için *aslah* olanı yapmak zorunda olması makul değildir; dinî vecibelerini yapmak için onlara uygun (*salah*, başka bir metinde *aslah*) şartları sağlaması yeterlidir. Bişr, sonradan, ilâhî lütfun sınırsız potansiyeline ilişkin öğretilerinden vazgeçmiş ve okulun diğer üyelerinin söylediği, gerçek *aslahın* her şeyde olduğu düşüncesine katılmış olacaktı.¹⁹⁶ Aynı dönemin diğer bir Mutezilî şahsiyeti Cafer b. Harb'den de benzer mahiyette bir görüş değişikliği bize nakledilmiştir ki, o da daha önce, Allah'ın, lütfü sayesinde, iman etmeyeceğini bildiği bir kimsenin özgürce inanmasını sağlayacak güce bilkuvve sahip olduğunu söylemiş olacaktı, fakat müminin bundan dolayı kazandığı ödül Bişr'in görüşünün aksine azalmış olacaktı. Câfer'in, lütuf anlayışını ve şüphesiz buna uygun olarak *aslah* anlayışını da değiştirmesi gerekiyordu.

¹⁹⁵ Bağdâdî, *Fark*, s.109, *İsferâyîni* tarafından (Tahrir, ed. Kahire 1940, s.52) düzeltilmiş ve tamamlanmıştır: Metnin son bölümü yazarın bir itirazıdır ve Nader'in hatalı olarak belirttiği gibi el-Belhî'nin düşüncesini yansıtmaz. Nader, *Le systeme philosophique des Mu'tazilites*, Beyrut 1956, s.77; *İslam Ansiklopedisi*, Belhî mad. Bundan başka Abdulcabbar'ın eserlerine bkz.

¹⁹⁶ Eşarî, *Makâlât*, ss.246, 573-74; Belhî, *Makâlât*, s.68; *İntisâr*, &.42; *Fisal*, III, s.165, *Fark*, s.94.

Ne olursa olsun, Eşarî bize, Mutezilîlerin çoğunluğunun ilâhî *aslahı*, insanların dinî-ahlâkî hayatıyla sınırlandırdıklarını teyit eder. Onlara göre, Allah, yaptığı bu *aslahın* benzerlerini (*emsâl*) sonsuzca yapmaya kadirdir; fakat bu *aslahdan* daha iyi olan hiçbir şey düşünülemez. Allah, iman etmeyeceğini bildiği kimsenin iman etmesini sağlayabileceği bu lütfun dışında, bir lutfu da sahip değildir.¹⁹⁷ Bu genel çizgide ilk planda, Basra ekolünün üç üstadının anlayışları yer alır ki bunlar: Ebû Ali el-Cübbâî (v. 915), oğlu Ebû Hâşim (m. 933) ve biraz daha geç dönemde, onların izinden giden Kadı Abdülcabbar (v. 1025)'dir. Bununla birlikte el- Eşarî'nin bize söylediğine göre, Ebû Ali, dinî-ahlâkî konudaki *aslahı* ve Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği kimseyi konu edinen ilâhî lütfun dışta bırakılmasını kendi görüşüne göre yeniden yorumlayarak, Allah'ın belli durumlarda kullarına karşı, onların itaatlerini ve sevaplarını artıracakları şekilde davranabileceğini, fakat Allah'ın hiçbir şekilde buna mecbur olmadığını kabul etmektedir.¹⁹⁸ Zaten, Kadı Abdülcabbar'ın *el-Muğni*'sinin sık sık Ebû Ali ve Ebû Hâşim'i zikrederek bize gösterdiği güç, karmaşık ve uzun kelâmî tartışmaların en önemli noktası, bu vücup kavramı etrafında dönüp dolaşmaktadır.¹⁹⁹ Orada onlardan gelen polemik, ilâhî *aslahın* bütün şeylere geçerli olmasının aksine dinî-ahlâkî alanla sınırlandırılmasından yanadır. Abdülcabbar birçok defa, önemli olanın, kelimelerin manalarının anlaşılması olduğunu belirtir ve özellikle buradaki sözde anlaşmazlığı vücup kavramına dayanan ayrımlara bağlar.²⁰⁰ O halde acaba ona göre, zorunlu-zorunluluk ve en iyi diye çevirdiğimiz *vacip-vücup* ve *aslah* kavramlarının doğru anlamları nedir?

Onun, dinî-ahlâkî planda *vacip* kavramına atfettiği geniş açıklamalar, verdiği tanımı ve mantikî olarak çıkarmak istediği sonuçları desteklemek için ortaya çıkar: *Vacip* fiil (ahlâkî olarak), yapılmaması, zulüm olarak kınanmayı hak eden fiildir. Bu, yapılması kınanmayı hak eden kötü (*kaibîh*) fiilin zıddıdır; fakat bu kavram, yapılmadığında ille de kınanmayı hak etmeyen iyi (*hasen*) fiilin tam karşılığı (sinonimi) değildir.²⁰¹ Buradan itibaren, ister bu tanımı dışlıyor gibi görüneni reddetmek için olsun, isterse biçimsel olarak kapsadığı her şeyi kendisine katmak için olsun, yorum çok katıdır. Gerçekten böylesine tam bir tanımın -mantıkçıların câmî-mânî kavramlarına denk düşen- iki özelliği vardır. Yazarımızın her zaman arzu ettiği gibi, şayet

¹⁹⁷ *Makâlât*, ss.246-7, 573.

¹⁹⁸ Eşarî, *Makâlât*, ss.247-8, 575.

¹⁹⁹ C. XIV, özellikle ss.7-149; Abdülkerim Osman'ın, *Nazariyyet et-Teklîf* (Beyrut 1971, ss.404-406)'indeki bazı işaretler de oradan alınmadır. *Muğni*'nin matbu ciltleri 1960'tan itibaren Kahire'de yayımlanmıştı.

²⁰⁰ Özellikle bkz. *Muğni*, XIV, 23.

²⁰¹ Özellikle *Muğni*, VI, (1), 8, 43; XIV, 7-8: 12. *Vacip*, tam olarak, sevaba layık olan şekilde de tanımlanmaz, *Muğni*, XIV, 30-33. Abdülcabbar'ın öğretilerindeki vücup kavramı hakkında, G.F. Hourani'nin, *Islamic Rationalism* (Oxford 1971)'in belirli sayfaları (35-37) okunabilir.

gerçek mana (*hakikat*) yakalanmak isteniyorsa buna dikkat etmek gerekir. Ona göre, buradan, eylemler ve faillerle ilgili farkların vacibi nitelendirmede müessir olmadığı sonucu çıkar. Mesela vacip, aynı vücubiyet fikri, tahsis edilmeksizin, dar anlamda iyice belirlenmiş bir şeyi (*bu durumda ona mudayyak fih denir*) ya da seçenekli olarak mümkün bir değişikliği içine alan bir şeyi (*bu durumda da ona muhayyer fih denir*) nitelendirebilir. Onun anlamlarında, Allah bile olsa hiçbir zaman faillere göre, farklılık olmaz: Bilindiği gibi Mutezilîler -bu konudaki tartışmanın, aralarından hangisine kesin olarak izafe edileceği bilinmese de- Allah'a düşen ahlâkî bir zorunluluk bulunduğunu teyit etmekten geri durmazlar. Vacip niteliği, kendi doğası gereği, bilindiği yollara göre; ne Allah veya insan olarak onu bilen faile göre, ne de akla veya dînî geleneğe (sem') bağlı oluşuna göre değişmez.²⁰² Daha doğrusu: Bu şekliyle vacip, az ya da çok, bir birinden farklı iki eylemi içermez, öyle ki, aynı tanımdan dolayı, her biri, yapılmadığı takdirde kınanmayı gerektirir, daha açık ifade etmek gerekirse hiç biri, vaciplik bakımından diğerinden geri kalmaz. Bu arada, yazarımızın teyit ettiği gibi, kabul etmek gerekir ki, bir fiilin diğerine göre daha zorunlu (*evceb*) olduğu söylenebilir, onun yapılmaması daha büyük bir cezaya neden olduğu için, hakkında sahip olunan bilgidен hareketle, muayyen durumlarda daha kesin bir vacip niteliğinden bahsetmek mümkündür: Yazara göre bunlar, vacibin hakikatine, gerçek doğasına etki etmeyen özel işaretler veya görünüşler (*vech/vücûh*)dir.²⁰³

Kişiler durumlarına (*ahval*) göre bireyselleştiği gibi fiiller de aynı şekilde vücûhlarından dolayı bireyselleşir: Ve bu iki kavram kesinlikle anlamdaş ilan edilmiştir.²⁰⁴ Vacibin her zaman anlaşılabilir (*mâkul*) olan bu vücûhları, epistemolojik alanda temel bir işleve sahiptir: Hem Allah hem de insan boyutunda, vücûbiyeti ifade etmek için gerekli ve yeterli şart, zorunluluğu, aklî olarak ispatlayan vücûhunun iyi bilinip ortaya çıkarılmasıdır. Fakat vech asla illet değildir. (Vacip, illetten dolayı değil, sahip olduğu vücûhundan dolayı vacip olur. *Muğni*, IV, s.14, Ç.N.), keza vacip, emir veya zorunlu görenin zorunlu görmesinden dolayı (*icâbu'l-mûcib*) vacip olmaz: Onlar yalnızca delildirler. Hatta, vacibin, vacip kılan olmaksızın bulunması, böylece onun Allah için de geçerli olması mümkündür.²⁰⁵

Aslaha gelince, Abdülcabbar'a göre bu, en yararlı, en faydalı ve en elverişli anlamına gelen enfa'dan başka bir şey değildir. Salah ve nef' ona göre, tam olarak anlamdaştır: "iki terimin aynı anlam için olduğu söylenir", ve o, nef'i, doğrudan ya da dolaylı olarak sevinç ve

²⁰² *Muğni*, (1), 8, 43, 46-7, XIV, 13-15, 72. İki tür zorunlu fiil hakkında bkz. XIV, 24.

²⁰³ *Muğni*, XIV, 8-10.

²⁰⁴ Bu anlamdaşlık başka bir metinde de incelenmiştir, Gimaret, *Journal Asiatique*, 1970, s.6.

²⁰⁵ *Muğni*, XII, 384-351; XIV,14, 22-23, 29, 54, 72, 110.

mutluluğun elde edilmesine götüren şey olarak tanımlar. O, örneklerle, *salahı* uygun, iyi ve bilge olana işaret eden *sevab* veya *hasen* ya da *hikmet* ile eş anlamlı olmaktan çıkarır; ve bir parça kötüyü içeren bir *salah* hipotezini reddetmez.²⁰⁶ O halde *aslah*, en fazla yarara dönüşmesi gereken, nihaî bir lezzete en iyi şekilde götürmesi gereken şeydir; fakat Allah'ın eylemlerinde olduğu gibi kimin yararına? Nasıl ve hangi ölçüde Allah'ın onu yapma zorunluluğu vardır?

Allah'ın bütün fiilleri, iyi (*hasen*) olma niteliğine sahiptir; onlar ancak fayda (*nef'*) (daha önce gördüğümüz gibi bu kavram *salahın* eş anlamlısıdır) olabilir ya da bir faydaya götürebilir, kendisi için değil, fakat başkalarının iyiliği için; mesela Allah'ın, inanmayacağını bildiği kimseye sorumluluk yüklemesi de bizzat faydadır. O daima ihsan ve tafaddul ile davranır, bu son kelime mecazen Allah'a vecibe olan şeye uygun düşebilen bir kelimedir.²⁰⁷

Bu, her halükarda, ilâhî fiillerin faydasal mahiyetinin yalnızca yaratıklar açısından bulunmasıdır. Fakat, aynı çizgide yer alan selefleri gibi Abdülcabbar'a göre de, Allah, sınırsız bir şekilde yapma imkanına sahip olsa da, *nef'* veya *salah* olacak her şeyi, dolayısıyla her şeyde *aslah* olanı yapmakla mükellef değildir: “güç yetirmek, zorunda olmak değildir”. Ebû Ali ve Ebû Haşim'e kadar uzanan bir delil, bu teze hizmet etmiştir: Yapmaya güçleri yettiği halde her zaman insanlara vazife olmayan böyle bir zorunluluğu Allah'a yüklemek doğru olmayacaktır.²⁰⁸ İlâhî varlığın insanlara benzetilmesi ilk planda İslam'a yabancı bir delildir. Fakat hatırlayalım ki, fail, insan da Tanrı da olsa, yukarıda nakledilen zorunluluk tanımı buna benzer bir özellik göstermektedir; yapılmama durumunda hak edilen kınama kavramı bu zorunluluğun ölçütüdür, insan için geçerli olan bu ölçüt, Allah için de geçerlidir.

O halde, Allah'a vacip olan *aslahı* sınırlandırmak için, *aslahı* yapmadığında neden onun kınanabilir olduğu konusunda düşünmek gerekir. Bu konudaki ıstılahı çok iyi bilen Abdülcabbar'ın ifadesinde, *aslah* kavramı, Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesine en uygun olan fiillerine bağlanmak istenir. Onun bu kavrama ilişkin verdiği izahat ve yaptığı eksiksiz açıklama şunları içine almaktadır: O'nun yükümlü kıldığı vecibeleri yerine getirmeyi mümkün kılmak (*temkin*) veya lütfu ile kolaylaştırmak (*iltâf*), hak edene ödül (*sevab*) vermek ve (önceden sebebi olmaksızın) çekilen acıların tam karşılığını vermek. Bu fiillerden bazıları

²⁰⁶ *Muğnî*, XIV, 34-37.

²⁰⁷ *Muğnî*, VI, 3 vd., 34. XI, 61 vd., XIV, 15,53-54. Bununla birlikte orada *husn* ile *tafaddul* arasında söz konusu olan bir nüans bulunmaktadır. Krş. Onun öğrencisi tarafından kaleme alınan, *Kitâb el-Mecmu fi'l-Muhît bi't- Teklîf*, Beyrut 1965, ss.262-264. Onlardan önce Mu'tezilenin uyumu ile ilgili olarak bkz. Eşarî, *Makâlât*, s.251, *İntisar*, &.13, 76.

²⁰⁸ *Muğnî*, XIV, 15, 61, 67, 72, 78-79, 95, 103.

dar/seçeneksiz bir şekilde vaciptir (*mudayyak fih*): mükellefe muayyen bir ödevi yerine getirmede yardım eden lütufların çoğu böyledir; diğerleri ise seçenekli olarak vaciptir (*muhayyer fih*): çeşitli şekiller alabilen verilmesi gereken ödül gibi. Bu şekilde anlaşılan zorunluluk, işaret etmemiz gerekir ki başlangıç değildir: o yalnızca istihkak/haketmeden ya da faydalı acıdan sonra olduğu gibi, aynı şekilde önceden yahut o anda değil, yalnızca tekliften sonra ortaya çıkar.²⁰⁹ Son tahlilde, onu belirtecek, ortaya çıkaracak ve doğrulayacak olan nedir? Bize aktarıldığı kadarıyla, karşıt bir düşüncenin ileri sürdüğü gibi o, asla, böylesi ilâhî zorunlu eylemlerin faydasal çeşitliliği ve hayırlı sonucu içerdiğini incelemek değil, fakat, sadece, insanın ahlâkî buyrukları için onların makul nedenlerini/yönlerini (*vücûh ma'kûle*) anlamaktır: Emaneti iade, borcunu ödemek ve iyilik karşısında minnettarlığını göstermek, onlar için, insanî açıdan zorunluluktan başka bir şey değildir. Şayet Allah, peygamberleri ve müminleri ödüllendirmeseydi, kendisine bırakılan emaneti iade etmeyen bizden biri gibi kınanacaktı.²¹⁰ Ahlâkî gereklilik, uygulanma biçimleri ve amaçları, Allah ve insan açısından kesinlikle farklı olmakla birlikte, tamamen aynı derecededir: Bu kanaat, incelememiz gereken tartışmalı istidlalde rol oynayacaktır.

Öğretisinin Mutezilî muhalifleri olan *ashabu'l-aslahın* diliyle Abdülcabbar'ın ortaya koyduğu itirazlar arasında, belki de en başında, her alanda en iyiyi (*aslah*) yapmadığı takdirde, Allah'ı cimri ve dolayısıyla ayıplanabilir olarak gösterme suçlaması yer almaktadır. Bunun üzerine o şöyle cevap vermişti: Sınırsız kudreti gereği bu *aslahın* daha çoğuna kadir olduğuna göre, daha çoğunu yapmadığından dolayı, kaçınılmaz olarak O'nun daima cimri olması gerekecektir. Bunun kısa yanıtı şudur: Allah'ın (onu yapmaksınız) kadir olduğu şey *aslah* değildir. Bu yanıt Abdülcabbar tarafından iddiayı doğrulama olarak kabul edilmemiştir ve daha sonra o uzun uzun, *bahîl* kavramının kullanımının doğru tanımlarını göstermeye çalışır.²¹¹ Aynı yönde o, zenginin, fakir komşusuna karşı cömert olmasının ahlâkî bir zorunluluk olduğunu örnek vererek, ilâhî *aslahın* bütün alanlarda zorunlu olduğunu ispatladığını ileri süren Bağdat ekolünden Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin delilini de reddeder;²¹² Basralı bilginler buna cevap olarak, zorunlu/vacip sözcüğünün, bu alanda kullanıldığında, dar/seçeneksiz vücûbiyet anlamında değil, geniş bir anlamda yani övülmeye layık iş anlamında alınması gerektiğini söylerler. El-Belhî'nin Basra karşıtı diğer bir delili de şudur: Mademki, sizin kabul ettiğiniz şekildeki *aslahın* size göre sınırsız olması zorunlu değildir, bizim *aslah* anlayışımızda da,

²⁰⁹ *Muğni*, VI, (1) 46, XIV, 13-14, 18, 37, 53-54, 100.

²¹⁰ *Muğni*, XIV, 13, 22-23, 54.

²¹¹ *Muğni*, XIV, 47-53.

²¹² *Fisâl*, III, 165.

aslahın sınırsız oluşu daha fazla zorunlu değildir. Buna karşılık Abdülcabbar, kendisi ve arkadaşları tarafından kabul edilen dinî-ahlâkî *aslahın*, her defasında, belirli bir cinse (*cins-i mahsûs*) indirgenmediğini, fakat olgulara göre az ya da çok gerçekleşebileceğini; Allah'ın, yapmayı tercih ettiği şeyin vasfının, yapmadığı şeye uygulanamayacağını; bu şartlarda O'nun fiili için bir sınırsızlığın zorunlu olmadığını söyler.²¹³

Bir çeşit ilave niteliğindeki geri kalan bilgiler, *salah* veya *aslaha* ilişkin bir zorunluluğun, değişik can sıkıcı sonuçlarını değerlendirmekten ibarettir. Yukarıda aktarılan vacip tanımı dikkate alındığında, Allah'tan beklenen zorunluluk, insandan da beklenmekte idi. Ebû Hâşim, (eğer *aslah taraftarlarının* iddia ettiği gibi *salah* ve *aslah* olan her şey Allah için vacip olsaydı) ilke olarak *salah* ve *aslah* olduğu için, isteğe bağlı olan nafil ibadetin de vacip olacağı tespitinde bulunuyordu.²¹⁴ Keza o, (bu durumda), insan için daima faydalı (*salah*) olan ilâhî ödülü, Allah'ın, her halükarda ona vermesinin vacip olacağını; artık işlevini yerine getirmeyen teklîfin (dinî vecibelerinin Allah tarafından insana emr edilmesi) çirkin (*kabîh*) olacağını savunuyordu.²¹⁵ Daha kötüsü de var: Babası Ebû Ali, küfür ve zındıklıkla suçlanamasa bile *ashabu'l-aslahın* öğretisinin tamamen de masum olmadığını ileri sürmüştü. O bu suçlamayı, rezalet diye değerlendirdiği onların iki görüşünü anlatarak açıklar: birincisi, cehennem ehline acı çektirmenin, hem kendileri hem de cennet ehli için, onları nimetlendirmekten daha evla olacağını savunan görüştür; teklifle ilgili diğer görüş ise şudur: Şayet bir tek kişi, teklife muhatap kılınıp da inanmasaydı bu, faydasız hatta çirkin bir iş olacaktı, çünkü cezalandırma hak edildiği için aslında ona zarar olacaktı; aynı zamanda, aralarından sadece birinin inandığı iki kişi, teklifin muhatabı olsaydı, yine daha büyük bir fayda olmayacaktı; buna karşılık, Allah, teklif sayesinde bu iki kişinin inanacağını, diğer üçüncü kişinin inanmayacağını önceden bildiği takdirde, O'nun, bu teklifi her üçüne de yapması vaciptir, daha çok sayıdaki kişi için faydalı olan teklif, bu bakımdan bütün grup için *aslah* olmuştur. Bunlar, Ebû Hâşim'e, onun reddettiği böyle bir bakış açısından hareketle şunu söyletmiştir: Bu durumda Allah, yarısından bir azının inanmayacağını bildiği insan grubunun tümünü teklife muhatap kılmaya zorunludur, çünkü O, onların yarısından bir fazlasının inanacağını bilmektedir.²¹⁶

²¹³ *Muğni*, XIV, 45, 55, 61.

²¹⁴ *Muğni*, XIV, 72, 78-79, 95, 103.

²¹⁵ *Muğni*, XIV, 90.

²¹⁶ *Muğni*, XIV, 140-142.

Bu şekilde ileri sürülen basit ve biraz da çarpıtılmış açıklamanın muhtemelen gizlediği bir düşüncenin kapalı yönü eğer muhaliflerine ulaşıyorsa, Abdülcabbar ve hocaları tarafından ortaya konan bu dokunaklı kınama, şüphesiz meşruluğunu kaybedecekti. Gerçekten de, *ashabu'l-aslah*ın maksadının daha öteye gidiyor olması muhtemeldir. Ve tek tek, her şeyin en iyisini (*aslah*) göstermenin imkansız olmasına karşılık, onların, bütünün en iyisine, bir çeşit toplam en iyiye başvurmuş oldukları kolaylıkla tahmin edilecektir. Her halükarda, diğerleri için olduğu gibi birileri için de, -geniş veya sınırlı anlamda ele alınan- *aslah* tezi, kaçınılmaz olarak en yüksek iyi ile bağlantılı olmasından dolayı, gerçekte kendisini yabancı veya karşıt gibi gösteren kimsenin bile onun hakkında açıklama yapmasını zorunlu kılmıştır.

Bilindiği gibi çoğunluğu oluşturan geleneksel İslam, *aslah* doktrininin tümünü benimsemeyi kabul etmemiştir. Bizzat bağımsız Kurtubalı İbn Hazm (v. 1064), *Kitâbu'l-Fisal*'ının birçok sayfasını onunla mücadele etmeye tahsis etmiştir. O, Bağdatlı Mutezilîlerin metotlarını atlayarak, onların üstatlarının “her şey, bir şekilde iyidir” şeklindeki sözlerine işaret eder. Sonra o ısrarla şöyle sorar: Allah, gelecekte inançsız olacak kimselerin yaşamalarına niçin müsaade ediyor? O halde, *aslah* olan nedir ki Allah, insanları denemek veya ebedî cehennem için yaratsın ya da onların tümünü cennetlik yapsın? Bazı durumlarda Allah'ın en iyiyi yapmadığı kabul edilirse o zaman o nâkıs olur; eğer ona kadir olduğu söylenirse yaptığından daha fazla *aslaha* sahip olduğu itiraf edilmiş olur.²¹⁷ İbn Hazm, *İhkâm*'ında, Allah'ın, kullarının faydasına olan şeyleri yaptığı fikrine karşı çıkacaktır.²¹⁸

Eşarîliğe gelince, 900 yılına doğru ortaya çıkışından itibaren, mezhebe adı verilen kurucusunun şahsında, Allah'ın mutlak özgürlük ve kudretine zarar vereceği endişesiyle eleştirerek, *aslah*ın vacip oluşuna çok net bir şekilde karşı çıkmıştı. Eşarîliğin tam olarak geliştiği dönemin önemli temsilcilerinden biri olan, meşhur Gazzâlî'nin hocası İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v.1085), *İrşâd*'ının bir bölümünü tamamen, *aslah*la ilgili tezleri hakkında Basra ve Bağdat Mutezilîlerini, sistematik olarak eleştirmek için kaleme almıştır. Onun delillerinden bazıları az veya çok hemen hemen İbn Hazm'inkilere benzer. (Buna göre) Gerçek *aslah*, herkes için af niteliğinde olan çok büyük bir rahmet olabilirdi; ileride günahkar olacak kimsenin ölümü sayesinde, insanı ebedi cezadan kurtarabilirdi; o, Allah'ın, ödüllendirmek karşılığında kulunu yok olma riskine sevk ederek verdiği şeyi, sırf cömertliğinden dolayı herkese vermesi olabilirdi. Kaldı ki, eğer *aslah* Allah için vacip olsaydı,

²¹⁷ *Fisal*, III, 105, 164-187 (özellikle 173-175, 184).

²¹⁸ *İhkâm*, Kahire 1347 h., VIII, 123-132.

bu, O'nun açısından cömert bir davranış olmayacak, O, ne anılmaya ne de övülmeye layık olacaktı. Abdülcabbar'da, Bağdatlılara yöneltilen iki suçlamayla karşılaşılıyor: onların doktrinleri gereğince, Allah için vacip olan *aslahın*, mantıken insan için de vacip olması gerekir ve şer'an salah olan nafile ibadetler vaciptirler. Basralılara karşı dönerek İmamu'l-Haremeyn onlara şöyle sorar -tıpkı onların Bağdatlı muhaliflerine yapmış oldukları gibi-: dinî- ahlâkî alanda Allah'a vacip olan en iyinin vacipliği, niçin aynı zamanda diğer alanlarda ona vacip değildir? O, bu farklı noktalarda, muhataplarının mümkün açıklamalarına takılmadan akılcı ve ayrıntılı cevaplar ileri sürer.²¹⁹ Mutezile Kelamı, İslam alimlerinin çok büyük bir bölümünü ikna etmeyi başaramadıysa bile, en azından onun tartışmacı ve istidlalci metodu onların önemli bir bölümüne aşına oldu.

10.1.2. İbn Sina: Adem-i Kemal

İslam fikir tarihinde problem, bütün yönleriyle ele alınmış ve tartışılmıştır. Farabi'ye göre, "âlemin müdebbiri" âlemdeki her parçada bir takım tabii yatkinlikler "yaratmıştır". İşte âlemde görülen birlik ve bütünlük, bu yatkinlikler sayesinde hâsıl olmuştur. Âlemin adeta tek bir şeymiş gibi (*ke-şey'in vahidetin*) bir gaye istikametinde faaliyetini devam ettirmesi bu birlik sayesinde mümkün olmaktadır. Müdebbir tarafından ortaya konan nizamda ilahi adalet kozmik düzeyde tecelli eder; dolayısıyla orada adaletsizlik bulunmaz. Kötülük, maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmamasından doğuyor. İşte varlıkların karşı karşıya kaldıkları birtakım afetler, maddenin tam bir nizamı kabul edemeyişinden kaynaklanmaktadır. Fakat aslolan, diyor Farabi, hayır ve nizamdır; kötülüğün şeylere duhulu sadece arızidir.

Farabi'nin burada sözünü ettiği kötülük, esas itibariyle "tabii" diye adlandırılan kötülüktür. İnsanın sebep olduğu "ahlaki" kötülüğün tabii kötülük içinde mütalaa edilip edilmeyeceği konusunda filozofumuz bir şey söylemiyor. Fakat öyle görünüyor ki o, bedenli bir varlık olması dolayısıyla ahlaki kötülüğü de nihai noktada maddenin (dolayısıyla bedeninin) tam nizamı kabule müsait olmayışına bağlamaktadır. Onun bazı insanları "ıslahı mümkün olmayanlar" diye vasıflandırmasının sebebi de bu olsa gerektir. Farabi'nin bu iyimser görüşünün arka planında onun sudur nazariyesi vardır. Bu nazariyeye göre, her şey Bir'den

²¹⁹ İmâmu'l-Haremeyn, *İrşâd*, thk. trc. Luciani, Paris 1938, ss.165-173/255-265. Keza aynı dönem için bkz. el-Pezdevî, *KitâbuUsûli'd-Dîn*, Kahire 1963, ss.125-128.

hiçbir güçlük olmaksızın tam bir nizam içinde ve nasıl olmaları gerekiyorsa öylece sudur etmiştir. Bu sudur, ilahi rızaya uygun olduğu için de iyidir, “adaletli”dir. ‘Tanrı’nın adaleti” ve âlemin mevcut durumu, felsefe tarihinde teknik bir terimle, *teodise (theodicy)* terimi ile anlatılır. Terim, Yunancadaki iki kelimenin, “Tanrı” ve “adalet” kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur.

“Farabi’nin teodisesine kısaca temas ettik. İbn Sina bu konuda üstadının fikrini aynen benimser. Ona göre, genelde iyiliğin hâkim olduğu bu alemde kötülük, gül ağacındaki diken mesabesindedir. Kötülük kemalin yokluğu (*ademu’l-kemâl*) ur. Onun kendi başına duran “salt”, bir varlığı yoktur; çünkü kötülükle yakın alakası olan maddenin (onun çeşitli formlar almaya, durmadan değişmeye, dağılıp yok olmaya müsait durumlarının) varlığı, zaten müstakil bir varlık değildir.

Bu aşamaya geldiğimize göre artık inâyet konusunu derinlemesine araştırabiliriz. Şüphesiz daha önceki açıklamalarımızda şu husus senin açından iyice anlaşılmıştır ki, yüksek sebeplerin (*el-ilelü’l-âliye*) işlevlerini bizim için yaptığını veya genel olarak bir şeyin onları ilgilendirdiğini, bir sebebin onları bir şeye sevkettiğini ya da tercihte bulunmalarını gerektirecek bir durumun var olduğunu düşünmek mümkün değildir. Sen âlemin meydana gelişinde, gökler ile hayvan ve bitkilerin organlarındaki ilginç olayları inkâr edemezsin. Bunlar rastlantı sonucu ortaya çıkmış değil, aksine büyük bir planı (*tedbîr*) gerektiren olaylardır.

Şu husus bilinmelidir ki, inâyet, ilk olan [Allah’ın] kendi zâtını bilmesi ve bilgisinin iyilik düzenini (*nizâmu’l-hayr*) içermesi, imkân nisbetinde zâtının iyilik (*hayır*) ve yetkinliğin (*kemâl*) sebebi ve belirtilen tarzda onun bu düzenden hoşnut olmasıdır. Böylece O, olabilecek en mükemmel seviyede (*ale’l-vechi’l-ebلاغ fi’l-imbân*) iyilik düzenini akleder; düzen ve iyilik olarak aklettiği şey O’ndan imkân ölçüsünde, düzeni en iyi ve en kusursuz olarak gerçekleştirecek şekilde taşar, işte inâyetin anlamı budur.

Bilmelisin ki, kötülüğün çeşitli türleri vardır: Mesela bilgisizlik, zayıflık ve özürlülük gibi kusurlara “kötülük” denildiği gibi yalnız bir sebebin yokluğundan değil, üzüntü ve keder gibi herhangi bir sebebin idrâkinin yol açtığı durumlara da “kötülük” denilmektedir. Şu var ki, gelişmesi için Güneş ışığına ihtiyaç duyan bir şeye bulutun engel olması örneğindeki gibi bazen iyiliğe zıt ve engel olanı, onun yokluğunu gerektiren sebebi zarar gören anlamayabilir. Eğer bir kimse Güneş’ten yararlanamadığını anlıyor, fakat bunun buluttan değil de sadece gören biri olarak kendisinden kaynaklandığını düşünüyorsa, o bu durumda sıkıntı duymaz ve zarar

görmez veya bir eksiklik hissetmez; belki de gelişmesini engelleyen başka bir şey olduğunu düşünür. Bazen sözkonusu sebep -kendisinin sağlıksız biri olduğunu bilen kimsenin durumu gibi- sürekli olur. Mesela, yüksek ısı sebebiyle bir organını kaybeden kimse, hem organını kaybetmenin psikolojik rahatsızlığını hem de yüksek ısının verdiği acıyı hissetmektedir. O halde burada olmayan şeylerin yokluğunun idrâki ile var olan şeylerin yok olmalarının idrâki gibi iki ayrı idrâkin birarada bulunması sözkonusudur.

Haddizatında varolanın idrâkinin kötülük sayılması yok olana [üzerinde gerçekleştiği şeye] kıyasladır. Ancak, yetkinlik ve sağlığın (*selâmet*) yokluğunun kötülük sayılması sadece [üzerinde gerçekleştiği] o şeye kıyasla değil, aksine özü ve varoluşu itibarıyla kötü oluşundandır. [Zira sadece o şeye kıyasla kötü olması durumunda, kötü olarak nitelenmediği bir başka varlığın bulunması gerekirdi]. Mesela körlük sadece gözde meydana gelir; onun kötülük sayılması için sadece gözde meydana gelmesi yeterlidir. Körlüğün kötülük sayılmamasını haklı kılacak bundan başka bir şey yoktur. Sıcaklığa gelince, ondan acı duyana kıyasla kötülük sayılsa da onun kötülükle nitelenmeyen başka yönleri de bulunmaktadırlar.

O halde bizatihi kötülük “yokluk”tur, fakat her çeşit yokluk değil, bir şeyin tür ve tabiatında var olan sabit yetkinliklerden birinin yokluğudur. Arazî kötülük ise yok olanın veya hak edenin yetkinliğe kavuşmasını engelleyen şeydir. Mutlak yokluğun dilde kullanılışı dışında hiçbir anlamı yoktur; o, gerçekleşen türde bir yokluk değildir. Eğer mutlak yokluk gerçekleşen türden olsaydı [âlemde iyilik değil] kötülük yaygın hale gelirdi. Öyleyse her şeyin varlığı yetkinliğinin zirvesi sayılmaktadır. Onda güç hali bulunmadığından kötülük de ilişmez. Kötülük sadece yapısında (*tı-bâ'*) güç hali bulunanlarda vardır. Bunun sebebi de maddedir. Öncelikle kötülük maddenin kendi yapısından, sonra da hârici bir sebepten kaynaklanmaktadır:

a) Maddenin kendisinden kaynaklanan kötülüğe gelince, herhangi bir maddenin ilk varlığa gelişi sırasında bazı dış kötülükler araya girerek onda iyice yerleşir ve bu durum, maddenin kötülüğü karşılayacak olan özel yeteneğinin gelişmesine engel olur. Örnek olarak insan ve atın meydana gelişini sağlayan maddeyi (sperma) düşünelim. Sözkonusu maddeye dış bir etkenin (*sebeb*) karışmasıyla o, istenen şekli ve kıvamı kabul etmeyecek derecede bayağı bir yapıya sahip olur. Bünye ve yapısının yetkinliği için gerekli olan şey bulunmayınca yaratılışında bozuktuk meydana gelir. Bu durum failin esirgemesinden değil, edilgin olanın (*münfa'ilin* yani maddenin) o etkiyi kabul etmeyişinden ileri gelmektedir.

b) Maddeye dışarıdan ilişen sebebe gelince, bu ya maddeyi yetkinliğe ulaştıran şey engel olup onu [yetkinlikten] uzak kılan veya yetkinliğe zıt ve onu ortadan kaldıran bir şeydir. [417] Birincisine örnek olarak, yoğunlaşan bulutların ve yüksek dağların gölgesinin, meyvelerin olgunlaşmak için ihtiyaç duydukları Güneş ışınlarına engel olmaları gösterilebilir. İkincisine verilecek örnek ise, soğğun, bitkilerin zamanında olgunlaşmasına engel olup bitkinin kendine ait özelliğini ortadan kaldırmasıdır.

Kötülüğe yol açan bütün bu sebepler ay-altı âlemde bulunmaktadır. Senin de bildiğin gibi, ay-altı âlem diğer varlıklara nisbetle küçük ve önemsizdir. Ayrıca kötülük sadece fertlere özgü olup belli vakitlerde meydana gelmektedir. Türler ise kötülükten korunmuştur. Gerçek kötülük bütün fertleri değil, kötülüğün bazı çeşitlerini kapsamaktadır.

Bilmelisin ki, yokluk anlamındaki kötülük ya bir şeye göre gereklidir veya gerekli mesabesinde olduğundan faydalıdır yahut o şeye göre değilse de en azından mümkün bir şey olması açısından gereklidir. Söz konusu mümkün şeyin bulunması durumunda o, ikinci yetkinliklerin ötesinde artı yetkinlikler türünden olup o şeyin tabiatının gerektirdiği bir şey değildir. [Aslında kötülük konusunda] bizim anlatmak İsteddiğimiz kısım bu olmadığından onu bir kenara bırakıyoruz. Zira tür açısından bu bir kötülük sayılmaz, aksine felsefe, geometri veya başka [bilim dallarını] bilmeme gibi tür için gerekli olan şeylerin ötesinde bir şey olması bakımından kötülüktür. Bu bilimlerin yokluğu bizim insan oluşumuz açısından değil, [toplumdaki dirlik ve düzenin] daha iyi ve yaygın hale getirilmesi açısından birer kötülüktür. Ayrıca şunu da bileceksin ki, [bu gibi şeylerin yokluğu] ancak bir insanın onları kendisi için gerekli görmesi, onun insan oluşundan değil, onları güzel bularak istek duyması ve algılayacak (sahip olacak) yetenekte olmasından kaynaklanmaktadır. Bu kısımdan önce bahsi geçen durumlara gelince, onlar, türün varlığını sürdürmesi konusunda ilk yetkinliği takip eden ikinci yetkinliklerle ilgili değildir. Çünkü bunlardan birinin bulunmayışı, türün varlığını sürdürmesi için gerekli olan bir şeyin yolduğu anlamına gelmektedir.

Fertleri itibariyle varlıkta kötülük azdır. Bununla birlikte eşyadaki kötülüğün varlığı, iyiliğe duyulan ihtiyaca bağlı olarak zorunlu bir şeydir. Şayet bu unsurlar, birbirlerine zıt ve üstün olanın edilgeni durumunda olmasalardı, bu değerli türlerin hiçbirisi var olamazdı. [Mesela bu unsurlardan biri olan] ateş, meydana gelen çarpışmalar sonucunda değerli bir kimsenin elbisesine temas ettiğinde onu yakmasaydı ateşten beklenen genel yarar gerçekleşmezdi. Öyleyse zorunlu olarak eşyada olabilecek iyiliğin varlığı, kendilerine veya kendileriyle birlikte bu gibi kötülüklerin meydana gelmesine bağlıdır. Zira iyiliğin yaygın hale

gelmesinde “Az kötülük için çok iyilik terkedilmez” [ilkesi benimsenir]. Çünkü aksi bir durum, önceki kötülükten daha büyük bir kötülüğe yol açar. Maddenin yapısında var olması mümkün bir şeyin yokluğu durumunda, [iki yokluk ortaya çıkar ki] iki yokluk bir yokluktan daha büyük bir kötülüktür. Dolayısıyla akıllı kimse, [ateşin sebep olabileceği] acısız bir ölüm yerine, hayatını sürdürmek şartıyla ateşin yakmasını tercih edecektir. Bu tür bir iyiliğin terkedilmesi, o şeyin varlığının doğurduğu kötülükten daha fazla bir kötülüğe yol açacaktır. İyilik düzenindeki zorunlu hiyerarşinin mâhiyetini kavrayan akıl, beraberinde zorunlu olarak kötülüğün bulunduğu böyle bir varlık türünün meydana gelmesinin gerekliliğini idrâk edebilir.

“İlk Yönetici, kötülüğün bulunmadığı sırf iyiyi varlığa getirebilirdi” şeklinde biri itiraz edecek olursa ona şöyle cevap veririz: Her ne kadar böyle bir şey mutlak varlığın mutlaklığından [yani Tanrı'nın mutlaklığından bir çeşit pay alan ay-üstü varlıklar] için mümkünse de bu gibi [ay-altı] varlık türünde sözkonusu değildir. Hiçbir kötülüğün bulunmadığı varlık türü, [doğrudan doğruya] İlk Yönetici'den taşıyarak varlık kazanan aklî, nefsî (küllî akıl, külli nefis) ve semavî varlıklarda gerçekleşmiştir. Geriye sadece imkân dahilinde olan bu varlık türü kalmaktadır ki, bunun da kötülükle içice bulunması sebebiyle varlığa getirilmemesi, var olmasından daha büyük bir kötülüktür. Var olması ise sözkonusu iki kötülükten en iyi olanıdır. Ayrıca böyle bir durum, arazî olarak kötülüğe yol açan bu sebeplerin ötesindeki iyilik sebeplerinin de var olmamalarını gerektirmektedir. Zira o kötülük sebeplerinin varlığı bu iyilik sebeplerinin varlığına bağlıdır ve [sözkonusu iyilik sebeplerinin varolmaması] küllî iyilik düzeninde daha büyük bir eksiklik ve zarara yol açacaktır.

Kötülüğün farklı türleri vardır: Yerilen fiillere “kötülük” denildiği gibi bu fiillerin ahlâkî ilkelerine; ayrıca acılara, tasalara ve benzeri şeylere de “kötülük” denilir. Bir şeyin yetkinliğindeki eksiklik veya olması gereken durumda bulunmaması da “kötülük” olarak nitelendirilir. Her ne kadar acılar ve tasalar anlamları itibariyle yokluğu değil varlığı ifade etseler de peşlerinden yokluk ve eksiklik gelmektedir. Fiillerdeki kötülük de aynı şekilde ya zulüm gibi onu işleyerek yetkinliğini kaybedene veya zina gibi dinî siyasetin (hikmet-i teşri'in) gerekli kıldığı bir yetkinliği kaybedene nisbetle kötüdür. Ahlâkta da durum böyledir, ahlâken yerilen davranışlar sözkonusu kötü fiillerin kaynağı olduğu ve nefsin gerekli yetkinliği yitirmesine yol açtığı İçin “kötülük” olarak nitelendirilmektedir.

Gerçekte kötü olarak nitelenen her fiilin, fail sebebine kıyasla birer yetkinlik olduğunu görürsün. Bu fiiller, sadece onlara muhatap olanlara veya bu fiilden daha iyisi bulunduğundan o maddede bu fiilin gerçekleşmesini engelleyen başka bir faile nisbetle birer kötülüktür. Mesela

zulüm, üstün gelme (*galebe*) arzusundan yani öfke gücünden kaynaklanmaktadır. Üstün gelme öfke gücünün yetkinliği sayılır. Bu sebeple o, öfke gücü olarak yaratılmıştır yani öfke gücü, üstün gelmeye yönlendirilmiş ve onu elde ederek bu sayede mutlu olması için yaratılmıştır. Dolayısıyla bu fiil, öfke gücüne nisbetle iyiliktir. [Üstün gelme arzusunun] zayıflaması durumunda ise öfke gücüne nisbetle bu hal kötülük sayılmaktadır. Aynı şekilde üstün gelme arzusu, mazluma veya bu arzuyu yenmek suretiyle yetkinleşen akla (*nefs-i natika*) nisbetle kötülüktür. Akıl bunu gerçekleştiremezse bu durum onun için bir kötülük sayılır. Acılara ve yanmaya sebep olan fâilde de durum aynıdır. Mesela ateş [bir şeyi] yaktığında, yanma, ateşin yetkinliği İken, bundan zarar gören ve herhangi bir şeyini kaybeden için kötülüktür.

Yaratılıştaki eksiklik ve kusurun yol açtığı kötülüğün sebebine gelince, onu yapan fail değildir, çünkü onun meydana gelmesinin sebebi fail değildir. Gerçekte bu durum, herhangi bir şeye nisbetle iyi de sayılmaz. Varlıklar iyi oldukları halde onlarda görülen kötülükler ise İki sebepten kaynaklanmaktadır: [Birincisi] sureti ve yokluğu kabul eden maddeden kaynaklanan sebep. [İkincisi] maddî şeylerin varlığa gelmesi gerektiğinde failin kendisinden kaynaklanan sebep. Maddeyi meydana getirecek bir sebebin varlığı zorunlu olduğuna göre, suret ve yokluğu kabul etmeden maddenin işlevini yapan ve maddeye ihtiyaç bırakmayan bir maddenin varlığı imkânsızdır. Ayrıca maddenin karşıtlıkları (*mütekâbilât*) kabul etmemesi imkânsız olduğu gibi maddedeki etkin güçlerin işlevlerinin diğer fiillere zıt olması ve böylece var oldukları halde işlevlerini yapmaları da imkânsızdır. Buna göre ateşin yakma özelliği olmaksızın yaratılması mümkün değildir. Sonra bütün bunlar ancak yanan-ısıyan ve yakan-ısıtan İlişkiler sayesinde tamama erer.

Karşılıklı bu iki İlişkinin varlığındaki faydalı amacı, ateşin dindar bir kimsenin bir organını yakması örneğinde olduğu gibi, yanma ve yakma türünden birtakım felaketlerin takip etmesi kaçınılmazdır. Ancak çoğunlukla ve her zaman tabiatta egemen olan, amaçlanan iyiliğin gerçekleşmesidir. Çoğunlukla meydana gelen olaylara bakıldığında, türe ait fertlerin büyük ölçüde yanmaktan korunduğu görülür. Sürekli meydana gelen olaylarda ise türlerin çoğu varlıklarını, ancak ateş gibi yakıcılık özelliğine sahip nesnelere birlikte sürdürmektedir. Ateşin yol açtığı az sayıdaki felaketler ve benzeri diğer sebeplerde de durum aynıdır. Zira az sayıdaki kötü amacı gerçekleştirmek için her zaman ve çoğunlukla meydana gelen faydalı şeyleri terketmek hiç de iyi bir şey değildir. Eşyadaki iyilikler ilk iradeyle var edilmişlerdir. Bu durum şöyle ifade edilir: “Yüce Allah eşyayı var etmeyi irade ediyor, ben de arazî olarak kötülüğü irade ediyorum. Zira O, kötülüğün zorunlu olarak varlığa geldiğini ve [genel varlık planında] bunun önemsiz olduğunu bilmektedir, İyilik bizatihi, kötülük ise arazî olarak gereklidir (iyilik

doğrudan, kötülük ise dolaylı olarak murâd-ı ilâhîdir). Ancak kötülük de iyilik de kadere göredir.”

Aynı şekilde maddenin birçok konuda yetersiz olduğu ve birtakım yetkinliklerin onda bulunmadığı bilinmektedir. Ancak, madde kendisinin eksikliği ile pek de ilişkisi olmayan şeyle tamama ermektedir. Durum böyle olunca her zaman gerçekleşmeyen tikel durumlardaki kötülükler yüzünden her zaman ve çoğunlukla meydana gelen çok sayıdaki iyiliği terketmek ilâhî hikmetle bağdaşmaz.

Deriz ki: [İyilik-kötülük ilişkisi açısından] olgu ve olaylarda şu [beş] durum sözkonusudur: Var olduğunu tasarladığın şeyler ya mutlak kötü olanlar veya kötü ve eksik olması imkânsız olanlar; yahut gerçekleştiğinde iyiliğin baskın geleceği, başka türlü olması kendi tabiatına aykırı olanlar; ya da kötülüğün hâkim olduğu şeyler veya her iki durumun eşit düzeyde olduğu varlıklar. Kötülüğün olmadığı varlık, tabiatta bulunmamaktadır. Hepsî kötü olan veya kötülüğün hakim ya da iyilikle kötülüğün eşit düzeyde olduğu varlık türü de yoktur. Varlığında iyiliğin baskın olduğu şeyin ise, iyiliğin hâkim olması durumunda var olması gerekmektedir.

Eğer, “İyiliğin bütün varlığa egemen olması için neden kötülüğe tamamen engel olunmuyor?” denirse, buna şöyle cevap verilir: Öyle olması durumunda o şey artık o şey olmaktan çıkar. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi o şeyin varlığı, kendisine kötülük ârız olmaması imkânsız olan bir varlıktır. Şayet kendisine kötülük ârız olmayan bir varlığa dönüşürse artık varlığı ona ait bir varlık olmaktan çıkar ve başka şeylerin varlığı haline gelir. Demek istiyorum ki, o şey, kötülüğün kendisine başlangıçta zorunlu kılınması suretiyle yaratılmıştır. Mesela ateş yakıcı olarak var edildiyse, yakıcı olan bu varlık fakirin elbisesine temas ettiğinde onu yakacak, fakirin elbisesinin varlığı da yanmayı kabul edecektir. Her ikisinin de varlığı çeşitli hareketlere mâruz kalmıştır. Çeşitli hareketlerin eşyada meydana gelen bu şekildeki varlığı, etkileşime (*iltikâ*) yol açacak bir varlıktır. Doğal olarak etkin ile edilgin arasındaki etkileşimin varlığı İse etki ve edilginin varlığını gerekli kılmaktadır. Yani ikinciler yoksa birinciler de yoktur. O halde tümüyle âlem, göğe, yeryüzüne ait doğal ve psikolojik etkin ve edilgin güçleri barındıracak şekilde düzenlenmiştir. Öyle ki, evrensel düzeni sağlayacak olan etkin ve edilgin bulunup da kötülüğün bulunmaması imkânsızdır.

Birbirleriyle kıyaslandığında herhangi bir şahısta (*nefs*) bayağı bir inancın, inkârın veya herhangi bir nefiste yahut bedende başka bir kötülüğün meydana gelmesi, âlemin işleyişinin bir

gereğidir. Bu böyle olmasaydı, evrensel nizâm sürüp gitmezdi. Öyleyse bu işleyişte zorunlu olarak, bozuluşa yol açan gerekliliklerin varlığı önemli değildir. [Bir kudsî hadiste] denilmiştir ki: “Bunları cehennem için yarattım, benim için önemli değil. Bunları da cennet için yarattım, benim için önemli değil.” [Yine bir hadiste] denilmiştir ki: “Herkes yaratıldığı doğrultuda işler kolaylaştırılmıştır.”

Eğer birisi: “Kötülük nadiren veya bazı zamanlarda değil, çoğunlukla gerçekleşen bir şeydir” derse, “Durum gerçekte öyle değildir” deriz. Kötülük çok sayıda olsa da çoğunlukla gerçekleşen bir şey değildir. Çok sayıda olanla (*kesîr*) çoğunlukla olan (*ekseri*) arasında fark vardır. Pek çok şey çok sayıdadır, ancak çoğunlukla gerçekleşmez. Mesela çok sayıda hastalık bulunsa da bunlar çoğunlukla gerçekleşmemektedirler. Burada sözünü ettiğimiz kötülük çeşidini düşünecek olursan, onun, karşısındaki iyilikten daha az olduğunu göreceksin. Ayrıca [tabîî] kötülüğün maddesinde, diğer iyiliklere kıyasla, fazla olarak ebediyet (ebedî mükâfat) vardır. Evet, ikinci yetkinliklerin eksikliği anlamındaki kötülükler çoğunlukla gerçekleşmektedir. Ancak, onlar da burada hakkında konuştuğumuz kötülükler türünden değildir. Geometri bilmemek, harika güzelliğin solup gitmesi gibi ikinci türden yetkinliklere değil, kastedilen, birinci yetkinliklere zarar vermeyen diğer olumsuzluklardır. Bu tür kötülükler failin fiili sonucunda değil, aksine, kabul edenin ona hazır olmadığı veya kabul etme yönünde hareket etmediği için fiilde bulunamamasından kaynaklanmaktadır. Bu tür kötülükler, fazlalık ve lüks mesâbesindeki iyiliklerin yokluğu anlamına gelen kötülüklerdir.

10.1.3. Gazali: Mümkün Alemlerin En İyisi

Evrende görülen kötü durumlarla, mutlak iyilik olan Allah’ın rahmet ve adaleti arasında uyumsuzluk ve tutarsızlık görülmesini ifade eden kötülük problemi karşısında Gazzali’nin tavrı tam bir optimizmdir. Ona göre, “bu âlem mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzelidir”. Gazâlî’nin bu cümlesi, daha sonra kısaltılmış bir şekle sokularak bu konuda yapılan tartışmaların adeta değişmez başlığını oluşturmuştur. “Leyse fi’l-îmkân ebde’ min-mâ kân (Olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir: ليس في الإمكان أبدع مما كان). Gazzali’nin bu görüşünü savunduğu aşağıdaki pasaj üzerine sonraki asırlarda otuza yakın lehte veya aleyhte müstakil eser yazılmıştır. Burada ayrıca, Gazzali’den, yaklaşık 5 asır sonra benzer görüşleri dile getirecek olan Leibniz’le onun arasındaki düşünsel alaka da dikkat çekicidir.

(...) İçinde şüphe ve zaafiyet bulunmayan tam bir kesinlikle, Allah bütün insanları en akıllılarının aklında ve en alimlerinin ilminde yaratsaydı, nefislerinin kaldıracabileceği

tüm bilgileri yaratıp üzerlerine tarif edilemeyecek kadar hikmeti yağdırsaydı; sonra onlardan her birine hepsinin sahip olduğu ilim, hikmet ve akli verseydi, sonra onlar için işlerin neticelerini ortaya çıkarsaydı ve onlara aşkın âlemin sırlarını öğretseydi, onlara lütfun inceliklerini ve nihai cezanın gizliliklerini iyi ve kötünün, fayda ve zararın iyice farkına varacakları şekilde bildirseydi; sonra onlara kazanmış oldukları ilim ve hikmetle bu dünyayı ve aşkın âlemi düzenlemeyi emretseydi, (o zaman bile) birbirlerine yardım ederek ve birlikte çalışarak yaptıkları bu düzenleme işinde onların hepsinin payına zorunlu olarak Allah'ın bu dünyada ve ahirette düzenlediği tarza bir sivrisinek kanadı kadar ne bir artış ne de bir düşüş kaydedebilirlerdi; bundan ne bir zerreyi kaldırabilirler ne de bir zerreyi alçaltabilirlerdi; düzenlemeleriyle ne bir hastalığa, ne bir hataya ne bir eksikliğe, ne bir yoksulluğa ve ne de kötülüğe maruz kalan birinin derdini uzaklaştırabilecekleri gibi, kendisine sağlık, yetkinlik, zenginlik yahut üstünlük bahşedilen kimseden de bunları kaldırabilirlerdi.

Ancak insanlar bakışlarını Allah'ın gökte ve yerde yarattığı her şeye yöneltip uzun uzun düşünürlerse orada ne bir uygunsuzluk ve ne de bir çatlak görebilirler. Allah'ın insanlara paylaştığı rızık, ecel mutluluk, keder, kudret, aciz, iman, küfür itaat ve isyan gibi şeylerin hepsi katıksız bir adalettir, bunlarda hiçbir haksızlık yoktur ve bunlar tamamen doğru olup kendilerinde hiçbir yanlışlık yoktur. Gerçekten, o zorunlu hak düzene göredir olması gereken şeye uygun olarak olması gerektiği gibi ve olması gerektiği ölçüdedir mümkünatta ondan daha güzel, daha mükemmel ve daha tam olan herhangi bir şey yoktur. Eğer olsaydı ve O bunu yaratma kudretine sahip olduğu hâlde esirgeyip böyle yapmaya tenezzül etmeseydi bu, ilahi cömertliğe uymayan bir cimrilik ve ilahi adaletle çelişen bir haksızlık olurdu. Ancak buna muktedir olmasaydı bu da ilahlığa ters düşen bir acizlik olurdu.

Gerçekten bu dünyadaki her fakirlik ve zarar, bu dünyada bir eksiklik olsa da ahirette bir artıştır. Bir kimseye nispetle ahiretteki her eksiklik, başka bir kimseye nispetle iyiliktir.

Zira gece olmasaydı gündüzün değeri bilinmezdi. Hastalık olmasaydı sağlıklı kimseler sağlıktan haz duymazlardı. Cehennem olmasaydı, cennetteki mutlu kimseler mutluluklarının derecesini bilmezdi. Keza, hayvanların canlarının insanların ruhlarına feda edilmesi ve insanlara onları öldürme gücünün verilmesi de adaletsizlik değildir. Gerçekten, mükemmelin eksik olana önceliği adaletin ta kendisidir. Cehennem ehlinin azabını artırmak suretiyle cennet ehline, nimetin kat kat verilmesi de aynen bunun gibidir. Mümine kafiri feda etmek adaletin ta kendisidir.

Eksik yaratılmadıkça mükemmel bilinmez. Hayvanlar yaratılmasaydı insanın şerefi ortaya çıkmazdı. Mükemmellik ve eksiklik görecedir. İlahi cömertlik ve hikmet, mükemmeli ve eksiği birlikte yaratmayı gerektirir. Nasıl ki kangrenli elin, canı muhafaza etmek için kesilmesi adalet ise -zira bu eksiği mükemmel olana feda etmeyi gerektirir- halkın dünya ve ahiretteki paylarında farklılık olması da aynen bunun gibidir. Bunların hepsi zulüm değil, adalettir. İçlerinde boş şeylerin bulunmadığı bir hakikattir. Şimdi bu, sahillerine dalgaların çarptığı engin ve derin bir denizdir. Genişlikte, tevhid deniziyle mukayese edilebilir. Bütün ahmak gruplar, yalnızca alimlerin kavradığı bir sır olduğunu anlamadan onun içine dalarlar. Bu denizin ötesi, birçoğunun şaşkınlıkla dolaştığı ve keşf ehlinin bile sırrını açıklamasının yasaklandığı kader sahilidir.

Kısacası, iyi ve kötü takdir edilmiştir. Takdir edilen şeyler ise, ilahi iradenin sabık takdirinin ardından zorunlu olarak meydana gelirler. Hiç kimse Allah'ın hükmüne karşı duramaz; hiç kimse O'nun hükmünü ve emrini geri çeviremez. Hatta, küçük ve büyük her şey yazılıdır, bilinen ve beklenen ölçüde meydana gelir. "Sana isabet edecek bir şey isabet etmeyecek değildir isabet etmeyecek bir şey de isabet edecek değildir."

10.1.4. Kur'an'da Şerr Meselesi ve Kur'an'î Bir Teodisenin İmkani

Kur'an'da aşık bir teodise değil, zımni, örtük bir teodise olduğundan ve hatta bir teodise değil acı ve kederle ilgili tartışmalara ışık tutan cevaplar ve açıklamalar olduğundan sözetmek daha doğru gözükmektedir. Kur'an'da bu soruna karşı bir değil muhtelif cevaplar olduğu görülür.

Kur'an'daki, kötülükle ilgili cevapları veya teodise ile ilgili temaları 4 grupta toplamamız ve incelememiz mümkündür.

1. Beşeri iradenin hatalı kullanılması,
2. İmtihan ve eğitim,
3. Disiplin ve ceza,
4. Gerçek adalet yurdu olarak Ahiret

1. *Beşeri iradenin hatalı kullanılması*: Kuran’da, teodise anlamındaki en önemli tema, çekilen acı ve ıstırapların, özgür yaratıkların özgürlüklerini kötüye kullanmasından kaynaklandığı temel görüşüne dayanan özgür-irade teodisesidir.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (Rum/30: 41)

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُنَقَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ {Maide: 33}

2. *Disiplin ve Ceza*: Tabii kötülüğün veya doğal âfetlerin bir kısmının insanın ahlakî kötülüğünden dolayı Tanrı tarafından meydana getirildiğine Tevrat, İncil ve Kur’an’da temas edilmiştir. Buna göre de, gerek fert, gerek cemiyet olarak başımıza gelen felaketler; zelzeleler, felaketler, kıtlıklar, salgın hastalıklar, seller ve savaşlar, ya şerle imtihanın bir unsuru, veya kötülüklerimizin cezalarıdır. Kur’an’da, inançsızlıkları, katı kalplilikleri ve itaatsizlikleri dolayısıyla Allah’ın cezalandırmasıyla karşılaşmış eski insanların örnekleri çoktur. Çoğu kez bu cezalandırma, doğal afetler yoluyla gerçekleştirilir. Nuh, Lut, Musa ile Firavun kıssaları cezalandırma argümanının örneklerini oluştururlar. Allah’ın elçilerinin mesajına kulak asmadıkları için yerle bir edilen kasabaların kıssaları anlatılır Kur’an’da. Çoğu defa da bu kıssalar,

“Onlara Biz zulmetmedik, fakat onlar kendilerine yazık ettiler” (Hud, 101)

sözleriyle biter. Ceza olarak tabii kötülük ile daha önce gördüğümüz imtihan gereği kötülük arasında ilişki kurmak mümkündür. “Her imtihanda olduğu gibi bu imtihanda da bir netice, bir mükafaat veya bir mücazat söz konusudur. Kur’an’ın talimiyle anlıyoruz ki bunlar daha ziyade ahirette olmakla beraber, dünya hayatında da biraz var.”

Örneğin şu ayet, Kur’an’a göre dünyada da cezalandırmanın olabileceğini göstermektedir: “O kafir olanlara gelince, ben onları dünyada da ahirette de en şiddetli bir azab ile cezalandıracağım” (Al-i İmran, 56). Sadece, kafirlerin değil, mü’minlerin de, imtihanda başarısızlıklarını-, sonucu bazen dünyada da cezaya çarptırılabilceğini belirten ayetler vardır. Musibetlerden çoğunun, kusurlarımızın cezası olduğunu beyan eden birçok ayetler vardır: Örneğin, Şura suresi 30. ayette, “Başınıza gelen... herhangi bir musibet ellerinizle işlediklerinizden ötürüdür. O yine de çoğunu affeder” denilmektedir.

Kur’an, insanlara dokunan ister doğal isterse ahlaki kötülük kaynaklı acılar ve ıstırapların, *bazı* durumlarda ilahi bir cezalandırma olduğunu belirtiyor ve bunun bir hayli

örneklerini de veriyor. Ancak o bunu evrensel bir ilke ve teodise haline getirip, başa gelen her felaketin, acının ve ıstırapın açıklayıcı nedeni olarak sunmuyor. Ceza, Allah'ın bildirdikleri dışında, özel felaket durumlarının açıklanmasında insanların kesin olarak kullanabilecekleri bir izah tarzı olmasa gerektir.

3. *İmtihan ve Eğitim*: Kur'an'daki "En aşikar cevap, çekilen acıların bazen bir iman imtihanı (test) olduğudur." "Kur'an'daki şer vakıasını işte bu imtihan ve neticesi çerçevesinde inceleyeceğiz. Binaenaleyh şer, ya bizzat imtihanın içinde, imtihanın bir unsuru olarak karşımıza çıkacak veya imtihandaki hata ve başarısızlıklar olarak ve hıyanetin cezası olarak karşımıza çıkacaktır." cezalandırmadan başka, Kur'an'da, kötülüğün nedeni ile ilgili ikinci büyük açıklama, çekilen ıstırapların bir deneme veya imtihan olduğudur. Kur'an'da imtihan konusuyla ilgili ayetlerden bazıları şu mealdedir:

"O, hanginizin ameli, hal ve hareketlerinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için gökleri ve yeri altı günde yaratandır (Hud, 7).

"O, hanginizin daha güzel amel edeceğini imtihan etmek için ölümü de hayatı da takdir edip yaratandır..." (Mülk, 2).

"Biz, insanı birbiriyle karışık bir damla sudan yarattık. Onu, imtihan etmek için işitici ve görücü yaptık" (İnsan, 2).

"O Allah, sizi yeryüzünün halifeleri, yapan, sizi imtihan etmek için kiminizi derecelerle kiminizin üstüne çıkarandır" (En'am, 165).

Bu ayetlerde, göklerin, yerin, yeryüzündeki hayatın, yaşayan canlılar arasında insanın işitici ve görücü gibi özellikleriyle yaratılmasının, yaratılan kimi insanların kimilerinden üstün olmasının yani insanların iyilik, sağlık, refah ya da bunların eksiklikleri gibi konularda bir örnek eşitlik içinde yaratılmış olmayışının, ve nihayet ölümün, kısacası bilinen tüm evrenin ve bilinen ve yaşanan şekliyle tüm tarihin, insanların "güzel amel" yönünden imtihan edilmesi hikmetine matuf olarak yaratıldığı ve idare edildiği anlatılmaktadır. Başka bir deyişle, belki zorunlu olarak salt bu amaçlara irca etmemekle birlikte, asıl itibarıyla, evrenin, insanlık tarihi için, tarihin de imtihan için var edildiği anlaşılmaktadır.

İmtihan olacak olan kimdir? İnsanoğlu, imtihan olacağı konuda yeterince ön bilgi veya donanıma sahip kılınmış mıdır? İmtihan olacak olan, bu imtihana güç yetirebilecek olan

insanadır. Bu insan, imtihana en münasip bir şekilde yaratılmıştır. Onun İyiliğe de kötülüğe de istidadı vardır: Şems suresinde : (7,8), “Andolsun her bir nefse ve onu düzenleyene (tesviye edene), sonra da ona hem kötülüğü (hem) ondan sakınmayı (iyiliği) ilham edene.” buyrulur. O insanın, duyu organları, -aklı, kalbi, ve ruhu vardır. Ve o insanın, mutlak olmamakla birlikte, hür bir iradesi vardır.

4. *Gerçek Adalet Yurdu Olarak Ahiret*: Kur’an’a göre, “...Allah hiç kimseye zulmetmek istemez” (Al-i İrman, 108). Bir şüpheli veya itirazcı, bunun böyle gözükmediğini söyleyip, madem adalet var, neden kötüler ve günahkarlar mutluluk ve refah.- içindeler, diye sorarlarsa, Kur’an cevabında bunların bu durumunun ebedi olmadığını bildirir. İblis gibi bunlar da ertelenmiş olabilirler, fakat bu bir iptal değil sadece bir erteleme, bir mühlet vermedir. Son hesap, ölümden sonra olacaktır, kötüler cezasını, İyiler iyiliklerinin ve çektikleri acıların karşılığını ve ödülleri alacaklar ve insanlar arasında denge sağlanacaktır.

Sonuç olarak, Kur’an açısından bakıldığında, fiziksel olsun ahlaki olsun kötülüklerin ve musibetlerin nedenini teke indirgemek mümkün değildir. Özellikle doğal âfetler neticesindeki fiziksel kötülükler insanların olgunlaştırmaları, ibret almaları ve tanınmaları gibi amaçlara hizmet eden gerekli araçlar durumundadırlar. Bu musibetlerin aracılığı olmasa, bu amaçlar da bu tarzda gerçekleşemezlerdi. Bazı özel durumlarda da onlar bir uyarı, disiplin veya cezalandırma olabilmektedirler. Ahlaki kötülüklerse, yine insanın yapısının gereğidirler ve özellikle de beşeri iradenin iyi kullanamamasından kaynaklanmaktadır.

10.2. Çağdaş Batı Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Bazı Teodiseler

10.2.1. Mantıksal Kötülük Problemi ve “Özgür İrade Savunması” (Alvin Plantinga)

Özgür irade savunmasına göre, ‘herşeyi-bilen, herşeye-gücü-yeten ve tamamıyla iyi olan bir Tanrı vardır’ önermesi ile ‘Kötülük vardır’ önermeleri arasında mantıksal bir çelişki yoktur. Çünkü Tanrı, özgür iradeleri ile kötülük yapmakla birlikte kötülükten çok iyilik yapma olanağına sahip insan, melek, cin ve (bilemeyebileceğimiz) daha başka özgür yaratıklar içeren

bir dünya yaratmıştır. Dünyadaki ahlâkî ve doğal kötülüklerin nedeni de bu yaratıklardır. Ayrıca hem sürekli iyiyi seçen ve yapan, hem de önemli ölçüde özgür olan yaratıklar yaratmayı Tanrı'nın kudreti kapsamında değerlendirmek yanlıştır. Çünkü ahlâkî açıdan iyi olanı özgürce yapan yaratıklar yaratmak için Tanrı, aynı şekilde ahlâkî kötüyü de yapan yaratıklar yaratmak durumundadır. Ancak son noktada, ahlâkî açıdan kötülük yapsalar da, özgür yaratıklar içeren bir dünya hiç özgür yaratıklar içermeyen bir dünyadan daha iyidir.²²⁰

Özgür irade savunması özü itibariyle teistik inançlar setinin çelişik ve tutarsız olduğu iddiasına dayanan mantıkçı kötülük problemine karşı geliştirilmiş teistik bir savunmadır. O, kötülüğün nesnel gerçekliğine ve ontolojik varlığına rağmen herşeyi-bilen, herşeye-gücü-yeten ve mutlak anlamda iyi olan bir Tanrı'nın varlığına olan inancın haklılığını savunmayı amaçlamaktadır. Özgür irade savunmasına göre, 'herşeyi-bilen, herşeye-gücü-yeten ve tamamıyla iyi olan bir Tanrı vardır' önermesi ile 'Kötülük vardır' önermeleri arasında mantıksal bir çelişki yoktur. Çünkü Tanrı, özgür iradeleri ile kötülük yapmakla birlikte kötülükten çok iyilik yapma olanağına sahip insan, melek, cin ve (bilemeyebileceğimiz) daha başka özgür yaratıklar içeren bir dünya yaratmıştır. Dünyadaki ahlâkî ve doğal kötülüklerin nedeni de bu yaratıklardır. Ayrıca hem sürekli iyiyi seçen ve yapan, hem de önemli ölçüde özgür olan yaratıklar yaratmayı Tanrı'nın kudreti kapsamında değerlendirmek yanlıştır. Çünkü ahlâkî açıdan iyi olanı özgürce yapan yaratıklar yaratmak için Tanrı, aynı şekilde ahlâkî kötüyü de yapan yaratıklar yaratmak durumundadır. Ancak son noktada, ahlâkî açıdan kötülük yapsalar da, özgür yaratıklar içeren bir dünya hiç özgür yaratıklar içermeyen bir dünyadan daha iyidir.

A. Plantinga'nın ifadeleri ile söyleyecek olursak, "özgür irade savunmasının kalbi, Tanrı'nın, ahlâkî kötülük içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyilik içeren bir dünya yaratamayabilmesinin mümkün olduğu iddiasıdır. Ve eğer böyleyse, o zaman kötülük içeren bir dünya yaratmak için Tanrı'nın iyi bir nedeninin olması mümkündür."⁴⁵⁵ İşte böyle bir iddia üzerine kurulu olan Özgür İrade Savunması, bugün artık teist olsun ateist olsun bir çok felsefeciye göre, kötülük sorununa özellikle de onun mantıksal verisyonuna karşı geliştirilmiş olan dikkate değer ciddi bir savunmadır. Hatta Peterson ve arkadaşlarına göre, hiçbir çağdaş filozof, teistik inançlar setinin mantıksal olarak çelişik ve tutarsız olduğu iddiasına Plantinga kadar karşı çık(a)mamış ve bu inançların tutarlı olduğuna dair inandırıcı ve iknâ edici cevaplar geliştirememiştir. Mackie'nin eleştirilerini merkeze alarak, çağdaş ateistik mantıksal kötülük

²²⁰ Bu alt kısım yazılırken şu eserden yararlanılmıştır: Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi* (Ankara: Elis Yay., 2007).

problemine karşı geliştirilen teistik önermeler setinin çelişik ve tutarsız olmadığını kanıtlamaya çalışan özgür irade savunması, kötülüğü, Tanrı vergisi özgürlüklerini kötüye kullanan insanlara atfederek Tanrı'yı kötülükten kurtarmayı amaçlar ve bunun yollarını araştırır.

Birçok felsefeciye göre, özgür irade savunması temelde ahlâkî kötülüklerle karşı geliştirilmiş bir savunmadır ve doğal kötülükleri doğrudan konu edinmez. “özgür irade savunması insanoğlu tarafından işlenen ahlâkî kötülüklerle karşı geliştirilen bir savunmadır. Özgür irade savunması doğal kötülükleri şeytan ve yandaşlarına atfederek onları doğrudan konu edinmez.” Swinburne’ün de ifade ettiği gibi özgür irade savunması, içinde yaşadığımız evrendeki kötülüklerin hepsini çözmeye iddiasında değildir. Çevremizde gördüğümüz bütün kötülüklerin daha büyük iyiliklerin meydana gelmesinin mantıksal açıdan zorunlu koşulu, yani daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesi için daha küçük bir kötülüğün varlığının ya da varlığının doğal imkanın zorunlu olduğunu söyleyen Swinburne, insanın iradesini kötüye kullanmasıyla ilişkili olmayan kötülük türlerinin de olduğunu onaylayarak, özgür irade savunmasının bütün kötülükleri çözümleyemediğini kabul eder. Ancak her ne kadar özgür irade savunmasının bütün kötülükleri çözümleyemediğini kabul ve itiraf etse de, “her bir teodisenin [ve de savunmanın] özünün, ilk iş olarak ahlâkî kötülüğü ele alan, ancak bir çok doğal kötülüğü de açıklayabilecek biçimde genişletilebilen ‘özgür irade savunması’ olması gerektiğine inanıyorum” diyerek bu savunmanın önemine ve değerine işaret eder. Hatta bu savunmaya en fazla eleştiri yöneltenlerden Mackie bile, “kötülüklerin nedeninin Tanrı değil de, insandaki özgür irade veya insanın iradesini kötüye kullanması olduğunu söylemek, belki de kötülük probleminin çözümüne ilişkin olarak ileri sürülen en önemli ve en tutarlı çözüm önerisidir” diyerek, bu savunmanın gücüne vurgu yapar.

10.2.2. Delilci Kötülük Problemi ve “Ruh-Yapma Teodisesi” (J. Hick / R. Swinburne)

Kötülük probleminin ilişkin bir çözüm önerisi olarak ruh-yapma teodisesinin ele alındığı bu makalede, insanın özgürlüğüne, evrimsel ve ahlaksal gelişimine ve Tanrı ile insan arasındaki epistemik mesafeye vurgu yapılmakta ve böylesi bir yapı içerisinde kötülüğün evrenin ve insan yaşamının zorunlu bir parçası olduğu düşüncesi üzerinde durulmaktadır. Tarihsel kökenleri Doğu Ortodoks kilisesinden Bishop İreneaus’a (yaklaşık 130-202) kadar gitmekte olan Ruh-yapma teodisesine göre, insan mükemmel yaratıklar ırkı olmaktan ziyade başlangıçta olgunlaşmamış, tekamüle ermemiş varlıklar olarak yaratılmıştır. İnsanın kusurlarından arınması, mükemmelleşmesi ve bu yolla Tanrı ile olumlu ve anlamlı bir ilişki kurabilmesi için

kötülüğün gerekliliği ve hatta zorunluluğu üzerinde durulmakta ve bu bağlamda dünya bir “ruh-yapma” yeri olarak görülmektedir. Hick’e göre, Tanrısal amaç, içerisinde insanların maksimum zevk ve minimum acıları tecrübe ettiği bir dünya yaratmak değil, bilakis, sıkıntılı ve zorluklarla dolu ortamları dâimi mücadele halinde olarak “ruh-yapma” yeri olan bir dünya yaratmaktır ve bu da gerçekleşmiştir.²²¹

Günümüzde, kötülük problemine ilişkin tartışma bir başka zemin üzerinde canlılığını korumaktadır. Bir kısım ateiste göre, dünyadaki kötülüklerin miktarı ve de türü “Bir Tanrı vardır” şeklindeki yargıyı, *gayri muhtemel* kılmaktadır. Bu, *delilci kötülük problemi* olarak bilinen tartışmadır. Bu yönüyle kötülük problemi, Tanrı’nın varlığının aleyhinde bir delil olarak düşünülmektedir. Bu delile karşı, çağdaş din felsefesinde iki tür teodise geliştirilmiştir. İlki, *septik teizm* olarak adlandırılan bir felsefi tutumun sahibi Stephen J. Wykstra’dan gelmiştir. Ona göre, bizim bilişsel yetilerimiz, Tanrı’nın hangi nedenlerle kötülüğe izin verdiğini anlamak için yeterli değildir, eksiktir. Bir başka önde gelen din felsefecisi, Richard Swinburne’e göre, kötülüğün varlığı insanın ruhsal olgunlaşması için gereklidir. Bu yaklaşım, *ruh yapımı teodisesi* olarak adlandırılmaktadır.

Delilci versiyonun sıkça referans gösterilen bir biçimi, James Cornman ve Keith Lehrer’in eserinde görülür. Onlara göre de gerçek dünyada bulduğumuz kötülüğün varlığı ile Tanrı’nın varlığı mantıksal olarak çelişik değildir; bu iki yargı birbiriyle tutarlılık içinde bulunabilir. Ne var ki bu, kötülüğe dayalı olarak kuşkucuların söyleyebileceği son söz, tanrıtanımazların getirebileceği son kanıtlama biçimi değildir. Evrendeki kötülüğün varlığı verildiğinde, Tanrı’nın varlığı, mantıksal bir zorunlulukla yanlışlanmasa da, dış dünyadaki empirik deliller tümevarımsal bir yaklaşımla değerlendirildiğinde makul bir olasılık olmaktan çıkmakta, gayri muhtemel olmaktadır. Cornman ve Lehrer, delilci kötülük problemi versiyonlarını şu şekilde ortaya koyarlar:

Eğer her-yönüyle-iyi, her-şeyi-bilen, ve her-şeye-gücü-ye-ten biri olsaydınız, ve içinde - mutlu ve üzgün olan; hazdan hoşlanan; acıyı hisseden; sevgi, öfke, merhamet, nefret ifade eden - duygulu varlıkların bulunduğu bir evren yaratacak olsaydınız, ne çeşit bir dünya yaratırdınız?. Her-şeye-gücü-yeten biri olarak, yaratması sizin İçin mantıken mümkün olan herhangi bir dünyayı yaratma gücüne sahipsiniz; her-şeyi-bilen olarak da,

²²¹ Bu kısım yazılırken şu eserin ilgili bölümünden yararlanılmıştır: Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 56 vd.

bu mantıken mümkün dünyalardan herhangi birini nasıl yaratacağınızı bilirdiniz. Hangisini seçerdiniz? Besbelli ki, her-yönüyle-iyi olduğunuz ve yaptığınız her şeyde en iyi şeyi yapmayı isteyeceğiniz için, tüm mümkün dünyaların en iyisini seçerdiniz. O zaman tüm mümkün dünyaların en iyisini, yani mümkün olan en az miktarda kötülük içeren dünyayı yarattınız. Ve ıstırap, sıkıntı, acı, en açık’kötülük türlerinden olduğu için, duyguların en az zarar gördüğü bir dünya yarattınız. Böyle bir dünyanın nasıl olacağını tahayyül etmeye çalışın. Bu gerçekten var olan, içinde yaşadığımız dünya gibi mi olurdu? Mantıken mümkün olan herhangi bir dünyayı yaratacak gücün ve nasıl yaratılacağına ilişkin bilgin olsa, bunun gibi bir dünya mı yarattırın? Eğer cevabın “hayır” ise, ki öyle olmalı gibi gözüküyor, o zaman bu dünyadaki ıstırap ve acıdan doğan kötülüğün bu dünyayı Tanrı’nın yarattığını düşünen herhangi biri için nasıl bir sorun olduğunu anlamaya başlamaksın; o zaman da, öyle görünüyor ki, onun Tanrı diye isimlendirdiğimiz bir şey tarafında yaratılması ve yönetilmesinin muhtemel olmadığı (improbable) sonucuna ulaşmalıyız. Bu durumda, bu belirli dünya verildiğinde, - eğer varsa, dünyayı yaratan - bir Tanrı’nın var olmasının muhtemel olmadığı sonucuna ulaşmalıyız gibi gözüküyor. Sonuç olarak, bu dünyada bulunan delillerin Tanrı’nın var olduğu inancından ziyade Tanrı’nın var olmadığı inancını haklı çıkardığı görülüyor.”

Yukarıdaki muhakeme bir çok noktayı atlıyor gibidir. İlk evrende kötülüğün çok fazla miktarda olduğunu söylemek, öznel ve psikolojik yönü ağır basan bir yargı gibi gözükmektedir. Eğer “çok fazla”dan kasıt, karşıtına oranla yarıdan en az bir birim de olsa fazla olan ise, bu anlamda kötülüğün çok fazla olduğunu söylemek mümkün değildir. Anca karşılaştırılabilecek belli bir karşı olguyu ve seçeneği dikkat almadan, kendi arzu veya hayallerimize göre fazlalıktan bahsediyorsak, bu mümkündür; fakat bunun çok görece ve öznel bir karar olacağı da açıktır. Böyle bir durumda, genel dünya görüşü, psikolojisi ve o anki durumuna göre bazı kişiler dünyayı kötülükten başka birşey içermeyen bir cehennem olarak değerlendirebilirken; başka bazıları onu mümkün dünyaların en iyisi olarak görebilmektedir.

İkinci olarak varolan doğal kötülüklerin de bir izahı vardır. Çağdaş din felsefecilerinden R. Swinburne evrendeki doğal kötülüklerin temel rolünün, özgür irade savunmasının yücelttiği tür seçime insanların sahip olmalarını olası kılmak ve insanlara özellikle yapılmaya değer tür seçimleri elverişli yapmak olduğunu öne sürer.

Doğal kötülüğün insanlara bu seçimleri vermede izlediği iki yol vardır. Birincisi, kötülükleri meydana getiren doğa yasalarının işleyişi, insanlara bu kötülükleri kendilerinin nasıl

meydana getireceklerine ilişkin bilgi verir (eğer onlar onu aramayı seçerlerse). Doğal süreçlerin işleyişi nedeni ile senin bir hastalığa yakalanışını gözlemlene, bana ya bu süreçleri o hastalığı diğer insanlara vermede kullanma ya da ihmal nedeniyle başkalarının ona yakalanmasına izin verme ya da başkalarının hastalığa yakalanmasını engelleyecek önlemler alma gücü veriyor. Çeşitli kötülükler (ve iyilikler) üreten doğanın işleyişini inceleme, insanlar için çok geniş bir seçim alanını ortaya çıkarmaktadır. Kötülüğü (ve iyiliği) nasıl meydana getireceğimizi gerçekte öğrenme yolumuz budur. Ancak Tanrı, özgür ve sorumlu seçim için gerek duyduğumuz zorunlu bilgiyi (iyi veya kötüyü nasıl meydana getireceğimiz hakkında) bize daha az zararlar veremez miydi? O sadece zaman zaman kulaklarımıza çeşitli eylemlerimizin değişik sonuçlarının neler olduğunu fısıldayamaz mıydı? Evet. Ancak Tanrı ona öyle söylediği için kendisinin eyleminin biraz etkisi olacağına inanan her insan, bütün eylemlerini Tanrı'nın her şeyi gören gözlerinin altında yapılmış olarak görürdü. O sadece sağlam bir biçimde bir Tanrı olduğuna inanmakla kalmaz, onun kesin bir gerçek olduğunu bilirdi. Bu bilgi, onun seçme özgürlüğünü büyük oranda engeller, onun kötülük yapmayı seçmesini çok zorlaştırırdı. Bu, bizim hepimizdeki başkaları tarafından ve her şeyden önemlisi mükemmel iyi bir Tanrı tarafından iyi olduğumuzun düşünülmesi doğal eğilimi nedeniyledir; böyle bir eğilime sahip olmamız, insanlar için yokluğunda insandan daha aşağı olacağımız çok iyi bir özelliktir. Aynı zamanda, eğer biz eylemlerimizin sonuçları hakkında doğrudan bilgilendirilseydik, deney ve zorlu ortak çalışma yoluyla sonuçların neler olduğunu bulmaya çalışıp çalışmama seçiminden yoksun kalırdık. Bilgi kullanılmaya hazır olurdu. Sadece doğal süreçler, özgürlüklerini engellemeksizin eylemlerinin etkilerinin bilgisini insanlara verirler ve eğer kötülük onlar için bir olasılık olacaksa, onun meydana gelişine nasıl izin verileceğini bilmelidirler.

İnsanlara özgürlüklerini verişte doğal kötülüğün izlediği diğer yol, kişilerin seçebilecekleri şeyler arasında ona yönelik belirli eylem türlerini olası kılmaktır. Bu önemli seçimlerin alanını arttırır. Belirli bir doğal kötülük, fiziksel acı gibi, acı çekene bir seçim verir -ona sabırla dayanma veya talihinden şikayet etme. Onun arkadaşı, acı çekene karşı merhamet göstermeyi veya duygusuz kalmayı seçebilir. Acı, başka biçimde olamayacak bu seçimleri olası kılar. Acıya karşılık gösterilen eylemlerimizin iyi olacaklarının garantisi yoktur, ancak acı bize iyi eylemler yapma olanağı verir.

Doğal kötülükler karşısında yaptığımız iyi veya kötü eylemler, daha çok seçim için - önceki eylemlere yönelik iyi ya da kötü tutumlar hakkında- olanak sağlar. Eğer ben acıma sabrediyorsam, sen benim sabrımı desteklemeyi veya alaya almayı seçebilirsin; eğer ben yazgımdan yakınıyorsam, sen bana sabrın ne kadar iyi bir şey olduğunu hem söz hem de eylem

ile öğretebilirsin. Eğer sen anlayışlı isen, o zaman ben anlayışına minnettarlık gösterme veya onu ihmal edecek kadar bencil olma olanağına sahip olurum. Eğer sen duygusuzsan, ben bunu görmezden gelme veya hayat boyu kızmayı seçebilirim. Diğerleri de bunun gibidir. Fiziksel acı gibi doğal kötülüğün de bu tür seçimleri sağlayacağında pek şüphe olabileceğini düşünmüyorum. Doğal kötülük, en iyi biçimde yapmamıza ve hemcinslerimizle en derin derecede etkileşimimize izin veren eylemleri olası kılar.

Bununla beraber, bu büyük iyi eylemler için yeterli olanağın, doğal süreçler tarafında neden olunan acılara gerek olmaksızın ahlaki kötülüğün meydana gelmesi ile sağlanabileceği öne sürülebilir. Silahlı bir adam tarafından tehdit edildiğin zaman, kanser tarafından tehdit edildiğinde olduğu kadar cesaret gösterebilirsin ve kanserden ölme olasılığı olanlara olduğu kadar silahlı kişiler tarafından öldürülme olasılığı olanlara anlayış gösterebilirsin. Ancak insanların engelleyemeyeceği hastalık, depresyon ve kazanın neden olduğu zihin ve beden acılarının tamamının toplumumuzdan bir çırpıda kaldırıldığını bir düşünün. Gençlerin zamansız ölümünün sonucunda hastalık yok, matem yok. Bir çoğumuz o zaman, gerçekten cesaret veya büyük iyilik yolunda gösterecek pek fazla olanağa sahip olmayacağımız öylesi kolay bir hayata sahip olurduk. Biz, başka türlü kaçınmanın çok kolay olduğu kahraman olma olanaklarını bize vermesi için, paranın ve gücün uzun zaman önüne geçemeyeceği zayıflık ve ölümün sinsî süreçlerine gerek duyarız.

Tanrı'nın doğal kötülüklerin olmasına -bir sınıra kadar- izin vermeye hakkı vardır (onun ahlaki kötülüklerin olmasına izin vermeye hakkı olması ile aynı nedenden dolayı). Elbette sonsuz kahramanlık olanağı vermek için Tanrı'nın kötülükleri çok çok arttırması çılgınlık olurdu, ancak gerçek kahramanlık ve bunun sonucu olan kişilik oluşumuna önemli *birtakım* olanaklara sahip olmak, bunların kendisine verildiği kişi için bir yararadır. Doğal kötülükler bize, iyilik ve kötülük arasında seçimler dizisi yapacak bilgi ve özellikle değerli türden eylemler yapmak için olanak verir.

Bizimkinden çok başka dünya türlerini varsaydığımız ve daha sonra Tanrı'nın mükemmel iyiliğinin bizimki yerine bunlardan birini (ya da hiçbir dünya) yaratmasını gerektirip gerektirmeyeceğini sorduğumuz sayısız çok ayrıntılı düşünce deneyleri (gerçek hayat tecrübeleri yanında) üzerinde uzun uzadıya düşünmedikçe, dünyadaki kötülükleri doğru bir bakış açısı ile anlamamanın başka bir yolu yoktur. Ancak ben bu süreci başlatmaya yardımcı olabilecek çok küçük bir düşünce deneyi ile tamamlanabilir. Senin burada doğmandan önce başka bir dünyada var olduğunu ve sana bu hayatta sahip olacağın hayat türüne ilişkin bir seçim

hakkı verildiğini varsayalım. Sana, yetişkinlerin duygu zenginliklerini ve inanç özelliklerini içerecek biçimde bir yetişkin hayatı verilecek olmakla birlikte, sadece birkaç dakika kadar kısa bir hayata sahip olacağın söyleniyor. Senin sahip olacağın tür hayata ilişkin bir seçim hakkın var. Sen ya eroin gibi bir uyuşturucu tarafından meydana getirilen türden, kendi kendine tecrübe edeceğin ve dünyada hiçbir etkisinin olmayacağı (örneğin, hiç kimsenin ondan haberi olmayacak) çok büyük haz içeren birkaç dakikaya sahip olabilirsin. Sen ya da başkaları üzerinde birkaç yıl süresince büyük iyi etkiye neden olacak (acı anında senin bilemediğin) doğum sancısı gibi büyük acı içeren birkaç dakikaya sahip olabilirsin. Eğer ikinci seçimi yapmazsan, onun sonuçlarının asla var olmayacakları sana söyleniyor -ve böylece sen ikinci seçimi yapmak için hiçbir ahlaki zorunluluk altında değilsin. Ancak *senin* kendi hayatını *senin* için yaşanmış en iyi hayat yapacak seçimi yapmaya çalışırsın. Seçimini nasıl yapacaksın? Seçim, umarım, açıktır. İkinci alternatifi seçmelisin.

Kolayca anlaşılamayan iyiliklerin ve kötülüklerin göreceli güçleri hakkındaki iddialarımı inandırıcı bulmayan kişi için -iyiliklerin büyük olmasına karşın içerdikleri kötülükleri haklı çıkarmadıklarını kabul eden kişi için- bir yedek alternatif vardır. Eğer Tanrı acılarıyla iyiliklerin olası olduğu mağdurlara ölümden sonra mutluluğu bedel olarak verirse ancak, benim argümanlarım mükemmel iyi bir Tanrı'nın olası iyilikler uğruna kötülükler meydana getirmede haklı görülebileceğini kabul etmeni yeterince gerektiren iyiliklerin yüceliğine seni inandırmış olabilir. Teodisesi bu biçimde desteğe gerek duyulan kişi, eğer teodisesine bağlı kalışı haklı görülecekse, Tanrı'nın böyle ölüm sonrası hayat sağladığına inanmak için bağımsız bir nedene gerek duyacaktır ve bunun ne tür bir neden olabileceğinden gelecek bölümde kısaca söz edeceğim. Tanrı'nın her halde birçok insan için böyle ölüm sonrası hayat sağladığına inanırken, bu varsayım üzerine dayanmaksızın bir teodise açıkladım. Ancak bu varsayımın gerektiğine inanan bir kimseyi, özellikle en berbat kötülükleri düşündüğümüzde anlayabiliyorum. (Bu telafi etmeye yönelik öteki hayatın, sonsuz Cennet hayatı olması gerekli değildir.)

Bununla birlikte kötülüğün kötülük olması bir gerçek olarak durmaktadır ve onları olası kılan dünyamızın iyilikleri için ödenecek yüksek bir ücret vardır. Tanrı, eğer bunun yerine acı ve ızdırabın olmadığı ve dolayısıyla bu kötülüklerin olası kıldıkları belirli iyiliklerin bulunmadığı bir dünya yaratmış olsaydı, mükemmel iyiden daha az mükemmel olmazdı. Hıristiyan, İslam ve Yahudi geleneğinin çoğu, Tanrı'nın her iki tür dünyayı yarattığını iddia eder -bizim dünyamız ve mutluların Cenneti. Sonraki, geniş kapsamlı olası derin iyilikleri içeren harika bir dünyadır, ancak o dünyamızın içerdiği, iyiliği geri çevirme iyiliği de dahil

olmak üzere, birkaç iyilikten yoksundur. Cömert bir Tanrı, kendisinde önceki olasılığın artık olmadığı harika bir dünyayı onu benimseyen kimselere vermeden önce, bazılarımıza bizimki gibi bir dünyada iyiyi geri çevirme seçimini vermeyi tercih edebilir.

Özetle, teizmin kendi iç mantığı açısından, kötülükle Tanrı'nın varlığını bu kadar karşıtlık içinde görmeyen bir yaklaşımın olduğunu da hatırlatmalıyız. Gerek Kutsal metinlerin belli amaçlar için acının varlığını kabul etmesi, gerekse bazı teistlerin acı olarak görünen şeyi aslında hiç de acı olarak görmemesi gibi hususlar tartışmanın nasıl çok farklı bir zeminde de ele alınabileceğini göstermektedir. Kutsal Metinde çok açıkça görülen husus, ahlaki kötülüklerle, insanın eylemleri arasında doğrudan bir bağın olduğu ve hatta bazı doğal kötülüklerin de aynı sebepten kaynaklandığıdır. Yine de din felsefesi, bu meseleyi rasyonel bir temelde değerlendirir; değerlendirmelidir de, ancak unutulmamalıdır ki, diğer konularda olduğu gibi, burada da, her bir rasyonel izahın güçlü ve zayıf olduğu yönler vardır. Öyle zannediyoruz ki, bu *izahlar bir bütün olarak düşünüldüğünde*, “kötülük varsa, Tanrı yoktur” şeklindeki bir sonucu geçersiz kılacak güçtedirler.

Bu Bölümde Ne Öğrendik?

Kötülük problemi ve ona ilişkin kavramsal bir izah sunuldu. İslam din felsefesinde sorunun şekillenışı ele alındı. Sonrasında ise, özgür irade savunması ve “ruh-yapma teodisesi” gibi çağdaş din felsefesindeki çözüm önerileri irdelendi.

Bölüm Soruları

1. Ateist filozoflar, evrende gördükleri kusurlardan, yetersizliklerden, kötülüklerden yola çıkmışlardır. Böylesine eksik, böylesine kötü bir dünya yaratan Tanrı'nın varlığından da kuşku duyulabilir olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, dinlerin insan yaşamında oynadığı olumsuz rolün, din savaşlarının nedeni Tanrı kavramıdır. Ateizmin boş inançların kökünü kazıyarak, insan yaşamına barış ve huzur getireceğini ileri sürmüşlerdir.

Bu parçada aşağıdakilerden hangisi üzerinde durulmaktadır?

- a) Evrendeki kötülüklerin insanları Tanrı'nın yokluğu düşüncesine götürdüğü
- b) Varlığın, mutlak olan bir güç tarafından yaratıldığı
- c) Her türlü inancın insanı olumsuz düşüncelere yönelttiği
- d) Tanrı'nın evrenle bir ve aynı olduğu

2. Teodise kavramı aşağıdakilerden hangisiyle en çok ilgilidir?

- a) Çevre problemi
- b) Tanrı'nın varlığı problemi
- c) Ahlak problemi
- d) Kötülük problemi

3. “Onlara Biz zulmetmedik, fakat onlar kendilerine yazık ettiler” ayeti aşağıdaki konulardan hangisi ile en çok ilgilidir?

- a) Bilimcilik
- b) Fideizm
- c) Delilcilik
- d) Teodise

4. Aşağıdaki sıfatlardan hangisi kötülüğün varlığı ile ilk aşamada alakalı değildir?

- a) El-evvel
- b) Mutlak kudret
- c) Mutlak iyi
- d) lim-i mutlak

5. İçinde yaşadığımız dünya kötülüklerle dolu bir dünyadır. Nazilerin yaptığı vahşet, Hiroşima'ya atılan atom bombası, Afrika lkelerinde açlık ve ölümlerin olması buna örnektir. Bunun yanında insanlar başka insanlara kötülük etmekte, acı vermekte ve yaşamlarını sona erdirmektedirler. Bu bilinçli bir kötülüktür ve ahlaki bir problem olarak ortaya çıkar. Bir de doğal felaketler dediğimiz depremler, salgın hastalıklar, fırtınalar, su baskınları insanların yaşamlarına son veren ve bundan dolayı kötü diye nitelenen oluşumlardır. Bunca kötülük karşısında insanların bir Tann'nın var olduğuna inanmaması gerekir. Çünkü her şeyi bilen bir Tanrı, dünyadaki bütün bu kötülüklerin var olduğunu da bilir.

Bu parçada aşağıda verilenlerden hangisi üzerinde durulmaktadır?

- a) Tanrı evreni sürekli kollayan ve gözetten bir konumdadır.
- b) İnsanların ortak inançları bir Tanrı'nın var olduğunu göstermektedir.
- c) Hiç kimse bilmediği bir Tanrı'ya iman etmez.
- d) Evrendeki kötülükler bir Tanrı'nın olmadığını ortaya koymaktadır.

6. Ruh yapma teodisesi kötülük problemine karşı nasıl bir teodise geliştirmiştir?

- a. Kötülüğün varlığı insanın ruhsal olgunlaşması için gereklidir
- b. Kötülük ruhun varlığı için elzemdir
- c. Kötülük ruhlar alemine ait bir olgudur
- d. Kötülük ruhun nemli olmasıdır

7. “ليس في الإمكان أبدع مما كان” ifadesinin Türkçesi aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Alem, mümkün alemler arasında en hayırlısıdır.
- b. Mümkün alemlerden daha iyi bir alem yoktur.
- c. Olandan daha iyisinin olmasına imkan yoktur.
- d. Olanda hayır vardır.

8. Mutezilî teodiseyi aşağıdaki hangi ifade karşılar?

- a. Vaad-vaîd
- b. Emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker
- c. el-Menzile beyne'l-menziletayn
- d. Adalet

9. Gazalî'nin geliştirdiği teodisenin kavramsal ifadesi aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Mümkün dünyaların en iyisi
- b. Ademi kemâl
- c. Aslah Alellah
- d. Özgür irade Savunusu

10. Mutezilî teodisenin kavramsal ifadesi aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Mümkün dünyaların en iyisi
- b. Ademi kemâl
- c. Aslah Alellah
- d. Özgür irade Savunusu

Cevaplar

1) a , 2) d , 3) d , 4) a , 5) d , 6) a , 7) c , 8) d , 9) a , 10) c

11. DİN VE BİLİM İLİŞKİLERİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Din felsefesinin önemli konularından biri olan, din ve bilim ilişkileri ele alınacaktır. Bu amaçla bilimin bazı temel özelliklerine ve din ile bilim arasında doğan gerginliğe değinilecektir. “Bilginin İslamileştirilmesi Projesi” de ayrıca ele alacağımız bir konu. Son olarak çağdaş Batı din felsefesinde bütün akademik mesaisini din ve bilim ilişkilerine ayırmış olan Ian G. Barbour üzerinde durulacaktır.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Din ve bilim arasında bir ilişki olabilir mi?
2. Dînî Literalizm konusunu bir örnekle açınız.
3. Din ve bilim arasında, metot farklılığı var mıdır?
4. Din ve bilim arasında, dil farklılığı var mıdır?
5. Bilimin doğuşunda dinin etkisi olabilir mi?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Din ve bilim ilişkileri	Din ve bilim arasındaki çatışan ve örtüşen yönleri bilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- İslam ve Bilim
- Bilginin İslamileştirilmesi
- Nesnellik
- Öznellik
- Naturalizm
- Din ve Bilimin Entegrasyonu

Bilim, buraya kadar açıklamaya çalıştığımız konular çerçevesinde muhtelif verilerle karşımıza çıktı.

Bilim, esas itibariyle, olgu ve olaylarla uğraşır ve değer dünyasını dışarıda tutmaya çalışır. Bu ikinci çabasında ne ölçüde başarılı yahut başarısız olduğu, bugün hala tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Özellikle sosyal bilimlerde “değerden bağımsız” bir faaliyetin imkânsız olmasa da çok güç olduğu bilinen bir husustur.

Bilimsel hükümlerimizde, şahsi fakirler, hisler v.s.nin rol oynamaması gerekir, bilimsel faaliyet, gayri şahsidir. Burada bilimsel sonuçlarla bu sonuçların hayata intikali durumunda ortaya çıkan başka sonuçları ve bu sonuçlarla ilgili kavramlarımızı, hükümlerimizi birbirine karıştırmamamız gerekir. Sözgelişi bilimsel sonuçların bugün hayatımızı geniş ölçüde etkilediğini kimse inkâr edemez. Buna rağmen, hiç bir hayat tarzı veya dünya görüşü için kelimenin hakiki manasıyla “bilimsel” sıfatını kullanamayız. “Bilimsel dünya görüşü” sözündeki “bilimsel” terimi, ait olduğu sınırların ötesine götürülmüş bir terimdir. Dünya görüşleri her çeşit beşeri faaliyete göre oluşur ve onların hepsini içine alır. Bir dünya görüşünde din, sanat, ahlak v.s. de vardır. Bu durumda, bilimsel dünya görüşü sözü, yanlış olmasına rağmen, sadece şu açıdan bir anlam ifade eder ki, o da “oluşmasında bilimin birinci derecede önemli rol oynadığı dünya görüşü” anlamına gelir. Dünya görüşlerinde değerlerin önemi son derece büyüktür. Bilim için hem “tarafsız”, “objektif”, “değerden bağımsız” v.s. diyeceğiz; hem de onu bütün değerleri içine alan “dünya görüşüne sıfat yapacağız. Bu, “bilim” terimini ait olmadığı yerde kullanmak demektir.

İkinci olarak, bilim geçerli genellemelere gitmeye çalışır. Gerçi bilim adamı, sürekli olarak gözlem ve deneylerle uğraşır, veriler toplar, tek tek olayları gözden kaçırmamaya gayret eder. Fakat bütün bunları “genelde olanın tek tek tezahürleri” olarak görür. Bir tek defa olan bir şey, bu anlamda, bilimin konusuna girmez. Bazı ilahiyatçıların; mucizelerin bilimin konusu gibi ele alınmasına itirazının sebebi -veya sebeplerinden biri- bilimin böyle bir özelliğe sahip olmasıdır.

11.1. İslam ve Bilim

İslam düşünce tarihinde önemli denebilecek bir din-bilim çatışmasının olduğu söylenemez. Bunun niçin böyle olduğunu açıklamak pek o kadar zor değildir. Her şeyden önce bize öyle geliyor ki İslam inancının temel kaynağı olan Kur’an’ın “ilim” karşısındaki tutumu, son derece müspet olmuştur. Bu yönüyle onun öteki din kitaplarının çoğundan farklı olduğu

rahatça söylenebilir. Sözgeşi, Luka, Matta ve Markos İncillerini dikkatle tetkik eden çağdaş bir düşünür, Richard Robinson, şöyle demektedir: “İsa, ilmi tavsiye etmediği gibi ilmi araştırmayı sağlayan ve bizi ilme götüren fazileti, yani aklın kullanılmasını da asla tavsiye etmemiştir... İsa tekrar tekrar inanmayı talep eder. “İman” ile de hiçbir delile başvurmada, ihtimalleri nazar-ı dikkate almadan imkânsız şeylere inanmayı anlatmak ister.” Robinson’un bu iddiasının doğru olup olmadığı bizi burada ilgilendiren bir konu değildir. Bizim burada işaret etmek istediğimiz husus, Robinson’un verdiği hükme benzer bir hükmün Kur’an için geçerli olmayacağı ve bugüne kadar Doğuda ve Batıda kimsenin böyle bir iddiada bulunmadığıdır.

Kur’an’a göre, bütünüyle alem; bilgi, kudret, iyilik ve rahmet sahibi bir Yaratıcı’nın eseridir. Alemin böyle bir varlık tarafından yaratılmışlığı fikri şu görüş ve inanışları da beraberinde getirir: a) Madem ki alem yaratılmıştır; o halde o. Zorunlu (vacip) değil, mümkündür. Mümkünlerin bilinmesinde tutulacak yol ise *apriori* bir faaliyet değil, empirik bir faaliyettir. Kur’an’ın bilgi elde etmek için teşvik ettiği asıl yol tecrübî, yani endüktif yoldur. b) Madem ki alem her şeyi bilen her şeye gücü yeten bir Yaratıcı tarafından var kılınmıştır; o halde orada bir düzen ve gayenin olması kaçınılmazdır. Yaratma fiili, kaosu değil, kozmosu gerekli kılar. Kur’an’a göre alemde hiçbir şey boş ve manasız değildir. Her şey, Onun eseridir ve her şey O’nun varlığını *tesbih* eden ve O’nun varlığına işaret eden bir delildir. Dünyada görülen nizamın teminatı bizzat Allah’dır. Hiçbir güç, kendi başına, bu nizamı tehlikeye sokamaz. c) Madem ki alem “mahluk”tur; o halde orada bulunan hiç bir şeyde ilahi güç yoktur. Dolayısıyla hiçbir şey duaya, ibadete asla layık değildir. Tabiat, incelenmek, araştırılmak ve yararlanılmak için oradadır; tapınma konusu olmak için değil.

Kur’an, insanın kendi öz varlığına, beşeri çevresine ve tabiatta olup bitenlere *bakma’sını*, onların üzerinde *düşünme’sini*, onları *anlama’sını* ve daha sonra dersler ve ibretler olarak kendi hayatına bir mana ve düzen vermesini o kadar sık ve ısrarlı bir şekilde talep eder ki, bu taleple ilgili herhangi bir ayeti burada iktibas etmek gereksiz olur. Kur’an’ın yukarıda özetlemeye çalıştığımız bu tutumu, bilim, felsefe, ahlak ve estetik üzerinde çok etkili olmuştur. Bu tutumun nihai hedefinin *iman* olduğu kesindir. Fakat nihai gayenin bu olması, insanı belli bir gaye istikametine yönelten *ilmi*, *felsefî*, *ahlaki* ve *bedii* tecrübelerin, hedefe ulaşıldıktan sonra bir tarafa atılabilecek birer vasıta olduğu anlamına gelmez.

İslam dünyasında felsefenin ve bilimin erken denilebilecek bir tarihte baş döndürücü bir hızla, ilerlemesinde Kur’ani tutumun tesiri herhangi bir ispat ameliyesini gereksiz kılacak şekilde gözler önündedir. Bir Batılı yazar, şu tespitte haklıdır: “Batıda fikir alanında yer alan

her değişmede İslam tarihinin derin tesirlerini görmek mümkündür; fakat bu tesir, modern dünyanın bariz vasfını, gücünü ve kesin zaferinin kaynağını meydana getiren tabiat ilimlerinde ve bizzat ilmi zihniyette görüldüğü kadar başka hiçbir yerde görülmedi.”

Kur'an'ın ilim zihniyeti ile ilgili bu açık tutumuna rağmen, acaba İslam dünyasında ilmin başı hiçbir zaman hiçbir yerde sıkıntıya girmede mi? Bu soruya cevap vermeden önce bir hususun açıklanmasında yarar vardır. İslam dünyasında din-bilim ilişkisi ile din adamı-bilim adamı ilişkisi arasında bir ayırım yapmak gerekir. Kur'ani tevhid anlayışının bir gereği olarak din adamları, İslami gelenekte ruhani otoriteye sahip bir sınıf oluşturmamışlardır. Buna göre, bir din aliminin, yahut dini teşkilatın başındaki kişi veya kişilerin bir konuya itiraz etmeleri, o itirazın *hakikaten ve kesinlikle* dini bir karakter taşıdığı anlamına gelmeyebilir. Oysa Hıristiyan dünyada durum farklı olmuştur. Orada bir insan, “acaba Kilise bu işe ne der?” diye sorduğu zaman Kiliseyi -pratik açıdan- din ile özdeş kabul ediyor; çünkü Kilise'nin itirazı, dinin itirazıdır. Şimdi yukarıdaki sorumuza cevap vermeye çalışalım. Daha önce de işaret edildiği gibi İslam tarihinde ciddi bir din-bilim kavgasının olduğu söylenemez. Ama bu bazı bilim adamlarının bir takım güçlüklerle karşı karşıya gelmedikleri anlamına gelmez. Bunun kaynağını dinde değil dinin anlaşılması ve yorumlanmasında aramak gerekir.

Birçok din âlimimiz eserlerinde bu konu üzerinde durmuş ve dinin temel kaynaklarının yanlış anlaşılması ve yorumlanmasının nelere yol açtığını açıklamışlardır. Bununla ilgili olarak burada bir örnek vermekle yetinelim. Asrımızın ilk yarısında eserler vermiş Harput'lu bilgin Abdullatif Efendi şöyle diyor: İlk Müslümanlar, Kur'an'da yer alan bazı ayetleri o gün sahip oldukları ilmin ışığında anlayıp yorumladılar. Onların bazıları bu konuda her türlü bilgiye açık idiler. Nitekim yeni Müslüman olmuş Yahudi ve Hıristiyan kökenli kişilerin getirdikleri bilgiler de zamanla dini eserlerde yer almaya başladı ve onlar, dini eserlerin -bu arada bazı *tefsir* kitaplarının- ayrılmaz bir parçası oldu. İşte din ve bilim ilişkisi konusunda yanlış anlamaların ana sebeplerinden biri budur.

İkinci olarak, bazı Müslüman bilginler “dini açıklama” ile “ilmi açıklama”yı birbirine karıştırdılar. Mesela Kur'an yeryüzünden bahs ederken onun bir “döşek” gibi “uzatıldığı”ndan bahseder. Gökyüzünü “sütunsuz bir tavana” benzetir. Şimdi bu ayetlerin asıl gayesi, Allah'ın yaratıcı kudretine işaret etmek ve insanları tefekküre sevk ederek imana götürmektir. Bu asli manayı (dini açıklamayı) unuttur da “döşek”, “uzatma”, “yayma”, “tavan” v.s. gibi kelimelerden dünyanın “gök tavanlı düz bir satıh olduğu” sonucunu çıkarırsak (yani onları ‘bilimsel

açıklamalar' şeklinde ele alırsak) ayetleri yanlış anlamış oluruz. İşte bu anlayış da bazı kimseleri bilim adamının faaliyetlerini yanlış değerlendirmeye sevk etmiştir.²²²

11.2. Modern Dönmede Bilginin İslamileştirilmesi Projesi

İlk bakışta, modern bilimi Kur'an ile eşitleyerek meşrulaştırmak veya Kur'an'ın bilimsel gerçeklikleri ihtiva ettiğini göstererek ilâhî bir kitap olduğunu ispatlamak için yapılan girişimler zararsız, hatta övgüye değer girişimler gibi görünmektedirler.²²³ Ne var ki, böylesi metodlar, müslüman bilim adamlarınca sık sık yapıldığı gibi zayıf bir temele dayanıldığında tehlikeli olabilmektedir. Samimi olsalar bile, gayri müslim bilim adamlarınca da sıkça yapıldığı gibi, bilinçli olarak işlendiğinde bu metodlar zararlı sonuçlar doğurabilmektedir. Kur'an'ı bilim ile karşılaştırma sonucunda varılan sonucun iki yönü vardır: 1400 yıl önce vahyedilen Kur'an'da sözü edilen gerçekler ve teoriler çağdaş bilim tarafından desteklenirse Kur'an'ın İlâhî yapısı teyid edilmiş olmaktadır. (Aradığımız gerçekten teyid ise.) Öbür taraftan baktığımızda da modern bilimin gerçekleri ya da teorileri Kur'an'da bir yansıma bulursa, modern bilim Kur'an'ın sahip olduğu aynı evrensel ve ebedî geçerliliği elde etmiş olmaktadır.

Bir hidayet olan Kur'an'ın dışarıdan herhangi bir kaynağın teyidinde ihtiyacı yoktur. Müslümanlara göre Kur'an, *a priori* olarak geçerli ve ebedîdir. Kur'an'ı, Bilim'e anlattırmak gibi bir girişim, ebedî Kitap'ı bilimin kölesi durumuna getirmekte, bilimi ise neyin Gerçek, neyin Gerçek dışı olduğunu belirleyecek bir hâkim seviyesine yükseltmektedir. Böyle bir girişim daha da ileride bilimsel teorilerin tarafsız, evrensel ve sonsuza dek geçerli oldukları efsanesini güçlendirmektedir. Bunun da ötesinde bilime, Kur'an'ın mecazi ve sembolik ayetlerinden dayanaklar getirme çabası, kıyas yoluyla aklî yürütmeyi sınırlarının ötesine çekmekte ve sonuçta ortaya saçma sonuçların çıkmasına, hatta bazı yazarların Kur'an'ın amaçladığının tam tersi sonuçlara varmasına sebep olmaktadır. İşte bu özür dileyici tavrın (mazeretçiliğin) en kötü şeklidir.

Özür dileyici bir tavır takınan müslüman yazarlar Kur'an'ın son derece bilimsel ve modern olduğunu ispatlamaya çalışırken cümlelerine Kur'an'ın bilgi edinmeye ve aklı kullanmaya -ki gerçekte de öyledir- büyük önem verdiğini söylemekle başlarlar. Hemen hemen Kur'an'ın sekizde birini oluşturan 750 ayet müminleri tabiat üzerine çalışmaya, düşünmeye,

²²² Bu kısım yazılırken Mehmet Aydın'ın, *Din Felsefesi* adlı eseri kullanılmıştır: s. 279-283.

²²³ Bu kısım yazılırken şu makaleden yararlanılmıştır: Ziyaüddin Serdar, "Kur'an mı Bilim mi? –İki Efendi Arasında", *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2012).

aklı en iyi şekilde kullanmaya, bilimsel girişimi sosyal hayatın bir parçası yapmaya teşvik etmektedir. Buna karşın hukukla ilgili ayetlerin sayısı yalnızca 250'dir. Bundan başka bu yazarlar Kur'an'ın hepsi de hemen yakınlarda yapılan buluşlar ve gelişmelerle desteklenen bilimsel gerçek ve teorilerden söz etmekte olduğunu vurgularlar.

Kur'an'a bilimsel meşruiyet kazandırmaya çalışan bu tür özür dileyici edebiyat, altmışlı yılların başlarına dek gider. İlk risalelerden biri Kahire'de ortaya çıktı: Muhammed Cemaleddin el-Fendi tarafından yayınlanan *Kur'an'daki Kozmik Ayetler Üzerine*²²⁴ adlı risale. (İslâmî İşler Yüksek Kurulu, 1961). Öyle görünmektedir ki el-Fendi'nin, o günlerde (1950'lerde) ortaya atılan astronomik keşiflerin ve bilimsel teorilerin Kur'an'da bahsi geçtiğini ispatlayarak yenmeye çalıştığı onulmaz bir aşağılık duygusuyla başı dertte idi. Kur'an'ı "bilimsel ifadenin en güzel bir örneği" olarak görmekteydi. (Oysa bu iddia, bilimsel ifadenin ideal şekli matematiksel denklem olduğu için desteksiz bir iddiadır. Kur'an'da ise kesinlikle denklem bulamazsınız.) Böylece el-Fendi, herhangi bir astronomik olaya işaret eden herhangi bir ayetten modern astronomik benzeşmeler ve karşılaştırmalar çıkarabilmektedir. Misal olarak: "Gökleri, görebileceğiniz bir direk olmadan yükselten Allah'tır." (13/12) ve "... ne de gece, gündüzün önüne geçebilir. Hepsi bir felekte yüzmektedirler." (36/40) meallerindeki ayetlerden el-Fendi şu sonuçları çıkarmaktadır:

Gökyüzünü, başımızın üzerindeki boşluğa verdiğimiz isim olarak tarif edersek, o zaman bizi saran tüm kâinat, yeryüzünü çevreleyen gezegenlerle dolu uzay, güneş ve ister bizimkinde isterse diğer galaksilerde olsun uzayın derinliklerindeki başka yıldızlar, hepsi bu kelimenin kapsamına girmektedirler. Tüm bu ağır yapılar kendi yörüngelerinde hareket ederler. İşte gökyüzü budur. Allah tarafından yaratılmıştır ve uzaydaki her bir parça azametli yapıları içinde bir yapıtaşına benzemektedir. Gökteki bütün bu parçalar birbiri ardına dağılmışlar, daha sonra merkezkaç kuvveti ve evrensel cazibe gücü sayesinde görelî durumlarını kazanmışlardır." (s. 21-22)

El-Fendi bununla da kalmaz ve işi, atmosferin ayette geçen direk olarak kabul edilebileceğini, yedi rengeyle küçük direkler oluşturan ışığın kendisinin, sözü edilen direk olabileceğini iddia etmeye kadar götürür. El-Fendi, diğer ayetlerde kızıl devlerin, beyaz cücelerin, esirin varlığının, gezegenlerin gelişiminin ve big bang teorisinin kanıtlarını bulmaktadır.

²²⁴ Muhammad Jamaluddin El-Fandy, *On Cosmic Verses in the Quran (The Supreme Council of Islamic Affairs, 1961)*.

Bilime ve İslâm'a karşı yöneltilen bu karşılaştırmacı yaklaşım bir Fransız cerrah, Maurice Bucaille tarafından meşrulaştırıldı. *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim* (Seghers, Paris, 1976; North American Trust Publication, Indianapolis, 1978) adlı eseri, müslümanların büyük aşağılık duyguları içinde okudukları önemli bir kitap oldu ve Arapça, Farsça, Türkçe, ve Urduca'dan Endonez diline dek hemen hemen tüm müslüman dillerine çevrildi. Bucaille bu kitabında "kutsal kitapların modern bilginin ışığında" ayrıntılı ve kapsamlı bir analizine girişir. Kitap dört ana konu üzerinde yoğunlaşır: astronomi, yeryüzü, hayvanlar ve bitkiler alemi; ve insanın üremesi. İzlenen yöntem iyi belirlenmiş bir yöntemdir: önce bir ayet verilir, daha sonra bu ayete bilimsel bir yorum getirilir. Bucaille yazdıklarında daha tarafsız olmaya çalışır ve Kur'an'ın vahyedildiği dönemde haberdar olunmayan, hatta, Hz Peygamber döneminde yaşayan insanların bildiklerine ters bilimsel verileri içinde bulundurduğunu söyleyebilmenin zorluğunu duyar. Ayın ve güneşin yörüngeleri, suyun devri daim çemberi, üremenin safhaları hakkındaki ayetleri, malum açıdan değerlendirdikten sonra şu sonuca varır:

"Kur'an kesinlikle, alabildiğine sağlam bir şekilde tesis edilmiş çağdaş bilgiye ters tek bir iddiada bulunmadığı gibi sözünü ettiği konular da, indiği zaman toplumda cari olan konular değildir. Bunun da ötesinde, Kur'an'da sözü edilen birçok hakikat, günümüze gelinceye dek keşfedilememiştir. Bu satırların yazarı hakikaten çok sayıdaki bu gerçeği, Fransız Tıp Akademisi önünde 9 Kasım 1976'da "Kur'an'daki Fizyolojik ve Embriyolojik Bilgi" adlı bir metinle sunmuştur. Bu bilgi, farklı konulardaki birçokları gibi, çağlar boyunca değişik bilimlerin tarihleri hakkında bildiklerimize karşı gerçekten bir meydan okuyuştur. Çağdaş insan, bilimde yanlışın barınmadığını düşünürken, 'Müslüman müfessirler' de Kur'an'ı bir Vahiy Kitap'ı olarak kabul ederken tam bir mutabakat içindedirler. Bu, Allah'ın hatalı bir şey söyleyemeyeceği düşüncesinin ifadesidir.

Aslında bütün bunlar düşünen bir kafaya Müslümanların Allah'ın Kelamı olarak Kur'an'ın hiçbir yanlış kendinde barındırmayacağına, Kitab'ı Mukaddes'in ise, bugünkü haliyle gerçek ilâhi vahiy olmadığına inandıklarını söylemektedir.

Ancak Bucaille'in durduğu yerde Bucailism, işi devam ettirmektedir. Son yıllarda yapılan birçok çalışma, Kur'an'da daha çok bilimsel gerçeğin ve teorinin delillerini arama çabası sergiledi. Mesela Şamsu'l-Hak, "Kur'an'da izafiyet teorisinin ve kuantum mekaniğinin kaynağını" ve big bang teorisini destekleyecek deliller bulabildi. ("Kur'an ve Modern

Kozmoloji”, *İslam Dünyasında Bilim ve Teknoloji* 1 47-52 (1983).²²⁵ M. Manzuri Huda, biyosferin gelişimi teorisini, yeryüzündeki hayatın su çevrimini ve hatta yerdeki jeolojik gelişme teorisinin savunusunu Kur’an’da bulabilmektedir (“Yaratılış ve Kozmoz”, *İslâmî Bilimsel Düşünce ve Bilimde Müslümanların Başarıları, Uluslararası İslâmî Politikada Bilim Konferansı zabıtlarından*, İslamabad, 19113, Sayı 1, s. 96-113)

Bütün bu bilimsel verilerden ve bir sürü teoriye destek sağlanmasından sonra, öyle görünüyor ki Kur’an hiçbir şeyi dışarıda bırakmamıştır. Bu Hidayet Kitab’ında bilimsel denklemlerin unutulmadığını gösterme işi de Reşad Halife’nin istatistiksel analizine düşmüştür. (*Kur’an Mucizesi*, Islamic Productions International, St. Louis, Missouri, 1973)²²⁶ Halife dikkatini *huruf-u mukattaa* (bazı sûrelerin başında bulunan harfler) üzerinde yoğunlaştırmış ve bunların sayılarını bir bilgisayara depolamıştır. Bunlar Elif (A), Ha (H), Ra (R), Sin (S), Sad (S), Ta (T), Ayn (‘A), Qaf (Q), Kaf (K), Lam (L), Mim (M), Nun (N), Ha (H), ve Ya (Y)’dir. Buna ilaveten 114 sûrede bulunan harf ve bu sûrelerdeki ayet sayısı da bilgisayara verilmiştir. Daha sonra Halife bu bilgilerle bu 14 harfin yüzde değerini ve Kur’an’ın tamamında bu harflerin ortalama sıklık sayısını hesaplamaktadır. Ta-Ha, Ta-Sin ve Ya-Sîn gibi sûre başlarında birden çok olarak bulunan hadlerin, 114 sûrenin tamamında mutlak sıklık (absolute frequency) sayıları, bu sıklığın oranını ve her bir sûredeki ayetlerde bu hadlerin ortalama kaç kez bulunduğu da hesaplanmıştır. Son olarak Halife, Kur’an’daki tüm sûreleri, *huruf-u mukattaa*nın mutlak sıklık sayısına göre azdan çoğa doğru sıralamış ve bu 14 değişik harfin sûrelerdeki sıklık oranlarını hesaplamıştır. Sonuçta Halife ne bulmuştur? *Huruf-u mukattaa* ile başlayan sûrelerde, en çok kullanılan harfler sûrenin başındaki bu harfler olmuştur.

Tüm bunlar, bilgilerimiz toplamına bir şey katmamaktadır. Ancak Kur’an’ın hakikatlerini matematiksel “gerçek” ile eşit duruma getirmekte, Kur’an’ı çağdaş bir veri kaynağı gibi göstermekte ileri noktalara ulaşmaktadır. Bu noktadan sonra ulaşılabilecek mantıki sonucu Kur’an’ın zorunlu olarak bilimsel bir kitap gibi takdim edilmesi olacaktır. Nitekim Afzalur Rahman (*Kur’ânî Bilimler*, The Muslim Schools Trust, London 1981)²²⁷ bizi zorla bu noktaya götürdü. Kur’an’ı anlayışı gibi, bilim hakkında da ancak anaokulu çocukları kadar bilgisi olan Rahman şunları söylüyor: “Kur’an bilimsel, akılcı; bilimadamlarının olduğu kadar

²²⁵ Shamsul Haq, “The Quran and Modern Cosmology”, *Science and Technology in the Islamic World* 1 (1) 47-52 (1983).

²²⁶ Rashad Khalifas, *Miracle of the Quran* (Islamic Productions International, St. Louis, Missouri, 1973).

²²⁷ Afzalur Rahman, *Qur’anic Sciences* (The Muslim schools Trust, London 1981).

sıradan insanların da ilgisini çeken üslubuyla maddî dünyanın ve onun ötesindekilerin tam bir görüntüsünü sunar.” Yazar, ortaokul seviyesinde fen bilgisi derslerinde okutulan, ısıdan, ışıktan ve sestən elektriğe kadar hemen hemen bütün konuları Kur’an’da bulmakta ve bunları Kur’an’dan uygun iktibaslarla uzun bir liste halinde sunmaktadır.

Bucaillizm’in beraberinde taşıdığı tehlikeler çok büyüktür. Bir kere şaşılacak derecede tuhaf bir teoloji geliştirdiği açık bir gerçektir: Bilim tümüyle Kur’an’da bulunduğu için, Kur’an’ı bilimsel açıdan şöyle bir çalışmak her şeyi ortaya koyacak, yeni teorilerin ve buluşların ileri sürülmesine sebep olacaktır. Evet, Kur’an’ın tabii olaylara bazı işaretlerde bulunduğu açıktır. Ne var ki bu *onun bilimsel bir ders kitabı olduğu anlamına gelmez. Bu ancak ve ancak ilim peşinde koşmaya teşvik içindir. Bilgi Kur’an ile başlar, ama Kur’an ile bitmez. Ancak daha da önemlisi, bilimi Kur’an ile aynı seviyeye getirmekle, Bucaillizm, bilimi kutsallar arasına sokmakta, İlahî Kelâm’ı batı biliminin onayına maruz bırakmaktadır.* Kur’an’ın modern bilimin desteğine hiç de ihtiyacı olmaması bir yana, Bucaillizm, Kur’an’ı, Popper’in yanlışlanabilirlik kriteri ile karşı karşıya getirmektedir: *Bilimsel bir gerçek Kur’an ile mutabakat halinde almasaydı ya da Kur’an’da sözü edilen bir mesele modern bilim tarafından yalanlansa idi, bu takdirde Kur’an’ın yanlış olduğu ispatlanacak, Bucaillizm’in İncil ve Tevrat için yaptığı gibi hesap dışı mı bırakılacaktı? Bugün revaçta olan ve Kur’an’ın desteklediği bir teori yerine yarın tam tersi bir teori konulsa idi ne olacaktı? Bu, Kur’an’ın bugün geçerli olduğu ama yarın geçerliliğini yitireceği anlamına mı gelecek?*

Bundan başka, bilimi kutsal bilgi seviyesine çıkarmakla Bucaillizm, bilime yöneltilen eleştirileri de geçersiz hale getirmektedir. Kur’an’da ilim peşinde koşmak üzerinde önemle durulması sebebiyle müslüman bilim adamlarının çoğu modern bilime karşı hürmet duyguları beslemektedirler. Bucaillizm, bu saygıyı yeni bir düzeye getirmektedir: Bilimle uğraşan tüm bir nesil, bilimi yalnızca İyi ve Doğru olarak kabul etmemekte, aynı zamanda bilime karşı tenkitçi ve şüpheli bir tavırla yaklaşan herkese saldırıya geçmektedirler. Daha da fazlası, faydalı olduğuna evrensel boyutlarda inanılan bir bilim anlayışı, onları baş belası bir kaderciliğe götürmektedir: Mademki bilim evrenseldir ve bütün insanlığın hayrınadır, eninde sonunda müslüman toplumlara girecek ve onların ihtiyaçlarını giderecektir!

Bilim, Gerçek’in peşinde değildir; ve onun ‘keşifleri’ ve ‘gerçekleri’ Kur’an ayetlerinin sahip olduğu geçerliliğe sahip değildirler, olamazlar da. Bilim, bir problem çözme girişimidir: Belli bir paradigma, belli bir dünya görüşü içinde bir metod, bir problem çözme tekniğidir. Evrim teorisi nasıl, Abdu’s-Sami ve Seccad’ın belirttikleri gibi Allah inancını yıkmak için bir

girişim ise, çağdaş sistem içinde bilim de tabiatı ve insanı kontrol altına alma ve onlara egemen olma çabasıdır. Bacon, “tabiat sırlarını işkence ile teslim eder” dediği zaman, baskı ve işkenceyi çağdaş bilimin ayrılmaz ve meşru parçası kılmıştı. Bilim bugün varolduğu ve uygulandığı şekliyle belli bir kültürü ve onun dünya görüşünü egemen kılmak için düzenlenmiştir. Kur’an ayetlerini çağdaş bilimin ağızından okumak onun aslı yapısını ve üslûbunu değiştirmez.

Bilimsel Metod’un büyüleyici bazı tarafsızlıklar taşıdığını kabul etmek, insafsız bir aldatmacadır. Peşin hükümlerden uzak bir gözlem sadece safsatadan ibarettir. Algıladığımız herşeyi dünya görüşümüz ve kültürümüz içinden süzerek algılarız. Bilimadamları hemen hemen her zaman, gözlemlerini kendi düşünceleri ve önyargılarına göre oluştururlar. Yalnızca gözlemler değil, ama deneyler de kültürel bir boşluk içinde var olamazlar. Bunlar bir dünya görüşünün kavram tablosu içinde oluşturulmuş bir teoride bir anlama ve öneme sahiptirler ancak. Bir teoriyi, matematiksel alan içine yerleştirmek, onu modern bilimin değer alanına girmekten kurtarmaz. Tam tersine, matematik öyle bir yapıdadır ki, onun bilim aracılığıyla tabiata uygulanışı tamamıyla bir rastlantı sonucu olmuştur. Öklit’in geometrik nazariyeleri de dahil, matematik nazariyeler, *a priori* olarak analitiktirler. Bu şu demektir: Bu nazariyelerin yerleri yalnızca nazariyenin konusunun analizi ile belirlenmiştir. *Bir artı birin iki* etmesi, bir artı bir iki eder prensibine uyduğu için bu şekilde kabul edilmiştir. Bazı teorilerin matematiksel olarak ifade edilmeleri, bilimsel bir uygunluk meselesidir. *Tabiat kanunları matematik formüllerle ifade edilmiş göklere silinmez mürekkeple baştanbaşa yazılmış değildir. Bu formüller laboratuarlarda, enstitülerde tükenmez, kalemlerin uçundan çıkmıştır.*

Üretilmiş bu kanunların ve teorilerin bazılarının Kur’an’ın söyledikleri ile uyum içinde olmasının bir önemi yoktur. Sözüne bile etmek yersizdir, bunun. Kur’an ilim aramaya belli bir değerler yapısı içinde teşvik eder. Bu değerlere tüm dikkatimizi yoğunlaştırmalı, bilimsel girişimlerimizi onlara göre şekillendirmeliyiz. Yalnızca bu değerleri canlı gerçekliğe kattığımızda Kur’an’a karşı dürüst olabilir, ona karşı görevlerimizi yerine getirebiliriz.

11.3. Çağdaş Batı Din Felsefesinde Din ve Bilim İlişkileri: Ian G. Barbour Örneği

Ian Barbour (1923-2013) günümüzde bilim ve teoloji arasındaki diyalogun kurucu babalarından biri olarak bilinir. Barbour, büyük olasılıkla bu alana, günümüzde hala bu alanda

yazan her bilim adamından çok daha fazla katkı sağlamıştır. İlk yazılarından beri Barbour bilim ve teoloji arasındaki açık ilişkinin mahiyetiyle ilgilendi. Her defasında Barbour, bu probleme odaklandı. Şüphesiz buna uygun en iyi bilinen örnek, onun bilim ve teoloji ilişkisini kurma biçimleri için dört kategori öneren meşhur tipolojisidir: Çatışma (Conflict), Bağımsızlık (Independence), Diyalog (Dialogue) ve Entegrasyon (Integration).

11.3.1. İki Düşman Olarak Din ve Bilim

Bütün entelektüel disiplinler, belirli genel özelliklerine göre konuları, amaçları ve metotları açısından ortaya çıkan farklılıkları sayesinde varlıklarını sürdürmektedirler. Bilimle din arasındaki çatışma veya uyumsuzluk, genelde bu özellikler karşı karşıya geldiği zaman ortaya çıkmaktadır. Bunun en açık örneği, XIX. yüzyılın ortasında meydana çıkan evrim teorisiyle teoloji arasındaki anlaşmazlıktır. Geleneksel teoloji, kutsal metinlerin yaratılışla ilgili anlatımını harfiyen korumaya çalıştığı için, evrim teorisi ve modern bilimin baskısına mâruz kalmaktaydı. Bu çatışmayı ayakta tutan en önemli nokta şuydu: Eğer birinin iddiası doğruysa, diğerinin iddiası yanlış olmak zorundadır.²²⁸ Barbour, bilimle dinin konu ve amaçlarının karşı karşıya geldiği zaman, aslında çatışmanın değil, bir diyalogun söz konusu olması gerektiğini vurgulamakla beraber, ortada bir uyumsuzluk bulunduğunu kabul etmekte ve bunun temelinde de tek taraflı bilgi anlayışının yattığını ileri sürmektedir. Burada taraflardan birini *bilimsel materyalizm*, diğerini ise *dinî literalizm* temsil etmektedir.

a. Bilimsel materyalizm

Bilimsel materyalizmin biri güvenilir bilgi edinme yolu yalnızca bilimsel metottur, diğeri evrende tek gerçek madde veya madde ve enerjidir şeklinde ifade edilen iki temel iddiası vardır. Birincisi, bilgi ve araştırmanın niteliklerine ilişkin epistemolojik, ikincisi ise varlığın niteliklerine ilişkin metafizik veya ontolojik yargıdır. Her iki yargı da, yalnız bilimin kabul ettiği neden ve sonuçlar doğru olduğu ve varlığın mahiyetini yalnız bilimin açıklayabildiği şeklindeki temel varsayımlara dayanmaktadır. Bilimsel materyalizmin diğer bir temel özelliği, bütün materyalist akımlarda görüldüğü gibi, indirgemeci bir yaklaşım sergilemesidir. Bilimsel materyalizmin epistemolojik karakterdeki indirgemeciliğine göre bütün bilimsel teoriler bir ilke

²²⁸ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York 1991, s.197.

olarak fizik ve kimya yasalarına indirgenebilir. Metafizik karakterdeki indirgemeciliğine göre ise, herhangi bir şeyin parçaları, onun en temel gerçekliğini oluşturmaktadır. Bilimsel materyalizmin vardığını iddia ettiği sonuç ise şudur: Evrendeki tüm fenomenler, tek etkin neden olan maddenin parçalarının hareketine dayandırılarak açıklanabilir.²²⁹ Fakat, bilimsel metod veya teorilerden yola çıkarak varlık konusunda genel yargılarda bulunmanın tutarlı olup olmadığı tartışmaya açıktır. Bu yüzden, indirgemeci yaklaşım sergileyen ve tek tip açıklamayı savunan akım veya kişilerin görüşlerine daha yakından bakmamız gerekir.

1920-1940 yılları arasında dil, doğruluk ve anlam problemi çerçevesinde birtakım bilimsel polemikler yapılmıştır. Mantıksal pozitivistler olarak bilinen bilim adamlarına göre, yalnız duyu verilerine dayalı önermeler doğrulanabilir ve doğrulanabildiği için de anlamlıdır. Mantıksal pozitivistlerin bu yaklaşımı, “bir terimin anlamı, onun doğrulanma metodudur” şeklinde formüle edilebilir. Duyu verilerine dayanmayan ahlâkî, metafizik ve dînî önermeler ise ne doğru ne de yanlıştır, çünkü bunlar duygularımızın ifadesi olan birtakım anlamsız önermelerdir.²³⁰ Viyana Çevresi’nin kurucularından sayılan Moritz Schlick, bilgi edinmenin tek güvenilir yolunun gözlem olduğunu, bunun dışındaki tüm çabaların ise anlamsız olduğunu söyler: “Varlıklara ilişkin bilgi ilk olarak özel bilimlerin kendi yöntemleriyle elde edilmektedir. Varlığın bunun dışındaki herhangi bir yöntemle bilgisini edinmek boşuna laftır.”²³¹

Pozitivizmin meşhur savunucusu Alfred Jules Ayer de aynı görüşü savunur. Ona göre, duyu-dışı önermelerden herhangi birinin doğru olduğunu bilmemizin bir yolu bulunmadığı için hiçbirine bağlanamayız.²³² Fakat eleştirmenlere göre, bilim yalnız duyu verilerinden değil, aynı zamanda kavramsal temellerden ve duyu öncesi teorilerden hareket etmektedir. Başta Karl Raimund Popper olmak üzere birçok çağdaş bilim felsefecisine göre, gözlemler, onları anlamlı kılan teorik bir yapı içinde oluştukları için, teoriden bağımsız bir gözlem olamaz. Barbour da bu görüşlere katılmakta, gözlem ve teorinin karşılıklı etkileşiminin pozitivist varsayımlardan daha tutarlı olduğunu söylemektedir. Ona göre, pozitivistler, metafizik problemleri ciddiye almadıkları halde kendileri de zaman zaman “materyalist” metafizik yapmaktan geri kalmıyorlar. Sözelimi, astronomiyle uğraşan bazı bilim adamları, modern astronominin buluşlarından bahsederken, ara sıra kendi felsefî yorumlarını da işin içine katarak dînî inançlara

²²⁹ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, London 1990, s. 4-5.

²³⁰ Nicholas G. Fotion, “Logical Positivism”, *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. Ted Honderick), Oxford 1995, s. 507.

²³¹ Philip Frank, *Doğa Bilimlerinde Pozitivizm* (çev. Yılmaz Öner), İstanbul 1995, s. 45-46.

²³² Alfred J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul 1984, s. 112.

meydan okurlar. Meselâ, Carl Sagan'ın televizyon programlarından oluşan Kozmos adlı eseri, böyle bir anlayışın ürünüdür.²³³ Fakat eğer bir şey hakkında bilgi sahibi olamıyorsak, bu bilgisizliğimiz o şeyi inkâr etmemiz için yeterli neden değildir. Bu nedenle Barbour, Sagan'ın, mistik ve otoriteye dayalı iddiaların bilimsel metodun hâkimiyetini tehdit edebileceği bahanesiyle birçok noktada Hıristiyanlığın Tanrı inancına meydan okumasını doğru bulmamakta ve bunu yapmakla bilimin sınırlarını aştığını ileri sürmektedir.²³⁴

Diğer bilim dallarında da benzer örneklere rastlamak mümkündür. Meselâ Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk* adlı eserinde moleküler biyolojinin apaçık izahını vermekle birlikte yer yer materyalist iddialarda bulunmaktadır. Monod, her şeyi bir tesadüf bağlamında mütâlaâ ederek bilincin de sonuçta biyokimya çerçevesinde açıklanacağını iddia etmektedir. Barbour, Monod'un insan hayatında büyük pay sahibi olan dil, düşünce ve kültürden söz etmeden insan davranışlarını genetik zorunluluk şeklinde değerlendirmesine karşı çıkmaktadır. Monod, sadece bununla yetinmemekte ve bilimin evrende hiçbir gayenin bulunmadığını kanıtladığını iddia etmektedir; ona göre, “artık insan, bir rastlantıyla içine düştüğü bu evrenin duygusuz enginliği içinde yalnız olduğunu biliyor.”²³⁵ Barbour'a göre ise Monod burada, en azından, bilimin evrende bir gaye bulunmadığını ispatladığını, insanın da sadece bir tesadüf sonucunda varolduğunu iddia etmesi yerine, bilimin ilâhî gaye ile irtibat kuramadığını söylemesi daha uygun olurdu.²³⁶

b) Dînî Literalizm

Barbour, bilimle din arasındaki çatışmaya neden olan ikinci tarafın, dînî literalizmi savunanlar olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, bilim (deneysel bilgi) karşısında kutsal metinlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorusuyla, Hıristiyan düşüncesi tarihi boyunca sıkça karşılaşmaktayız. Meselâ, St. Augustine'e göre, kanıtlanmış bilimsel bilgi ile kutsal metin arasında herhangi bir konuda tenâkuz görülürse, ikincisi mecaz olarak birincisinin lehine yorumlanmalıdır. Bu görüş, özellikle Kitâb-ı Mukaddes'in Tekvin babıyla ilgilidir. Ortaçağda birçok düşünür, kutsal metinlerdeki literal anlatım formlarının, hakikatin derecelerinin aynı olmadığı ileri sürmüş ve problematik pasajların mecazî ve alegorik şekilde yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Bazı düşünürler, kutsal metindeki literal anlatımın eski yahudilerin

²³³ Carl Sagan, *Kozmos: Evrenin ve Yaşamın Sırları* (çev. Reşit Aşçıoğlu), İstanbul 1982.

²³⁴ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma* (çev. Nebi Mehdi ve Mübariz Camal), İstanbul 2004, s. 32-33.

²³⁵ Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk*, (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Ankara 1983, s. 189.

²³⁶ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, s. 7.

zihnî dünyasına tekabül ettiğini, yani bu metinlerin indirildiği ortama uyması gerektiği için bilimle harfiyen uzlaşmasının mümkün olamayacağını ileri sürmektedir.²³⁷ Fakat, bu tür görüşler her zaman hoşgörüle karşılanmamış, özellikle de Rönesans'tan sonra kilisenin bu görüşlere karşı tepkisi zaman zaman çok sert olmuştur.

Barbour'a göre, Galileo'nun güneş merkezli evren görüşü ve Charles Darwin'in evrimci görüşleri ile kilise arasında ortaya çıkan çatışma, kilisenin literal tavrını açıkça ortaya koymaktadır. Galileo'nun, "hem kutsal metinlerin hem de doğanın aynı derecede Tanrı'nın vahyi oldukları için aralarında hiçbir çelişki olamaz" demesine rağmen, onun bu görüşleri kutsal metnin bazı pasajlarıyla çelişmekteydi; bu nedenle, kutsal metni harfiyen gerçekliğin yansıması olarak kabul eden kilise buna tahammül edemezdi. XIX. yüzyılda ortaya çıkan evrim teorisinin doğadaki gayeliliğe karşı çıkması ve insanla hayvanı bir tutmasının, insanlık şerefine bir meydan okuma olduğu genellikle kabul edilse de bunun kutsal metinlere bir meydan okuma olduğu yalnız literalizmi savunan bazı kesimler tarafından iddia edilmiştir.²³⁸

Neticede Barbour, bilimle din arasındaki çatışmanın nedeni olarak tek taraflı bilgi anlayışını benimseyenleri göstermektedir. İster bilim adamları, isterse de din adamları olsun, kapsamlı bir dünya görüşünün ortaya konulması amacıyla ortak bir çalışma yürütmeleri veya en azından kendi sınırları içerisinde hareket etmeleri gerekirken, aslında birbirini dışlamaktadırlar. Fakat, daha önce Barbour'un bilim-din ilişkisini entelektüel çerçevede ele almaya çalıştığını söylediysek de, "birtakım dogmalardan yola çıkarak ve hiçbir zihnî çaba sarf etmeden evren ve onun yaratılışı hakkında iddialarda bulunan ve alternatif görüşlere kapalı olan" literalistleri çatışmaya neden olan taraflardan birisi olarak göstermiş olması Willem Drees tarafından eleştirilmektedir. O, Barbour'un bu görüşünü retorik bir çaba olarak değerlendirmektedir: "Dînî literalizm (yaratılışçılık), bilginin doğasına ilişkin çağdaş fikirlerle doğrudan bir çelişki içindedir, oysa materyalizm bu çağdaş fikirlerden maksimum şekilde yararlanmaya çalışmaktadır. Bilimsel materyalizm, dînî literalizmden daha entelektüel bir yaklaşımdır."²³⁹ Barbour'un, Drees'in bu eleştirisine nasıl karşılık verdiğini bilmiyoruz, fakat literal yargıların "bilginin doğasına ilişkin çağdaş fikirlerle doğrudan bir çelişki içerisinde olması" onun entelektüel bir duruş olmadığını göstermez; asıl mesele, başka bir platformda

²³⁷ Arthur R. Peacocke, *Creation and The World of Science*, Oxford 1998, s. 81-82.

²³⁸ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, s. 8.

²³⁹ William B. Dress, *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge 1996, s. 43.

tartışılması gereken verili bilgilerin (vahiy) bilgi kaynakları arasında mütâlaâ edilip edilmemesiyle ilgilidir.

11.3.2. İki Yabancı Olarak Din ve Bilim

Bilimle din arasındaki temel felsefî yaklaşımlardan bir diğerine göre, bu alanlar arasında tam bir ayrılık ve farklılık mevcuttur; bilimle din, sınırları, metotları ve amaçları açısından birbirinden tamamen bağımsızdır. Bazılarına göre, bilim olgularla, din ise değerlerle uğraşır veya, özellikle de evrim ve yaratılış söz konusu olduğunda, bilim “nasıl”, din ise “niçin” sorusuna cevap arar. Dolayısıyla, bilimle din arasında herhangi bir çatışmadan söz etmek anlamsızdır. Çünkü aralarında bu kadar farklılık ve uzaklık olan bu iki etkinliğin bir çatışmaya hattâ bir rekabete bile girmesi söz konusu olamaz.²⁴⁰

Her zaman söylendiği gibi, genelde bilimle din arasındaki ilişkiden doğan çatışma türünden herhangi bir olay (çatışma, rekabet, uyuşmazlık vs.), bilimle dinin konuları, alanları ve amaçlarından birisi veya tamamı karşı karşıya geldiği zaman ortaya çıkmaktadır.²⁴¹ Bu sebepten, bilimle din arasındaki çatışmadan kaçınmanın yolu, her iki alana da bağımsızlık veya özerklik tanınmasından geçer. Barbour’a göre, bu tarz bir alan ayırımı, sadece gereksiz çatışmalardan kaçınmanın değil, aynı zamanda yaşam ve düşüncenin her iki alanının doğru karakterize edebilme arzusunun da bir sâikidir.²⁴² Barbour, bilimle din arasındaki ayrışmaya neden olan ve bağımsızlığı savunan tarafların, bilimle dinin metot ve çalışma alanlarının birbirinden farklı olduğu ve bunların aynı zamanda farklı biçimlerde ifade edildiği şeklindeki iddialarını esas alarak konuyu *metot farklılığı* ve *dil farklılığı* başlıkları altında incelemektedir.

a) Metot Farklılığı

Sekülerleşme öncesi modern anlamda bir bilim telakkisinden ziyade dînî dünya görüşünün bir parçası olan “kutsal”, yani dînîleştirilmiş bilim anlayışının hâkim oluşu nedeniyle kesin bir bilgi ayırımı yapılmamış ve yalnızca dînî dünya görüşünün yıkılmasından sonra böyle bir ayırım belirmeye başlamıştır. Çağımızda metodolojik açıdan kesin bir bilgi ayırımının yapılması gerektiğini savunanların başında Yeni Ortodoksluk akımı gelmektedir. Bu anlayışa göre, Tanrı yalnız bildirdiği ölçüde ve îmânın açıkladığı tarzda bilinebilir. Kutsal

²⁴⁰ Cafer Sadık Yaran, *Din ve Bilim*, Samsun 1997, s. 49.

²⁴¹ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief*, s. 198.

²⁴² Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, New York 1997, s. 84.

metinler ise vahyin aynısı değil, vahiy olaylarına yanılabilir beşerî tanıklığın kayda geçmesidir. Diğer taraftan, kutsal metin kâtiplerinin beşerî sınırları ve kültürleri de dikkate alınmalı ve bu metinler sembolik biçimde algılanmalıdır.²⁴³ Meselâ, Yeni Ortodoksluğun en ünlü temsilcisi olan Karl Barth'a göre, teoloji ve bilim birbirinden farklı konularla ilgilenir; birincisi Tanrı'nın vahyini, ikincisi ise doğal âlemi konu edinmektedir.

Teoloji ve bilimin metotları da birbirinden tamamen farklıdır; gizemli ve aşkın olan Tanrı kendi aracılığıyla bilinebildiği halde, doğal âlem yalnızca insan aklının çabasıyla bilinebilir. Tanrı, kutsal metnin anlattığı şekliyle varolan, yaşayan, davranan ve bilinebilen varlıktır. Fakat Tanrı'nın varlığı rasyonel düzeyde ispat edilemez ve onun buna ihtiyacı da yoktur, çünkü kendi kendisinin isbatıdır.²⁴⁴ Barth, varlıkların kıyaslanması (analogia entis) suretiyle Tanrı'yla yaratılmışlar arasında bir benzetmeye gidilebileceğinden endişe ederek doğal teolojii reddetmektedir.²⁴⁵ Bu yüzden, Barth teolojisinin en belirgin motifinin, aşkınlığını vurgulamak suretiyle Tanrı'yı doğadan tamamen ayırmak olduğu söylenebilir. Bu çizgi, şu sonuca varmamızı mümkün kılmaktadır: Dînî bilgi îmânla, bilimsel bilgi ise akılla elde edilebilir.

Barbour'a göre, örneklerde gördüğümüz şekliyle bilimle dinin birbirinden bağımsızlaştırılması, hareket noktası olarak iyi bir görünüm sergilemesinin yanı sıra birtakım zorlukları da beraberinde getirmektedir. Yeni Ortodoksluk, kutsal metin ve öğretilerde beşerî yorumun rolünü itiraf etmekle literalizmden daha mütevazı davranmaktadır. Fakat, vahiy ve kurtuluşun yalnızca Hz. İsa aracılığıyla gerçekleşebilir olduğunu savunmasından dolayı, çoğulcu dünyada tutarlı görünmemektedir.²⁴⁶

Barbour'un bu eleştirisini bir adım daha ileri götürebiliriz. Yeni Ortodoksluk, Tanrı-âlem ilişkisini yalnız Tanrı'nın kendisini Hz. İsa'da açığa vuruşuyla (*self-revelation*) sınırlamakta ve dolayısıyla, bilimin karşısında dinin alanını daraltmakta ve evrenin mânevî yorumunu ortadan kaldırmaktadır. Barbour'un varoluşçulukla ilgili görüşlerine gelince, kendisi bireysel tecrübenin ön planda tutulmasını doğru bulsa da dinin diğer yanlarının ihmal edilmesinin yanlış olduğunu belirtmektedir. Ona göre, eğer din, yalnız Tanrı'yla insan arasındaki ilişki ise ve bilim de yalnız doğayla uğraşıyorsa, o zaman doğa, dînî mahiyetini

²⁴³ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, s. 40.

²⁴⁴ Karl Barth, *Dogmatics in Outline*, New York 1959, s. 37-38.

²⁴⁵ Ninian Smart, "Barth Karl", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), I, 249.

²⁴⁶ Ian G. Barbour, *Religion in Age of Science*, s. 15.

kaybetme gibi bir tehlikeyle yüz yüze kalır.²⁴⁷ Görüldüğü gibi, bilimdin ayırımı konusunda varoluşçuluğun en büyük çıkmazı, “sen” ile “o” arasındaki belirsizliktir. Bu şekildeki epistemolojik bir ayırım, insanın bilgi edinebilmesi açısından bir yere kadar doğru olabilir, fakat Tanrı-âlem ilişkisi ihmal edildiği için bütüncül bir dünya görüşü ortaya koymaktan âcizdir.

b) Dil farklılığı

Bilimle dini birbirinden ayırmanın bir diğer yolu, bu alanları, kendine özgü fonksiyonlara sahip, birbiriyle herhangi bir etkileşim içinde olmayan farklı diller şeklinde yorumlamaktır. Dilin tek geçerli fonksiyonunu ampirik olguları ifade etme olarak gören pozitivistlerin aksine, analitik dilliler, dilin icrâ ettiği fonksiyonların çeşitliliğine dikkat çekmektedirler. Özellikle de Wittgenstein’in son çalışmalarından esinlenen analitik dilliler, bilimle dinin iki ayrı, fakat her biri kendi kategorileri ve mantığına sahip, eşit ölçüde geçerli “dil oyunları” olduklarını söylemektedir. Bilimsel dilin amacı, doğal olayları önceden görmek ve kontrol etmek iken, din, dili ibâdet ve teselli gibi amaçlar için kullanır. Bu yaklaşım gereği bilim ve din, farklı konu, metot ve amaçlara sahip, aslında hiçbir karşılaştırma ve çatışma imkânı olmayan, büyük ölçüde birbirinden farklı etkinliklerdir.²⁴⁸ Frederick Ferre’ye göre dil, pek çok meşru kullanımı olan karmaşık ve sosyal bir üründür. Buna göre, önemli olan dilin, daha doğrusu sözcüğün ifade ettiği anlam değil, onun kullanılma biçimidir. Fakat, bu görüşün amacı, anlam konusundaki tartışmaları reddetmek değil, tersine, yeni bir anlam teorisi ortaya koymaktır. Fonksiyonel analizin anlam teorisi, kendisini şu şekilde tanımlar: “Dilin anlamı kullanımında ortaya çıkar.”²⁴⁹ Dolayısıyla, analitik dilliler, bilimsel veya dînî önermelerin doğru olup olmadığıyla ilgilenmezler; onlar için asıl olan, dilin fonksiyonlarının kullanışıdır.

Barbour, din dilinin farklı kullanımlarını görebilmemiz açısından dilsel analizlerin önemini vurgulamakla beraber, bu yaklaşımın parçacı tutumunu eleştirmektedir: “...Din, sadece birtakım ide ve inançlar toplamı değil, aynı zamanda bir yaşam tarzıdır. Fakat, ibâdet ve ahlâk şeklindeki toplumsal dînî yaşam beraberinde bazı özel inançları da getirmektedir. Bilimsel teorilerle dînî inançları, belirli amaçlar için faydalı olabilecek beşerî yapılar olarak mütâlââ eden enstrümentalizmin aksine, ben, her iki alanın da gerçekliğe ilişkin kognitif iddialarda bulunduğunu savunan eleştirel realizmi benimsiyorum. Biz, aynı âlemi tasvir eden dillerin,

²⁴⁷ a.g.e., s. 16.

²⁴⁸ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief*, s. 202.

²⁴⁹ Frederick Fere, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman* (çev. Zeki Özcan), İstanbul 1999, s. 81-82.

birbirinden bağımsız ve irtibatsız olduğu görüşünü destekleyemeyiz. Eğer tüm tecrübelerimizin tutarlı bir yorumunu yapmak istiyorsak, bütüncül dünya görüşünden kaçınamayız.”²⁵⁰

Yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz her üç akım (Yeni Ortodoksluk, Varoluşçuluk ve analitik dilcilik), yaşam ve düşüncemizin farklı alan ve ifade şekilleri oldukları gerekçesiyle bilimle dini birbirinden ayırırlar. Barbour’a göre ise bilimle dinin birbirinden bağımsızlaştırılması, aralarındaki çatışmadan kaçınmak için uygun bir metot olabilir; fakat, bu sefer de bu alanlar arasındaki diyalog ve katkılar ihmal edilmektedir. Fakat biz hayatı birbirinden bağımsız alanlar yığını olarak tecrübe edemeyiz; tersine hayat, farklı manzaraların bir bütünlük içinde tecrübe edilmiştir.

11.3.3. Hakikat Yolunda İki Arkadaş Olarak Din ve Bilim

Barbour, bilim-din ayrışmasının bir taraftan yararlı, diğer taraftan ise zararlı olduğu kanaatindedir; ayrışma, bilimle din arasındaki çatışmadan kaçınmak için yararlı olabilir; fakat diğer yandan da bilimle din arasındaki muhtemel bütünleşmeyi veya herhangi olumlu bir yaklaşımı engellemektedir. Oysaki yapısal açıdan bilimle din arasında zıtlıklar bulunduğu gibi benzerliklerin bulunabileceği de zaman zaman iddia edilmektedir. Özellikle de süreççi düşünürler, bilimle dini, bütüncül bir dünya görüşünün vazgeçilmez iki ana unsuru olarak görürler. Barbour, bilimle din arasında entegrasyon çalışmalarına girişmeden önce, her iki alanın imkânlarının ortaya konulması gerektiğini, bunun da diyalogla mümkün olabileceğini savunmaktadır. Belirtilmesi gereken bir diğer önemli nokta, ayrışma girişimlerinden farklı olarak diyalogun amacının bilimle din arasındaki zıtlıkları değil, benzerliklerin ortaya çıkarılmasıdır. Barbour, bilim-din diyalogunu iki kısımda incelemektedir: Sınır sorunu ve metodolojik paralellikler. Öyle görünüyor ki bağlamdan yola çıkarak birinci kısmı “bilimin doğuşunda dinin etkisi” şeklinde adlandırmak daha uygundur.

a) Bilimin doğuşunda dinin etkisi

Tarihsel açıdan ele alındığında genellikle din, bilimin rakibi ve ortaya çıkışının engelleyici bir unsuru olarak tanımlanır. Fakat, nasıl oldu da modern bilim, ilâhî dinlerin hâkim olduğu Batıda ortaya çıktı? Acaba bilimin doğuşunda dînî düşüncenin veya zihnî kalıbın payı var mı? Barbour’a göre, modern bilimin doğuşunda dînî düşüncenin rolü yadsınamaz. Sözgelimi, yaratılış öğretisi bilimsel faaliyetin başlamasına neden olmuş olabilir. Çünkü

²⁵⁰ Ian G. Barbour, *Religion in Age of Science*, s. 16.

Hıristiyan Batı dünyasının iki temel kaynağı durumunda olan Yunan ve İncil düşüncesi, âlemin gayeli ve kavranılabilir olduğunu savunmuşlardır. Yunanlılar, âlemdeki gayeliliğin zorunlu ve birtakım prensiplere bağlı olduğunu düşünmekle ampirik bilimlerden ziyade matematik ve mantık disiplinlerini geliştirmişlerdir. Hıristiyanlığa göre ise âlem zorunlu değil, mümkündür.

Eğer Tanrı hem maddeyi hem de formu yaratmışsa, önceleri âlem şimdi olduğu gibi değildi; dolayısıyla, âlemdeki gayeliliğin detaylarını araştırmak için doğaya başvurmalıyız. Dahası, doğa gerçek ve iyi olsa da, birçok eski kültürlerin savunduğu gibi ilâh değildir ve bu nedenle üzerinde deney yapılabilir. Fakat Barbour, modern bilimin doğuşunda Hıristiyan düşüncesinin etkisinin abartılmamasından yanadır. Çünkü ona göre, meselâ, ortaçağda Batı dünya ötesi şeylerle uğraşırken, Arap (İslâm) ilmi önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Diğer taraftan, modern bilimin gelişmesinde büyük ölçüde Rönesans dönemindeki hümanist ilgilerin rolü olduğu da sıkça vurgulanan bir husustur.²⁵¹ Burada Barbour, önemli bir konuya temas etmekle birlikte konunun felsefi bir platforma taşması endişesiyle olsa gerek, bilimin doğuşunda dinin etkisi üzerinde fazla durmamaktadır. Oysa hem Yahudi-Hıristiyan hem de İslâm geleneği belirli bir evren tasarımı (kozmojoloji) içermekte olup bu tasarımın içerdiği çeşitli bilgilerin, benimsendiği toplumun düşüncesini yönlendirmede temel etkenlerden biri olduğu göz ardı edilemez. Özellikle de müslüman âlimlerin bilim tarihindeki başarıları, büyük ölçüde âit oldukları dinin sağladığı zihniyet sayesinde mümkün olabilmektedir.

b) Metodolojik paralellikler

Pek çok düşünür; bilimi nesnel, yani bilim adamı ve onun kültüründen bağımsız, dini ise tersine, öznel olarak görür. Tahmin edebileceğimiz gibi Barbour, böyle bir yargı ve ayırımı karşı çıkmaktadır. Ona göre, özellikle yirminci yüzyıl biliminde boy gösteren gelişmeler, bilimle din arasında yapılan keskin ayırımın ciddî bir biçimde sorgulanmasına yol açmıştır. Artık bilimin sanıldığı kadar nesnel, dinin ise bir o kadar öznel olmadığına anlaşılmasının yanı sıra bu alanlar arasında birtakım metodolojik ve kavramsal paralelliklerin keşfedildiği söylenebilir. Tutarlılık, kapsamlılık ve verimlilik gibi bilimsel kriterlerin aslında dinde de karşılığının bulunduğu ileri sürülmektedir.²⁵²

Barbour, bilimle din arasındaki metodolojik paralellikleri üç kısımda özetlemektedir: 1) Her iki alanda, temel unsurları birbirinden farklı olsa da, deney ve yorum etkileşimi söz

²⁵¹ *a.g.e.*, s. 17.

²⁵² Ian G. Barbour, *Religion in Age of Science*, s. 21.

konusudur. Bu süreçte süje (bilen), tüm araştırmaların merkezinde bulunmakla objeye (bilinene) katkıda bulunmaktadır. Araştırmanın kavramsal boyutunun oluşması, model ve analogilerin yardımı ile mümkün olabilmektedir. 2) Hem bilim hem de dinde temel unsur topluluktur ve bu topluluğun sahip olduğu paradigma, üyelerin tahmin ve araştırmalarını yönlendirmektedir. Her iki topluluk da yorum dilini doğrudan ve dolaylı olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla bilim, ne pozitivistlerin dediği gibi “verilerin toplamı” ne de enstrümentalistlerin iddia ettiği gibi “hüsnü kuruntu”dur. Dînî yorum ise sembolik olmasından dolayı literal olarak algılanamaz. 3) Her iki alanın kavramsal yapısı için tutarlılık ve kapsamlılık gibi kriterler uygulanabilir. Fakat dînî inançların öncelikli olarak tarihsî olayların, dînî tecrübenin ve birtakım psikolojik durumların yorumlanması olduğu unutulmamalıdır. O yüzden bu yorumları metafizik bir sistemin oluşturulmasında kullanmak sakıncalıdır.²⁵³

Barbour’un bilimle din arasındaki metodolojik paralelliklerle ilgili tespitleri arasında en ilgi çekeni, bilimdeki teori ve verilerin bilimsel topluluğun hâkim görüşüne bağlı olduğu şeklindeki Kuhncu paradigma anlayışını dînî düşünceye uygulamış olmasıdır. Ona göre, bilim tarihinde olduğu gibi dînî gelenekte de inançlar belirli bir topluluktan diğerine geçmekte ve bu geçiş sürecinde inançlar topluluğun kavramsal ve deneysel imkânlarına göre biçimlenmekte ve hattâ dînî veriler (dînî tecrübe ve birtakım tarihî olaylar) bilimdekinden daha fazla paradigmatik olabilmektedir.²⁵⁴ Tarihî açıdan bakıldığında, Hıristiyanlığın başta Augustinci ve Thomasçı olmak üzere birbirinden farklı birkaç paradigmatik dönem yaşadığı görülebilir. Diğer zamanlarda ise bu paradigmatik yönelendirdiği “normal” veya “olağan” dînî düşünce hâkim olmuştur.²⁵⁵ Fakat bu ifadelerinden yola çıkarak Barbour’un, bütün dînî verilerin paradigmatik olduğunu ortaya koymaya çalıştığını söyleyemeyiz. Sözelimi, dönemsel olarak farklı modellerle ifade edilişi belirli bir paradigmatik yapıya bağlı olsa da “aşkın” idesi değişmez bir veridir. Kaldı ki modeller, özel amaçlar için birleşik sistemlerin sembolik bir şekilde ortaya konulmasından başka bir şey değildir.²⁵⁶

Gerçekliğin iki farklı tecrübe ve yorumu olan bilim ve din arasında varolan metodolojik ve kavramsal paralellikler, bu alanların çıkış noktaları ve yapılarından ziyade işleyiş biçimleri ve verileri arasında yapılmaktadır. Dolayısıyla, bundan sonra eğer bilimle din arasında bir

²⁵³ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York 1971, s. 276.

²⁵⁴ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, s. 49.

²⁵⁵ Ian G. Barbour, *Religion in Age of Science*, s. 54-56; konuyla ilgili daha fazla bilgi için Barbour’un bir başka eserine bakılabilir: *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, San Fransisco 1976, s. 119-146.

²⁵⁶ *a.g.e.*, s. 6.

entegrasyon girişiminde bulunulacaksa, bu, yalnız bilimle dinin verileri arasında mümkün olabilir.

11.3.4. Din ve Bilimin Entegrasyonu

a) Doğal Teoloji

Geleneksel teolojide Tanrı'nın varlığıyla ilgili argümanlar, bütünüyle insan aklına dayanmaktaydı. Özellikle ortaçağda doğal teoloji hâkim bir anlayış olmakta ve tüm yönleriyle âlemi ilâhî varlığın delili olarak mütâlaâ etmekteydi. Modern bilimin kurucularına gelince, onlar da Tanrı'nın elişi olarak gördükleri doğadaki harmoniden hayretle söz etmişlerdir. Meselâ, Galileo, Tanrı'nın asıl sözünün (kelâmının) kutsal metinler değil, doğa olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, hem doğa hem de kutsal metinler aynı ölçüde Tanrı'nın vahyi oldukları için aralarında herhangi bir çatışma olamaz, fakat eğer bir çatışma söz konusuysa, bu, kutsal metnin mecazî üslûbuyla ilgilidir. Doğa, Tanrı'nın varlığının apaçık bir delilidir ve kutsal metinlerden farklı olarak doğa bilimlerinde mecaz kullanılmaz, yani varlık olduğu gibi yalın bir biçimde incelenir.²⁵⁷

Modern bilimin en önemli olaylarından birisi Newton'un kozmolojisidir. Newton'un dînî inançlar karşısındaki tutumu, kozmolojik argümanlara yaklaşımı ve bunları bilimsel buluşlarla uzlaştırma çabası, yazdığı binlerce notlarda ve Latince kısaltmasıyla *Principia* olarak anılan *Doğa Felsefesinin Matematiksel Esasları* adlı eserinde açıkça görülmekte ve hattâ bu ünlü eserinin son bölümünde "General Scholium" başlığı altında yazdıklarının, neredeyse koskoca kitabı Tanrı'nın azametini kanıtlamak için yazdığı fikrine götüreceği denli ilâhiyatçı edasıyla kaleme aldığını görmekteyiz.²⁵⁸ İşte başta isimlerini zikrettiğimiz Galileo ve Newton olmak üzere pek çok dindar bilim adamının sergilediği bu tutuma teknik olarak doğal teoloji denilmektedir. Doğal teolojinin son yorumuna gelince, burada da kozmolojideki gelişmelerden nasıl yararlandığı apaçık ortadadır.

Meselâ, astrofizikçilere göre, evrenin doğuşu sırasında canlılık imkânları yoktu ve yalnız belirli şartlar sağlandıktan sonra bu mümkün olabilmiştir. Evrenin başlangıç noktası olarak görülen büyük patlamadan bir saniye sonraki gelişme hızı yalnızca yüz bin milyarda bir

²⁵⁷ William R. Shea, "Galileo and the Church", *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. D. C. Lindberg, R. L. Numbers, Berkeley 1986, s. 126-127.

²⁵⁸ İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İstanbul 1985, s. 193.

oranında az olsaydı, evren daha bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökmüş olurdu.²⁵⁹ Günlük yaşamda da sıkça rastlaştığımız gibi, bazı ilâhiyatçı veya dindar bilim adamları tarafından bu bilimsel sonuçlar Tanrı'nın varlığının vazgeçilmez argümanlarına dönüştürülebilmektedir. Ne var ki ister bilim adamı isterse de ilâhiyatçılar arasında olsun, evrendeki düzenin, daha doğrusu evrende gözlemlediğimiz biçimin, Tanrı'nın varlığının bir delil olduğu görüşüne katılmayanlar da vardır. Bunun sebebi ise, doğal teolojinin özel bir ifadesi olan kozmolojik argümanlar ailesinin hedefleri arasında doğrudan bir bağın bulunmamasıdır.

Paul Davies'in ifadesiyle, kozmolojik argümanın hedefi iki katlıdır; birincisi, dünyanın varoluş nedenleri dönemindeki bir varlığın "ilk hareket ettirici"nin varoluşunu saptamak, ikincisi ise bu varlığın gerçekten dinlerin öğrettiği Tanrı olduğunu ispatlamaktır.²⁶⁰ Barbour, vahyi dikkate almadan bu iki kat arasında sağlam bir ilişki kurulamayacağı kanaatindedir. Yani doğal teolojinin argümanları kabul edilse dahi, bu, en iyi halde sadece Deizmin tanrısına, âlemden uzak akıllı bir düzenleyiciye götürebilir.²⁶¹ Bunun anlamı ise şudur: Doğa, insanı bir yere kadar akıllı bir varlık hakkında düşünmeye sevk edebilir, fakat düşündüğü bu varlığın, dinin faal Tanrısı olduğunu bilmesi için insan vahye ve tecrübeye muhtaçtır. Diğer taraftan, Barbour'a göre, artık doğal teoloji gücünü yitirmekte ve bundan dolayı da pek çok Protestan tartışmalardan kaçınmakta ve dînî inançlarının doğal teolojiye değil, vahye bağlı olduğunu savunmakta veya doğal teolojinin argümanlarının yeniden formüle edilmesini istemektedir. Buna göre, evrende bir düzen olduğu inkâr edilemez, fakat bunu maddenin özelliklerinde ve doğa yasalarında aramak gerekir. Katoliklikte ise doğal teoloji hâlen dahi özel bir konuma sahiptir.²⁶²

b) Doğa Teolojisi

Doğal teolojiden farklı olarak doğa teolojisinin çıkış noktası bilim değil, vahye dayanan dînî gelenek ve tecrübedir. Doğa teolojisinin çıkış noktası bilim (akıl) olmamasına rağmen Barbour'un da aralarında bulunduğu bazı çağdaş düşünürler, bilimsel verilerin ışığında dînî doktrinlerin yeniden ele alınması gerektiğini savunmaktadırlar. Dînî doktrinlerin çağdaş bilimsel teoriler tarafından doğrudan îmâ edilmediğini kabul etmesinin yanı sıra Barbour, bu

²⁵⁹ Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Karadeliklere* (çev. Sabit Say, Murat Uraz), İstanbul 1988, s. 133.

²⁶⁰ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik* (çev. Murat Temelli), İstanbul 1995, s. 86.

²⁶¹ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, s. 54.

²⁶² Ian G. Barbour, *Religion in Age of Science*, s. 25.

doktrinlerin bilimsel yargılarla uyuşması gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü doğanın genel özelliklerine ilişkin anlayışımız, Tanrı-âlem ilişkisi modellerimizi etkilemektedir.²⁶³

Burada iki önemli husus belirlemektedir: Doğaya ilişkin ilmî anlayışımız ve bu anlayış ışığında başta Tanrı-âlem ilişkisine dâir tasavvurumuz olmak üzere çevreyle olan münasebetimiz (insan-doğa ilişkisi) ve kötülük problemi gibi birtakım dînî kabullerimizin şekillenmesi. Sözgelimi, doğa teolojisinin en ateşli savunucularından olan Arthur Peacocke, kuantum fiziği ve evrim teorisi gibi bilimsel sonuçların geleneksel dînî doktrinlerin yeniden formüle edilebilmesi konusunda ne kadar yararlı olacağını göstermeye çalışır. O, doğal düzenin birbirine bağlı pek çok katmandan oluşan bir yapı olarak telakki edildiği bu dönemde, meselâ, tüm katmanlardaki imkânların araştırılması ve anlatılması konusunda tesadüf kavramının kabul edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Tanrı, bilimin açıkladığı doğal âlemin oluşum süreci içerisinde ve bunların aracılığıyla yaratır; Tanrı'nın yaratması statik değil, süreklidir.²⁶⁴

Bir diğer doğa teolojisi taraftarı olan Philip Clayton, dinamik âlem anlayışının Tanrı'yı bize ve bizi de Tanrı'ya yaklaştırdığını, yani onun bir veçhesinin bizim gibi etkileşime açık olduğunu, fakat bu yakınlığın, onun diğer veçhesinin âlemden aşkın oluşunu ve fiziksel âlemin yok oluşundan sonra da varolacağını etkilemediğini savunmaktadır.²⁶⁵ Özetle, belirli bir denge üzerinde Tanrı-âlem özdeşliği şeklinde tanımlanabilecek doğa teolojisinin dile getirdiği sonuçların doğal olarak tartışılması gerekir; fakat, yüzyıllarca ilâhiyatçıların mutlak kudret ve bilgiyle insan iradesi arasındaki sorunlara köklü bir çözüm getiremedikleri de bir o kadar tartışmaya açıktır. Barbour'a göre, bu çözümsüzlüğün nedeni, ilk nedenle ikinci neden arasındaki kesin ayırımıdır. İşte bilimle din arasındaki entegrasyon girişimlerinin temel amacı da bu ayırımı ortadan kaldırmak ve her iki alanın ortak katkılarıyla daha kapsamlı bir dünya görüşü ortaya koymaktır.²⁶⁶

²⁶³ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, s. 55.

²⁶⁴ Arthur R. Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, Minneapolis 1993.

²⁶⁵ Philip Clayton, *God and Contemporary Science*, Grand Rapids Eerdmans 1997.

²⁶⁶ Bu kısım yazılırken şu makaleden yararlanılmıştır: Nebi Mehdi, "Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour'un Dörtlü Tipolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, 23

Bu Bölümde Ne Öğrendik?

Din felsefesinin önemli konularından biri olan, din ve bilim ilişkileri ele alındı. Bu amaçla bilimin bazı temel özelliklerine ve din ile bilim arasında doğan gerginliğe değinildi. “Bilginin İslamileştirilmesi Projesi” üzerinde duruldu. Son olarak çağdaş Batı din felsefesinde bütün akademik mesaisini din ve bilim ilişkilerine ayırmış olan Ian G. Barbour’ın entelektüel çabası tahlil edildi.

Bölüm Soruları

1. Bilim Gerçek'in peşinde değildir; ve onun 'keşifleri' ve 'gerçekleri' Kur'an ayetlerinin sahip olduğu geçerliliğe sahip değildirler, olamazlar da. Bilim, bir problem çözme girişimidir: Belli bir paradigma, belli bir dünya görüşü içinde bir metod, bir problem çözme tekniğidir."

Yukarıdaki görüşü savunan bir kişi, aşağıdaki hangi cümleyi onaylamaz?

- a) Bilginin İslamlaştırılması bütünüyle anlamlı bir çabadır.
- b) Maurice Bucaille'ın teşebbüsü genelleştirilebilir değildir.
- c) Kur'an'dan fizyolojik ve embriyolojik gerçekler çıkarılamaz.
- d) Kur'an'ı, Bilim'e anlattırmak, onu bilimle eşitlemek demektir.

2. "Teoloji ve bilimin metotları da birbirinden tamamen farklıdır; gizemli ve aşkın olan Tanrı kendi aracılığıyla bilinebildiği halde, doğal âlem yalnızca insan aklının çabasıyla bilinebilir. Tanrı, kutsal metnin anlattığı şekliyle varolan, yaşayan, davranan ve bilinebilen varlıktır. Fakat Tanrı'nın varlığı rasyonel düzeyde ispat edilemez ve onun buna ihtiyacı da yoktur, çünkü kendi kendisinin isbatıdır" diyen bir kişi din bilim ilişkisi konusunda aşağıda hangi tavrı savunur?

- a) İki yabancı olarak din ve bilim
- b) İki düşman olarak din ve bilim
- c) Din ve bilimin entegrasyonu
- d) Din ve bilimin özdeşliği

3. "...Din, sadece birtakım ide ve inançlar toplamı değil, aynı zamanda bir yaşam tarzıdır. Fakat, ibâdet ve ahlâk şeklindeki toplumsal dînî yaşam beraberinde bazı özel inançları da getirmektedir. Bilimsel teorilerle dînî inançları, belirli amaçlar için faydalı olabilecek beşerî yapılar olarak mütâlaâ eden enstrümentalizmin aksine, ben, her iki alanın da gerçekliğe ilişkin kognitif iddialarda bulunduğunu savunan eleştirel realizmi benimsiyorum. Biz, aynı âlemi tasvir eden dillerin, birbirinden bağımsız ve irtibatsız olduğu görüşünü destekleyemeyiz. Eğer tüm tecrübelerimizin tutarlı bir yorumunu yapmak istiyorsak, bütüncül dünya görüşünden kaçınamayız" diyen Barbour için aşağıdakilerden hangisi doğru değildir?

Din ve bilim arasında olumlu bir ilişki vardır

Bilim ve din birbirine yabancıdır

Bilim ve din kognitif iddialara sahiptir

Dünyayı betimleyen diller birbiriyle ilişkilidir

4. Din ve bilim arasında metodolojik paralellikler olduğunu savunan Barbour bununla aşağıdakilerden hangisini kasteder?

- a) Dinin öznel bilimin nesnel yapıda olduğunu
- b) Bilimde deneyin dinde yorumun etkili olduğu
- c) Bilim verilerin toplamıdır
- d) Deney ve yorum etkileşimi, topluluk, tutarlılık gibi ortak paydayı

5. Aşağıdakilerden hangisi bilimin özelliklerinden değildir?

- a) Olgu araştırmasıdır
- b) İlke olarak nesnedir
- c) Genellemelere gitmeye çalışır
- d) Değer doludur

6. Bilim din ilişkisinin bir problem olarak belirlemesine yol açan dini literalizm İslam dünyasındaki hangi görüşe yakındır?

- a) Mutezile
- b) Selefilik
- c) Tasavvuf
- d) Maturidiyye

7. Aşağıdakilerden hangisi Müslümanların bir kısmının yenilgi kompleksiyle empirik bilimdeki her şeyin Kur'an'da olduğunu savunmalarına dayanak olan isimlerden biridir?

- M. Bucaille
- R. Alpyağıl
- I. Barbour
- C. Sagan
- M. Aydın

8. Çağdaş din felsefesinde, aşağıdaki isimlerden hangisi, bilimle din arasında diyalog fikrini önemser?

- a A. Plantinga
- b D. Z. Phillips
- c W. Clifford
- d I. Barbour

9. Aşağıdakilerden hangisi, din ve bilim ilişkilerine zarar verebilir?

- a) Dini ahlak
- b) Dini epistemoloji
- c) Dini çoğulculuk
- d) Dini Literalizm

10. Aşağıdakilerden hangisi bilimin özelliklerindedir?

- a) Şahsidir
- b) Nesneldir
- c) Özneldir
- d) Popülerdir

Cevaplar

1) a , 2) a , 3) b , 4) d , 5) d , 6) b , 7) a , 8) d , 9) d , 10) b

12. NÜBÜVVET, MUCİZE VE NEDENSELLİK

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde, bir önceki bölümde işlediğimiz din ve bilim ilişkileri meselesinin devamı niteliğinde olan vahiy, mucize ve nedensellik konuları felsefi açıdan ele alınacaktır. Bu anlamda, özellikle birçok tartışmanın odağında yer alan Gazali'nin nedensellik eleştirisi tartışılacaktır. Son olarak çağdaş kuantum fiziğindeki bazı tasavvurların, bu klasik probleme ne türden açılımlar sağlayabileceği üzerinde durulacaktır.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Tanık olduğunuz mucizevî bir olay var mı?
2. Doğa yasalarının düzenliliği ile mucize arasındaki alaka nasıl izah edilebilir?
3. Modern dönemde bilimde yaşanan gelişmeler, bizim klasik evren tasavvurumuzda bir dönüşüme yol açabilir mi?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Vahiy, mucize ve nedensellik	Vahiy, mucize ve nedensellik arasındaki felsefi alakaları bilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- Doğa Yasaları
- Doğa Yasalarının İhlali Olarak Mucize
- Nedensellik
- Kuantum Teorisinin Kopenhag Yorumu

12.1. Felsefi Açıdan Vahiy

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi teistik dinlerin Tanrı tasavvurunun en ayrıcalıklı yönlerinden birisi de, O'nun evren ve içindekilerle ilgili olduğudur. Bir başka deyişle, Tanrı, evrenin yaratıcısı olması yanında, ona her zaman müdahale edebilir de. Deizmin ve de teizmin ayrım noktası burasıdır. İlki bu türden bir müdahaleyi dışlarken, ikincisi zaten bu türden bir müdahale fikri üzerine kuruludur. Tabiatı gereği, Tanrı ve alem arasındaki ilişkiyi izah eden nazariyeler, Tanrı tasavvurlarının da birer ifadesidirler.

Hem doğal teoloji hem de rasyonel teoloji, eğer bir Tanrı varsa, O'nun, yarattıklarıyla ilgili olması gerektiğini ifade ederler. İşte bu bölümü yönlendiren temel mesele, bu bağın mahiyetinin rasyonel olarak anlaşılabilirliği ve anlaşılabilirliğidir. Daha teknik terimlerle söylenirse, *vahy*, *mucize*, *dua* vb. gibi, Tanrı'nın dünyadaki olaylara yön veren fiilleri ne ölçüde rasyonel olarak izah edilebilir? Az önceki mantık silsilesi devam ettirilirse, eğer bir Tanrı varsa ve O yarattıklarıyla ilgili ise, bu ilgi, yaratılanlara verilen yetilerle bilemeyeceklerini bildirmeyi, bilip te unuttuklarını hatırlatmayı gerektirir (*Rahmet*). Peki, eğer, Tanrı'nın bir mesaj iletmesi makul ise, bu mesajın kendisi de aynı makullükle dile getirilebilir mi? Bu soru bizi *mucize* meselesine götürecektir. Daha somut terimlerle ifade edildiğinde, nübüvveti doğrulayan mucizeler, doğada işleyen yasaların askıya alınması mıdır? Burası, metafiziğin en temel konularından olan nedensellik tartışmalarının da başladığı yerdir.

İbn Sina, Farabi ve düşünürlerin içinde buldukları dönemi ayrıcalıklı kılan; vahyi mümkün gören bilim adamları olmalarıdır. İslam filozoflarını diğer filozoflardan ayırt eden nokta vahyin imkânıyla bilimin arasında tezat görmeyişleridir. Fakat onları ayıran bu noktada ayrıştıran nokta vahyin rasyonelize etmeleridir. Bunu nedensel çizgi üzerinden anlatmaya çalışmalarıdır. Vahy ve mucize nasıl rasyonelize edilir? Bu sorunun cevabını bir örnek olmak üzere, İbn Sina'da arayacağız. İslam düşüncesinin, kelimadan felsefeye, tasavvuftan tıbbı varıncaya kadar hemen hemen her alanına yön vermiş olan İbn Sina (980-1037)'ya göre nübüvvetin üç özelliği vardır.²⁶⁷

²⁶⁷ Bu kısım yazılırken şu makaleden yararlanılmıştır: İbn Sina, "Peygamberliğin Üç Özelliği", *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2012).

Peygamberliğin ve Herhangi Bir İnsanı Öğrenim Olmaksızın Akledilirlerin Peygamberlere Nasıl Vahyedildiğinin Anlatımına Başlanması

İnsanlık ismini [almayı] hak eden insanlar, âhirette gerçek mutluluğa ulaşan kimseler olup onlar [bu mutluluk konusunda] da farklı derecelere sahiptir. Onların en değerlisi ve en yetkini, peygambere ait güce (*el-kuvvetü'n-nebeviyye*) sahip olmandır. Peygambere ait gücün üç özelliği vardır. Bu özellikler tek bir insanda toplanabileceği gibi tek bir insanda toplu olarak bulunmayıp [farklı insanlarda] ayrı ayrı da bulunabilir.

Birinci özellik, **aklı güce** aittir. Bu [güç sayesinde] sözkonusu insan, muhatap olduğu herhangi birisinin öğretimi olmaksızın son derece güçlü olan sezgisi (*hads*) yoluyla, birincil akledilirlerden ikincil akledilirlere, fa'âl akılla olan ilişkisinin yoğunluğu (*li-şidde*) sebebiyle en kısa sürede ulaşır. Her ne kadar bu, az ve nadiren gerçekleşen bir durum olsa da imkânsız değil, mümkün bir durumdur. Bunun açıklaması ise şu şekildedir:

Hiç şüphesiz sezgi, akıllı kimselerin reddettiği bir şey değildir. Sezgi, herhangi bir öğretim olmaksızın kıyastaki orta terimi kavramaktır (*tefattun*). Şayet insan düşünürse, bütün bilgilerin sezgi yoluyla geldiğini [görür]: [Mesela] bu kimse sezgi yoluyla bir şeye ulaşmış, bir başkası onun sezgi yoluyla ulaştığını öğrenmiş ve [kendisi de] başka bir şeye sezgi yoluyla ulaşmıştır ki, bu durum, bilginin kaynağına kadar bu şekilde sürüp gider. Dolayısıyla her meselede sezgi mümkün olduğu gibi güçlü [bir] nefsin her meseleyi sezgi yoluyla elde etmesi de mümkündür ve meseleler arasında [sezgiyle elde edilme noktasında] bir liyâkat [farkı] yoktur.

Diğer yandan sezgisi çok olan nefslere bulunduğu gibi sezgisi az olan nefslere de vardır. Nasıl ki, sezgi konusundaki eksiklik, sezginin yokluğu [noktasına] kadar ulaşabilir ve o durumdaki bir kimsenin herhangi bir şeyi sezmesi veya öğrenmesi mümkün olmayıp zihin gücünün zayıflığı sebebiyle bir şeyi bilmesi bile imkân dâhilinde değilse, fazlalık açısından [bakıldığında da], nefsinin gücü dolayısıyla pek çok şeyi veya her şeyi sezen bir kimsenin bulunması mümkündür. Zira zihnin gücü için bir sınır olmadığından, tüm akledilirleri sezmenin ötesinde bir durum düşünülemez ki, bu nokta, sonu oluşturmaktadır.

Akledilirlerden tümünü veya çoğunu en kısa sürede sezebilen bir insan ferdinin bulunması imkânsız değildir. Böylece bu kişi, terkip yoluyla birincil akledilirlerden ikincil akledilirlere etkin bir şekilde geçmeyi sürdürür. Bu özelliğe sahip bir nefsin tabiata boyun eğmeyecek ve arzu ve öfke [güçlerinin] ayartmalarına aklın verdiği yargılar uyarınca direnecek

derecede güçlü olması uzak [bir ihtimal] değildir. İşte bu kimse, peygamberlerin en değerlisi ve en yücesidir. Sanki bu insanın akıl gücü bir kibrit ve fa'âl akıl da bir ateştir ve [o ateş sayesinde bu kibrit] bir defada tutuşmakta ve [ateş] onu kendi cevherine dönüştürmektedir. Sanki sözkonusu nefis, hakkında, “*kendisine ateş değmemiş olsa da neredeyse [sadece] yağı aydınlatır; nur üstüne nurdur o*” [en-Nûr 24/35] denen şeydir.

Gayba Dair Vahyin ve Sâdık Rüyanın Nasıl Gerçekleştiği ve Peygamberliğin Rüyadan Neyle Ayrıldığı Hakkında

Diğer özellik ise yetkin bir mizâca sahip olan insandaki **hayal-oluşturucu (*el-hayâl*)** [güç] ile ilişkilidir. Bu özelliğin fiili, [gelecek] olaylara dair uyarılarda (*el-inzâr*) bulunmak ve görülmeyen şeylere (*el-muğayyebât*) işaret etmektir. İnsanların çoğunda bu durum uyku halinde rüya yoluyla gerçekleşebilir. Peygamberde ise bu, hem uyku hem de uyanıklık halinde gerçekleşmektedir.

[Gelecek] olayların (*el-kâinât*) bilgisinin sebebine gelince o, unsurlar âleminde meydana gelen şeyleri bildikleri ve bunun nasıl gerçekleştiği daha önce bizim açımızdan açıklığa kavuşan semâvî cisimlerin nefsleriyle insan nefsinin ilişkisidir. Büyük çoğunlukla bu [insan] nefsleri onlarla [yani semâvî cisimlerin nefsleriyle] tam olarak aralarındaki bir köken benzerliği (*mücânese*) sebebiyle ilişkiye geçerler. Bu köken benzerliği bunların [yani insan nefslerinin] ilgilerine yakın olan [göklerdeki] şeydir (*el-ma'nâ*). Dolayısıyla [insan nefsleri tarafından] orada [yani göklerde] bulunan şeylere dair görünenlerin çoğu, [insan] nefslerinin kendi bedenlerinin halleri veya bu bedenlere yakın olan bir kimsenin hallerine benzemektedir. Ve her ne kadar [insan nefslerinin semâvî nefslere] ilişkisi küllî olsa da bunlar, onlardan aldıkları etkinin çoğunu, sadece [kendi] ilgilerine yakın kısımdan almaktadırlar. Bu ilişki vehim ve hayal-oluşturucu güç tarafından (*min cihe*) ve onların kullanılmasıyla gerçekleşmekte ve cüz'î şeylerle ilgilenmektedir. Akıl aracılığıyla kurulan ilişkiye gelince o, farklı bir şeydir ve burada bizim konumuzu oluşturmamaktadır.

Diğer yandan hayal-oluşturucu gücü, uyanırken kendine özgü fiiller[ini gerçekleştirirken] alıkoyan iki şey vardır: Bunlardan biri, hayal-oluşturucu güçten daha aşağı konumda bulunan duyudur (*el-hiss*). Zira nefis ve ortak duyuyu[mu sağlayan güç] (*el-hâss el-müşterek*), duyululardan etkilenmeye yöneldiklerinde hayal-oluşturucu güçten yüz çevirirler ve hayal-oluşturucu gücü kendilerine çekerek, onun üzerinde [birtakım] fiillerde bulunur ve onu, kendine özgü fiili[ni gerçekleştirilemeyecek kadar] meşgul ederler ki, bunun neticesinde

hayal-oluşturucu gücün güçlü bir fiilinden söz edilemez. [Hayal-oluşturucu gücü kendine özgü fiillerini gerçekleştirmekten alıkoyan] ikinci şey ise ondan daha üst bir konumda bulunan akıldır. Akıl, hayal-oluşturucu gücü her zaman kendisi için bir âlet olarak kullandığından, onun, kendine özgü fiiliyle meşgul olmasına imkân tanımaz ve bu durumda, hayal-oluşturucu güç (*et-tahayyul*) var olmayan sûretlere yönelemez.

Bu iki şeyden birinin fiili durulduğunda, hayal-oluşturucu güç kuvvet kazanır. Duyunun fiilinin işlevsiz kalması, uyku sırasındadır. Akıl [açısından bakıldığında], aklın âleti [konumundaki hayal-oluşturucu güç], kötü mizâç dolayısıyla akıl tarafından kullanılmaya elverişli olmadığına [hayal-oluşturucu güç kuvvet kazanır]. Bu sebeple duyu gücü (*el-hâss*), var olmayan şeyleri hayal eder ve bu durum, [bu tür kimselerin] hayal-oluşturucu güçlerinde kuvvetlenerek onların var olan ve duyudan alınan şeyler mesabesine gelmesine yol açar. Neticede hayalî sûretler ortak duyuya yansıyor onun tarafından tasavvur edilir ve [bu sûretler] sanki görülmüş (*müşâhede*) gibi olur. Ortak duyu, cüz'î duyulardan sûretleri kabul ettiği gibi hayal-oluşturucu güçten ve vehim gücünden de [sûretler] kabul edebilir. Ortak duyuda bir sûret oluşup yerleştiğinden o sûret cüz'î duyulara da yansır ve orada gerçek hale dönüşerek sanki dış [dünyada] görülmüş (*müşâhede*) gibi olur.

İnsanların çoğu uyanıkken semâvî [cisimlerin] nefsleriyle ilişki halinde değildir; hatta onlar, insanlar açısından gizli saklı bir konumdadırlar. Uyudukları zaman ise bazen [onlarla ilişkiye geçmek için] bir fırsat bulurlar. Bazen hayal-oluşturucu güçte, geçmiş olayların (*umûr*) [hatıraları] bulunduğu veya o, mizâca dayalı durumların temsiliyle meşgul olduğunda nefsi, kendi yanlışlıklarına (*bâtıl*) çeker ve ilişkiye geçme konusunda tabiatında mevcut olan şeyden onu alıkoyar. [Nefs] bir fırsat bulduğunda, o âlemden, bu âleme ait durumları görür (*şâhedet*). Bazen de hayal-oluşturucu güç onları olduğu gibi alır ve onlardan ayrılmaz ki, bu da olabilecek bir şeydir. Çoğu durumda hayal-oluşturucu güç [onları] alır ve orada gördüğü her şeyi, özü itibarıyla kendi fiili uyarınca, benzerler[i] ve zıtlar[ıyla] temsil eder.

Bazen de nefis bununla meşgul olmayıp bizzat gördüğü (*ra'â*) şeyleri saklar. Bazense bununla meşgul olup gördüğü şeyi değil hayal ettiği şeyi saklar. Sonra da bir tabirci tahminde bulunup bu hayalin hangi mümkün anlamı temsil ettiğini sezer. Mesela insan bazen bir şey hakkında düşünür ve hayal-oluşturucu güç onu meşgul edip başka bir şeye yönlendirir ki, bu durum o şeyden başka bir şeye geçiş şeklinde sürüp gider ve insan ilk düşündüğü şeyi artık unuttur. [Unuttuğu o şeyi] hatırlamaya niyetlendiğinde geriye dönmeye başlar: Hayal-oluşturucu güçte hayal ettiği şey, hangi şeyin kendisine görünmesinin neticesidir ve hangi

sebeple vehim gücünde yerleşmiştir? Bu şekilde, ilk düşündüğü şeye ulaşınca kadar geriye doğru gider.

Bizim Duyularımıza Kapalı Olduğu Halde Peygamberlerin Gördüğü ve Duyduğu Muazzam Şeyler

Hayal-oluşturucu gücü ve nefsi son derece kuvvetli olan kimseyi [yani peygamberi] duyulurlar hiçbir şekilde meşgul edip alıkoyamaz. Üstüne üstlük, o âlemlerle ilişkiye geçmek için fırsat yakalayıp bunu uyanırken de gerçekleştirme imkânı bulur ki, bu durumda hayal-oluşturucu gücü de yanına alıp hakikati (*el-hak*) görerek onu saklar. Hayal-oluşturucu güç, yapması gereken şeyi yapar ve gördüklerini görülür ve işitilir duyulurlarmış gibi hayal eder. Bunlardan bir kısmını, durumunu nitelemenin mümkün olmadığı bir görüntü şeklinde hayal ederken, bazısını da hayal-oluşturucu gücün kendisine yöneldiği temsili anlatan ve daha iyisi sözkonusu olmayan sembolik olarak bir söz (*kelâm*) olarak hayal eder. Bazen o, bunların ikisini veya sadece birini [insanlara] sunarken, bazen de bunlardan birini daha özel [bir gruba] ve diğerini genele sunar.

Peygamberin hayali (*tahayyül*) bunu, gelecek olayların ilkeleriyle [yani semâvî cisimlerin nefleriyle] ilişkiye geçerek değil, fa'âl aklın, onun nefesine akledilirlerle birlikte ışınması ve onu aydınlatmasıyla gerçekleştirir. Böylece hayal-oluşturucu güç [fa'âl akıldan gelenleri] alır ve sözkonusu akledilirleri hayal edip onları ortak duyuda tasavvur eder. Bu sayede duyu, Allah'ın tavsif edilemez ululuk ve gücünü görür (*ra 'â*). Neticede bu insanın hem akli nefsi hem de hayal-oluşturucu gücü için bir yetkinlik meydana gelmiş olur.

Peygamberlere Özgü Mucizeler ve Kerametlerin Meydana Gelişiminin Nasıl Mümkün Olduğu ile Göz Değmesi ve Yanılsama Hakkında

Peygamberin nefesine ait üçüncü özellik, **tabiatı değiştirmesidir**. Zira çoğu nefsten kendi bedenlerinde değişikliklere yol açmak üzere sudûr edebilen güç [bulunduğu gibi], kendi bedenleri dışındaki bedenlerde [değişikliklere yol açmak üzere] vehim güçlerinden sudûr eden bir gücün bulunması da mümkündür. Bunlar, iyilik ve kötülüğe dönük büyük değişimlerin ve deprem, rüzgâr, yıldırım gibi daha önce anlamını tespit ettiğimiz, tabiatta sebepleri bulunan olayların ilkeleridir.

Diğer yandan nefslerin görevlerinden biri de sevinç sebebiyle bedenlerinde güçlü bir sıcaklık meydana getirmektir ki, bu, pek çok acının bertaraf edilmesine yol açar. Aynı zamanda keder ve korkudan dolayı da nefsler kendi bedenlerinde güçlü bir soğukluk oluştururlar ki, bu da hastalıklara, hatta ölüme sebebiyet verir.

Nefse ait vehimler, bir rüzgârın meydana gelmesinin, seçime dayanmayan hareketlerin gerçekleşmesinin sebebi olabilir. [Dört] unsura dayalı tüm bedenlerin maddesi aslen tektir ve bütün bunların unsuru alıcı konumdadır. Fâil güçlü ise unsur hiç şüphesiz ona itaat eder. Daha önce tespit ettiğimiz üzere, nefis, unsur üzerinde, tabiatın fiili uyarınca bir etkide bulunabilir, ancak bu, önceki tabîî sebeplerle gerçekleşir. Dolayısıyla etkisi kendi bedenini aşan güçlü bir nefsin bulunması imkânsız değildir. Böyle bir nefsin durumu, inayet ve yönetime dair kısımda açıkladığımız nefslerin durumu gibidir. [Orada anlatılanları] burada hatırla.

Göz değmesi (*ayn*) de nefse ait bu türden bir özelliğe benzemektedir. Göz değmesi, bir şeyin nadirliği sebebiyle var olmamasının daha muhtemel (*evlâ*) olduğuna dair inançla birlikte, o şeyin var olduğuna inanmaktır. Bu durumda varlık o inanca uymakta ve o şeyin mizâcına bir âfet gelmektedir. Bazı milletlere (*ümem*) nispet edilen yanılısamalar da (*evhâm*) -şayet gerçekten var iseler- bu şekildedir. Bu imkânsız olmayan bir durumdur ve imkânsızlığını gerektiren bir akıl yürütme de (*kıyâs*) yoktur. Bilakis akıl yürütme, nâdir de olsa imkânını gerektirmektedir. Eflâtun *Sofist (Süfistikâ)* kitabında bunun bir kısmından bahsetmiştir.

12.2. Doğa Yasalarının İhlali Olarak Mucize ve Nedensellik Meselesi

Mucize terimi sıradan tartışmalarda oldukça çeşitlilik arz eden olayları ifade etmek için kullanılır. Bazı insanlar bu terimi, zor bir sınavı beklenmedik şekilde geçmekten, bulunması umulmayan aile yadigarı bir eşyanın yeniden bulunmasına ve bir kişinin davranışlarında gerçekleşen hızlı ve memnuniyet verici değişime kadar her türlü *beklenmedik olayı* tanımlamak için kullanırlar. Bazıları da, terimi daha dar anlamıyla, bilinen bilimsel kanunlara açıkça aykırı düşen oldukça olağan dışı olaylara... Ancak, “mucize” çoğunlukla hususi bir şekilde, dini bir anlamda kullanılır. Yani, çoğu insan için, mucize, sadece olağan dışı bir olay değil aynı zamanda *ilahi etkinliğin bir sonucudur*.

Tanrı'nın belli bir olaya sebep olduğunu söylemek tam olarak ne anlama gelmektedir? Birçok teist, tamamına yakını değilse de pek çok olayın, geniş ve esas anlamı itibariyle Tanrı'nın fiili olduğunu kabul eder. Nitekim, evreni yaratan, evrendeki neden sonuç ilişkisinin dayandığı “kanunları” koyan ve ilahi kudretiyle bu ilişkinin ayakta kalmasını sağlayan

Tanrı'dır. Bu anlamda, bir bebeğin doğumunun veya yazın görülen gök gürültülü sağanak bir yağışın Tanrı'nın fiili olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, bu teistlerin çoğu, eğer Tanrı *doğrudan* müdahale etmemiş olsa, yani Tanrı bir yerde ve bir şekilde tabii düzene karışmamış olsa, bazı olayların, tam olarak o şekilde vuku bulmayacağını da ileri sürerler. Mucizevi olayların tabii olarak "Tanrı'nın doğrudan fiilleri" kategorisine girdiği düşünülmüştür.

Ancak, Tanrı'nın hangi tip doğrudan fiillerinin mucizevi olarak isimlendirileceği noktasında görüşler farklılaşmaktadır. David Hume'dan (1711-1776) bu yana, Tanrı'nın tabiat kanunlarını "ihlal eden" doğrudan fiillerini mucize olarak tanımlamak, felsefe çevrelerinde oldukça popüler olmuştur. Fakat, bir tabiat kanununun ihlal edilmesi tam olarak ne anlama gelmektedir? Bu soru oldukça karmaşık ve tartışmaya açık bir meselenin eşiğinde durmaktadır. Bununla birlikte, birçok insanın mucizelerden ihlal diye bahsederken ne kastettiğini açıklamak mümkündür. Tabiat kanunları, açıklanması mümkün olan şartlar altında neyin meydana geleceğini/gelebileceğini veya gelmeyeceğini/gelmeyebileceğini tasvir eden ifadelerdir. Onlar, dünyadaki şeylerin belli şekillerde etkide ve tepkide bulunma noktasında sahip oldukları tabii eğilimleri veya temayülleri bizi tasvir ederler. Kabul edilmiş bilimsel kanunlar, bu tabiat kanunlarının bir kısmının tespit edilmesi olarak görülebilir. Sağlam temelli bilimsel kanunlar hakkındaki bilgimiz, örneğin, suyun aniden şaraba dönmeyeceğine ve gerçekten (en azından fiziksel anlamda) ölmüş olanların hayata dönemeyeceklerine inanmaya sevk eder. Ancak, varsayalım ki, biri gerçekten suyu aniden şaraba dönüştürdü veya ölü iken dirildi. Bu durumda, biz, yalnızca bilimsel kanunlar konusundaki bilgimiz gibi iyi bir gerekçeden ötürü, gerçekleşmeyeceğine inandığımız bir olayın gerçekleştiğini kabul etmek durumunda kalmayacağız, aynı zamanda, daha da önemlisi, hakkında hiçbir tabii açıklamanın yapılamayacağı aşikar olan bir olayın gerçekleştiğini kabul etmek durumunda kalacağız. Dolayısıyla bize, bir tabiat kanununun ihlal edildiğini varsaymamız için, bir gerekçe sunulmuş, olacaktır.

Mucizeyi bu anlamlarda ele alırsak çeşitli felsefi sorular ortaya çıkar. Sorulardan biri, (tabiat kanunlarını ihlal eden mucizelerle ilgili olarak) tabiat kanunlarının ihlal edilip edilemeyeceğidir. İlk olarak, bir tabiat kanununun ihlal edilmesinin mümkün olup olmadığı sorusuna dönelim. Alistair McKinnon (d. 1925) bize popüler bir olumsuz cevap vermektedir. Tabiat kanunlarının sadece "olayların nasıl meydana geldiğinin kestirme tasvirleri", yani "olayların fiili seyrinin" kestirme tasvirleri olduğunu söylemektedir. Buna göre, bir hadisenin, bir tabiat kanununun ihlali olduğunu iddia etmek, söz konusu olayın, olayların fiili seyrini durdurduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir ki bu da elbette imkânsızdır. Olaylar ilk

bakışta bizim normal olarak gelişeceğini düşündüğümüzün tersine meydana gelebilir. Tabiat kanunu olduğuna inandığımız şeye gerçekten aykırı bir örneğin çıkması, sadece kanunun yetersiz olduğunu gösterir. Tabiat kanunları, tanım gereği “olayların fiili seyri”ni ifade ediyorsa, bizim, ilke olarak, her zaman, tabiat kanunlarını, ne kadar sıra dışı olursa olsun herhangi bir olayla telif edecek şekilde genişletmeye istekli olmamız gerekir.

Tanımı gereği, kuralla istisna aynı anda asla var olamaz. Ancak, birçokları, bu akıl yürütme biçimini şüpheli bulurlar. Bir tabiat kanununun, tabii düzeni tam olarak tasvir ettiğini söylemek, yalnızca, tabiat kanununun, belli bir *tabii şartlar kümesi* altında neyin meydana geleceğini doğru olarak tespit ettiğini söylemektir. Fakat bir hadisenin bir tabiat kanununa aykırı *mucizevî* bir örnek olduğunu iddia etmek, sadece bu kanunun geçerli olup başkaca hiçbir şeyin etkisinin olmadığı tamamen aynı *tabii şartlar kümesi* altında bir olayın gerçekleştiğini iddia etmek anlamına gelmez. Mesela, suyun mucizevî bir şekilde şaraba dönüştüğünü söylemek, suyun tamamen aynı *tabii şartlar kümesi* altında şaraba dönüştüğünü söylemek değildir ki ilgili kanunlar bize o şartlar altında bunun gerçekleşmeyeceğini bildirmektedir. Bunu söylemek, tabiat-dışı ilave bir nedensel etkenin, yani doğrudan ilahi fiilin de bu olayda yer aldığını iddia etmektir. Buna göre, tabiatüstü fiilin imkânsız olduğu varsayılmazsa, bir tabiat kanununa aykırı *mucizevî* bir örneğin -ki bu aykırı örnek, kısmen Tanrı'nın tabii düzeni atlaması veya değiştirmesiyle oluşturulmuştur- kavramsal olarak imkânsız olduğu varsayılmaz.

Bu bizi doğrudan mucizelerin olabilirliği ile ilgili daha temel bir soruya götürmektedir: Tanrı'nın yeryüzündeki işlere müdahale etmesi mümkün müdür? Tabii ki, birçok insan herhangi bir tabiatüstü varlığın mevcudiyetini aslında inkâr etmektedir. Hatta böyle bir varlığın mevcudiyetini kabul eden kimileri -örneğin süreççi teistler- bu varlığın tek taraflı olarak yeryüzündeki işlere, mucizevî olayların vuku bulması için zorunlu olan anlamda, müdahale edebileceğini inkâr etmektedirler. Bununla beraber, günümüzde az sayıda filozof, bir doğaüstü varlığın mevcudiyetinin veya böyle bir varlığın (eğer varsa) müdahale edebilmesinin imkânsız olduğunun ispatlanabileceğini savunurlar.

Günümüzde, birçok filozof mucizelerle ilgili, yukarıdakinin yerine, başka bir tür soruyla alakadar olmaktadır: Ne bilinebilir veya makul olarak neye inanılabilir? Özellikle, birbiriyle ilişkili ancak farklı üç soru ile ilgilenmektedirler: Hangi şartlar altında, bir insan, belli sıra dışı olayların, anlatıldığı gibi gerçekleştiğini rasyonel olarak ileri sürebilir? Hangi şartlar altında, bir insan, bir olayın herhangi bir tabii açıklamasının bulunmadığını makul olarak ileri sürebilir?

Hangi şartlar altında, bir insan, Tanrı'nın belli bir hadiseye doğrudan sebep olduğunu makul olarak ileri sürebilir?²⁶⁸

12.2.1. Gazali'nin Nedensellik Eleştirisi

Ebu Hamid el-Gazali (m. 1058- 1111) en etkili ortaçağ İslam düşünürlerinden biriydi. Yazıları arasında, fiziksel dünyanın doğası hakkındaki fikirlerine ilişkin başlıca malumat kaynağı *Filozofların Tutarsızlığı*'dır [Tehafüt el Felasife] (Gazali 1958). “Olayların Doğal Gidişatından İnhirafın İmkânsızlığı Hakkındaki İnançlarının Çürütülmesi” başlıklı 17. problem bu tartışma için özel bir önem taşır. Burada, o şöyle sorular sorar: “Her günkü sıradan olaylarda Tanrı'nın rolü nedir?, Mucizelerin meydana gelişi nasıl mümkündür?; ve Nesnelerin belirli şekillerde davranmasına neden olan bir doğaları var mıdır?

Gazali bu kitabı yazdığına, gerek İbn Sina gerekse başkaları fiziksel dünyanın birbirinden bağımsız gerçek nesnelere ihtiva ettiğine inanıyorlardı. Bir olayın bir diğerine neden olduğu ve nesnelerin hareketlerini idare eden kendilerine özgü bir “doğaları” bulunduğu düşünülüyordu. Gazali bu düşüncelere itiraz etti; çünkü o bunun gibi tümüyle nedensel bir dünyanın Tanrı'nın gücünü sınırlandıracağını düşünüyordu. Gazali, Tanrı'nın gündelik sıradan olaylarla sürekli etkileşim içinde olduğunun kabulüyle bilhassa alakadardı. Tanrı'nın sıradan olaylardaki merkezi rolü Gazali'nin sürekli yaratma fikrinde ya da başka deyişle evrendeki her şeyin her an yaratılmakta olduğu fikrinde açıkça görülür. Bir nesnenin var olmaya devam etmesi için, Tanrı onu her an yeniden yaratmalıdır. Buna göre, nesnelerin kendi doğalarında her zaman var olmaya devam etmelerine neden olacak hiçbir şey yoktur. Bizim bir nesnenin sürekli varlığı olarak algıladığımız şey Tanrı'nın o nesneyi hep tekrar yaratmaya karar vermiş olması gerçeğinin bir sonucudur. Gazali'ye göre bir süredir masanın üstünde sürekli olarak duruyor görülen kurşun bir bilyenin bu hareketi sadece görünüştedir. Gerçekte ise, o, Tanrı tarafından devamlı olarak her an yeniden yaratılmaktadır.

Eğer fiziksel evren her an yeniden yaratılıyorsa, görülen şey niçin hep aynıdır? Belli bir nesnenin zamanda sürekli gibi görünmesinin sebebi nedir? Gazali'ye göre, bu haller aynı şeyleri tekrar tekrar yeniden yapmak Tanrı'nın “âdeti” olduğu için ortaya çıkmaktadır. Örneğin Tanrı

²⁶⁸ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç*, (Çev. Rahim Acar), İstanbul 2006, s. 244-247.

kurşundan bir bilyeyi bir an var kılmayı ve sonraki an da var kılmamayı seçebilirdi. Fakat bir nesne bir defa yaratıldı mı, tekrar tekrar yeniden onu yaratmayı sürdürmek Tanrı'nın âdetidir. Buna göre, bir nesnenin varlıkta sürekliliğine neden olan şey onun bağımsız varlığı değildir. Bunun yerine, bir nesne, aynı nesneyi tekrar tekrar varlığa getirmek Tanrı'nın âdeti olduğu için sürekli olarak var olmaktadır.

Bu âdet fikri nesnelere varlığı kadar hareketi için de geçerlidir. Örneğin kurşun bir bilye yukarıdan salıverildiğinde yere düşer. Gazali'ye göre, Tanrı bilyenin yukarıdan salıverilişi ve bunun ardından yere düşüşü gibi bu ardışık olayları yaratmadan sorumludur. Buna ilaveten, aynı olaylar silsilesini tekrar tekrar yaratmak da O'nun âdetidir. Dolayısıyla, Tanrı aynı şeyleri tekrar ve tekrar yapmayı seçtiği içindir ki bizim nesnelere olağan davranışını önceden tahmin etmemiz mümkündür. Ancak bu hiçbir zaman Tanrı'nın yaptığı seçimleri sınırlayıcı bir şey olarak yorumlanmamalıdır. Tanrı normalde âdetini izler, ama Tanrı'yı böyle hareket etmeye zorlayacak hiçbir şey yoktur. Bu yüzdendir ki Gazali için mucizeleri açıklamak kolaydır. Tanrı her şeyi varlığa getirdiği için, seçtiği herhangi bir şeyi her hangi bir zamanda varlığa getirebilir. O beklenen bir olayı meydana getirebildiği gibi benzer şekilde beklenmeyen bir olayı da meydana getirebilir. Gazali'nin kanaati o dur ki Tanrı tıpkı kurşun bir bilyenin genelde yukarıdan bırakıldığı zaman aşağıya düşmesi gibi, bunun yerine, eğer böyle yapmayı seçecek olursa, yukarıya çıkmasına da mükemmelen neden olabilir. Tanrı'nın gücü sınırsızdır ve insanlar Tanrı'nın yapabilecekleri hakkındaki tasavvurlarını sınırlandırmaya kalkışarak hadlerini aşmamalıdır.

“Tanrı'nın gücünün kapsamına giren şeyler gizemli ve olağanüstü olgular içerirler. Biz bütün bu gizemleri ve olağanüstü şeyleri gözlemlemiş değiliz. Öyleyse, bizim açımızdan onların mümkün oluşunu inkâr etmek ya da açıkça onların imkânsız olduğunu iddia etmek nasıl uygun olabilir?” (Gazali 1958).

Gazali'nin Tanrı'nın gücünü anlatmak için kullandığı örnek, ateş ile temas ettirilen bir parça pamuk örneğidir (aynı yer). Ateş ile temas ettiğinde pamuğun yanmasına müsaade etmek Tanrı'nın âdetidir. Fakat, diye iddia eder Gazali, bu, ateşin pamuğun yanmasına neden olduğu anlamına *gelmez*: ateşe atıldığında pamuğun yanmasından sorumlu olan Tanrı'dır. Tanrı aynı durumda eşit olarak pamuğun *yanmamasına* da neden olabilir.

“Biz, aynı zamanda pamuğun ateşle temasa geçmeksizin küle dönüşme imkânını kabul ettiğimiz gibi ikisi arasında yanmayla sonuçlanmayan bir temas imkânını da kabul ediyoruz.” (aynı yer).

Tanrı'nın bunun olmasına pek sık neden olmayışı olgusu, O'nun âdetinin bir sonucudur ve ateşin ya da pamuğun doğasıyla veya hatta ateş ile pamuğun etkileşiminin doğasıyla ilgili değildir.

Pamuk ateş ile temas ettiğinde neticede pamukta ortaya çıkan siyahlıktan sorumlu olan Tanrı'dır. Ateş siyahlığın faili değildir. Ateş ile pamuğun yanışı ikisi bir aradayken meydana gelir, ama “gözlem yalnızca birisinin diğeri *ile* birlikte olduğunu gösterir, birinin diğeri *nden dolayı* olduğunu ve ondan başka nedenler bulunmadığını göstermez.” (aynı yer). O halde, nedensel bir bağlantı olarak algıladığımız şey gerçekte sadece bir biraradalıktır. – “İle”, “den dolayı”ya eşit değildir. Gazalının deyişiyle:

“Neden olduğuna inanılan şey ile etki arasındaki bağlantı zorunlu değildir... Eğer birisi diğeri izliyorsa, bu, Tanrı'nın onları bu tarzda yaratmasından dolaydır, yoksa bağlantının kendi başına zorunlu ve vazgeçilmez olmasından dolayı değil.” (aynı yer.)

Olaylar arasındaki biraradalıklar kolayca gözlemlenebilirler; ama nedensel ilişkileri fiilen gözlemlemek mümkün olmadığı için Gazali onların var olduğunu kabul etmede haklı çıkarılmış olmadığını iddia eder.

O nedenle, Gazali'ye göre, dünya ve bütün olaylar her an Tanrı tarafından yaratılmaktadırlar. Tanrı herhangi bir anda her neyi yaratmak isterse onu yaratmada mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Nesnelere ya da nesnelere hareketlerindeki aynılık veya düzenlilik aynı şeyleri tekrar tekrar yaratmanın Tanrı'nın âdeti oluşunun bir sonucudur. Nedensellik dünyayı yöneten bir ilke değildir.

12.2.2. Kuantum Teorisinin Kopenhag Yorumu Eşliğinde Gazali'nin Nedensellik Eleştirisine Yeniden Bakmak²⁶⁹

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde fiziksel dünyaya dair yaygın Newtoncu görüş ile bilimsel veriler arasında ortaya çıkan ve giderek artan anlaşmazlıklara bir yanıt olarak, yeni bir teori geliştirildi. Kuantum teorisi olarak bilinen bu yeni teori maddi dünyayı meydana getiren nesnelere yapılarını tasvir eder. Teorinin önemini kavramak için onun temeli bakımından mekanik Newtoncu görüşten ne kadar farklı olduğunu anlamak önemlidir. Mekanik modelin

²⁶⁹ Bu kısım yazılırken şu makaleden yararlanılmıştır: Karen Harding, “Dün ve Bugün Nedensellik: Gazali ve Kuantum Teorisi”, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2012).

tasvir ettiği dünya, her biri kendisini her ne ise o yapan bir dizi özelliğe sahip ve müstakil olarak var olan nesnelere oluşmuştur. Nesnelere zaman içinde var olmaya devam etmesi onların kendi içsel doğalarından kaynaklanmaktadır. Nesnelere harici bir gücün eylemlerine karşılık olarak bir değişim geçirmeye mecbur kalana dek buldukları durumu sürdürürler. Örneğin kurşun bir bilye bir nesnedir ve bazı harici güçler tarafından yok edilene kadar var olmaya devam eder. Harici bir güç (yer çekimi) üzerinde etkili olduğu için kurşun bilye yukarıdan bırakıldığında yere düşecektir. Dahası, kurşun bilyenin bu şekilde hareket etmesi onun kendi içsel doğasından kaynaklanmaktadır.

Bu kısımda, önceki bölümlerde tartıştığımız konuları farklı bir açıdan ele alacağız. Bu anlamda, Gazali'nin nedensellik anlayışı ile Kuantum teorisi arasındaki benzerliği tartışacağız.

Dış görünüşler aldatici midir? Nesnelere, Tanrı öyle irade ettiği için mi hareket ettikleri gibi hareket ediyorlar? Nesnelere daimi değil midirler? Onlar ancak sürekli olarak Tanrı tarafından yaratıldıkları için mi var olmaktadır? Gazali'ye göre tüm bu soruların yanıtları evettir. Daimi gibi görünen nesnelere aslında öyle değillerdir. Yaygın bir şekilde nedensel diye adlandırılan ilişkiler Tanrı'nın alışkanlıklarının bir sonucudur, yoksa bir olayın zorunlu olarak kaçınılmaz bir şekilde bir başka olaya sebep olmasının sonucu değildirler. Tanrı evrende var olan her şeyi sürekli olarak yaratmaktadır; eğer Tanrı yaratmaya son vermiş olsaydı, hiçbir şey var olmazdı.

Bu fikirler yirminci yüzyılda yaşıyan insanlara oldukça tuhaf, naif ve bilimsellikten uzak görünürler. Onlar fiziksel dünya hakkındaki yaygın anlayışın dışındadırlar. Sağduyu bize evrenin zamanda daimi olarak sürekli var olan gerçek nesnelere yapıldığını söyler. Dahası, bu nesnelere hareketleri makul, mantıklı ve önceden tahmin edilebilirdir. Evrenin mantık ve akıl aracılığıyla anlaşılabilir olduğu inancı Newton'un mekanik evren görüşüne kadar geri gitmekte ve yüzyıllardır bilimin temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Çoğu insan dünyanın bu tür mekanik bir modelle kusursuz ve tam bir şekilde tasvir edildiğine inanmasına karşın, böyle bir modelin uygunluğu son zamanlardaki bilimsel gelişmeler, özellikle de kuantum teorisi, tarafından sorgulanmaktadır. Bu teori fiziksel dünyanın aslında mekanik bir modelin tahmin ettiğinden çok farklı olduğunu ima eder.

Kuantum teorisi fiziksel varlıkların doğasını ve aralarındaki etkileşim tarzını açıklamaya çalışır. Teori, yaygın bir şekilde kabul gören mekanik evren görüşüyle bir arada bulunması pek mümkün olmayan yeni bilimsel verilere bir karşılık olarak yirminci yüzyılın ilk

çeyreğinde ortaya çıktı. Büyük ölçüde soyut, matematiksel doğası sebebiyle, teorinin fiziki yorumu üzerinde, ilk ortaya atılmasından bu güne hala devam eden ciddi bir tartışma var olmuştur. Teorinin en geniş kabul gören yorumu Kopenhag yorumudur. Kuantum teorisinin söz konusu yorumu ile Gazali'nin düşüncesi arasındaki benzerlikler bu makalenin ana konusu olacaktır.

İlk bakışta, bir on birinci yüzyıl filozofu olan Gazali'nin düşüncesi ile yirminci yüzyıldaki kuantum teorisinin fikirleri arasında önemli bir benzerlik olabileceği pek olası görünmeyebilir. Ancak, hem aralarındaki yüzlerce yıl hem de farklı kültürleri ile birbirlerinden ayrılmış olmalarına rağmen, bu iki düşünce sistemi içinde aynı olan birçok fikir bulunur. Doğal dünyada nedenselliğin rolü, fiziksel nesnelere doğası ve nesnelere hareketlerinin önceden ne ölçüde tahmin edilebilir olduğu gibi konularda önemli benzerlikler görülür.

Batı düşüncesi uzunca bir süredir nesnelere incelenmesi ile Tanrı'nın incelenmesi arasında önemli bir ayrım yapmaktadır. Bilim, nesnelere ve doğal fenomenlerin incelenmesidir. Tanrı'nın incelenmesi ise daha ziyade felsefeye veya teolojiye aittir. Lakin bugün, bu ayrımın bir takım sıkıntılara sebep olduğuna ilişkin giderek artan bir farkındalık var. Birçok bilim adamı araştırmasını nesnelere hareketlerini incelemekle sınırlamayı tercih etmesine rağmen, kuantum teorisi onların çoğunun (bilim felsefecilerinin zıddına) bilim metafiziğine dair sorular sormasına neden olmaktadır. Kuantum teorisini destekleyen veriler teorisinin göz ardı edilmesini imkânsız kılacak kadar güçlüdürler. Teorinin kabulü çoğu bilim adamının bilimsel teşebbüsün altında yatan temel fikirleri yeniden sorgulamasını zorunlu kılan düşünceler ortaya koymaktadır.

Bilimsel ilerlemelerin ve yeni ortaya atılan teorilerin bilim adamlarını bilim metafiziğiyle ilgilenmeye sevk etmiş olması hem Gazali'nin hem de Kuantum teorisyenlerinin sordukları soruların çoğunun aynı olduğunun görülmesinin daha az şaşırtıcı olmasını sağlar. Bu, ne sorulan soruların vurgu ya da bağlam açısından özdeş oldukları anlamına ne de herhangi bir şekil veya biçimde öncekinin sonrakine etki ettiği anlamına gelir. Gazali ve çağdaşlarının ilgilendikleri sorular “Tanrı'nın her gün cereyan eden sıradan olaylardaki rolü nedir?” veya “Mucizelerin meydana gelmesi nasıl mümkündür?” gibi sorulardır. Öte yandan kuantum fizikçileri “Bu iki olay arasında nedensel bir bağ var mıdır?” veya “Fiziksel nesnelere hareketleri ne ölçüde önceden tahmin edilebilir?” diye sorarlar. Bu soruların üslubu ve bağlamı farklı olsa da, sorular temelde birbirlerine benzer sorulardır. Her iki durumda da sorular doğal dünyadaki olayların ardında yatan nedenler ile bu olayların ne ölçüde tahmin edilebileceği

üzerinde dönmektedir. İkisi de bir olayın başka bir olaya neden olup olmadığını veya olayların bir başkasından, harici bir güçten dolayı meydana gelip gelmediğini sorar.

Buradaki amacımız söz konusu iki düşünce sistemi arasında görülen benzerlikleri incelemektir. Ortak noktaların fazlalığı oldukça dikkat çekicidir. Örneğin her ikisi de nesnelere hareketlerindeki düzenliliklerin nedensel yasaların varlığına bağlanmasını reddeder. Bundan başka, onlar dünyadaki olayların önceden tam olarak tahmin edilebilir olmadığına da hemfikirdirler. Her ikisi de beklenmeyen ve önceden tahmin edilemeyen şeylerin meydana gelebileceği ve hatta geldiği fikrini kabul ederler. Gazali'nin açıklamasına göre, Tanrı her şeye kâdirdir ve her an âleme müdahale eder ve bu yüzden Tanrı herhangi bir şeyin meydana gelmesine neden olabilir. Kuantum teorisinin Kopenhag yorumu fiziksel yasalara dayanan bir nesnenin hareketini önceden kesin olarak tahmin etmenin imkânsız olduğunu söyler. Sonuç olarak, kurşundan yapılmış bir bilyenin yukarıdan bırakıldığında muhtemelen aşağıya düşmesi beklenirken, bunun yerine yukarıya çıkması da kesin olarak mümkündür.

Gerçek nesnelere müstakil varlığından hem Gazali hem de Kopenhag yorumu şüphe etmiştir. Bu yüzden burada “nesne” terimi ile neyin kastedildiği üzerinde durmak yararlıdır. Sıradan dilde “nesne” mekânda yer kaplayan ve kendisini etrafındakilerden farklılaştıran bazı özelliklere sahip olan bir şeye işaret eder. Örneğin kurşun bilye gibi bir nesne bu nesnenin hareketini idare eden belli özelliklere sahiptir. Dahası bu özelliklerin daimi oldukları ve bilyenin ilânihaye hep aynı yasalara göre hareket etmeye devam ettiği varsayılır. Kurşun bir bilye yukarıdan bırakıldığında düşer, çünkü bu şekilde hareket etmek ağır nesnelere doğasıdır.

Az önce bahsettiğim benzerlikleri enine boyuna değerlendirmek için, okuyucunun Kuantum teorisinin bazı temel fikirleri kadar Gazali'nin fikirleri hakkında da biraz bilgi sahibi olması zorunludur.

Kuantum teorisi bu mekanik model ile açıklanamayan bir yığın bilimsel veriden doğar. Bunun bir örneği elektronların hareketidir. Bütün fiziksel nesnelere buldukları için, elektronlar, protonlar ve nötronlar birarada fiziksel nesnelere meydana getirdiği düşünülen üç temel parçacıktır. İlk defa 1897'de keşfedildiklerinde, elektronların (örneğin uzayda belli bir hacmi ve tanımlanabilir bir konumu olan nesnelere şeklinde²⁷⁰) çok küçük parçacıklar oldukları varsayıyordu. Fakat daha ileri araştırmalar neticesinde görüldü ki elektronlar bazen parçacıkları gibi hareket etmelerine karşın başka bazı zamanlarda sanki dalgaymışlar gibi

²⁷⁰ Hacim ve konum, bizim genelde nesnelere atfettiğimiz niteliklerdir.

hareket etmektedirler. Dalgaların bir hacmi ya da bir konumu olmadığı için burada temel bir çelişki ortaya çıkmaktaydı: bir elektronun bir parçacık olması ve bir konumu bulunması ile bir dalga olması ve bir konumu bulunmaması aynı anda nasıl mümkündür?

Elektronun (ister bir parçacık ister bir dalga gibi olsun) hareketinin elektronun kendisinin değil de gözlemcinin eylemlerine bağlı olduğu öğrenildiğinde, sıkıntı daha da arttı. Eğer bir gözlemci bir elektronun dalga özelliklerini araştırarak bir deney düzeneği hazırlarsa elektronun bir dalga gibi hareket ettiği görülüyordu. Öte yandan eğer deney parçacık özelliklerini araştırmak için tasarlanırsa bu sefer de elektron bir parçacık gibi hareket ediyordu. Böylece, bir anlamda, elektronun doğası gözlemcinin eylemlerine bağlı oluyordu.

Kuantum teorisi bilhassa bu gibi problemlerin çözümüne odaklanmıştı. Teori, elektronlar gibi şeylerin hareketini tam olarak tanımlayan hayli soyut ve matematiksel bir teoridir²⁷¹ ve bilim adamları tarafından yaygın bir şekilde kabul görmüştür. Zira bu teori elektronların hareketlerini önceden doğru olarak tahmin edebilmektedir²⁷². Bununla beraber, kuantum teorisinin gelişiminden bu yana, böyle soyut bir teorinin doğru fiziksel yorumu üzerinde hararetle tartışmalar yapılmaktadır. Kopenhag yorumu olarak bilinen yorum, hiçbir şekilde yegane potansiyel olmamakla birlikte, en fazla kabul gören yorumdur. Kopenhag yorumu ismi onun kurucuları ve taraftarlarından birini, Kopenhag Teorik Fizik Enstitüsü Müdürü Niels Bohr'u onurlandırmak için verilmiştir.

Kuantum teorisinde, elektron biçimsel olarak ve bütünüyle bir dalga fonksiyonu ile anlatılır. Bu matematiksel fonksiyon elektronların enerjileri gibi özelliklerini kesin bir şekilde tespit eder. Bununla beraber o elektronun tam konumunu ve tüm hareketlerini tespit etmez. Kuantum teorisine göre bu hususiyetlerin tespit edilmesi teorik olarak bile mümkün değildir. Sadece, bir elektronun belli bir konumda bulunma potansiyelini tespit etmek mümkündür.

Dahası, elektronun bir gözlemci onunla etkileşime geçene kadar bilfiil var değil gibi görüldüğü dikkate alındığında mesele çok daha karmaşık hale gelir. Başka deyişle, bir elektron ancak bir gözlemci onun konumunu belirlediği zaman konumu olan bir parçacıktır. Bu etkileşim olmadan, elektronun bir konumu yoktur. Bunun yerine, elektron bir dizi farklı konumda bulunma “potansiyeli”ne sahiptir. Fakat o bir gözlemci konumunu belirlemek için onunla etkileşime geçene kadar bu yerlerden herhangi birinde var değildir. Bu ise

²⁷¹ O, aynı zamanda kurşun bir bilye gibi daha büyük ve bilindik nesnelere de uygulanabilir.

²⁷² İleriki paragraflarda da görüleceği üzere, bu tahminler mekanik Newtoncu model tarafından ortaya konulan tahminlerden kapsam ve anlam bakımından oldukça farklıdır.

parçacıklardan beklenen harekete zıttır. Kuantum teorisi, alışık olduğumuz boyutlardaki nesnelere de kapsayacak şekilde genişletildiğinde, nesnelere bizim bekleyebileceğimizden çok farklı özelliklere sahip olacağına işaret etmektedir. Örneğin, herkes odadan çıkarken masanın üzerinde bırakılan kurşun bir bilye, teoriye göre, normal beklentinin tersine [odaya geri döndüğünde artık] var olmayabilir. Kurşun bilye masanın üzerinde var olmaya devam etme potansiyeline sahiptir, ama o bir dizi başka yerde var olma potansiyeline de sahiptir. Bundan başka, kurşun bilye birisi onunla etkileşime geçmediği sürece herhangi bir yerde bilfiil var değildir (Onun nerede olduğunu görmek için ona bakmak gerekir.)

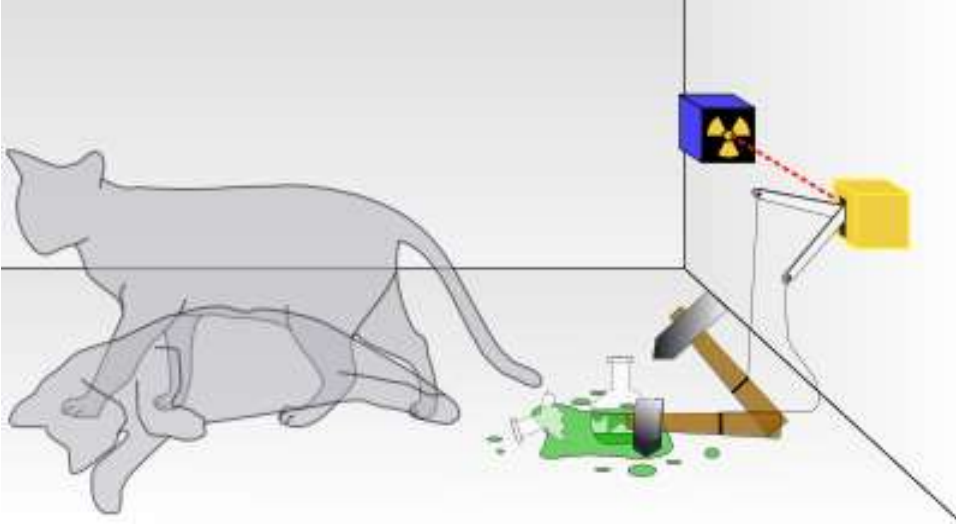
Bu potansiyeller fikri kuantum teorisi için son derece önemlidir. Bunu daha iyi anlamak için, bir atomun yapısını ele almak faydalı olur. Protonlar ve nötronlar bir atomun merkezindeki çekirdekte yer alırlar, oysa elektronlar bu çekirdeğin dışında bulunurlar. Bir elektronun çekirdeğin dışında tam olarak nerede bulunacağını tahmin etmek imkânsız olmasına karşın, elektronun çekirdeğe yakın bulunma olasılığının oldukça yüksek olduğu bilinir. Elektronun çekirdekten uzak bulunma olasılığı, hala tanımlanabilir bir şey olsa da, çok daha düşük bir olasılıktır. Bir gözlemci bir elektrona baktığında elektronun tam olarak nerede bulunacağını tahmin etmek mümkün değildir, çünkü elektron evrende herhangi bir yerde olma potansiyeline sahiptir. Bununla beraber, bir elektronu herhangi hususi bir konumda bulma olasılığını epeyce yüksek bir doğruluk derecesiyle önceden tahmin etmek mümkündür (Heisenberg 1962). Bir elektronun bir gözlemci onunla etkileşime geçmeden önce tespit edilebilir/tanımlanabilir bir konumu olmamasına karşın, konumu belirlendiğinde onun çekirdeğin çok yakınında olması çok büyük bir olasılıktır. Elektronun çekirdekten uzakta bulunması ise çok daha düşük bir olasılıktır.

Somut bir örnek vermek için, tuğla bir duvarı ele alalım. Bu duvar elektronlarının birbirleriyle etkileşimi sayesinde bir arada bulunan atomlardan yapılmış katı bir cisimdir. Eğer zamanın belli bir anında, elektronların tümü çok uzak olasılıklı bir hareket sergiliyor olsalardı (örneğin çekirdeklerinden çok uzakta bulunuyor olsalardı), duvarı bir arada tutacak hiçbir şey olmazdı, dolayısıyla da duvarın varlığı sona ererdi. Başka deyişle, elektronların çekirdeğe yakın olacağına ve duvarın da normal olarak var olmaya devam edeceğine dair büyük bir olasılık vardır. Eğer birisi bu duvarın içinden yürüyüp geçmeye teşebbüs ederse, çok yüksek bir olasılıkla duvar tarafından durdurulacaktır. Bununla beraber, hala, birisi duvarın içinden yürüyüp geçmeye teşebbüs ettiğinde elektronların tümünün bu kişinin duvarın içinden burnu bile kanamadan sağ salım yürüyüp geçmesine müsaade edecek şekilde hareket etmeleri gibi küçük (ama, kuantum teorisine göre, gerçek) bir olasılık vardır.

Olasılık kavramı Kuantum teorisinin en şaşırtıcı yönlerinden birisiyle ilgilidir: Heisenberg'in Kesinsizlik ilkesi. 1927'de Heisenberg tarafından dile getirildiği şekliyle, ilke bir nesne hakkında bilinebilecek olan şeylere dair matematiksel bir sınır olduğunu ve bir elektronun belli niteliklerinin biri hakkındaki bilginin diğeri hakkındaki bilgiyi etkileyecek kadar temelden birbiriyle bağlantılı bulunduğunu ifade eder.

Bu şekildeki iki nitelik konum ve ivmedir; bunlardan sonuncusu bir parçacığın süratine ve hareketin istikametine dayanır. Kesinsizlik ilkesine göre, bir parçacığın ivmesine dair ne kadar fazla şey biliniyorsa, onun konumunu bilmek o kadar az mümkündür. Örneğin eğer bir elektronun hızı ve istikameti (yani ivmesi) tam olarak bilinirse, elektronun konumunu belirlemek imkânsızdır. Öte yandan eğer bir elektronun tam konumu bilinirse, onun ivmesi hakkında hiçbir şey öğrenilemez.

O halde kuantum dünyasında bir nesnenin doğası nedir? Kuantum teorisi tarafından tasvir edildiği şekliyle, bir nesne gözlemcinin bu nesne ile olan etkileşiminden bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bir nesneye atfedilen nitelikler toplamı bir gözlemcinin bu nesneyle etkileşim tarzına bağlıdır. Buna ilaveten, bir nesnenin herhangi muayyen bir anda ne yapacağını tam olarak tahmin etmek mümkün değildir; mümkün olan sadece herhangi hususi bir hâdisenin meydana gelme olasılığını tahmin etmektir. Ayrıca, bir nitelik bir diğere etki eder görüldüğü için, bir nesne hakkında bilenebilecek olanlara dair katı bir sınır vardır. Söz konusu Kesinsizlik İlkesi bireyin dünyayı rasyonel olarak anlama yeteneğini sınırlandırır. Kuantum teorisinin bu fikirlerini kabul etmek kolay olmamasına karşın, teori tatbik edildiği zaman bize herhangi bir hadisenin meydana gelme olasılığı hakkında doğru ve sınanabilir tahminler verdiği için bilim adamları onlara inanmaya başlamıştır.



[Schrödinger'in Kedisi, Avusturyalı fizikçi Erwin Schrödinger tarafından ortaya atılmış, kuantum fiziğiyle ilgili olan, hakkında çok tartışma yapılmış düşünce deneyi. Genellikle kuantum mekaniği ve Kopenhag Yorumu'yla ilgili bir paradoks olarak bilinir. Deney, 1935 yılında ortaya atılmıştır ve tamamen teorik bir deneydir. Deney, Schrödinger'in Kopenhag Yorumunu ve genel olarak kuantum fiziğinde gördüğü bazı sorunları açıklamaktadır. Deney, deneyin sonunda ölü ya da diri olabilecek hayali bir kediyle ilgilidir. Ürünün ölü ya da diri olması, gözlemden önceki rastgele bir durumun sonucudur.]

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılacağı gibi, Gazali'nin fikirleri ile Kuantum Teorisi'nin Kopenhag Yorumu arasında birçok benzerlik vardır. Örneğin dünyadaki nesnelere doğasını ele alalım. Gazali'nin inancı odur ki tüm şeyler Tanrı tarafından yaratılır ve, onların sürekli var olması için, Tanrı'nın onları sürekli olarak yaratması zorunludur. Nesnelere doğalarından kaynaklanan asli nitelikleri yoktur; zira bir nesnede bulunabilecek herhangi bir nitelik ya da özellik ancak Tanrı'nın eylemlerinin sonucudur. Örneğin kurşun bir bilyenin "ağırlık" gibi kendi doğasından kaynaklanan asli bir özelliği yoktur; zira "ağırlık" bilyedeki kurşunun bir sonucu değildir. Bunun yerine, o, daha ziyade, hem bilyenin bırakıldığında düşmesine hem de bu olayı gözlemleyen bireyin zihninde "ağırlık" kavramının doğmasına neden olan Tanrı'nın eyleminin sonucudur. Bilyenin yere düşmesine neden olan şey bilyedeki kurşunun mevcudiyeti değildir; bilyenin hareket ettiği gibi hareket etmesinin nedeni Tanrı'nın eylemidir. Aynı şekilde bireyin bu hareketi "ağırlık" olarak yorumlamasına neden olan da Tanrı'nın eylemidir.

Gazali gibi Kopenhag yorumu da nesnelere asli nitelikleri olup olmadigini sorgular. Örneğin [Kopenhag yorumuna göre] bir elektron bir gözlemci onunla etkileşim içinde olana dek ne anlamlı bir hacme ne de bir konuma sahiptir. Onun sahip olduğunun hepsi, dalga fonksiyonu olarak bilinen soyut matematiksel bir tasvirdir. Bu, bize, bir elektronla etkileşime geçildiğinde elektronun özelliklerinin neler olduğunu söyler; fakat aynı zamanda bu etkileşimden önce elektronun hiçbir asli özelliği olmadığına da işaret eder. Kurşun bilyeler gibi daha büyük nesnelere (proton ve nötronlarla birlikte) elektronlardan yapılmış oldukları için, kuantum teorisi kurşun bir bilyenin hareket ettiği gibi hareket etmesine neden olan asli özellikleri olmadığını ima eder. Kurşun bir bilyenin sergilediği her özellik kurşun bilye ile gözlemcinin etkileşiminden doğar; onlar, kurşun bilyenin kendi içinde var olan asli özellikleri değildir.

Nesnelerin kendilerine atfedilen bu özelliklerden yoksunluğu, nesnelere varlığı üzerinde de şüphe doğurur. Bu durumda Gazali'nin iddiası şu olacaktır: Her bir nesnenin her an yaratılmasından Tanrı sorumlu olduğu için nesnelere Tanrı'dan bağımsız bir varlıkları yoktur. Eğer Tanrı olmasaydı, nesnelere hiç var olmazdı. Benzer şekilde Kopenhag yorumu da nesnelere bir gözlemciden bağımsız olarak var olmadıklarını söyler. Eğer gözlemci mevcut değilse, nesnenin ne herhangi bir niteliğe sahip olduğu ne de var olduğu söylenebilir. O halde, Gazali'ye göre, Tanrı, nesnelere atfedilen bütün özelliklerin yanı sıra nesnelere varlığından da sorumludur. Kuantum teorisinde nesnenin hususi özelliklere sahip olmasının nedeni gözlemcidir. Gazali özelliklerin kaynağını Tanrı'nın eylemleri olarak görürken Kuantum teorisi bu özelliklerin gözlemciyle olan etkileşimin sonucu olduğunu öne sürmüştür. Lakin onların özelliklerin kaynağının ne olduğu hakkındaki bu ihtilafları, özelliklerin nesnenin kendisinde asli olarak bulunmadığında hemfikir olmaları dikkate alındığında çok önemli bir görüş ayrılığı sayılmaz.

Onların hemfikir oldukları diğer bir nokta nedenselliğe ve olayların tahmin edilebilirliğine ilişkin yorumlardır. Eğer dünyadaki olaylar nedensel olarak birbirine bağlı iseler, başlangıç koşulları hakkında yeterince bilgi olduğu sürece, gelecek olayların gidişatını tam olarak tahmin etmek mümkündür. Bununla beraber hem Gazali hem de Kopenhag yorumu olayların birbirlerine bu ölçüde nedensel olarak bağlı olduklarını reddederler. Onlar aynı zamanda olayların tamamen tahmin edilebilir olduğunu da reddederler. Gazali'nin ifadeleriyle söylenecek olursa, Tanrı her şeyi her an yarattığı için nedensel ilişkiler imkânsızdır. Meydana gelen her şey Tanrı'nın verdiği kararlara dayanır. Ateşin mevcudiyeti ile pamuğun yanışı gibi iki olay arasında bir paralellik var olabilir; ama bu paralellik nedensel bir ilişkiye işaret etmez.

Kopenhag yorumu, aynı zamanda, dünyadaki nesnelere kendileri neden/etki ilişkilerine göre hareket etmeyen şeylerden (elektronlardan) yapılmış olduğu tespitine dayanarak, olaylar arasında nedensel bağların var olmasını da şüpheyle karşılar. Kopenhag yorumunda, atom altı düzeyde nedensel ilişkilerden söz etmek anlamlı değildir, çünkü orada nesne teriminin normal anlamında “nesnelere” yoktur. Elektronların sadece belli şeyler yapma potansiyeli vardır ve etkileşim içinde olmadıkları sürece bu potansiyellerden hiçbirini sergilemezler. Eğer nesnelere sadece potansiyelleri var ama [asli] nitelikleri yoksa, nesnelere birbirleriyle nedensel olarak etkileşim içinde olabileceğini söylemek anlamsızdır.

Gazali ve Kopenhag Yorumu nedenselliğe şüpheyle yaklaşmasına karşın, ikisi de doğada düzenliliklerin var olduğunu reddetmez. Bu düzenlilikler, Gazali’ye göre, Tanrı’nın “âdetine” atfedilirler (Kur’an/33: 62). Ateşin mevcudiyeti ile pamuğun yanmasını birbirine paralel kılmak Tanrı’nın âdetidir. Fakat Tanrı her şeye kadir olduğu için, eğer dilerse, ateşin içindeki pamuğun yanmasını engelleyebilir. Ancak ateşin içine atıldığı bir durumda pamuğun yanmasına müsaade etmemek Tanrı’nın âdeti olmadığı için, pamuğun yanmama olasılığı oldukça azdır. Kopenhag Yorumu da fiziksel dünyada düzenlilikler görüldüğünü kabul eder. Bu düzenlilikler bazı olayların meydana gelmek bakımından başka olaylardan çok daha fazla bir olasılığa sahip olmasından kaynaklanır. O halde olaylar tahmin edilebilirlerdir, ama bu ancak genel bir tahmin edilebilirliktir. Örneğin bir elektronun çekirdeğe yakın bir konumda bulunması yüksek bir olasılıktır. Bu yüksek olasılık birçok bakımdan Gazali’nin “âdet” kavramına benzer. Elektronun *muhtemelen* nerede bulunacağını tahmin etmek mümkündür, ama onun nerede bulunacağını tam olarak tahmin etmek imkânsızdır. Benzer şekilde, pamuğun ateşe atıldığında *muhtemelen* siyaha dönüşeceğini tahmin etmek mümkündür, ama onun ateşle temas ettiği her durumda hep siyaha dönüşeceğini söylemek imkânsızdır.

Eğer bu fikirler kurşun bir bilye gibi [elektronlardan] daha büyük bir nesneye tatbik edilirse, kurşun bilyenin yukarıdan bırakıldığında aşağıya düşme eğilimi sergileyeceğini anlarız. Ama onun yukarı çıkma ihtimali de vardır. Kuantum teorisince ifade edildiği gibi, sonraki ihtimal oldukça küçük bir ihtimaldir, ama yine de gerçek bir ihtimaldir. Kurşun bir bilyenin herhangi belli bir anda ne yapacağını tam olarak tahmin etmek mümkün değildir: o, yukarıya da çıkabilir aşağıya da düşebilir. Mümkün olan, ancak, onun aşağıya düşme ihtimalinin yukarıya çıkma ihtimalinden daha yüksek olduğunu söylemektir.

Eğer bir kuantum teorisyeni ve Gazali kurşun bir bilyenin bırakıldıktan sonra aşağıya düşmek yerine yukarıya çıktığını görmüş olsalardı, onların bu duruma ilişkin açıklamalarında

birçok benzerlikler var olurdu. Gazali'ye göre bilye yukarıya doğru çıkmıştır, çünkü bu vakada, Tanrı onu aşağıya düşürme âdetine, alışkanlığına uymamayı tercih etmiştir. Biz böyle bir şeyin oluşunu çok nadir görürüz, çünkü Tanrı *normalde* âdetine, alışkanlığına uyar. Lakin Tanrı'nın bilyenin yere düşmesine neden olması gerektiğinde ısrar etmenin anlamı yoktur, zira Tanrı dilediğini yapma gibi mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Aynı olaya şahit olan bir kuantum teorisyeni diğer bütün bilimsel açıklamaları dikkatli ve etraflı bir çalışmayla gözden geçirip elemekle uğraşır. Bu güç ve çetin uğraş bittiğinde ve geride bu durumu açıklayacak başka hiçbir rasyonel açıklama kalmadığında, kurşun bilyenin yukarıya çıkışı son derece az (ama yine de gerçek) bir olasılığa sahip bir olayın meydana gelmiş olduğu söylenerek açıklanırdı.

Aralarındaki kültür ve 1000 yıllık zaman farkına rağmen, Gazali ile Kopenhag Yorumu arasındaki benzerlikler, oldukça dikkat çekicidir. Her ikisinde de, sağduyunun tersine, nesnelere aslı özellikleri ve bağımsız varlıkları olmadığı düşünülür. Bir nesnenin var olması için, o ya Tanrı tarafından (Gazali) ya da bir gözlemci tarafından (Kopenhag Yorumu) meydana getirilmelidir.

Bundan başka, dünya tümüyle tahmin edilebilir değildir. Gazali'ye göre Tanrı dilediği zaman dilediği şeyi yapabilir. Genelde, dünya tahmin edilebilir bir şekilde işler, fakat her an mucizevî bir olay meydana gelebilir. Bir mucizenin meydana gelmesi için gereken tek şey sadece Tanrı'nın kendi "âdetine" uymamasıdır. Kuantum dünyası oldukça benzer bir dünyadır. Kurşun bilyeler bırakıldıklarında yere düşerler, çünkü onların bu şekilde hareket etme olasılıkları çok yüksektir. Lakin onların bırakıldıklarında yere düşmek yerine "mucizevî şekilde" yukarıya çıkmaları pekâlâ mümkün olabilir. Böyle bir olayın meydana gelme olasılığı çok az olmasına karşın, yine de, mümkündür.

Hem onbirinci yüzyılda Gazali hem de yirminci yüzyılda kuantum teorisi dünyanın sağduyunun bize inanmamızı söylediğinden çok farklı olduğuna işaret ederler. Nesnelere görünüşü aldattıcıdır. Nesnelere, beklendiği gibi, bağımsız bir varlığı yoktur. Nesnelere ya Tanrı tarafından ya da bir gözleme eyleminde her an yaratılmaktadır. Dahası nesnelere hareketini tam olarak tahmin etmek, ilkece bile, mümkün değildir; mümkün olan sadece onların meydana gelme olasılığını tahmin etmektir. Neticede, fiziksel dünyaya dair böyle bir görüş, hem eski hem de yeni bir görüştür.

Bu Bölümde Ne Öğrendik?

Vahiy, mucize ve nedensellik konularını felsefi açıdan ele aldık. Bu anlamda, özellikle birçok tartışmanın odağında yer alan Gazali'nin nedensellik eleştirisini değerlendirdik. Çağdaş kuantum fiziğindeki bazı tasavvurların, bu klasik probleme ne türden açılımlar sağlayabileceği üzerinde durduk.

Bölüm Soruları

1. Peygamberlerin üç özelliğe sahip olduğunu felsefi olarak savunan filozof kimdir?

- a) İbn Sina
- b) Gazali
- c) İbn Rüşd
- d) İbn Arabi

2. Birinci özellik, aklî güce aittir. Bu güç sayesinde sözkonusu insan, muhatap olduğu herhangi birisinin öğretimi olmaksızın son derece güçlü olan sezgisi (hads) yoluyla, birincil akledilirlerden ikincil akledilirlere, fa'âl akılla olan ilişkisinin yoğunluğu (li-şidde) sebebiyle en kısa sürede ulaşır.

Yukarıdaki pasaja göre İbn Sina Peygamberin birincil akledilirlerden ikincil akledilirlere en kısa sürede ulaşacağını iddia eder. O bununla ne kasteder?

- a) Tikelden tümellere
- b) Tümelden tikellere
- c) Kavramdan idealara
- d) Basitten karmaşığa

3. Neden olduğuna inanılan şey ile etki arasındaki bağlantı zorunlu değildir.... Eğer birisi diğerini izliyorsa, bu, Tanrı'nın onları bu tarzda yaratmasından dolayıdır, yoksa bağlantının kendi başına zorunlu ve vazgeçilmez olmasından dolayı değil.

Bu iddiada bulunan bir kişi aşağıdakilerden hangisinin inkarı ile suçlanabilir?

- a) Mucizelerin
- b) Bilimin
- c) Vahyin
- d) Nübüvvetin

4. Gazalının nedensellik eleştirisi aşağıdaki hangi bilimsel görüş ile benzerlikler taşır?

- a) Kuantum teorisi
- b) Büyük patlama teorisi
- c) Evrim teorisinin teistik yorumu
- d) Sicim teorisi

5. Aşağıdakilerden hangisi, doğa yasalarının düzenliliğini bozan bir durum olarak görülebilir?

- a) Düşünceler
- b) Rüyalar
- c) Hastalıklar
- d) Mucizeler

6. “Olağanüstü iddialar, olağanüstü kanıtlar gerektirir.”

Bu kanaate olan bir kişi nübüvvet iddiasının kabulü için hangi beklenti içinde olur?

- a) Akli kanıtlar
- b) Nakli kanıtlar
- c) Mucizevi kanıtlar
- d) Bilimsel kanıtlar

7. İbn Sina, peygamberdeki vahiy hadisesini hangi güce nispetle açıklar?

- a) Gazap gücü
- b) Nebati güç
- c) Mütelayile gücü
- d) Natik güç

8. İbn Sina, mucizeleri peygamberin nefsindeki hangi özellikle ilişkili görür?

- a) Mümkünü zorunluya dönüştürme
- b) Olağanı olağanüstüye çevirme
- c) Semavi cisimlerle ittisal
- d) Tabiatı değiştirme

9. Mucize, Tanrı'nın, doğal akışın dışına çıkarak olaylara müdahale etmesi olarak kabul edilir. İnsan aklının ve doğa yasalarının açıklayamadığı, ilahi varlıktan kaynağını alan bir olaydır. Bunun sonucu olarak mucizeler, Tanrı'nın bir eseridir ve peygamberler de bunların dünyada gerçekleşmesini sağlayan seçilmiş kişilerdir. Her peygambere değişik mucizeler verilmiştir. Mucizeler, insanların peygamberlerin Tanrı'nın elçisi olduklarının kabul edilmesi için, Tanrı tarafından peygamberlere verilmiştir.

Bu bilgilere dayanarak mucizeyle ilgili aşağıdaki yargılardan hangisine ulaşılamaz?

- a) Doğa yasalarına uymaz.
- b) Temelinde Tanrı'nın mutlak gücü vardır.
- c) Peygamberlerin kendi çabalarıyla elde edilmiştir.
- d) Peygamberlerin değişik mucizeleri olmuştur.

10. Gazali'nin, *Filozofların Tutarsızlığı* [*Tehafütü'l-Felasife*] adlı eseri 20 meseleden oluşur. O'nun nedensellik eleştirisi kaçınıcı meseledir?

- a) Birinci Mesele
- b) İkinci Mesele
- c) Onyedinci Mesele
- d) Yirminci Mesele

Cevaplar

1) a , 2) b , 3) b , 4) a , 5) d , 6) c , 7) c , 8) d , 9) c , 10) c

13. DİN VE AHLAK İLİŞKİLERİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Din felsefesinin önemli konularından biri olan din ve ahlak ilişkisi çok yönlü olarak ele alınacaktır. Bu anlamda, her iki alan arasındaki ilişkileri, birbirlerini dışlayan, birbirlerine için yararlı olan veya birbirleri için zorunlu bir şekilde gören bakış açıları irdelenecektir. Ayrıca klasik İslam din felsefesinde çokça tartışılan İlahî fiillerin nedenliliği sorunu da işlenecektir.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Din ve ahlak arasında bir ilişki olabilir mi?
2. Tanrı'ya dayanmayan bir ahlak olabilir mi?
3. “Allah'ın hikmetinden sual olunmaz” deyişini değerlendiriniz.
4. Hangi yaklaşım din ve ahlak arasındaki ilişkiyi daha sağlıklı kurmaktadır.
5. Gazali'nin ilahi fiillerin nedenselliğine getirdiği açıklamayı izah ediniz.

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Din ve ahlak ilişkileri	Din ve ahlak ilişkilerini çok yönlü olarak tahlil edebilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- Salah
- Hikmet
- İllet
- İlahî fiillerin nedenliliği

Kur'an'daki Temel Ahlaki İlkeler: İnanet-İhsan-Adalet

[Nahl/15: 90]

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ {90}

[İsra/16: 23-39]

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا {23}

وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا {24}

رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا {25}

وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ نَبْذِيرًا {26}

إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كُفُورًا {27}

3 سورة الإسراء @ وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا {28}

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا {29}

إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا {30}

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرِزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا {31}

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا {32}

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ

مُنْصُورًا {33}

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا {34}

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَرَثًا بِالْقِسْطِ أَلْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا {35}

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا {36}

وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا {37}

كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا {38}

3 سورة الإسراء ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ {39} ...

Acaba insanın ahlaki bir varlık olmasını dine mi borçluyuz? Çeşitli şekillerde sorulan bu sorunun tarihi, felsefenin ilk dönemlerine kadar geri gitmektedir. “Dindarlık”, diyordu Platon’un Euthypro’su “tanrıların gözünde değerli olan şeydir; dinsizlik ise değersizdir”. Buna bağlı olarak şöyle bir soru ortaya çıkmaktaydı: Acaba bir şey, Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa o, iyi olduğu için mi Tanrı tarafından buyrulmuştur? Bu sorunun cevabı ile ilgili tartışmaya genellikle “Euthyphro tartışması”, yahut “Euthyphro dilemi” adı verilmektedir. Bu soru, birçok filozofa göre din ve ahlak felsefesinin baş problemidir.

Din ile ahlak arasındaki ilişki farklı şekillerde ele alınmıştır: Dinden ahlaka doğru giden bir yol takip edilerek; ahlaktan dine doğru giden bir yol takip edilerek. Birinci yol ahlaki dine bağlamakta ve böylece dini vasfı ağır basan bir ahlak anlayışına **-bir teolojik ahlaka-** kapı açmaktadır. İkinci yol ise; insanın ahlaki tecrübesinden hareket ederek ilahiyatı temellendirmeye ve bu şekilde ahlaki yanı ağır basan bir ilahiyata **-bir ahlak teolojisine-** kapı açmaktadır. İkinci yol, Kant’ın meşhur “ahlak delili ile felsefe tarihinde ön plana çıkmıştır.

Din felsefesi açısından din-ahlak ilişkisinde, bilim-din ilişkisinde olduğu gibi, birbirinden farklı yaklaşımların olduğu ve olabileceği görülür. Bunları üç farklı yaklaşım olarak ele almak mümkün görünmektedir.²⁷³

13.1. Din ve Ahlak İlişkisine Dair Bazı Temel Yaklaşımlar

1.1. “Din ve Ahlak Birbirleri İçin Zorunludur”

Bazı dindarların savunduğu birinci yaklaşıma göre din, ahlak için kaçınılmazdır; yani ılımlı felsefi haliyle ifade edildiğinde, ahlak bazı dini inançları gerektirir. Ahlak dini zorunlu kılar; din yoksa ahlak ve ahlaklılık da yoktur. Buna göre, dinsiz birinin ahlaklı olması (ve dindar birinin ahaksız olması) mümkün değildir.

²⁷³ Bu kısım yazılırken şu eserin ilgili bölümünden yararlanılmıştır: Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), s. 214 vd.

Bu yaklaşım, genel olarak doğru olmakla birlikte temel iddiasında aşırılık taşımaktadır. Böyle bir kesin genelleme ne dedüktif akıl yürütmeler ne de endüktif gözlemlerle haklı çıkarılabilir. Ahlaklılıkla bazı dinsel inançlar arasında yakın bir ilişki olmakla birlikte bu ilişkinin istisnaları dışta bırakan, zorunlu bir mantıksal ilişki olduğunu kanıtlamak mümkün gözükmemektedir. Çevremizde karşılaşılabileceğimiz insanlar arasında yapılabilecek gözlemler de ahlaklılıkla dindarlık arasındaki bağın asla kırılmaz zorunlu bir bağ olduğunu göstermemektedir. Dindar olan veya öyle gözükten insanlarda ahlakî kusurların olduğu çok nadir görülen vakalardan olmadığı gibi, dindar veya görünen anlamda dindar olmadığı, hatta İnançsız olduğunu söylediği halde oldukça ahlaklı olduğuna birçok kişinin şahitlik ettiği kişiler de yok değildir. Bu durumlar, din ve ahlak arasındaki bağın zorunlu ve mantıksal bir bağ değil, mümkün ve kuvvetle muhtemel bir bağ olduğunu göstermektedir.

Dinin ahlaka desteği ve katkısı büyüktür. Zira din, insana kötü eğilimlerden arınmanın ve iyi olanlarıyla donanmaya çalışmanın, sürekli gelişen erdemli bir yaşam sürmenin sadece gerekliliğini ve yararlılığını belirtmekle kalmaz; böylesi erdemli bir yaşamın ve hatta erdemli bir toplumun, her düzeyde insanın anlayabileceği bir dille ve uygulayabileceği bir tarzda yollarını göstererek, ahlaki erdemler ve ilkeleri keyfi göreceliklerden kurtarıp sağlam ve ortak temellere bağlayarak, sağlıklı öğütlere ve kurallara dönüştürerek, model insanların yaşam biçimleriyle örneklendirir. İman ve amel boyutlarıyla teyid ederek, sevap ve günah kavramlarıyla destekleyerek, korku ve ümit arası bir yaklaşımla dengeleyerek, Cehennem cezası yaptırımıyla ve Cennet mükafatı motivasyonu ile güçlendirerek, Allah'ın rızası ve hoşnutluğunun her şeyden üstün olduğu inancıyla nihai anlamda bir amaç ufku ile yücelterek ve taçlandırarak, ahlaklılığın gelip geçici davranışlar olmak yerine kalplere yerleşmesine, kanun korkusu ve toplum baskısının olmadığı yerler ve durumlarda da ahlaklılığın büyük bir kararlılıkla ve istikrarla sürdürülmesine, büyük kişisel çıkarlarla erdemli davranışın çatıştığı durumlarda dahi ahlaklılıktan ödün verilmemesine ve ahlaklılığın yalnızca kişisel bir boyutta kalmayıp geniş kitleleri kuşatacak derecede yaygınlaşması ve olabildiğince çok sayıda insanın olabildiğince arınmış ve gelişmiş olmasına katkısı büyük olmuştur.

Din-ahlak ilişkisinin bu tarzda anlaşılması, Maun suresi ile de irtibatlı olarak düşünülebilir. Bu surede dini yalanların ahlaki zaafları öncelikli olarak vurgulanmış ve kınanmıştır; bununla birlikte dindar olanlar ve gözüktenler arasında da bazı ahlaki zaafların bulunabildiği belirtilmiş, bu da kınanmıştır: “Ey Muhammed, dini yalan sayanı gördün mü? Öksüzü kakıştıran, yoksulu doyurmaya yanaşmayan kimse işte odur. Vay o namaz kılanların haline ki: Onlar kıldıkları namazdan gafildirler. Onlar gösteriş yaparlar. Onlar (eğreti olarak)

basit şeyleri dahi vermezler.” (Maun, 1-7) İnsanlar arasında yapılabilecek kaba bir gözlem de böyle bir sonucu gösterebilir. Dini yalanlayanlar arasında da, kısmen dindar olan veya öyle gözükenler arasında da ahlaki zaaf lar gözükebilir; ancak bu zaaf ların, dinin olumlu katkılarından dolayı gerçek dindarlar arasında ötekilere oranla çok daha az olması a *priori* olarak da a *posteriori* olarak da çok daha muhtemeldir.

1.2. “Din ve Ahlak Birbirlerini Dışlarlar”

Bazı ateistler, dinin ahlak için yararlı olması şöyle dursun, son derece zararlı olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişler ve görüşlerini desteklemek için çeşitli fikirler öne sürmüşlerdir. Onlara göre, dini ahlaka temel yapmak, empirik karakterde olan ve daima değişen bir alanı, değişmezliğine inanılan bir otoriteye bağlamak demektir. Teizmi savunanlar, bütün çabalarına rağmen Tanrı'nın varlığını ispat edememişlerdir. O halde ahlak gibi şurada yaşayan şu insanın inişli-yokuşlu beşeri tecrübesini böyle sallantılı bir temele nasıl oturturuz?

R. Robinson'a göre, dini inanç, insanı dar görüşlü yapar. İnanmış hiçbir kimse, diyor Robinson, “inancıma ters düşen fikirleri dinlemeye hazırım; eğer ikna olursam inancımdan hemen vazgeçerim” diyemez. Robinson, bu tutumu bir çeşit kronik düşünce hastalığı şeklinde görür. Robinson ve B. Russell gibi düşünürler, özellikle kilise-bilim ilişkisi tarihinden birçok örnekler getirmek suretiyle görüşlerini desteklemeye çalışmaktadırlar.

Sıkı bir din ahlak ilişkisini savunanlar, genellikle, salt ahlakın bencilliğe, hatta nihilizme sebep olduğunu söylemektedirler. “Eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır” sözü, bu tutumun klasikleşmiş ifadesidir. İşte ateistler bu tutuma da itiraz etmektedirler: Onlara göre, teist önce ahlak kavramında bir boşluk yaratmakta, sonra da onu doldurmaya çalışmaktadır. İnsan sosyal bir varlık olarak bencilliğin kötü, sevginin iyi olduğunu kendi tecrübesinin sonucu olarak öğrenir. Buna rağmen onun bencil olması ayrı bir konu. Dine inanıp da bencil olan insanlar yok mu? Bencil olmamak da bencil olmak kadar insanın tabiatından kaynaklanır. Hiç kimse bencil olmanın tabii, bencil olmamanın ise gayr-i tabii olduğunu söyleyemez. Salt ahlakı savunanlara bakılırsa, bencillik, asıl dini ahlakta ön plana çıkmaktadır. Din, ceza korkusu ve mükâfat ümidini işlemekle insanları kendilerini düşünmeye ve tedbirli olmaya sevk etmektedir. Kendini düşünmenin ve tedbirli olmanın bu dünyaya değil de öteki dünyaya yönelmiş olması durumu değiştirmez. Buna **tedbir ahlakı** denilir. İnsan bir eylem ortaya koyacağı zaman, o eylemin sebebini kendi kendine sorar ve sonucunu da görmeye çalışır. “Bu eylemi niçin yapıyorum?”

Burada felsefede iki ana kol var. Bu kollardan **biri** bizim daha çok ‘amaç ahlakı’ dediğimiz teleolojik ahlaktır. Burada diyorsunuz ki; şu eylemi yapmalıyım ki şu sonucu alayım. Yahut da hayır, bu eylemi yapmalıyım, çünkü bu eylem benim vazifemdir. **İkinci** şık daha çok Kant deontolojizmini karşınıza çıkarır. Yani, orada bir ‘ödev ahlakı’ söz konusudur. İlki daha çok bir teleolojik, yani amaca yönelik bir ahlaktır.

Marks, Freud ve Russell gibi bazı din karşıtı filozofların savunduğu yaklaşıma göre ise din, ahlak için gereksizdir ve hatta zararlıdır (örn. ekonomik ve cinsel konularda kısıtlamalar getirir); dolayısıyla din olmadan da pekala ahlaklı olunabilir. Ayrıca, Cennet ve Cehennemle ilgisi dindar insanın ahlaki eyleminin değerini düşürmektedir. Görülüyor ki Russell ve onun gibi düşünenler, salt ahlakın imkanını savunmak gibi mütevazı bir neticeyi elde etmek gayesiyle konuşmuyorlar; dini ahlakın “zararlı” olduğunu söyleyecek kadar ileri gidiyorlar. Bu tutum, “dini inanç olmadan ahlak olmaz” diyenlerin tutumlarından daha da aşırı bir tutum olsa gerektir. Biri, eğer tutarlı olacaksa dini inanca sahip olmayan herkesin ahlaksız olduğunu öteki ise bütün dindarların bencil olduğunu iddia etmek gibi savunulması güç bir tutumun içine girmektedir. Biri, bütün ateistlerin nihilist, öteki de bütün dindarların dar kafalı veya irrasyonel olduklarını iddia etmektedir. Her iki görüş, temelde empirik iddialara dayanmak zorunda olduğu halde, bir takım genellemelerden kuvvet almaya çalışıyor, Yine her iki görüşte de objektif tahlillerin yerini çok kere hissi tepkiler alıyor. Dinle ahlak arasında tam bir bağımlılık yahut zıtlık görmeyi mantık, bilgi ve duygu düzeylerinde imkânsız gören birçok insan, orta bir yol izlemekte ve daha “ılımlı” bir din-ahlak ilişkisi düşünmektedir.

Din ve ahlak arasındaki ilişkinin zararlı olduğu görüşü bu konudaki farklı yaklaşımlar arasındaki en yanlış yaklaşımdır. Buna rağmen bu yöndeki eleştirilerde, hiç haklılık payı da yok değildir. Örneğin savaşların birçok acıya ve ahlaksızlığa neden olduğu ve dinlerin de tarih boyunca birçok savaşa yol açtığı tamamen kabul edilemeyeceği gibi tamamen inkar edilebilecek ve yok sayılabilecek bir iddia da değildir. Bununla birlikte savaş olgusunda dinin rolü abartılmaması gereken ve öteki faktörlerle birlikte değerlendirilmesi gereken bir husustur. Savaşlarda dinin ve inancın dışında pek çok faktör rol oynamaktadır ve bunların çoğu da dini değil dünyevi ve ideolojiktir.

Dindar insanın ahlaklılığında Cennet ve Cehennem motiflerinin, korku ve ümidin oynadığı rol de haksız yere abartılı bir eleştiriye malzeme yapılmaktadır. Oysa bunlar, tutkularına gem vurmak ve öfkesine hakim olmak ya da yoksula yardımcı olmak ve zalime engel olmak gibi ahlaki arınmışlık ve gelişmişlik gerektiren durumların başlangıcında salt akli

uyarılar, zayıf vicdani iç sesler ve kaçınılabilecek hukuki yaptırımların yeterli olmadığı durumlarda da fonksiyon icra edebilen zaman ve mekan sınırlarını aşkın motivasyonlar ve yaptırımlardır. Bunların, dindar insanın ahlaklılığındaki rolü inkar edilmek bir yana küçümsenemez bile. Bununla birlikte gerçek dindarlar, hangi dinden olurlarsa olsunlar, salt Cehennem korkusu ve salt Cennet ümidinden dolayı ahlaki eylemde de bulunmazlar. Belki belli bir süre sonra onlar, bunları çoktan aşar ve ahlaklılık onlarda vazgeçilemeyecek ve aksi ortaya konulamayacak bir huy haline gelir. Dolayısıyla ahlaki bir eylemi Cennet ve Cehennemi de dikkate alarak yapmak, kişisel dünyevi bir çıkarı veya menfaati dikkate alarak ahlaki eylemde bulunmakla karıştırılmamalıdır; bu yöndeki eleştiriler haklı eleştiriler değildir.

Dini ahlakın ekonomik ve cinsel konularda kısıtlamalar getirmesinden dolayı eleştirilmesi de, haklılık yönü az, haksız tarafı daha çok olan bir eleştiridir. Örneğin bazı dinlerin, hem hiçbir mal ve mülke sahip olmama anlamında fakirliği ve hem de hiç evlenmemeyi teşvik eden manastır hayatını ve buna benzer ahlaki teşviklerini dikkate alırsak, bu tür eleştirilerde az çok haklılık payı olduğunu inkar edemeyiz. Ancak bazı dinlerin bazı konulardaki marjinal aşırılıkları bir tarafa bırakılırsa, dinlerin ekonomik ve cinsel konulardaki kısıtlamalarının doğru olmakla birlikte ahlaken şikayet edilebilecek şeyler arasında olmadıklarını belirtmek gerekir.

Sözgelimi dinlerin vergi, zekat, sadaka, yoksula yardım vb. yapmaya teşvik ederek kişinin kazandığı malında başkalarının da hakkı olduğunu söylemek suretiyle sosyal adalete katkıda bulunması bir kısıtlama sayılarak eleştiriliyorsa dinler böyle kısıtlamaları yapmaktadırlar; ancak bunlar ahlaken eleştirilecek değil övülecek şeylerdir. Benzer şeyler, cinsel kısıtlamaya yönelik eleştirilerle ilgili olarak da söylenebilir. İnsanların evlenmelerini tamamen yasaklamak gibi insan doğasına aykırı aşırılıkların eleştirilmesindeki haklı yönler doğru olmakla birlikte, eğer bu kısıtlamalardan kasıt hiçbir ahlaki ve insani kural ve norm tanımak istemeyen bir sözde kısıtlama karşıtlığıysa, dinlerin öncelikle ırza tecavüz ve taciz gibi kötülüklerden masum insanların korunması için bu gibi kısıtlamalar getirmesinde eleştirilebilecek bir yön yoktur.

1.3. “Din ve Ahlak Birbirlerine Yararlıdır”

Gerek felsefeden gerekse dinden daha geniş kitlelerin savunduğu söylenebilecek bir başka görüşe göre ise, din ve ahlak tarihsel olarak her zaman birbiriyle yakından ilişkili

olmuştur ve özellikle dinden ahlaka doğru olmak üzere birbirlerine katkıda bulunmuş, birbirlerini desteklemiş, birbirini tamamlamışlardır. Ahlakla kıyaslanamayacak derecede kurumsallaşmış bir yapı olması itibarıyla bu ilişkide daha ağırlıklı rolü oynayan din olmakla birlikte, kısaca belirtildiğinde bu görüşe göre, din ve ahlak arasında hep olumlu bir diyalog olup, din ahlaka, dindarlık ahlaklılığa her zaman olumlu katkıda ve destekte bulunmuştur ve bulunmaktadır.

Bugün dini *olduğu gibi* ahlakı *olduğu gibi* kabul ederek her iki alan arasında bir diyalogun bulunduğunu kabul etmek, denebilir ki, en yaygın görüşdür. Burada artık din, ahlaki kavramların belirlenmesinde yahut tanımlanmasında iş gören bir unsur olarak değil, teşvik ve terkip edici bir unsur olarak gücünü göstermektedir. Çağdaş bir romancı-felsefeci yazarın dediği gibi, “inanç sayesinde dikkati bir şey üzerinde toplamak ve yeni bir güç kaynağı elde etmek, psikolojik, dolayısıyla ahlaki açıdan büyük önem taşır.”

Tanrı’ya inanmak, ahlaki ödevlerin yerine getirilmesini kolaylaştırmak bakımından yeni bir “çevre” oluşturur. Yine, tanınmış bir çağdaş filozof S. Toulmin’e göre, ahlak ilkeleri doğruyu nasıl seçeceğimizi gösteren dini inanç da bu doğruya bütün kalbimizle sarılmamız için yardımcı olur. Herhangi bir dine inanmadığı halde ahlak ilkelerine uyan bir insanın, dinin ahlak için geçersiz olduğunu iddia etmesi doğru değildir. Belki öyle kişiler vardır ki, diyor Toulmin, hiçbir yardıma ihtiyaç göstermeksizin kendi ahlak problemlerini büyük bir kolaylıkla çözebilirler; ama böylelerinin varlığı, ahlak hayatımızda bizim bir takım yardım ve teşviklere, mesela dine, ihtiyaç duymamızı gereksiz kılmaz.

İşlerini belli ilkeler ışığında düzene koyan bir insanın hayatında az çok bir bütünlük vardır. Eğer o insan Tanrı’nın varlığına inanıyorsa, bu inançla o kişinin ahlaki görüşleri yana değil iç içe olacaktır. Dolayısıyla, inanan bir insanın bir tek davranışında *çeşitli boyutları* birlikte görmek mümkündür. Daha önce gördük ki, bazı fiiller veya durumlar, bizi bir takım ahlaki talepleri yerine getirmeğe çağırır. Fakat ahlaki taleplere rağmen, birçok sebeplerden dolayı üzerimize düşeni yapmaktan kaçınabiliriz. İşte bu noktada Tanrı inancı araya girebilir ve üzerimize düşeni yapmaktan kaçınmamızı zorlaştırabilir.

Bunu bir örnekle açıklamaya çalışalım. Yoksul bir insanın bizden yardım istediğini düşünelim. Bu kişinin yoksul olması ve bizden yardım istemesi, her şeyden önce, bir *olgudur*. Buna, durumun olgusal *boyutu* diyelim. Durumu bu düzeyde ele almak ve başka hiçbir şey yapmamak mümkündür. Fakat böyle bir olguya dayanarak kendi kendimize “bu insana yardım

etmeliyim” dersek, yani durum, bir talep doğurursa; olay yeni bir boyut kazanır ki, bunun adına da *ahlak boyutu* diyelim. Bu boyutun varlığına rağmen kendi maddi imkânlarımızı ön planda, tutarak bizden yardım isteyen kişiye elimizi uzatmayabiliriz, yani ahlaki yükümlülüğümüzden kaçabiliriz. İşte böyle bir durum karşısında kalan insan, eğer Tanrı’nın varlığına inanıyor ve O’nun kendisinden ne gibi şeyleri yapmasını istediğini biliyorsa şu şekilde düşünebilir: Karşımda duran şu yoksul insan benim kadar saygıya, sevgiye ve mutlu olmaya layıktır. O, benim kardeşimdir. Çünkü ikimize de varlık veren, Tanrı’dır. Tanrı’nın katında insan olma bakımından ikimiz arasında bir fark yoktur. Şu anda içinde bulunduğum durumu gören Tanrı, benden yardım etmemi istiyor. Eğer bundan kaçınırsam sadece bu yoksul insanı değil, Tanrı’ya da gücendirmiş olacağım. O halde kendi yararımı ve bencilliğimi bir yana bırakmalı ve bu insana yardım etmeliyim. İşte bu şekilde düşünen bir insan için söz konusu olay artık bir başka boyut kazanmıştır. Bu boyut inanç boyutudur.

Burada inanç boyutunun araya girmesi, örnek olarak ele aldığımız olayın mahiyetinde (olgu düzeyinde) bir değişiklik yapmıyor. Değişiklik, böyle bir olay karşısında kalan insanın tutumunda ortaya çıkmaktadır. Böyle bir değişiklik, ahlaki ödevin yerine getirilmesinde son derece önemli bir rol oynar. İnanç boyutunu içeren bir tutum, ahlaki amaçtan farklı amaçlara da yer verir. Söz gelişi, ahlak, bize adam öldürmenin *kötü* olduğunu öğretir. İnanç ise, hem böyle bir fiilin kötülüğünden hem de hayatın *kutsallığından* söz eder ve insanın hayatında, adam öldürmenin kötü olduğuna inanmayla hayatın kutsal olduğuna inanma birleşir. Başka bir deyişle, dindar, karşılaştığı herhangi bir olayı bir de Tanrı’nın varlığı açısından yorumlar ve kendi hayatında “kötü”ye “günah”ı, “iyi”ye “sevab”ı ekler. Mesela, teist için yalan söylemek sadece kötü değil, aynı zamanda günahtır; çünkü o, yalan söylemekle Tanrı huzurunda da bir suç işlendiğine inanır. Olup bitenlere bu gözle bakmak, yeni ve güçlü bir ahlaki yetkinlik içinde bulunmak demektir.

Ateistin bu inanç boyutunu ahlak için görmesini anlamak doğrusu hiç de kolay değildir. Russell ve onun gibi düşünen birçok ateist inancın her çeşidinin tehlikeli olduğunu söylemektedirler. Bu düşünürler, Kant’ın deyimiyle “dogmatik bir inançsızlık” içindedirler. Onların bu inançsızlığının da “tehlikeli bir inanç” olduğunu söylersek, bir bakıma haksız sayılmayız. Ateistlerin, Tanrı adına birçok kötülüğün işlendiğini söylemeleri doğrudur. Fakat unutmamak gerekir ki insan Tanrısızlık veya başka türden bir ideoloji adına da birçok kötülükler işlemektedir. Din kadar bilim ve sanat da kötüye kullanılabilir. Söz gelişi, bilimsel başarılar, bir yandan daha iyi yaşama imkanı sağlarken öte yandan bir nükleer patlama, insan dahil, yüz binlerce canlı varlığın yaşama imkanını ortadan kaldırabilir. Bilimle, bilimin varmış

olduğu sonuçların kullanılması arasında nasıl bir ayırım yapmak gerekliyse dinle dinin uygulanması arasında da bir ayırım yapılması gerekli olmaktadır.

Russell, “inancın her çeşidi tehlikelidir” derken haksız ve geçersiz bir genelleme yapıyor. Her şeyden önce bugün mevcut olan dinlere mensup kişilerin Tanrı ve insan tasavvurları bir ve aynı değildir. Bu ayrımlar çok kere ahlak alanına yansımakta ve çeşitli ahlak uygulamalarının ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Yine bazı dinlerde görülen inanç ve bilim çatışmasına başka dinlerde tanık olmayabiliriz. Sözgeşi, İslam inancının en canlı olduğu yüzyıllarda bilimsel çabalar da en olumlu ürünlerini vermiştir. Russell ve Robinson gibi ateistlerin bütün teistik dinleri bir ve aynı şeymiş gibi görmeleri ve onları tehlikeli saymaları kanıtlanmamış iddialar olarak ortada durmaktadır.

Ahlak, her şeyden önce günlük hayatımızda bir takım tercihlerin dile getirildiği, öne sürüldüğü ve tartışma konusu edildiği bir alandır. Dini inançta ise saygıyla ve isteyerek bağlanılan bir otoritenin varlığı ve kutsallığı ön planda yer alır. Bu ikisi arasında bir ilişki kurulunca ne gibi sonuçların ortaya çıkacağını görmek zor olmaz. Bu ilişkide dualarımızın ve ibadetlerimizin objesi olan Tanrı ahlakî tercihlerimizde gözetilmesi gereken bir kutsal otorite olacaktır. Bu durumda dini inançlarımız, ahlaki tercihlerimize ya doğrudan doğruya müdahale edecek ya da sadece kendilerine uygun düşen tercihleri destekleyecektir. Ahlak değerleri, mutlak ve kutsal bir otoritenin desteğini kazanınca yeni bir boyut kazanacak, buna paralel olarak dünyadaki varlıkların Mutlak iyi tarafından yönetildiği inancı; her şeyin yolunda olacağı kötünün muzaffer olamayacağı inancını iyice güçlendirecektir. Böylece, Findley’in de dediği gibi, dini ve ahlaki duygu ayrı ayrı değil, el ele vererek gelişecektir. İkisinin bir arada bulunması ve yaşanması gayet tabii ve mantikidir. Buradaki “tabii” sözünden her ikisinin *mutlaka* birlikte bulunması gerektiği, “mantiki” sözünden de mantiki bir çıkarımın bulunması gereği hatıra gelmemelidir.

Sözünü ettiğimiz inanç boyutu, varlığını ve etkisini daha çok ahlaki bunalımların ortaya çıktığı sıralarda gösterir. Ahlaki bir yükümlülüğün yerine getirilmesi, kişiyi bir takım baskılarla ve zorlamalarla karşı karşıya bırakabilir. Hatta insan, bir anda birden fazla yükümlülüğün kendisini zorladığını hissedebilir. İşte Tanrı’nın varlığına inanma, bu gibi durumlarda güvenilir bir yardım kaynağı olabilir.

Burada eğitim ve öğretimle ilgili şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba insana, Tanrı’ya inanmadan da görevini yerine getirmesinin gerekli olduğu öğretilemez mi? P.Geach’e göre, bu

pekâlâ mümkündür. Mesela, insan, “zina yapmamalısın” şeklinde bir buyruk karşısında “niçin yapmamalıyım?” sorusunu sormayacak şekilde yetiştirilebilir. Fakat bu yetiştirme tam anlamıyla ters yönde de olabilir. Totaliter bir rejimde ahlaki olmayan bir sürü davranışlar “görev” (!), olarak öğretilir; görev duygusuna dayanarak birçok cinayetler işlenebilir; işlenmiştir de.

Kant, herhangi bir dini inanç söz konusu olmadan ahlak kanununa saygı ve tazimle bağlanması gerektiğini savunuyordu. Kant’ın bu görüşü, hemen bütün Deontolojistlerce benimsenmiştir. Hatta deontolojistlerin “objektif ödev” anlayışlarının “ilahi buyruk” kavramının laikleştirilmiş şekli olarak ele alınabileceğine inananlar vardır. Aradaki yakınlığa rağmen “objektif ödev” kavramıyla “ilahi buyruk” kavramı arasında önemli farkların bulunduğu işaret etmeliyiz. Birçok Deontolojist, Kant’tan farklı olarak, fiille niyet arasında bir ayırım yapmakta ve fiili temel olarak ahlaka legalistik bir görünüm vermektedir. Oysa ilahi buyruklara dayanan ahlakta bir niyet, fiil bütünlüğü vardır ve hatta niyet daha önce gelir. Ayrıca dindar, deontolojistlerin sık sık yaptıkları gibi “ödev”den söz etmez. Dini hayatta hakim olan unsur, Tanrı’ya olan saygı ve sevgidir. İlahi buyrukların fazla bir çaba ve zorlamayı gerektirmeden yerine getirilmesi bundan dolayıdır.

Özetle diyebiliriz ki, ilahi buyrukların yer aldığı ahlak anlayışında bir takım kesin ve mutlak ilkeler bulunmaktadır. Tanrı tarafından belirlenmiş fiiller hakkında bir “görecelik” (relativizm) ve “sonuca göre değerlendirme”den söz edilemez. Geach’ın görüşleri özellikle bu noktayı vurgulamaktadır. Hemen işaret edelim ki, Geach’ın ve onun gibi düşününlerin teistik ahlakı bu şekilde yorumlamaları birtakım yanlış anlamalara sebep olmuş ve daha önce işaret ettiğimiz gibi bir çok ateist, ahlaka otorite kavramını getirdiğinden dolayı teizmi şiddetle eleştirmiştir. Bu bakımdan otorite kavramının açıklığa kavuşturulmasında büyük yarar vardır. Geach’ın görüşünde, en azından ilk bakışta, insan unsuru ihmal edilmiş gibidir. Teistin, ilahi buyruk karşısında kayıtsız kalamayacağı ve onların aksine hareket edemeyeceği daha doğrusu etmemesi gerektiği doğrudur. Fakat şu da bir gerçektir ki, bir buyrukla, ilahi kaynağa dayansın ya da dayanmasın, onun pratik hayatta uygulanması arasında oldukça uzun bir mesafe vardır. Sözgelisi. Tanrı hırsızlığı yasaklamıştır. Fakat bir fiilin “hırsızlık” olarak nitelendirilmesi bir takım şartlara bağlıdır. İlahi buyruklar çok kere bu şartların ayrıntılarına girmezler. Diyelim ki ilahi buyruk “hırsızlık yapanın elini kesin” diyor. Bu buyrukta “hırsızlık nedir?” sorusunun cevabı yoktur. İlahi buyruklara inanan insan tabir yerindeyse bir bilgisayar olmadığı için onu programlayarak belli ahlaki problemleri çözmeye götüremeyiz; çünkü ahlaki problemler bir hesaplama işi değildir. Her ahlaki durumun kendine özgü şartları ve nitelikleri vardır; bundan

dolayı da onları bütün şartlarıyla birlikte teker teker ele alıp çözmeye çalışmaktan başka çıkar yol yoktur.

Hırsızlık nedir? Bazılarına göre birinin evine girip orada bulunan her şeyi alıp götürmek de hırsızlıktır; çölün ortasında hasta annesine yardım etmek için temininde bir türlü başarılı olamadığı bir bardak suyu çalmak da. Gerçekten bu fiillerin her ikisi de hırsızlık mıdır? Eğer bir fiilin hırsızlık olduğu kolayca tespit edilirse onunla ilgili buyruğu ya da hükmü uygulamakta belki güçlük çekmeyiz. Fakat bu “tespit etme” durumu iyice düşünmeyi yorum yapmayı ve daha sonra bir sonuca varmayı gerekli kılar. Eğer kararda acele edilirse bir takım yanlışlar ve hatta ahlaki-olmayan uygulamalar ortaya çıkabilir. Kısacası ahlak ilkelerine sahip olmak ayrı şey bu ilkelerle somut olaylar arasındaki ilişkiyi görmek ise daha ayrı bir şeydir.

Bir ilkenin yoruma tabi tutulması ile göreci bir tavır takınmayı veya sonuca göre değerlendirme anlayışını aynı saymak doğru olmaz. Bu son iki tutumda belli bir ilkedен veya buyruktan hareket edilmemektedir. Bir ilkenin somut olaylara uygulanmasında insan unsuruna yeterli önem verildiği takdirde ilahi buyruklara göre hareket etmeyi “katı mutlakçılık” şeklinde görmeyebiliriz. Aslında katı mutlakçılık anlayışı dini ahlak ve dini hukuk anlayışının tarih içindeki akışına ilişkin gerçeklere de ters düşmektedir. İlahi buyrukların somut olaylara uygulanması çeşitli yorumların ve sonuç olarak çeşitli düşünce akımlarının dini literatürdeki adıyla “mezhepler”in ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Salt ahlakın yeterliliğini savunanların görüşlerinden söz ederken bu arada üzerinde durulan bir iki noktaya dokunmadan geçemeyeceğiz. Russell ve onun gibi düşünen birçok ateist dini ahlakın bir tedbir ahlakı olduğunu öne sürmekte ve teizmin sadece “işe yaradığı için” benimsendiğini söylemektedirler.

Tedbir ahlakını şu şekilde özetleyebiliriz: Tanrı’nın buyruklarına uymalıyım, çünkü bunu yaparsam Tanrı beni ödüllendirir, yapmazsam cezalandırır. Eğer bir insanın Tanrı’nın buyruklarına uyması, sadece böyle bir anlayışa dayanıyorsa, onun tutumunu ahlaki olarak nitelendirmek elbette doğru olmaz. Eğer dini ahlak, gerçekten bir tedbir ahlakıysa ateistin ona yönelttiği bütün eleştirilere hak vermek gerekir. Hâlbuki ateistin eleştirisi dıştan görüldüğü kadar güçlü değildir. Ateist, dindeki tedbirli görüşü yanlış anlamakta ve değerlendirmektedir. Şöyle ki, o, ahlaki olan motivlerle kişinin kendi yararına dönük olan ihtiyat motivlerini çoğu kez karşı karşıya koymaktadır. Bu şekilde bir kesin ayırımı gitmenin kolay ve her zaman doğru olmayacağı açıktır. Öyle hareketler vardır ki, onları yapmak, hem görev duygusu hem de

kişisel yararların elde edilmesini içine alabilir. Başkalarını düşünmemizi, onlara yardım etmemizi buyuran ve böyle bir buyruğu yerine getirdiğimiz takdirde mükâfatlandırılacağımızı bildiren ilahi buyrukta öngörülen kişisel kazanç, bencilliği esas almayan bir yolla mümkün olmaktadır. Dindar, eğer inancında şuurlu ise, iyilik yaptığı kişiden herhangi bir karşılık beklemez; beklememelidir. Onun nazarında bir şeyi “Tanrı için yapmak”, onu kişisel bir kazanç sağlamak için yapmamakla aynı anlama gelir. Buna rağmen Tanrı, böyle bir tutumun sonucu olarak iyiyi ödüllendireceğini vaat ediyorsa bu, yapılan işin ahlaki motivlere dayandığını göstermez. Belki katı bir Kantçı hariç, birçok insan böyle bir tutumun ahlaklılığından şüphe etmez.

Tedbir veya ihtiyat ahlakının başka bir açıdan da yararlı olabileceği öne sürülebilir. Cezalandırılma korkusu veya ödüllendirilme ümidi ile bir takım fiilleri yapmak, zamanla, yerini bu duyguları bir yana iten ahlaki davranışları yapabilme yatkınlığına bırakabilir. Bilindiği gibi bencillik, insanın tabiatında vardır; ondan kurtulmanın yolları ise hep aynı değildir. Eğer bazı dinler, cehennem korkusunu ve cennet ümidini daha ahlaklı bir kişi veya toplum yaratmak için kullanıyorlarsa bunu “ahlaki-değil” şeklinde yorumlamamak gerekir. İnsan, Tanrı’nın kendisini cezalandıracağını düşünerek başkalarına kötülük yapmamanın, iyi olmanın zevkine varabilir ve sonunda cezalandırılma korkusu olmadan da iyi yolu seçebilir. Bilindiği gibi ahlaki yatkınlığın güç kazanması zaman ister; bazı fiillerin uzun süre tekrar edilmesini gerektirir. Eğer dinin öne sürdüğü şekliyle tedbirli görüş, ahlaki yatkınlık için bazı kişilere bu imkanları sağlıyorsa, onu ahlak alanının dışına itmek ve hele zararlı görmek hiç de akla yatkın görünmemektedir.

Burada, dini özellik taşıyan tedbir motivleriyle dini-olmayan motivler arasında bir ayırım yapmanın da gerekli olduğunu söylemeliyiz. Tedbirli bir teistle tedbirli bir ateist arasında fark vardır. Tedbirli ateist, eğer saf kanundan veya toplumun kınamasından korktuğu için kötülük yapmaktan kaçınıyorsa, kanun ve toplumun elinin yetişemediği yerde istediğini yapmakta bir sakınca görmeyecektir. Oysa teist, içinden geçirdiği en gizli niyetleri bile bilen bir Tanrı’nın varlığına inanmaktadır. Eğer o, inancıyla tutarlı olan bir hayat sürdürecektse, hiçbir zaman “şimdi istediğimi yapabilirim” diyemeyecektir. Bize öyle geliyor ki, tedbirli tutumla ahlaki tutumu karşı karşıya koyanlar, teistin içinde bulunduğu inanç boyutunun ve psikolojik şartların değerlendirilmesini yeterince yapamamakta ve Tanrı’dan korkmayla kanundan ya da toplumdaki korumayı bir ve aynı saymaktadırlar.

Bu açıklamalarımızla korkuya ve ümide dayanan tutum ve davranışların ahlaklılığını savunmak istemediğimizi belirtmek isteriz. Bizim öne sürdüğümüz onların ahlaki yatkınlıkların

gelişmesine yardımcı olabilecekleridir. Yoksa korku ve umut düzeyinde kalan davranışların ahlaki olmadıkları Platon ve Aristoteles'ten günümüze kadar söylenegelmiştir. Mesela Aristoteles arzularını dizginleyen insanla erdemli insan arasında bir ayırım yapmıştır. Bunların her ikisi de davranış düzeyinde birbirine benzerler. Her ikisi de arzularına uyararak kötü fiil ve davranışlarda bulunmazlar. Fakat arzularını dizginleyen insan, yaptığı iyi fiillerden pek zevk alamaz. Çünkü onun arzularıyla yaptıkları arasında bir çatışma vardır. Öte yandan erdemli insanın arzularıyla fiilleri arasında tam bir uyum olduğundan, yaptığı iyi fiillerden zevk duyar ve bu konuda kendisini zorlamaz. Aristoteles'in bu ayırımı ahlak tarihinde son derece etkili olmuştur. Büyük Türk filozofu Farabi Aristoteles'ten aldığı bu ayırımı *zabit* (arzularını dizginleyen) ve *fadıl* (erdemli) terimleriyle dile getirir. Birincinin ahlakında korku ve ümit hakim olduğu halde ikincininkinde iyiye, sırf iyi olduğu için bağlanma olabilir. Fakat arzuların dizginlenmesi erdemli bir hayatın başlangıcı olabilir. Gerçekçi bir açıdan bakılacak, olursa her insanın hayatında ahlaki düzeye ulaşılmadan önce yaşanan bir korku ve ümit devresinin olduğu görülür. Bu bakımdan tedbirli görüşün ahlaki hayattaki yerini ve önemini iyice değerlendirmekte yarar vardır.

Dini inancın “işe yarama” açısından savunulduğu görüşüne gelince, burada bir ayırım yapmak gerekli olmaktadır. Dinin işe yaradığını her dindar doğal olarak kabul eder. Ancak o, dinin hem *doğru* hem de yararlı olduğuna inanır. Teistik dinlerin muhatabı insandır; onların amaçları insanlara doğru yolu göstermek fert ve toplumların ahlak düzeyini yükseltmektir. Peygamberler çevresindeki insanları inandırmaya çalışırken dinin onların hayatlarında ne büyük bir önem taşıdığı ve yarar sağladığını uzun uzun anlatmışlardır. Birçok din bilgini, Rusell'in da işaret ettiği gibi, dilli ahlakı faydacı bir açıdan savunmakta bir sakınca görmemiştir.

Dindar dini salt pragmatik açıdan savunmaz. Nitekim Russell, bir ateist olmasına rağmen, dini sadece pragmatik açıdan savunanları şiddetle eleştirmekte ve şöyle demektedir: “ben, dinin doğru olduğunu ve dolayısıyla ona inanmanın gerekli olduğunu öne süren bir insana saygı duyarım. Fakat sırf, işe yaradığı için dine inanılması gerektiğini söyleyen ve onun doğru olup olmadığını sormanın bir zaman kaybı olduğunu iddia edenlerin tutumunu, ahlak açısından son derece çirkin bulurum”. Din, ya doğrudur, bu durumda onun öğretilmesi ve yaşanması gerekir: ya da doğru değildir, bu taktirde ondan vazgeçmek fikri ve ahlaki bir dürüstlük olur. O halde “ben aslında dinin doğruluğuna inanmam, fakat o, bazı insanların ahlaklı olmalarında

yararlı olmaktadır; ve bundan dolayı da onun devam' etmesini istemekteyim" şeklinde özetlenen tutum, R. Robinson'un deyimiyle, en azından "yüz karası"dır.²⁷⁴

13.2. Ahlak ve Din İlişisine Dair Bazı Meseleler: "İlahî Fiillerin Nedenliliği"

Metafizik bir sorun olarak nedensellik tartışmasının temel sorunu Tanrı'nın fiillerini iradî olarak mı, yoksa zorunlu olarak mı yaptığı sorunudur. Kelâm ekolleri, Tanrı'nın fiillerini iradî olarak yaptığı, diğer deyişle Allah'ın kadir-i muhtar olduğu, görüşünde uzlaşmışlardır. Mütেকaddimîn kelâmcıların nasların zahiri ile tenzih ilkesini tam bir mutabakatla bağdaştırdıklarını düşündükleri bu görüş, bir yandan kelâma kendi dinamizmini ve bilimsel kimliğini kazandırırken diğer yandan kelâmın temel açmazlarının da kaynağı olagelmıştır. Çünkü kelâmcıların mutlak kudret düşüncesini korumak amacıyla ileri sürdüğü savlar, Allah'ı tam da en mükemmel şekilde tenzih ettiklerini varsaydıkları yerde gizli veya açık bir teşbih tehlikesini doğurmaktadır.

Allah'ın fiillerinin mutlak kudret ve iradesine bağlı olarak gerçekleştiği düşüncesinin en önemli metafizik neticesi, bir anlamın ilahî fiile illet yapılmamasıdır. Çünkü her iki durum da mutlak kudret düşüncesinin bir uzantısı bulunan "ilahî fiillerin iradîliği" ilkesiyle çelişmektedir. İlahî fiile hiçbir şeyin illet olmaması ise yaratma faaliyetinin makul olduğunu zedelemektedir.²⁷⁵ Çünkü Allah'ın mutlak kudret sahibi oluşu, mutlak bir istîğnaya sahip olmasını gerektirir. Eğer Allah hiçbir şeye muhtaç değilse, genel olarak yaratmanın niçin olduğu ve belirli bir şeyin neye göre ve nasıl tercih edildiği sorunlu hâle gelmektedir. Öte yandan mutlak kudret düşüncesinin ahlakî sonuçları izlendiğinde, yaptığı fiillerde "sorumluz" veya "sorgulanamaz" bir Tanrı karşımıza çıkar. Diğer deyişle varlık bakımından zorunlu olmama, ahlakî açıdan da zorunlu olmamayı doğurur. "Allah yaptıklarından dolayı sorgulanamaz ama, insanlar sorgulanırlar" ayeti (Enbiyâ 21/23) gibi bu sonucu destekleyen naslar da vardır. Fakat kelâmın yukarıda sözü edilen ikinci kutbu, ilahî emir ve yasaklara uygun bir davranışın güvenilir bir umuda yaslanması gerektirir. Bu umut, yalnızca bir temenni olmaktan öte, ahlakî yaptırımlarına itimat edilebilecek bir Tanrı kavrayışını talep eder. Yani

²⁷⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 303-318.

²⁷⁵ Bu nedenle kelâmcılar, Allah'ın mutlak kudret ve iradesiyle yarattığını ifade etmek amacıyla "fâil-i muhtar" diyerek "illet" kelimesi yerine "fâil" kelimesini tercih etmişler ve "muhtar" kelimesiyle de iradîliği vurgulamışlardır.

inanan insanın Allah'a güvenini temin edecek metafizik bir dayanak bulunmalıdır. Bu durum, ahlakî açıdan sorgulanamaz bir Tanrı kavrayışını ilk bakışta kabul edilemez veya en azından sorunlu kılmaktadır. Ahlakî açıdan sorgulanamazlığın sarsılması ise mutlak kudretin yalnızca ahlakî neticelerini değil, metafizik neticelerini de kuşkulu hâle getirir.

Kelâmcıların bu soruna getirdiği çözümlerin ortak paydası, mutlak kudret düşüncesinin “ilke olarak” korunmasıdır. Bunun en alt seviyesi ise Tanrı ile fiili arasındaki ilişkinin, varlık bakımından zorunlu olmadığını, yani Tanrı'nın âlemi var etmesinin zatî zorunlulukla değil iradî olarak gerçekleştiğini kabul etmektir. Bu nedenle mutlak kudret ilkesi altına sıralanan çözümler, kudretin mutlaklığını bütün neticeleriyle olduğu gibi kabul etmek ile Tanrı'nın iradesini bir anlama tabi kılarak sınırlamak arasında seyrederek.

Kudretin mutlaklığını ahlakî ve metafizik neticeleriyle birlikte koruma tarafını Sünnî ekoller ve özellikle de Eş'arîlik temsil ederken, kudreti sınırlama tarafını Mutezile özellikle de Bağdat Mutezilesi temsil eder. Zira yukarıda sözünü ettiğimiz insanî talep, Mutezileyi değerler seviyesinde iyi ve kötünün aklî oluşu görüşüne, metafizik seviyede ise iyi ve kötünün aklîliğinden hareketle “aslah”ı yaratmanın Allah'a zorunlu olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 227/841) ve Nazzâm (ö. 231/845) tarafından dile getirilen bu görüş, Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) ve Ka'bî (ö. 319/931) gibi Bağdat Mutezilîleri tarafından daha da ileri götürülerek bütün âlemi yaratmanın Allah'a zorunlu olduğu, hatta Allah bu âlemi olabilenin en mükemmeli olarak yarattığı için âlemde herhangi bir ilave ve eksiltme yapılamayacağı iddia edilmiştir. Bu düşüncede hareket noktası, Meşşâî gelenekte olduğu gibi zatî bir zorunluluk değil -çünkü kelâmcıların anladığı anlamda mutlak kudret fikri her halükârda zatî zorunluluk anlayışına aykırıdır- kulun yararı olduğundan, iddia bütün âleme uyarlandığında “kul için en iyi olan” düşüncesinden “yaratılan için en iyi olan” düşüncesine taşınarak Allah'ın yaratması, yaratılan şeyin yararına tabi bir konuma getirilmiş ve yaratıkların faydasının ilahî fiilin mucip illeti (zorunlu kılan nedeni) olduğu ileri sürülmüştür.

Aslah taraftarları, bütün yaratma fiillerine uygulayabilecekleri “mucip illet” düşüncesine bir tür zorunluluk anlayışıyla ulaşmışlardır. Söz konusu zorunluluk anlayışı, tam olarak şu soruya verilen cevapta ortaya çıkar: Bir fiil, tamamıyla başkasına yarar sağlıyorsa ve fâil konumundaki kişi o fiili yaptığında zarar görmüyor ve yapmadığında da fayda elde etmiyorsa, bu fiilin fâile zorunlu olduğu iddia edilebilir mi?²⁷⁶ Aslah tarafları, bu soruya olumlu

²⁷⁶ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl et-Aslah*, nşr. Mustafa es-Sekâ (Kahire: Matbaatü İsâ el-Halebî, 1965), XIV, 24.

cevap vererek “tahakkuk etmiş bir haktan kaynaklanmayan zorunluluk” düşüncesine ulaşmışlar ve bu düşünceden hareketle bütün âlemi yaratmanın Allah’a zorunlu olduğunu ve bu zorunluluğun nedeninin de yaratılan şeye fayda vermek olduğunu iddia etmişlerdir. Böylece onlar, kendinde ve mutlak kudrete nispetle mümkün olan bir fiili, yaratılan şeyin faydasını dikkate alarak zorunlu kabul etmişlerdir.

Kādî Abdülcebbar’ın “mucip illet” düşüncesine ilişkin tartışmalarından anlaşıldığı kadarıyla aslah taraftarları bu sayede muhtemelen mutlak kudret fikrinin negatif bir gereği olan mutlak istiğnanın (Allah’ın hiçbir şeye muhtaç olmamasının) ortaya çıkardığı “tercih sorununu” da çözmeyi amaçlamışlardır. Mutlak bir müstağnilikten ilahî fiili çıkarmanın teorik zorluğunun üstesinden gelmek için nesnenin faydası -çünkü Allah’ın kendi adına bir fayda sağlaması söz konusu değildir- o nesneyi yaratmayı zorunlu kılan bir illet olarak kabul edilmiştir. Fakat insan talepleri açısından ne denli haklı gerekçelere dayanırsa dayansın, bu iddia sadece Sünnî kelâmcıların değil, Basra Mutezilesinin de tepkisini çekmiş ve Allah’ın fiillerinin herhangi bir illetinin bulunup bulunmadığı tartışmasını başlatmıştır. Bu nedenle Basra Mutezilesinin imamlarından Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) Ka’bî’ye (ö. 319/931) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) de Bağdat Mutezilesine karşı bir reddiye yazmıştır. Fakat Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki fark, Allah’a bir şeyin zorunlu olup olmadığı hakkında değildir. Her iki taraf da kula ait bir haktan ötürü Allah üzerine bir zorunluluk tahakkuk edeceğinde hem fikirdir. Basra Mutezilesi, zikredilen zorunluluk kısmı ve mucip illet düşüncesini eleştirmekle birlikte, tıpkı Bağdat Mutezilesi gibi bilfiil bir durum olarak ilahî fiilin hikmet olması için mutlaka başkasına fayda içermek zorunda oluşunu savunmuştur. Çünkü kulun yararından, âlemin yararına uzanan süreçte genel olarak Mutezile’nin ve özel olarak aslah taraftarının söz konusu zorunluluk kavrayışına varmasının bir diğer nedeni, gaibin şahide kıyası yöntemi gereğince fâilin kendisine veya başkasına yararı olmayan bir fiili abes kabul etmesidir.

Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, Ebû Mansur el-Mâtürîdî, Kādî Abdülcebbar ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî gibi tartışmaya katılan düşünürlerin ortak cevabı, önde gelen Bağdat Mutezilîlerin görüşünün aksinedir: Allah’ın fiillerini zorunlu kılan bir illetten bahsedilemez. Ancak bu cevapta, ortaklıklarına rağmen, söz konusu görüşün çözmeyi amaçladığı bir dizi sorun baş göstermektedir. Çünkü soru, bir yönüyle Allah’ın fiillerinin O’nun ilmi ve kudretiyle, diğer yönüyle de bu fiillerin Allah’ın iradesiyle nasıl bir ilişki içinde olduğuyla ilgilidir. Özellikle ikinci kısım, ilahî fiilleri anlarken duyulur dünyadan hareketle oluşturduğumuz ahlakî kavramların ilahî fiillere ne dereceye kadar uygulanabileceği sorununu gündeme getirmektedir. Bütün bunlar ise sonsuz imkâna sahip mutlak kudretin belirli bir yaratma olarak nasıl özelleştiği

ve yaratma fiillerinin en azından ilke seviyesinde tutarlı bir sürekliliğe sahip olup olmadığı sorusunda toplanabilir. Bu nedenle bir şeyin yaratılması, kelâmcılar tarafından temelde üç sıfatın eseri olarak görülmüştür: İlim, kudret ve irade. Her üç sıfatın da yaratılan şeye taalluku bulunmaktadır. İlim, ezelde o şeyin ne zaman ve ne şekilde yaratılacağını belirlemekte; irade ilmin içerdiği şekilde yönelerek yaratmayı karara bağlamakta ve kudret de yaratma fiilinin kendisini temin etmektedir. Bu bakımdan kelâmcılar, mahlukatın maslahatının mucip illet olup olmadığı sorusunu bu üç sıfatı dikkate alarak cevaplamışlar; fakat özellikle ilim ve kudrete dair vurgularında farklılaşmışlardır.

Sıfatlar arasındaki hiyerarşiyi dikkate aldığımızda karşımıza iki temel yaklaşım çıkmaktadır. Birincisi, metafizik ve ahlakî bütün sonuçlarıyla mutlak kudreti merkeze alan yaklaşımdır. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi İmam Eş'arî'dir. Gazzâlî hariç, sonraki Eş'arî gelenek, İmam Eş'arî'nin yaklaşımını esas almıştır. İkincisi ise ilahî ilmi merkeze alarak kudret ve iradeyi ilim sıfatı hakkındaki görüşleri doğrultusunda değerlendiren yaklaşımdır. İmam Mâtürîdî, Basra Mutezilesinden Kādî Abdülcebbar ve Gazzâlî bu yaklaşımı temsil eder. Bu düşünürlerin farklılıkları, ilahî ilmin nesnesine nasıl taalluk ettiğine yönelik değerlendirmelerinden kaynaklanır. İlahî ilmin kudret ve irade aracılığıyla belirli bir eyleme nasıl dönüştüğü, diğer deyişle ilmin hikmetle ilişkisinin niteliği ise ahlakî önermelerin Allah hakkında geçerli olup olmadığı sorusuna verilen cevapta belirginleşir. Çünkü ilahî ilmin sonsuza dek uzanan süreçte içeriği, insan olarak bizim açımızdan belirsiz olduğundan, ilmin içeriğine yönelik değerlendirmeler kelâmcılar tarafından ya mutlak kudret dikkate alınarak ya da gaibin şahide kıyası ilkesine uyularak yapılmaktadır. Birinci şıkta, varlığın mevcut durumu zorunlu hâle getirilirken, gelecekteki durumuna dair teorik olarak sınırsız bir imkân alanı açılmaktadır.

Gazzâlî bu yaklaşımın temsilcisidir ve bu yolla Eş'arî geleneğe bağlılığını sürdürür. İkinci şıkta ise gaibin şahide kıyası yöntemine en azından genel ilkeler seviyesinde riayet edilerek ahlakî önermelerimiz tenzih önermelerine dönüştürülmekte ve Tanrı'nın fiillerine tatbik edilmektedir. Bu yaklaşımın kısmen kuşkucu bir versiyonu Mâtürîdî'de, daha gnostik bir versiyonu ise Kādî Abdülcebbar'da görülmektedir. Bu nedenle Mâtürîdî, Kādî Abdülcebbar ve Gazzâlî ilahî ilmi merkeze almada uzlaşmakla birlikte farklı çözümler önermişlerdir. Kanaatimce bu çözümler içinde en tutarlı olanı, Eş'arî'nin düşüncesini ilahî ilimle ilişkilendirerek yeniden yorumlayan Gazzâlî'nin yaklaşımıdır.

Eş'arî açısından asıl mesele, Allah'ın kudretinin mutlaklığı ilkesi ile yaratmanın bu kudretin eseri olarak yokluktan olduğu ilkesinden taviz vermeden sorunu çözmektir. Bu bağlamda eğer bir fiili güzel ve tercih edilir kılan şey menfaat, haz, güzellik (cemal) veya bir zararın giderilmesi ise herhangi bir şekilde bunlardan yoksun bir fiil olamayacaktır. Bu düşünce ileri götürüldüğünde ya hiçbir fiil olmayacak ya da fiilin fâili, muhtaç ve faydalanan durumunda olacaktır. Bu çıkmaz Eş'arî'yi gerçekte içeriğini yitiren; ama olumlu çağrışımlarını koruyan yüklem kabulüne götürmüştür. Eğer böyleyse Eş'arî'nin fiilin birincil ve ikincil nitelikleri arasındaki ayrımı ne anlama gelmektedir? Öyle görünüyor ki o, "Allah hikmet ve adalet olmayan bir fiil yaratabilir" sözünde olduğu gibi hikmet, adalet, güzellik, doğruluk vs. insanî açıdan kemal bildiren nitelikleri Allah'tan olumsuz olmalarını istememektedir. Çünkü bunların olumsuz olması hem naslara aykırıdır hem de bir kemal yoksunluğu izlenimi vermektedir. Ancak bunların duyulur âlemdeki anlamlarının Tanrı hakkında kullanılmasını da uygun görmemektedir. Çünkü duyulur anlamların Allah hakkındaki genel ilkelere aykırı olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Eş'arî duyulur âlem hakkında kullandığımız ve yetkinlik bildiren isimleri, Allah hakkında kullanmakta ama, Allah'ı o isimlerin bilinen anlamından tenzih ederek bu kelimelerin içini boşaltmaktadır. Bu açıklamanın tutarlılığını sağlamak için de olumsuz nitelikleri, olumlu niteliklerin zıddı olmaktan çıkarmaktadır.

Bilindiği gibi hikmet-sefeh, adl-cevr, güzel-çirkin, hak-batıl ve doğru-yanlış ikilikleri arasında zıtlık ilişkisi vardır. "Zulüm" kelimesi de yine "adl" mastarından türeyen adalet kelimesinin zıddıdır ve türeme süreci, "zalim" ile "câir" kelimelerini "âdil" kelimesinin zıddı olmakta birleştirir. Oysa Eş'arî bu ikiliklerde birincileri nesnenin kendinde sahip olduğu vasıf, ikincileri de bir anlamdan dolayı sahip olduğu vasıf yaparak her iki niteliğin de aynı anda farklı yönlerden bir şeyde bulunabileceğini ileri sürmüştür. Buna göre sözgelimi zulüm, adaletin zıddı değildir; aksine adaletin cinsinin, zulmün de cinsi olması mümkündür ve tek bir zat (ayn), iki farklı açıdan adalet ve zulümle nitelenebilir.²⁷⁷

Yine tek bir şeyin zâtı nedeniyle hikmet ve bir anlam nedeniyle sefeh olması, iki değişik açıdan taat ve masiyet olması; tek bir fiilin iki farklı yönde gerçekleşmesi nedeniyle güzel ve çirkin, adalet ve zulüm olması mümkündür.²⁷⁸ Bu bağlamda Allah'ın fiilinin kendisi nedeniyle hikmet ve bir anlam nedeniyle cevr ve sefeh olması ve kendisi nedeniyle güzel ve bizden dolayı çirkin olması mümkündür.²⁷⁹ Diğer deyişle şeylerin, söz konusu vasıfların ikincileriyle

²⁷⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, s. 148.

²⁷⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, s. 140.

²⁷⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, s. 130.

nitelenmesi durumsal ve dolayısıyla değişkindir. Bu açıklamaya göre “İlahî fiiller adaletlidir” önermesi ile “İlahî fiiller zulüm içerir” önermesinin maddeleri farklılaşmaktadır. İlahi fiillerin hikmet, adalet, güzel, hak ve doğru oluşu zorunluluk bildirirken; sefeh, zulüm, çirkin, cevr ve batıl oluşu imkân bildirir. Dahası iki önerme grubunun yargı alanları değişiktir. Zulüm ve aynı gruptakiler ahlakî önermeler iken, hikmet ve onun grubundakiler metafizik önermelerdir. Birinciler, bir fiilin ahlakî açıdan değerini bildirirken, ikinciler varlığı itibariyle zorunlu olarak sahip olduğu bir özelliği dile getirir. Hikmet ve adalet şeylerin hudusuyla birlikte zorunlu olarak gerçekte olduğundan, hudusun bir tarzına bağlı değildir. Yani ilahî fiillerin durumu ve hikmetle nitelenmesi, Allah’ın fiillerinin ve tedbirinin değişimiyle değişmez; aksine bu fiiller, her ne şekilde gerçekte gerçekleşirse gerçekleşsin, hikmetle gerçekleşir. Diğer deyişle, hikmetin tek bir formu yoktur. Çünkü Allah’tan hikmetten başka şeyin hudusu mümkün olmadığından, O’ndan ancak hikmet hudusa gelir.

Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) yaklaşımı ise ilk bakışta Eş’arî’ninkine çok benzer; ama gerçekte aralarında esaslı fark vardır. Eş’arî, ilahî fiil hakkında kullandığımızda hikmet, sefeh, adalet ve zulüm gibi kavramların nihai tahlilde anlaşılabilir tek bir anlamı bulunmadığını ileri sürmüştü. Oysa Mâtürîdî hikmet, sefeh, zulüm ve adalet kavramlarının duyulur anlamlarını kabul ederek zülmün ve sefehin çirkin, adalet ve hikmetin güzel olduğunu genel bir ilke olarak vazeder (الأصل ان الجور والسفه قبيحان و ان العدل و الحكمة حسان في الجملة)²⁸⁰. Bu, aynı zamanda Mâtürîdî ile Kādî Abdülcebbar’ın hemfikir olduğu görüştür. Fakat Mâtürîdî, ilkeyi duyulur anlamıyla birlikte kabul etmesine rağmen, belirli bir ilahî fiilde hikmet ve sefeh yönünün tam olarak kavranmasının insanın idrak sınırlarını aştığını düşünür. Sonra da bu kuşkucu yaklaşımdan, değerlerin değişkenliği düşüncesine ulaşır. Çünkü der Mâtürîdî, sebepler ve durumların değişmesiyle sefeh ve hikmet yüklemeleri aynı fiilde birbirinin yerini alabilmektedir.²⁸¹ Buna göre bir şey bir durumda hikmet, başka bir durumda sefeh; bir durumda adalet, başka bir durumda zulüm olabilir.²⁸² Fakat Mâtürîdî’nin dile getirdiği bu görelilik, Eş’arî’nin sözünü ettiği tarzdaki görelilikten farklıdır.

Eş’arî, zulüm ve çirkin gibi olumsuz değer yüklemelerini Allah’a nispetle görelileştirerek nihai bir hükmün ancak Allah tarafından verileceğini ileri sürmüş ve böylece Allah’ın fiillerinin bu türlü hükümlerle sınırlanamayacağını söylemişti. Mâtürîdî ise meseleye bizzat insanın bilme

²⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2003), s. 346.

²⁸¹ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 347.

²⁸² Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 346.

imkânı açısından bakarak tek bir şey hakkında zulüm-adalet ve hikmet-sefeh gibi zıt hükümler verebilmenin gerçekte insanın bilme imkânlarının yetersizliğinden kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre nesnelere algılanan hâl değişimlerinin bütün sebeplerini kavrayarak onlardaki hikmet ve sefehin hakikatini hiçbir insan bilemez. Bilgi iddiasının olduğu her durumda, insana gizli kalan bir yönün bulunma ihtimali daima mevcuttur. Buradan hareketle Mâtürîdî, fayda ve zararı dikkate alarak fiilin hikmet veya sefeh olduğunun belirlenemeyeceğini, çünkü bir fiildeki hikmet yönünün, bütün fiillerde tam olarak tespit edilebilir bir durum olmadığını düşünür. Bunun anlamı şudur: Hikmet ve adaletin güzel; sefeh ve zulmün ise kötü olduğu ilkesi, tümevarımla doğrulanmaya elverişli değildir, aksine tündengelim yoluyla uygulanmalıdır.

Bu ilke uyarınca Allah'ın her fiilinin en azından hikmet ve adalet ya da bağış ve ihsan olarak nitelenmesini gerekir.²⁸³ Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre kulun, "ilke seviyesinde değil de tek tek şeyler seviyesinde Allah'ın yapması gereken hakkında konuşması" abestir ve bu türlü sözlerin hiçbir anlamı yoktur.²⁸⁴ Çünkü ilke, sefeh ve hikmeti kavramsal seviyede açık seçik kılmasına rağmen, dış dünyada mevcudiyeti açısından belirsiz ve değişken olmaktan çıkarmamaktadır. Burada önemli olan şey, Mâtürîdî'nin insanın bilgi imkânlarının yetersizliği düşüncesinden böylesi bir genel ilkeye nasıl ulaştığıdır.

Mâtürîdî ile Kādî Abdülcebâr ve Gazzâlî arasındaki ortaklık ve farklılık da bu sorunun cevabında yatar. Mâtürîdî'yi söz konusu genel ilkeye ulaştıran şey, duyulur anlamıyla hikmet ve adaleti Allah'ın bizâtihi sahip olduğu hâkim sıfatına ve hâkim sıfatını da ilim ve kudret sıfatlarına dayandırmasıdır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre hikmet, ilmin gerektiği şekilde eylemde bulunmaktır. Böylece Allah'ın sonsuz ilmi ve mutlak kudreti, zorunlu olarak hikmet ve adalet fiilleri yapmasını gerektirmektedir. Fakat bir kimse, Mâtürîdî'nin hikmet ve adaletin duyulur anlamlarını Allah'ın hikmet ve adaletine nasıl uyguladığını haklı olarak sorabilir. Çünkü ilahî ilim ve kudretin duyulur anlamıyla hikmet ve adaleti sonuç verdiğini iddia etmek için hiçbir haklı neden yok gibidir.

Aslında hem Mâtürîdî hem de Kādî Abdülcebâr'ın temel açmazı olan bu sorunun Mâtürîdî özelinde cevabı, onun duyulur âlemde sefeh ve zulüm olarak niteleyeceğimiz durumları, mahlukatın cehalet ve muhtaçlığına dayandırmasıdır. Bu nedenle Mâtürîdî Allah'ın fiillerinin hiçbir şekilde duyulur anlamda sefeh ve zulümle nitelenemeyeceğini söyler: "Allah'ı

²⁸³ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 346-347.

²⁸⁴ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 350-351.

hakıyla bilen kimse.... O'nun fiilin hikmet dışına çıkmasının mümkün olmadığını, zira O'nun "bizatihi hâkim, müstağni" ve "âlim" olduğunu da bilir."²⁸⁵ Mâtürîdî bunun aksi bir durumun kesin bir aklî çirkinlik olacağını iddia eder ki, aklî çirkinliğe ilişkin sözleri, onun hikmete dair görüşünün daha önce sözünü ettiğimiz insanî talep yönünü ortaya koyar: Böylesi bir çirkinlikle nitelenecek birinin ne verdiği söze güvenilir ne iyiliği umulur ne de şerrinden emin olunur.²⁸⁶

O hâlde hikmet ve adalet olarak ortaya çıkan fiili, Allah'ın ilmi ve kudretine dayandıran Mâtürîdî'nin Allah'ın fiilleri bir illetle ta'lil edilir mi, sorusuna verdiği cevap, ne hikmet kapsamında değerlendireceğimiz durumların illet olduğu ne hikmet olan bir fiil yapmanın Allah'a zorunlu olduğu ne de Allah'ın kudretinin sınırsızlığını dikkate alarak Allah'ın hikmet olmayan fiil yapmaya da kadir olduğudur. Onun cevabı, sonsuz ilim ve kudret sahibi Allah'ın zatı gereği hâkim olduğu için yaptığı ve yapacağı her fiilin zorunlu olarak hikmet içereceğidir. Hikmet, Mâtürîdî'nin düşüncesinde -tanımı gereği- Allah'ın mahlukatına ihsan ve lutfunu içerir. Herhangi bir ilahî fiilde kulun menfaat yönünü tespit edemesek bile, hâkim ezeli sıfatının bir gereği olarak en azından fiilin bir menfaat ve maslahattan yoksun olmayacağı düşünülmelidir. Bu nedenle kulun menfaatinin fiilin kendisinden ayrı bir anlam olarak Allah'ın fiillerine illet, saik ve çağrı teşkil etmesi düşünülemez.

Mâtürîdî'nin düşüncesinin en ciddi sorunu, herhangi bir şekilde menfaat sağlama ile ilahî ilim ve kudret arasını bağlayan gerçek bir bağdan yoksun oluşudur. Çünkü şahitte bütün abes fiillerin bilgisizlik ve muhtaçlıktan kaynaklanması, sonsuz bilgi ve kudretin mutlaka şahitteki anlamıyla hikmeti intaç edeceğini gerektirmez. Hatta şahitte bile bilgi ve kudret bulunduğu iradî fiillerin mutlaka hikmet olması gerektiği ispata muhtaçtır. Böyle bir iddiayı temellendirmek için hikmetin aklî sınırları ile yaratmanın aklî sınırlarını belirlemek ve bunlar arasında örtüşme olduğunu ortaya koymak gerekir. Öte yandan bilgi ve eylem arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu kabul etmeden, bilgiden hikmeti çıkarmak mümkün görünmemektedir. Bunun teorik olarak tutarlı sayılabilecek bir açıklaması ise âlemdeki nizam ile ilahî bilginin mükemmelliği arasında bir örtüşme kurarak bilginin mükemmelliğinin hikmeti intaç ettiğini ileri sürmektir. Aslında Mâtürîdî'nin sorunu incelerken ayrıntı derecesinde örneklerle âlemdeki nizama dikkat çekmesi de onun bu fikirden hareket ettiğini göstermektedir. Fakat bu düşüncenin bütün durumlara uygulanabilir bir ilkeye dönüştürülmesi için herhangi bir fiilin

²⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 345.

²⁸⁶ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 348.

veya nesnenin olabilirlik alternatiflerini olmuş hâliyle sınırlamak ve bu oluşu da en azından Gazzâlî'nin söylediği anlamda olabilecek en mükemmel form olarak vazetmek gerekir. Oysa olabilirlik alternatiflerini olmuşla sınırlamak, Mâtürîdî'nin kudret hakkındaki düşüncesiyle bağdaşmaz.

Mâtürîdî ile benzer görüşlere sahip olan Kādî Abdülcebbar (ö.415/1025), Basra Mutezilesinin daha önce sözünü ettiğimiz ortak kabullerinden hareket eder. Bu nedenle Kādî Abdülcebbar bir başkasına fayda sağlamanın veya kulun fiiline karşılık vermenin Allah'a zorunlu olduğunu kabul etmesine rağmen, bu durumların illet olup olmadığı sorusunda daha temkinli davranır. Ona göre illet kelimesi “fâil-i muhtar” Allah hakkında kullanıldığında terminolojik anlamında değil, dilde vazedildiği anlamda alınması gerekir. Dilde kullanıldığı anlamıyla illet ise yalnızca bir çağrı ve saik (dâî) demektir.²⁸⁷ İlet kelimesini gündelik dildeki anlamıyla kullandığımızda, “Allah bir illetten dolayı yaratmaya başladı” denilerek bununla Allah'ın yaratmasının “güzel” olacağı bir hikmet yönünün kastedilmesi mümkündür. Diğer deyişle Kādî Abdülcebbar, güzellik bilgisi ile terminolojik anlamıyla illet arasını ayırır ve fiili hikmet hâline getiren güzellik bilgisinin, zorunlu kılma özelliğine sahip olmadığını belirterek onun yalnızca bir dâî (çağrı) olabileceğini iddia eder. Gerçekte Kādî Abdülcebbar'ın maksadı, birbiriyle uzlaştırılmaz özellikler gibi görünen mutlak istiğna ile tercih arasındaki gerilimi çözmektir. Eğer âlemin yaratılması zorunlu değilse, Allah hiçbir ihtiyacı olmadığı hâlde âlemi niçin yaratmıştır? Kādî Abdülcebbar bu soruya, muhtaçlık ile tercih arasında doğrusal bir ilişki yoktur ve tercih, muhtaçlığı gerektirmeyeceği gibi, müstağni olmak da tercihi engellemez cevabını vermektedir.²⁸⁸ Fakat bu sonuca hulfi kıyas yoluyla varır. Cümledeki iki önermenin aksi alındığında imkânsız bir sonuç çıkmaktadır. Cümledeki birinci önerme, “Tercih, muhtaçlığı gerektirmez” sözüdür. Şayet tercih muhtaçlığı gerektirirse herhangi bir ilahî fiil Allah'ın muhtaç olmasını gerektirecektir ki bu imkânsızdır. İkinci önerme ise “Müstağnilik, tercihi engellemez” sözüdür. Şayet muhtaçlık tercihi engelleyecek olsaydı, hiçbir ilahî fiil olmaması gerekirdi.

Oysa bu mevcudun madum sayılması demektir. Kādî Abdülcebbar bu sorunu çözmek için tıpkı Mâtürîdî'nin yaptığı gibi, fiili önceleyen bir anlam olarak ilahî ilme başvurmuştur. İlahî ilim ile nesnesi arasında zorunsuz bir ilişki bulunduğu fikri, yaratmanın zorunlu olduğu görüşünü elemesine imkân verirken, yaratmanın ancak bir ilimle olabileceği fikri ise fiilin

²⁸⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 92.

²⁸⁸ Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 98.

varlığını ve hikmet olmasını açıklayabileceği bir dayanak olmuştur. Böylece “güzellik bilgisi”, güzelin tercihini zorunlu kılmayan; ama varlığını ve güzelliğini açıklayan bir araç işlevi görmektedir. Bu nedenle Kādî Abdülcebâr, “Allah mahlukatı herhangi bir illet olmaksızın yaratmıştır” sözünün yanlış olduğunu düşünür; çünkü ona göre bu söz, Allah’ın mahlukatı boş yere (abes) ve herhangi bir hikmetin gereği olmaksızın yarattığı vehmini uyandırmaktadır. Ayrıca o, Allah’ın bir şeyi güzelliği nedeniyle yapması ile sevabı zorunlu olduğu için yapmasını da birbirinden ayırmaktadır. Çünkü birinci durum zorunluluk ifade etmezken, ikincisi -ahlakî anlamda da olsa- bir zorunluluk bildirmektedir.

13.3. Tanrı’nın Varlığının Bir Delili Olarak Ahlak

Ahlak delili denince Kant akla gelir. Bu nedenle öncelikle Kant’ın ahlak delili üzerinde durmak istiyoruz.

İnsanın ahlaki tecrübesinden, dolayısıyla bu tecrübe ile ilgili her çeşit veriden yola çıkarak Tanrı’nın varlığını ispat etmeye çalışan “ahlak delili” denince, felsefede akla gelen ilk isim, şüphe yok ki, Kant’tır. Tanrı’nın varlığı ile ilgili klasik teorik delilleri şiddetle eleştiren Kant, en önemli eseri olan *Saf Aklın Tenkidi*’nde şöyle der:

İddia ediyorum ki, ilahiyat sahasında saf nazari aklı kullanma çabalarının tamamı verimsizlikle sonuçlanmıştır... Saf nazari aklın kullanılış ilkeleri, tabiatın incelenmesinde bizi herhangi bir teolojiye asla götürmez. Bu durumda, akla dayalı bir teoloji, sadece ahlak kanunlarına istinad etmek ve bu kanunların yol göstericiliğini istemekle mümkün olur.

Kant’a göre öteki bütün deliller, Tanrı’nın varlığını bir bilgi meselesi olarak ele almaktadırlar. İşte asıl hata daha işin başında iken, burada işlenmektedir. Ahlak yoluyla Tanrı’nın varlığı inancını temellendirmeye çalışırken Kant, büyük bir zorlukla karşı karşıya kaldığının farkındadır. Şöyle ki o, bir yandan ahlakın otonomluluğunu korumak, öte yandan da inanç ile ahlak arasında makul bir bağın var olduğunu göstermek zorundadır. Böyle bir çabada ahlaktan inanca gidilmek suretiyle inanmanın rasyonelliği ortaya konacak, ama inançtan yola çıkılmak suretiyle ahlakın temellendirilmesine gidilmeyecektir. Başka bir deyişle ahlaki teolojiye “evet”, ama teolojik ahlaka “hayır” denecektir.

Kant'ın çıkış noktası, insanın ahlaki bir varlık olduğu gerçeğine dayanır. İnsan ahlaklı olmaya “mecbur” bir varlıktır. Onu mutluluğa layık kılan da yine ahlaklılıktır. Akıl dünyasında ahlaklılıkla mutluluğun birleştiği bir sistemin varlığını düşünmek, insan olarak bizim hakkımızdır. Fakat *fikir* düzeyinde kalındığı sürece, ahlaklılığın mutlulukla sonuçlanması, sadece bir ide'den ibaret kalır. Mutluluğun gerçekleşebilmesi için herkesin üzerine düşeni yapması gerekir. Hatta bu bile kâfi değildir. Bütün beşeri fiiller, şümüllü ve mutlak bir iradeden kaynaklanıyormuşçasına işlenmelidir. Ahlaklılık ve mutluluğun birleşmesi insan için “en yüksek iyi”yi, İslam düşünürlerinin “es-saadetu'l-uzma” (en-yüce mutluluk) dedikleri şeyi oluşturur. Ne var ki, bütün insanlar bir araya gelseler, böyle bir iyinin gerçekleşmesini sağlayamazlar; çünkü bu, onların -hatta bütünüyle tabiat düzeninin gücünü aşar. Böyle bir birleşme, Kant'a göre, ancak ahlak kanunlarına göre alemleri yöneten bir Mutlak Aklın varlığı tasavvur edildiği takdirde hesaba katılabilir. Bu durumda, *saf pratik aklın* ilkelerine göre “Tanrı postulatı” ile “Ölümsüzlük Postulatı”nı ortaya koymak zorunlu olur. Saf pratik aklın ilkelerine göre konan bu postulatlar, aklın bizi kabul etmeye zorladığı yükümlülüğünden ayrılmaz; çünkü ‘Tanrı ve şu anda görmediğimiz fakat var olduğunu ümit ettiğimiz bir öteki dünya olmadan ahlakın o muhteşem ideleri, olsa olsa övgü ve takdirin objeleri olabilirler, gaye ve aksiyonun kaynakları değil’. Kant, yine *Saf Aklın Tenkidi*'nde şöyle der:

Mademki ahlak ilkesi benim için aynı zamanda bir maksim'dir (akıl bunun öyle olması gerektiğini söyler), o halde Tanrı'nın varlığına ve ahiret hayatına inanmam kaçınılmaz olur. Eminim ki, bu inancımı hiçbir şey sarsamaz; çünkü (sarsılma söz konusu olsaydı) ahlak ilkelerim de bir yana atılmış olurdu. Ben, kendi gözümde kendimi küçültmeden bu ilkeleri reddedemem.

Görüldüğü gibi, *Saf Aklın Tenkidi*'nin önsözünde “inanca yer bulmak için bilgi'yi inkar ettiğini” söyleyen Kant, daha ilk Eleştirisi'nde inanca yer bulmanın en emin yolu olarak gördüğü ahlak yolunun temel unsurlarını dile getirmiş, öteki eserlerine ise konunun ayrıntılı bir şekilde ele alınması kalmıştır. Özellikle Kant'ın *Pratik Aklın Tenkidi*'nde yer alan ifadelerden yararlanarak ahlak delilinin ana basamaklarını şu şekilde gösterebiliriz:

- İnsan mutlu olmaya layık bir varlıktır.
- Fakat insanın iradesi tabiatta olup bitenlerin sebebi değildir; bu yüzden o, kendi iradesinin ilkeleri ile tabiat arasında bir uzlaşma sağlayacak güçte değildir.

- O halde ne ahlak konusunda ne de tabiatta ahlaklılıkla mutluluk arasında bağ kurmaya yarayan bir temel vardır.
- Buna rağmen, en yüksek iyi kavramında böyle bir bağın kurulması zorunluluğu, bu iyinin kazanılması için çaba harcamamızı isteyen buyrukta “postulat” olarak vardır.
- Öyle ise, en yüksek iyinin gerçekleşmesi mümkün olmalıdır.
- Bu durumda, bu gerçekleşme için yeterli olabilen bir sebebin de postulat olarak konması gerekir.
- Böyle bir sebep bilgi ve iradeye dayanarak faaliyet gösteren bir yaratıcı olmalıdır. İşte bu varlık, Tanrı’dır.

Tanrı’nın varlığını nazari bakımdan ispatı gerekmeyen bir postulat olarak koyan ahlak delili, Kant’a göre, bizi bir “pratik çıkmaz”dan kurtarır. “Ahlaki inancımız” diyor Kant, pratik bir postulatır. Eğer onu inkâr edersek, pratik bir saçmalığa düşeriz Bu saçmalık, “mantiki saçmalıkta olduğu gibi hükümlerimiz arasında ortaya çıkan bir tutarsızlıktan bilgi önermeleri arasındaki ilişkiden doğmuyor; inanma ile yapma arasındaki bağlantıdan doğuyor.

Bir an için Tanrı’nın var olmadığını düşünelim. Bu takdirde:

- En yüksek iyinin gerçekleşmesini düşünemeyiz.
- O zaman, mümkün olmayan bir şeyi gerçekleştirmek, ahlaki vazifemiz olmaz; çünkü, “yapmalıyım” “yapabilirim”i içerir.
- -En yüksek iyiden vazgeçersek, ahlaki otonomluğa rağmen, ahlak kanununa göre hareket etmemiz tehlikeye girer.
- Oysa bu kanuna uymadığım takdirde pratik bir çıkmaza girer ve kendim kendi gözümde alçalmış olurum.
- O halde, en yüksek iyinin gerçekleşmesini temin edecek olan Varlık’ın, yani Tanrı’nın varlığını inkar etmemeliyim.

Burada bir hususun tekrar hatırlatılmasında yarar vardır: Kant, “pratik saçmalık’a düşme ile ilgili endişelerine rağmen, Tanrı Postulatını ahlak kanununun genel-geçerliliği için değil, en

yüksek iyinin gerçekleşme ümidi için koyuyor. İnanma, böyle bir ümidin vazgeçilmez temeli oluyor. İnançsızlık ise bunun tam tersini yapıyor ve insanı ahlaki bir ümitsizliğe düşürüyor. Bu yüzden Kant, “dogmatik inançsızlık” dediği şeye şiddetle karşı çıkmıştır.

Kant’a göre, “dogmatik inanç” inanca bilgi kılıfını giydirmekten doğar. Daha önce gördüğümüz kozmolojik delil bu isi en iyi şekilde yapmaya çalışmış ama başarılı olamamıştı. “Dogmatik inançsızlık” da inançsızlığa bir bilgi temeli bulma çabasından doğmakta ve dogmatik inancın hatasına daha açık şekilde düşmektedir; çünkü eğer bilgiye dayanılarak birşey tasdik edilemiyorsa, inkar da edilemez. Bugüne kadar hiçbir kimse Tanrı’nın (ve ahiret hayatının) olmadığını “apodeiktik olarak” kanıtlayamamıştır. Bu bile, Kant’a göre, ahlak için büyük önem arz eder.

Kant’ın ahlak delili bütün eksikliklerine rağmen, gerek felsefe, gerek ilahiyat çevrelerinde oldukça etkili olmuştur. Bunun çeşitli sebepleri vardır. İlk sebep delilin öteki nazari deliler kadar fazla iddialı olmayışındır. İkincisi, delil öteki tecrübelerden daha ziyade insanın deruni tecrübesine yani ahlak tecrübesine dayandığı için daha insan-merkezli bir görünüm arz etmekte, metafiziğe ilgi duymayanların bile dikkatlerini çekmektedir. Özellikle delilin bu son vasfı, dine psikolojik bir açıdan bakanları yeni düşünceler istikametinde teşvik etmiş ve az yada çok farklı unsurlar ihtiva eden başka ahlak delillerinin dile getirilmesine yardımcı olmuştur. Şimdi kısaca bu delillere bir göz atalım.²⁸⁹

Tanrı’nın varlığı hakkındaki diğer ahlak delillerden bir kısmı ahlaki yükümlülüğün kayıtsız şartsızlığından söz konusu yükümlülüğü empoze eden aşkın kaynağa gitmeye çalışmaktadır. Öneğin A.E. Taylor, “Tanrı Var mı?” (Does God Exist?) adlı eserinde şöyle der: Tecrübemiz bize gösteriyor ki, ahlaki talepler zorlayıcı ve bağlayıcıdır. Onların bu özelliği, kendi düşünce ve kararlarımızdan değil, daha yüce ve evrensel bir varlıktan gelmektedir. Vicdanımızın sesi, yaşayan bir Tanrı’nın faaliyetinin açık bir işaretidir. Taylor’a göre, biz tam olarak farkına varsak da varmasak da ahlaki tecrübelerimizden Müteal varlığa doğru bir gidiş vardır. İnsan varlığında görülen ahlaki ve manevi tekâmülü de ancak bu gidiş ışığında değerlendirebiliriz. Bugünkü ahlaki durumumuz, yarın bize yetersiz görünmektedir. Ahlak yoluna koyulmuş bir insan, daima iyinin daha iyisi olduğunu fark eder ve ikincinin uğruna birinciyi feda eder. Mesela, çocuklarımıza verdiğimiz değeri günlük çıkarlarımızın üstünde

²⁸⁹ Bu kısım yazılırken Mehmet Aydın’ın, *Din Felsefesi* adlı eseri kullanılmıştır: s. 94-99.

tutarız; vatan sevgisine ise daha büyük bir değer veririz. Bu yükselme sürecinde öyle bir yere geliriz ki, orada ahlaki idealimiz için göze alamayacağımız şey kalmaz.

Taylor'ın ahlak delilinin basamaklarını şu şekilde sıralayabiliriz:

-Ahlaki ideal objektif olup herkes için geçerlidir.

-Kesin bir olgu-değer ayırımından söz edilemez.

-Sürekli bir ahlaki ilerleyiş içinde bulunan insan, bir takım taleplerle karşılaşmakta ve ilahi inisiyatif onu daima ileriye doğru çekmektedir.

-Bu taleplerin son kaynağı ihsan olamaz. Yine uğruna her şeyimizi feda etmeye hazır olduğumuz bir gaye dünyevi bir gaye olamaz.

-İşte böyle bir gaye, varlığında bütün iyilikleri toplayan, varlığın da değerinin de asıl kaynağı olan Tanrı'dır.

-O halde, ahlaki şuur ve ahlaki ilerleme, bizi bir Tanrı'nın var olduğu inancına götürür.

Görüldüğü gibi bu delil, mantıki bir kesinlik iddiasıyla ortaya çıkmıyor. İnsanın ahlaki tecrübesini hareket noktası olarak seçtiğimiz takdirde nasıl bir düşünce içine girebileceğimizi gösteriyor.

Taylor'ın ahlak delilini ana hatlarıyla benimseyen muasır hemşerisi H. Rashdall, bağımsız ahlak idealleri fikrinden bu ideallerin *nerede* tam olarak gerçekleştikleri fikrine gidiyor. Rashdall'a göre, ahlak kanunu ve ahlaki idealler, Tanrı postulatı dikkate alınmadan tam anlamıyla açıklanamaz. "Ahlak kanunu nerededir?" sorusu Rashdall'ı bir ahlak delili geliştirmeye götürüyor. Onun ahlak kanıtı oluşturan basamakları şöyle zikredebiliriz:

- Objektif veya mutlak bir ahlak kanunu vardır.

- "Varolmak", bir yerde varolmak demektir.

- Ahlak kanunu ideal şekliyle ne maddede ne de sonlu varlıkların hayatında bulunabilir. Ne de o, kendi başına bir varlık alanı oluşturur.

- Öyleyse ahlak kanununun ana yurdu olan bir Zihnin veya Düşüncenin varolması zorunludur.²⁹⁰

²⁹⁰ Bu kısım yazılırken Mehmet Aydın'ın, *Din Felsefesi* adlı eseri kullanılmıştır: s. 100-103.

Bu Bölümde Ne Öğrendik?

Din ve ahlak ilişkisi çok yönlü olarak ele alındı. Bu anlamda, her iki alan arasındaki ilişkileri, birbirlerini dışlayan, birbirlerine için yararlı olan veya birbirleri için zorunlu bir şekilde gören bakış açıları irdelendi Ayrıca klasik İslam din felsefesinde çokça tartışılan İlahî fiillerin nedenliliği sorunu da işlendi.

Bölüm Soruları

1. Kant'a göre, ölümsüzlük postulatı ile ilgili aşağıdakilerden hangisi söylenemez?

- a) En yüksek iyinin gerçekleşmesi için Tanrı'nın varlığı postulasına gerek vardır.
- b) En yüksek iyinin gerçekleşmesi için ölümsüzlük postulasına gerek vardır.
- c) Tam ahlaki uyum için ruhun ölümsüzlüğü postulatına gerek vardır.
- d) Ölümsüzlük postulatı için ruhun basit bir cevher olmasına gerek vardır

2. Aşağıdakilerden hangisi tedbir ahlakı ile ilgilidir?

- a) Bütün ödevler ödev duygusu ile yapılmalıdır
- b) Tanrı'nın buyruklarına uymalıyım, çünkü bunu yaparsam Tanrı beni ödüllendirir.
- c) Bir ahlaki fiilin değeri sonucuna göre değerlendirilir
- d) Bir ahlaki fiilin değeri topluma yönelik faydasına göre değerlendirilir

3. "İddia ediyorum ki, ilahiyat sahasında saf nazari aklı kullanma çabalarının tamamı verimsizlikle sonuçlanmıştır... Saf nazari aklın kullanılış ilkeleri, tabiatın incelenmesinde bizi herhangi bir teolojiye asla götürmez. Bu durumda, akla dayalı bir teoloji, sadece ahlak kanunlarına istinad etmek ve bu kanunların yol göstericiliğini istemekle mümkün olur."

Kant'ın bu ifadelerinden aşağıdakilerden hangisi çıkmaz?

- a) İnsan ahlaki bir varlıktır
- b) Teorik akılla Allah'ın varlığına gidilemez
- c) Ahlak yoluyla Tanrı'nın varlığına gidilemez
- d) Ahlak yoluyla Tanrı'nın varlığına gidilebilir

4. Gazzâlî'ye göre ilahî fiillerin ta'lili mümkün müdür?

- a) Evet, ancak bu vacip kavramının analiziyle gerçekleşir
- b) Evet, ancak adalet kavramı yoluyla gerçekleşir
- c) Hayır, onun fiilleri vaciptir
- d) Hayır, onun fiilleri hasendir

5. Ben, dinin doğru olduğunu ve dolayısıyla ona inanmanın gerekli olduğunu öne süren bir insana saygı duyarım. Fakat sırf, işe yaradığı için dine inanılması gerektiğini söyleyen ve onun doğru olup olmadığını sormanın bir zaman kaybı olduğunu iddia edenlerin tutumunu, ahlak açısından son derece çirkin bulurum." diyen Russell'in eleştirisi neye yöneliktir?

- a) Dini ahlakın rasyonelliğine

- b) Dini ahlakın metafizik oluşuna
- c) Ahlak teolojisine
- d) Pragmatik dini ahlaka

6. Aşağıdakilerden hangisi ahlak teolojisini doğru tanımlar?

- a) İnsanın ahlaki tecrübesinden hareket ederek ilahiyatı temellendirmeye denir
- b) Ahlakı dine bağlayarak temellendirmeye denir
- c) Ahlak ve teolojinin özdeş olduğunu savunan yaklaşım
- d) Dini ahlakın sembolik olduğunu savunan yaklaşım

7. “Eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır” sözü en çok hangi ilişki için kullanılır?

- a) Din-ahlak ilişkisi
- b) Din-bilim ilişkisi
- c) Din-estetik ilişkisi
- d) Din-sanat ilişkisi

8. Cennet ve Cehennem motifleri, korku ve ümidin oynadığı rol bağlamında, din-ahlak ilişkisi çerçevesinde ne tür eleştirilere hedef olmaktadır?

- a) Fiillerin ahlakiliğini doğrudan zayıflatır
- b) Tanrı estetik ilişkisini zayıflatır
- c) İnsanın hayalleri Tanrı fikrini üretmesine neden olur
- d) Sosyolojik din teorisi

9. Aşağıdakilerden hangisi “Etifro dilemması” ile en çok ilgilidir?

- a) Din-akıl
- b) Din-bilim
- c) Din-ahlak
- d) Din-sanat

10. Kant’ın, Tanrı’nın varlığı konusunda delili aşağıdakilerden hangisi olabilir?

- a) Ahlak delili
- b) Ontolojik delil
- c) Kozmolojik delil
- d) Teleolojik delil

Cevaplar

1) d , 2) b , 3) c , 4) c , 5) d , 6) a , 7) a , 8) a , 9) c , 10) a

14. ÖLÜM VE SONRASI

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Ölümden sonraki hayat konusu din felsefesi açısından ele alınmaktadır. Öncelikle kavramsal bir analiz yapılacak, ardından ölümden sonraki hayatla ilgili temel felsefî tutumlar işlenecektir. Bu anlamda ruhun ölümsüzlüğü, “Bedenle haşır” ve kişisel kimlik konuları da irdelenecektir.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. “Ölümden sonraki hayat” kavramını felsefi olarak izah ediniz.
2. Ölümden sonraki hayatlığı destekler bir delil olabilir mi?
3. Ruhun ölümsüzlüğüne ne türden metafizik izahlar verilebilir?
4. Kişisel kimlik ve ölüm sonrası hayat arasında bir bağ var mıdır?
5. Ölümden sonraki hayata inanmaya bir neden söyleyiniz.

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Ölümden sonraki hayat konusundaki temel felsefi tutumlar	Ölümden sonraki hayat konusundaki temel felsefi tutumları bilir.	Klasik metinler eşliğinde, görsel sunumlarla ve daha önce bilinen kavramların hatırlatılması yoluyla konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- Beden
- Ruh
- Ölümsüzlük
- Kişisel özdeşlik
- Ölüm ötesi deneyler

Her ne kadar ölüm, yaşam kadar hayatın bir parçası olsa da, genel olarak insanlar yaşamın güzel ölümün kötü olduğunu düşünmeye meyillidirler. Hatta denebilir ki, çok az şey, ölüm kadar insanı derin düşündürür: Ölüm bir yok oluş mudur? Ölümden sonra bir yaşam var mıdır?

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَالِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَتَىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِثَّةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِثَّةَ عَامٍ فَاَنْظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَاَنْظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَاَنْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ 259 وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ {Bakara Sûresi 260}

أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا {27} رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا {28} وَأَعْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا {29} وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا {30} أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا {31} وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا {32} مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ {33} [Naziât sûresi/ 79]

Ölüm, felsefede özellikle hayatın anlamı ve öneminin dile getirilmek istendiği yerlerde söz konusu edilmiştir. İyimser ve kötümser dünya görüşlerinin oluşmasında ölümle ilgili düşünce ve inanışların payı büyük olmuştur. Bazıları ölümü hayatta kazanılan her türlü başarıya son noktayı koyan bir felaket olarak görmüşlerdir: “Mademki ölüm vardır, o halde hiçbir şeyin nihai noktada bir anlam ve değeri yoktur” diyenlerin sayısı tarih boyunca az olmamıştır. Öte yandan, bazılarına göre ise, hayat, gerçek anlam ve değerini ancak ölümle kazanmaktadır.

İnsan ölümlü bir varlıktır. Bu durum onu korkutmakta mıdır? Bu soruya verilecek cevap olumlu olsaydı, ölüm korkusunun yenilebilmesi için söylenmiş olan sözlerin mana ve kıymeti olmazdı. İnsan, ya da insanların pek çoğu, ölümden niçin korkar? Yarı-felsefi ve dini eserlerde bu sorunun cevabı için bolca mürekkep harcanmıştır. Genellikle şu görüşler ileri sürülmüştür.

Her şeyden önce ölüm korkusu, **ölümün acı veren bir hadise olduğu düşünce ve inancından** kaynaklanabilir. Bazı dini literatürde, özellikle günahkâr insanların çok zor şartlar altında “ruhlarını teslim ettikleri” ve bu teslim sırasında çok sıkıntılı anlar yaşadıkları uzun

uzun anlatılır. Hatta bazılarına göre, birçok insan ölümün eşiğinde iken ahiretteki yerini görür. Eğer bu insanlar kötü ise, daha ölüm gelmeden büyük bir ıstırap içine düşerler. Gazali, şöyle der: Sekeratul-mevt'te (ölüm sarhoşluğu anında) kişi kendisinin sa'adete mi yoksa şekavete mi layık olduğunu bilebilir. Doğrusu, eğer insan gönlünde hala dünya sevgisi hakim vaziyette iken ölümle karşı karşıya gelirse, çok kötü bir duruma düşer. Böyle bir halde iken ruhun teslim edilmesi düşüncesi, diyor Gazali, insana korku ve dehşet verir. Çünkü "insan nasıl yaşadıysa öyle ölür, nasıl öldüyse öyle diriltilir". İnsan bilir ki, ölümden sonra iman mahalli olan kalbin durumunda artık bir değişme yoktur. İşte insanı ölüm karşısında korku ve endişeye sürükleyen düşüncelerin bir kısmı bunlardır. Hiç kimse sonunun iyi olacağından yüzde yüz emin olamaz. Bu yüzden, diyor Gazali, arif olanlar, hatta peygamberler bile "sekeratul-mevt'ten ve "kötü son"dan korkarlar.

İkinci olarak, ölüm korkusu, insanın sahip olduğu **maddi ve manevi değerlerin yitirilmesinden** kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle endişe, hayatın topyekun dokusunda vardır zaten. Ölüm hakkında duyulan korku ve endişelerin sebeplerini daha da arttırmak mümkündür. Acaba bu korku ve endişeleri yenmemiz mümkün müdür? İşte ölüm sonrası, daha çok bu soruya cevap ararken karşımıza çıkan bir konu olmaktadır. Birçok kültür çevrelerinde en yaygın olan inanç şudur: Ölümsüzlük, yani ahiret hayatı inancı, ölüm karşısında duyulan korku ve endişenin en etkili ilacıdır. Gerçi bazı filozoflar, bu konuda daha farklı reçeteler sunmaktadırlar. Mesela, Stoa felsefesinde yaygın olan kanaate göre, korku ve endişeyi yenmenin en kolay yolu, ölüm düşüncesinden kaçmakla değil ölümü sürekli olarak düşünmekle olur. Spinoza, ise bunun tam tersini söylüyor: "Ölümü düşünceden sil ve gözlerini hayata çevir."

Dini ve mistik bir atmosfer içerisinde düşünenlere göre ise, ölüm korkusu, daha çok **cahiller ve fasıklar için (Farabi'nin deyimiyle) söz konusudur**: "Doğru düşün ve doğru hareket et ki faziletli olasın ve ölüm korkusunu yenesin". Farabi'ye göre, cahiller ölümden korkarlar, çünkü onların değerli buldukları yegâne şey dünya hazlarıdır. Onlar, bu hazlara son verdiği için ölümden nefret ederler. Fasıkların korkusu ise, iki sebebe dayanır: Bu dünya hazlarını yitirmek ve öteki dünyada mutlu olma imanını yitirdiğine inanmak. Faziletli insanın ölümden korkması için hiçbir sebep yoktur. O, mümkün olduğu ölçüde uzun yaşamak ve iyi fiillerini arttırmak ister ki, bu sayede ölümden sonraki mutluluğu da artmış olsun.

14.1. Ölümsüzlük İnancı

“Ölümden sonra hayat” veya “öldükten sonra dirilmek” v.s. gibi ifadeler, ilk bakışta tuhaf görülebilir. Fakat bu ifadelerle, genellikle, bu hayattan sonra mahiyetini tam olarak tasavvur edemediğimiz başka bir hayat’ın anlatılmak istendiği kesindir. Burada ölüm, adeta bir geçiş noktası gibi düşünülmektedir. Hatta aynı bakış tarzı, felsefenin ilk dönemlerinde de karşımıza çıkmaktadır, Platon, *Phaedo*’da, ölüm anı yaklaşan Sokrates’e Krito’nun ağzıyla şu soruyu yöneltir: “Seni nasıl gömeceğiz?” Sokrates’in cevabı açıktır: “Canınız nasıl isterse öyle gömün. Ben zaten sizlerden uzaklara gidecek değilim ki! “Daha sonra Sokrates gülümseyerek devam eder: “Dostlarım! Krito sanıyor ki, az sonra ben, bir ceset olacağım; nasıl gömülmeyi arzu ettiğimi sorması bundan dolayıdır. Ben, zehiri içtikten sonra sizinle beraber olmayacağımı ve mutlu insanların diyarına gitmek üzere uzaklaşacağımı uzun uzun anlatırken, öyle görünüyor ki, Krito, bir takım boş sözlerle kendime ve size cesaret vermeye çalıştığımı sanıyor.”

Bugün ölümsüzlük probleminin tartışılması; metafizik alana giren bazı delillerin öne sürülmesi, bazı bilimsel verilerin kullanılması sayesinde olmaktadır. Felsefi bakış tarzı hakkında söylediklerimizin ışığında konuya bakarsak, ölümsüzlük meselesini araştırmamızın dışında tutmamızın mümkün olamayacağı kendiliğinden anlaşılır.

Ölüm ve sonrası konusu batı felsefesinde çok kere ya sadece “ölümsüzlük” yahut da “ruhun ölümsüzlüğü” başlığı altında ele alına gelmiştir. İslam düşünce tarihinde ise duruma göre çok çeşitli tabirler kullanılmıştır. Fakat öyle görünüyor ki, felsefe ve kelim literatürümüzde en yaygın şekilde kullanılan terim *ma’ad* terimidir ki, lafız olarak, dönülen yer anlamına gelir. Başka bir deyişle, *ma’ad*, insanın dönüp karar kılacağı “Ahiret yurdu” demektir. *Ma’ad*’ın İslam amentüsün’daki adı, “*ba’su ba’de’l-mevt*”, yani ölümden sonra dirilmedir. Kelam kitaplarında ve diğer dini yazılarda en sık kullanılan bir kelime de “toplanmak” anlamına gelen *haşr* kelimesidir. Dilimizde kullanılan *maḥşer* sözü, ruhların bedenlere avdetinden sonra ahirette insanların toplanacağı yer anlamına gelir. Öyle görünüyor ki, *ma’ad*, hem ruhani ve cismani ahiret hayatı anlamında kullanılırken *haşr* kelimesi daha ziyade ruhani-cismani nitelikteki bir ahiret hayatı anlamında kullanılmaktadır. Yine, ölümden sonra, Allah’ın yaratma fiili sayesinde hayat yeniden kurulduğu için dirilmenin bir “*iadetü’l- halk*” olduğu kabul edilmektedir. Bu durumun bazen sadece “*iade*” kelimesiyle de anlatıldığını görmekteyiz. Bu *iade*, İslam kelamcılarının çok sık kullandıkları bir deyimle, *neşet-i saniye* olarak görülür. Yani Allah ikinci bir defa ölümden sonra insanı inşa eder, yaratır ve kaldırır.

Kur'an, ahiret hayatının kesintisizliğinden, daimiliğinden söz eder. Bundan dolayı, daimilik anlamına gelen *hulûd* sözü de ölümsüzlük anlamında kullanılmaktadır. *Baka* veya *baka-i ruh* gibi kelimelerin de özellikle son dönemlere ait dini ve felsefi yazılarda kullanıldığını görmekteyiz. Bu terimler ve onların çeşitli batı dillerindeki karşılıkları Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın (bu dinler arasındaki farklı inanışları burada tartışma konusu etmiyoruz) oluşturdukları düşünce sistemlerinde mana ifade etmektedir. Ölümsüzlük konusuna başka dinler açısından bakarsak, söz gelişi Hinduizmi veya Budizmi dikkate alırsak, farklı terimlerle açıklanan farklı inanışların yer aldığını görürüz. Hind kültür çevresinde doğup büyüyen insan bir insan, eğer birden fazla doğup öldüğüne ve bunun ileride de devam edeceğine inanıyorsa, onun kabul ettiği "öteki hayat" bizimkinden çok farklı olacaktır. Ona göre, insanın nihai mukadderatı ile ilgili sorulara en iyi cevabi *enkarnasyon* (insanın başka bedenlerde tekrar tekrar yaşaması) inancı vermektedir.

İnsan, neye dayanarak ölümünden sonra hayatını sürüp gideceğine inanmaktadır? Bir mü'min, "çünkü dinim öyle söylüyor" diyerek soruyu cevaplandırabilir. Fakat bu tutumu sonuna kadar götürmek, pek kolay olmayabilir. Sözcüleri, eğer bu cevabı veren kişi, Müslüman ise ve inancının temel fikri kaynaklarından da haberdar ise, böyle kestirme bir cevapla yetinmesine muhatabı izin vermeyebilir. Ölümsüzlük inana, Kur'an'ın, üzerinde önemle durduğu, bu konuda muhtelif "deliller" getirdiği, başka bir ifadeyle açıkça tartışmaya açtığı bir inançtır. Kur'an'ın tartışmaya açtığı bir konuda Kur'an'a inanan bir kimsenin "ben bu konuyu tartışmak istemiyorum" demesi, her halde kolay olmaz.

Yukarıdaki soruya daha başka cevaplar da verilebilir. Mesela, denebilir ki, "bütün insan toplulukların tarih boyunca şu veya bu manada bir ölümsüzlük fikri yahut inancı var olagelmiştir. Bu kadar insanın yanıldığını düşünemeyeceğimize göre, söz konusu inanç, asılsız bir inanç olamaz." Bu, naiv bir cevaptır ve felsefi hiçbir kıymete de haiz değildir. Birçok kültürlerde tarih boyunca var olagelmiş bir yığın batıl inançlar da vardır. Yanlış bir kanaat, kendisine uzun süre ve çok sayıda insan tarafından inanılmakla doğruluk kazanmaz. O halde, ölümsüzlük inancını temellendirebilmek için daha farklı gerekçeler bulmamız icap ediyor. Felsefe tarihinde öne sürülen bu gerekçeleri üç ayrı grupta toplamamız mümkündür: Ahlaki gerekçeler, metafizik gerekçeler ve ilmi gerekçeler. Bu gerekçeleri ayrı ayrı ele almadan önce ölümsüz olma arzusu hakkında bir kaç noktaya temas etmemiz yerinde olur.

Yaşama arzusu, fitri ve tabiidir. Bu arzu, bazen çok çeşitli şekillerde ortaya çıkabilmektedir. Öyle görünüyor ki, insanoğlu biyolojik bir çerçevede içinde bile olumsuz olmayı

arzu etmektedir. Herhalde analık ve babalık duygusunun arka planındaki güçlerden biri de böyle bir arzu olsa gerektir. Oğlu hakkında konuşulurken “tıpkı babası” şeklindeki bir değerlendirmeyi işiten bir baba, belki de pek farkına varmadan, kendi faniliğini unutmakta ve hayatının belli ölçüde de olsa, bir başka canlıda devam ettiğini görerek teselli bulmaktalar.

Zaman zaman bir de *sosyal ölümsüzlükten* söz edildiğini duymaktayız. İnsanlar, eserleriyle, yapıp-etmeleriyle başkalarının iyilik ve mutluluğuna katkıda bulunmak ve “geride bir şeyler bırakmak” isterler. Bu bıraktıkları, kendileri öldükten sonra da yaşamaya devam eder. “Büyük adamlar ölmez” sözüyle bu türden bir sosyal ölümsüzlük anlatılmak istense gerektir: Her iki düşüncede, yani biyolojik ölümsüzlük de sosyal ölümsüzlük de, ciddi bir felsefi tartışma şeklinde olmasa da, bazı felsefe kitaplarında, sözgelisi Platon’un *Symposium*’unda vardır.

Daha önce ölüm korkusunun yenilmesi hakkında konuşurken insanın ölümsüzlük inancıyla bu korkunun üstesinden gelebileceğine işaret etmiştik. İnsan, sahip olduğu iyiliklerden, güzelliklerden değer verdiği yakınlarından ve sevdiklerinden büsbütün uzak kalmak istemez. Bu, ona çok zor gelir. Başka bir deyişle o, sevdiklerinin yaşamaya devam etmesini ve kendisinin de er veya geç onlarla birlikte olmasını arzu eder. Hayatın sürüp gideceğini düşünmek veya sürüp gideceğine inanmak değil, onun bir yerde noktalanacağına inanmak insanı hissen ve fikren rahatsız etmektedir.

Şüphesiz, evrensel bir boyutta karşımıza çıkan ölümsüzlük arzusu, ölümsüzlük probleminin çözülmesinde yeterli olmaz. “Mademki ölümsüzlük evrensel olarak arzu edilmektedir, o halde insan ölümsüzdür” diyemeyiz. Arzu etmek ayrı şeydir; arzunun objesinin gerçekleşmesi ise daha ayrı bir şeydir. D. Hume ve J.S. Mill gibi düşünürler, arzudan arzunun objesinin gerçekliğine gitmeye çalışmanın felsefi açıdan sağlam bir yol olmadığına çok önceden dikkatleri çekmişlerdir. Mill’e göre, “evrenin düzeni içinde her arzu edilen şeyin gerçek olduğunu düşünmek asla doğru değildir.”

Biyolojik ve sosyolojik ölümsüzlük fikri de problemimizin halli için yeterli değildir. Ölümsüzlük inancının temelinde şu veya bu anlamda kişi’nin, ferd’in ölümsüzlük arzusu, söz konusudur. İşte yukarıda sözünü ettiğimiz felsefi, ahlaki ve ilmi “deliller” ölümsüzlük meselesini bir arzu olarak değil, temellendirilebilir bir inanç olarak ele aldıkları için önem kazanmaktadırlar.

14.1.1. Ahlaki Açıdan Ölümsüzlük

Dostoyevski *Karamozov Kardeşler*'de “eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır” der. Birçok insana göre aynı şey, ahiret hayatı söz konusu olduğunda da geçerlidir: “Eğer ölümden sonra hayat yoksa her şey mubahtır.” Bu görüşü savunanların konuya daha çok ahlaki açıdan baktıkları malumdur. Bu acı, hem sağduyu seviyesinde, hem de dini çerçevede büyük bir güç kazanmaktadır. Ahlaki açığı üç safhada ele alabiliriz.

Tanrı'nın adaleti ve ölümsüzlük inancı

Dünyada iyi insanlar da, kötü insanlar da vardır. Başkalarının hak ve hukukunu gözeten, adaletle davranmak için her türlü zorluğu, sıkıntıyı göze alanlar da vardır; almayanlar da. Eğer ölümlerle her şey mutlak bir sona ulaşıyorsa, adaletli ile adaletsiz arasında nihai noktada ne fark kalacaktır? Madem ki bu dünyada her şey, tam olarak karşılığını bulamıyor, iyi insan sıkıntı içinde, kötü ise ferah içinde yaşayabiliyor ve adaleti sağlamak için de töreler, kanunlar v.s. kâfi gelmiyor; adaletin tam olarak tecelli edeceği bir dünyanın var olması gerekmez mi? Kötünün takdir, iyinin ise takdir edileceği bir dünya yoksa ahlaki olgunluk için harcanan o kadar emek, ortaya konan o kadar çaba abes olmaz mı? Mademki adil bir Tanrı vardır, o halde adaletin tam olarak tecelli edeceği bir dünyanın da olması gerekir. İşte ahlaki açının ısrarla üzerinde durduğu ilk konu budur.

Tanrı'nın değerleri koruması

Bütün teist sistemlerde Tanrı, aynı zamanda, ahlaki bir varlık olarak kabul edilir. O değerleri yaratan ve koruyandır. Ahlaki değerlerin taşıyıcısı ise insandır. Değerlerin pek çoğu onun varlığında gerçeklik kazanmaktadır. Tanrı'nın böyle bir varlığı yok etmesi dini şuura son derece ters görülür. Hiç değilse yüksek ahlaki değerleri kişiliklerinde gerçekleştirmiş olan insanların ölümden sonra da yaşamaya devam edecekleri inancı, dini şuur için büyük önem taşır. Ahlaki açının üzerinde durduğumuz bu iki safhası, İslam düşünce tarihinde o kadar geniş şekilde ele alınmıştır.

En yüksek iyi ve ölümsüzlük Postulatu

Kant'a göre, ahlak kanunu ideale doğru kesintisiz bir çaba göstermemizi ister. Bu da rasyonel bir varlık olan insanın kişiliğinin baki olduğunu düşünmemizi gerekli kılar. Tam ahlaki uyum için ruhun ölümsüzlüğü postulatına ihtiyacımız vardır. Kant, nasıl ki Tanrı'nın varlığını nazari bilgi ile ilgili görmüyor ve bu konuda öne sürülen her türlü teorik çabayı verimsiz buluyorsa, ruhun ölümsüzlüğü konusunda da aynı tutumu sürdürüyor. Ona göre, ruhun ölümsüzlüğü problemine ancak ahlaki açıdan bir çözüm getirilebilir.

Kant'ın yaklaşımında dikkati çeken bir husus daha vardır. O, Tanrı'nın varlığı postulatı ile ruhun ölümsüzlüğü postulatını pratik aklın çerçevesinde ele almakla birlikte ilk iki postulat arasında zorunlu bir bağ görmüyor. Başka bir deyişle, o, Tanrı'nın varlığına dayanarak ruhun ölümsüzlüğü inancını temellendirme cihetine gitmiyor. Kant'tan sonra her iki postulat arasında çeşitli bağlar kurmaya çalışanlar çıkmıştır. Mesela M. Maher'e göre, Tanrı'nın varlığı ispat edilince, ölümsüzlük inancı da teminat altına alınmış sayılır. Ayrıca, ölümsüzlük konusunda ileri sürülen düşüncelerin bir kısmı da Tanrı'nın varlığına olan inancın temellendirilmesinde önemli bir rol oynayabilir.

Öyle görünüyor ki ruhun basit, yok olmaz bir cevher olduğu düşüncesinden yola çıkarak ölümsüzlük inancını temellendirme çabasında da Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğünün, en azından teorik düzeyde, ayrı ayrı ele alınabileceği kanaati vardır. Belki de “ruhun ölümsüzlüğü” kavramının ve bu kavramın açıklanabilmesi için başvurulan metafizik delillerin dini çevrelerde pek hoş karşılanmamasının bir sebebi de bu durumdur. Mesela, İslam dünyasında Farabi'nin ve İbn Sina'nın ölümsüzlük hakkında söyledikleri dikkatle incelendiği zaman görülür ki, konu, teorik düzeyde, Allah'ın varlığına atıfta bulunulmadan da ele alınabilmiştir. Oysa dini eserler, aynı konuyu “yaratmanın iadesi” “haşır” “ba's” v.s. gibi başlıklar altında ele alırken sadece bir terminoloji farkını değil, kelami bir tutumu da ortaya koyuyordu. Bu terimlerle ölümsüzlüğün ilahi takdir ve fiille gerçekleştiği altı çizilmek suretiyle belirtilmek isteniyor.

14.1.2. Bilimsel Açıdan Ölümsüzlük

Ölen insanlarla bir takım temasların kurulabileceği inancının çeşitli kültürlerde var olduğunu gayet iyi bilmekteyiz. Hatta bazı dinlerde sırf bu iş için düzenlenmiş çeşitli dini törenler vardır.

Yine, birçok dinde ölenlerin yaşayanlarla rüya v.s. yoluyla temas kurduğu inancı da vardır. Bu temasların bildiğimiz duyu organları imkânlarıyla olmadığı bilinen bir gerçektir. Acaba bilim bu konu da bir şeyler söyleyecek durumda mıdır? Londra’da 1882 yılında tanınmış filozof Henry Sidgwick’in başkanlığında, 1885’de ise Amerika’da William James önderliğinde kurulan *Psşik Araştırmalar Derneği*, başka soruların yanı sıra, yukarıdaki soruyu da ele aldı. Derneğin araştırmalarına Bergson, F.C.S. Schiller, William Mc. Dougal gibi ünlü filozof ve bilim adamları önderlik ettiler. Dernek, telepati, ruh çağırma, içe dogma görünür fiziki bir kaynak olmamasına rağmen sesler duyma, gelecek hakkında haber verme gibi olaylarla ilgili mevcut bilgileri toplayarak bilimsel açıdan değerlendirmeye çalıştı. Görünen şu ki, telepati gaipten haber verme ve benzeri olaylar hakkında “tesadüf deyip geçmek de onları bildiğimiz bilimsel yollarla doğrulanmalarını sağlamak da kolay bir iş değildir. Bütün çabalara rağmen, parapsikoloji, “ölümden sonra hayat”ı bir bilimsel konu haline getirmiş sayılmamaktadır.

Aynı durum, ölmek üzere olan kişilerin söyledikleri, kalp krizi veya trafik kazası geçirip de bir süre için öldü sanılan fakat “hayata yeniden dönenlerin” ifadeleri için de söz konusudur. Bu insanların anlattıkları, özellikle, bazı tıp uzmanları tarafından dikkatle bir araya getirilmiş ve yayınlanmıştır. Öldü sanılan ama daha sonra gözlerini açan bazı hastalar “karanlık ve sıkıcı bir tünelden geçerek pırl pırl bir dünyaya gittiklerini, hatta kendi bedenlerine “dışarıdan” bakma imkânına sahip olduklarını ve tekrar bedenlerine dönüp dönmeme konusunda epeyce tereddüt geçirdiklerini ifade etmektedirler. Bu sözleri ahiret hayatının varlığı için “delil” sayanlar bulunduğu gibi, onları sayıklama, rüya görme v.s. ile izah edenler de vardır. Başka bir deyişle, onların söylediklerini de bilimsel yollarla açıklama imkânı bugün için yok görünmektedir. Fakat hemen belirtelim ki, gerek biraz önce temas ettiğimiz psişik halleri, gerek ölüme yaklaşanların yaşadıkları tecrübeleri, bilimsel yollarla açıklanamıyor diye bir tarafa atmak bizzat bilimsel yaklaşıma ters düşer. Eğer bilim, alışılmamış olanı adet haline getirmiş olsaydı, bugünkü başarısına asla ulaşamazdı.

Ruhun ölümsüzlüğü konusu, felsefenin klasik zihin-beden ilişkisi problemini bilimsel verilerin ışığında yeniden ele alan Zihin Felsefesi ve Psikoloji Felsefesinde de önemini korumaktadır. Bilindiği üzere, felsefe tarihinde ruh-beden ilişkisi çeşitli teorilerin öne sürülmesine yol açmıştır. Bütün zihin olaylarını beden olaylarına çeviren görüşlerden tutalım da, bütün fiziki olayları nihai noktada ruhani nitelikte gören görüşlere varıncaya kadar hemen hemen her açıklama tarzı, ölümsüzlük konusuna da temas etmek zorunda kalmaktadır. Eğer beden ölümünden sonra ruhun yaşamaya devam ettiği bilimsel yolla kanıtlanabilseydi, ruh-beden ilişkisiyle ilgili teoriler bazılarından, sözgelişi materyalizm, epifenomenalizm katı

davranışçılık ve benzeri görüşlerden vazgeçilmesi kaçınılmaz olurdu. Yani, ruhun ölümsüz olduğuna inanmak, ruh-beden ilişkisi konusunda ancak bu inançla bağdaşabilecek olan teorilerin savunulmasını gerekli kılardı.

Öte yandan, bütün ruhi olayları zihni olaylara irca etmek ve bu sonuncuları da beynin fonksiyonları olarak tam anlamıyla izah mümkün olsaydı, bu takdirde de ölümsüzlüğü savunmak güçleşirdi. Bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde durum öyle bir karışıklık arz etmektedir ki, zihinle beden arasındaki münasebetle ilgili veriler, bazen ölümsüzlük inancının lehinde bazen de aleyhinde kullanılabilir. Bazı düşünürler ahiret hayatını bir çeşit zihni imajlar dünyası gibi anlamak istemektedirler. Onlar, ölüm sonrası tecrübeleri ile rüya tecrübeleri arasında bir takım benzetmeler yapmakta, tıpkı rüya dünyasında olduğu gibi ölüm sonrası dünyasında da, kendine has bir zaman ve mekânın, karşılıklı bağlantılar içinde bir anlam ifade edecek şekilde düzenlenmiş reel imajlar topluluğunun var olabileceğinden söz etmektedir. Öyle ki, bu imajlar, hâlihazır imajlarımızla uyum içinde ve hatta onların bir nevi devamı olarak var olabilir ve bu yolla kişiliğin zihin seviyesinde devamlılığı da teminat altına alınmış olur.²⁹¹

14.1.3. Metafizik Açıdan Ölümsüzlük

Ruhun ölümsüzlüğüne dair öne sürülen metafizik deliller, oldukça çok ve çeşitlidir. Bu delillerin hemen hemen hepsi belli bir ölümsüzlük doktrini, yani ruhun *ölümsüzlüğünü* isbat etmek için başvurulmuş delillerdir. Bunlardan bir kısmı Platon'a kadar geri gitmektedir. Platon, ruhun özünün hayat olduğuna inanıyordu. Ruh, kendi kendine hareket verme, kendi hareketinin kaynağı olma imkânına sahiptir. O, bedenden önce de vardı, sonra da var olacaktır. Beden dünyasında var olan iyi ve kötü her şeyin yeterli sebebi ruhtur.

Platon, *Phaedo*'da ruhun beden içinde nasıl mahkûm olduğunu ve bu durumdan kurtulmak için nasıl bir çaba gösterdiğini anlatır. Platon felsefesinde insan, esas itibarıyla ve son tahlilde, ruhtur. Beden ise sadece bir vasıta. İşte Descartes'ta sistemli bir biçimde ortaya çıkan düalist insan anlayışının ilk önemli kaynağı Platon felsefesi olmaktadır. Öyle bir kaynak ki, daha sonraki dönemlerde ondan etkilenmemiş olan çok az felsefe hareketi vardır.

²⁹¹ Bu kısım yazılırken Mehmet Aydın'ın, *Din Felsefesi* adlı eseri kullanılmıştır: s. 228-244.

Ölümsüzlük, Platon'a göre, bizzat ruhun kendi öz yapısından, yani onun basitliğinden, çözülüp-dağılmazlığından gelmektedir. Platon, İslam filozoflarından farklı olarak, ruhun aynı zamanda ezeli olduğuna inanır. Bu sonuncu görüşü için de bir çok deliller öne sürer. Bizde, diyor Platon, bu dünyadaki hayatımızda öğrendiğimiz bazı bilgiler vardır. İşte bu bilgileri bu dünyaya gelmeden önce elde etmiş olmamız gerekir. Şimdi ise onları hatırlamalıyız. Ruhun ezeli olduğu görüşü bir tarafa bırakılırsa, Platon'un bu görüşleri gerek Yeni Platonculuk, gerekse İslam felsefesi üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Platon'un görüşlerinin, kendisinden sonraki felsefeleri önemli ölçüde etkilediğini dikate alırsak, onun kendi metninden küçük bir parçaya yermek anlamlı olacaktır:

Sokrates, devam ederek: ya bilimin kazanılmasına gelince dedi, ten, bu araştırmada kendisinden yardım istenilince bir engel midir, değil midir? Bir misal ile ne demek istediğimi anlatayım: Görme ve işitme duyuları insanlara geniş bir bilgi veriyor mu, yoksa şairlerin sağın olarak hiçbir şeyi görmediğimizi durmadan tekrarlamaları doğru mu? O halde gerçekten bir iki duyunun, duyumları sağın ve pekin değillerse, bunlardan daha zayıf olan bütün öteki duyuların sağınlıkları, pekinlikleri tabii daha az olacaktır. Sen de böyle düşünüyor musun,

Simmiyas: tıpkı senin gibi düşünüyorum, dedi.

Sokrates: O halde, dedi, ruh ne zaman hakikate varıyor? Çünkü bedenle beraber bir şeyi incelemeğe giriştiği zaman bedeninin kendisini aldattığını açıkça görüyoruz.

Simmiyas: doğru söylüyorsun, dedi.

Sokrates devam etti: Ruh, gerçekler hakkında bir bilgi edindiği vakit bunu düşünmekle elde etmiyor mu?

Simmiyas: evet, diye cevap verdi.

Sokrates, fakat ruh, dedi, kendisini ne işitme, ne görme duyusu, ne acı, ne haz, hiçbir şey bulandırmadığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek, teni uzaklaştırır ve onunla her türlü ilişkiyi elden geldiği kadar keserek gerçeği kavramağa çalışır .

Simmiyas: doğru, dedi.

Sokrates: o halde burada da filozofun ruhu, tene hiç değer vermiyor, ondan kaçıyor ve kendisi ile başbaşa kalmağa çalışıyor.

Simmias: muhakkak, diye cevap verdi.

Sokrates: fakat şimdi buna ne demeli Simmias, diye sordu; kendinden doğru olan bir şeyi kabul edecek miyiz? Yoksa etmiyecek miyiz?

Simmias: Zeus hakkı için kabul edeceğiz, dedi.

Sokrates sordu: Ya kendinden güzel ve iyi olan şeyleri?

Simmias: onları da, diye cevap verdi.

Sokrates: fakat sen onları gözlerinle gördün mü?, diye sordu.

Simmias: asla görmedim, dedi.

Sokrates: o halde, dedi, teninin başka bir duygusuyla mı gördün? Aynı şeyi büyüklük, sağlık, kuvvet gibi diğer bütün şeyler hakkında, bir kelime ile, bütün şeylerin özü yani ne iseler o oldukları hakkında da söylüyorum. Ne dersin, onlarda en gerçek olan şeyin vücutla mı kavranıldığı doğru, yoksa içimizden, tetkik ettiği şeyler hakkında en doğru olarak düşünmeğe hazırlanmış olanın mı varlıklara en çok yaklaştığı doğru?

Simmias: muhakkak en doğru olarak düşünmeğe hazırlanmış olan, dedi.

Sokrates devamla: o halde dedi, bu sonucu en büyük özlüğü içinde gerçeklendirecek kimse, her şeyi incelemek için mümkün olduğu kadar yalnız düşüncesini kullanan ve düşünürken görme duyusuna veya başka duyularından herhangi birine yer vermiyen kimse değil de kimdir? Bu kimse elden geldiği kadar kulaklarından, gözlerinden, bir kelime ile ruhu bulandırmaktan başka bir şeye yaramıyan ve ruhla olan her ilişkide, onun gerçek bilgeliği kazanmasına engel olan bütün tenden ayrılarak, her bir şeyin özünü araştırmaya koyulacaktır. Söyle Simmias gerçeği böyle bir adamdan başka kim öğrenebilir?

Simmias: çok doğru söylüyorsun, Sokrates, dedi.

Sokrates devam ederek: işte, dedi, şimdiye kadar söylemiş olduklarımıza göre, gerçek filozofların şöyle düşünmeleri ve aralarında şu sözleri söylemeleri gerekir: evet, belki ölüm bizi amaca dosdoğru götüren yoldur, çünkü araştırmalarımızda ten akıl ile beraber oldukça, ruhumuz böyle kötü bir şeye bulaşmış buldukça isteğimizin amacı olan şeyi, yani hakikati hiç bir zaman elde edemeyeceğiz. Gerçekten tenimiz, kendisini beslemeğe mecbur olduğumuz için, binlerce güçlülere sebep olur. Bundan başka ansızın çıkıp gelen hastalıklar hakikatin peşinden koşmamıza engeldir. Bu kadarla da

kalmıyor: ten bizi her neviden istekler, tutkular, korkular, kuruntularla, bin türlü saçmalıklarla doldurur, öyle ki haklı olarak denildiği gibi, bir an olsun onunla gerçekten düşünmek mümkün olmaz. Kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden değil de nereden geliyor? Bütün bunlar, mal ve para hırsından çıkıyor. Bizi mal ve para biriktirmeğe zorlayan sebep ise; ihtiyaçlarının kölesi bulunduğumuz tendir. İşte bunun için felsefeye ayıracak boş zamanımız kalmıyor. Fakat işin asıl kötüsü, ten bize biraz zaman bıraksa da bir şeyi incelemeğe koyulsak, araştırmamıza durmadan karışır, bizi yanıltır, şaşırtır, ve hakikati görmemize engel olacak şekilde bizi felce uğratar. Bundan ötürü, bir şeyi gerçek olarak bilmek istiyorsak tenden ayrılmamız, yalnız ruhla, nesnelere kendiliklerinde temaşa etmemiz gerekir, bunu artık biz, iyice anladık: işte ancak o zamandır ki, kendisine, o kadar âşık olduğumuzu söylediğimiz bilgeliğe belki kavuşmuş oluruz; fakat daha hayatta iken değil, uslamlamanın gösterdiği gibi, öldükten sonra. Gerçekten, tenle beraber buldukça hiçbir şeyi arıklığı içinde öğrenmek mümkün değilse, iki şeyden biri: ya gerçek bilgi hiç mümkün değildir, yahut onu yalnız ölümden sonra elde edeceğiz, çünkü tenden ayrılan ruh ancak o zaman kendi kendisiyle kalır; daha önce buna imkân yoktur. Bundan başka biz yaşadıkça öyle sanıyorum ki, ancak tenden uzaklaştığımız, mutlak zorunluk halleri bir yana bırakılırsa onunla hiçbir ilgimiz olmadığı, dokunması ile bizi kirletmesine müsaade etmediğimiz ve Tanrı'nın kendisi bizi gelip kurtarıncaya kadar kendimizi arıtmağa çalıştığımız nispette hakikate yaklaşmış oluruz. Sonra tenin çılgınlıklarından kurtularak böyle arınmış bir hale gelince, muhtemel ki bizim gibi arınmış varlıklarla yaşayacağız ve doğrudan başka bir şey olmıyan o sâf özü kendimizde tanıyacağız. Gerçekten sâf olmıyan biri için sâf olan bir şeyi kavramak imkânsızdır. İşte aziz Simmias bütün gerçek filozofların düşünceleri ve birbirine söyleyecekleri böyle olmalıdır, sanırım. Sen de benim gibi buna inanmıyor musun?

Simmias: buna, her şeyden çok inanıyorum, Sokrates, dedi.

Sokrates, sözüne devanı ederek şöyle dedi: arkadaş, bütün bunlar doğru ise, benim şimdi gittiğim yere varan insan için ne büyük bir umut kapısı açılıyor. Orada, geçmiş hayatta elde etmek için o kadar çabaladığımız şeye, hiçbir yerde sahip olmadığımız derecede sahip olacağız, öyle ki şimdi benim mahkûm edildiğim bu seyahat bende nasıl tatlı bir umut uyandırıyor ise düşüncesini artırmakla kendisini bu seyahate hazır sayan bir insanda da aynı ümidi uyandırıyor.

Simmias: şüphesiz, diye cevap verdi.

Sokrates: fakat dedi, ruhu arıtmak, demin de söylediğimiz gibi, onu ne kadar mümkünse o kadar tenden ayırmak, tenin her noktasından hareket ederek, kendine dönmeğe, kendi içine kapanmaya, mümkün olduğu, kadar şimdiki ve gelecekteki hayatta, bağlarından kurtulmuş gibi tenden kurtulmuş olarak, onu kendisiyle başbaşa yaşamaya alıştırmak değil midir?

Simmias: şüphesiz, Sokrates, diye cevap verdi.

Sokrates: ruhun tenden bu kurtuluşu, bu ayrılışı ölüm dedikleri şey değil midir?, diye sordu.

Simmias: elbette, dedi.

Sokrates gene sordu: hem dediğimiz gibi ruhlarını daima ve isteyerek kurtarmağa çalışanlar yalnız gerçek filozoflar, değil midir? Onların asıl iş ve güçleri ruhun tenden bu kurtuluşu, bu ayrılışı değil mi?

Simmias; öyle sanırım dedi.

Sokrates: o halde, dedi, başlangıçta dediğim gibi, bir adamın bütün ömrünce, ölecekmiş gibi, yaşamağa hazırlandıktan sonra, karşısına ölüm dikilince kızması gülünç olmaz mı.

Simmias: elbette gülünç olur, dedi,

Sokrates sözünü tamamlayarak şöyle söyledi: öyle ise Simmias, gerçek filozofların ölmeğe çalışmaları, bütün insanlar içinde de en az onların ölümden korkmaları bir hakikattir. Şimdi söyleyeceklerime göre bunun üzerinde kendin bir hüküm ver. Gerçekten filozoflar ne şekilde olursa olsun, tenlerinden tiksiniyorlarsa ruhlarının tenden uzak, kendileriyle başbaşa kalmasını, istiyorlarsa, bu an gelip çatınca, korkmaları, kızmaları mantıksızlık olmaz mı? Evet, bütün ömürleri boyunca istedikleri şeyi varır varmaz bulacaklarını umdukları yere neşe ile gitmemek saçma değil de nedir? Çünkü onlar bilgeliği seviyorlardı, diledikleri de tiksindikleri tenden kurtulmaktı, ne dersin? Birçok insanlar, kaybettikleri, sevgililerini, eşlerini, çocuklarını görmek, onlarla beraber yaşamak umudu ile isteye isteye Hades'e gidiyorlar. Bilgeliği gerçekten seven, ona ancak Hades'te kavuşacağına kuvvetle inanan kimse, öldüğü için hiddetlenecek ve öbür dünyaya neşe ile gitmiyecek midir? Ey benim aziz Simmias'ım; bu kimse gerçekten filozofsa, oraya elbette seve seve gidecektir, çünkü aradığı salt bilgeliği Hades'ten başka bir yerde bulamıyacağına onun kuvvetli inancı vardır. Bunun böyle

olduğuna göre, böyle bir adamın ölümden korkması, demin dediğim gibi, büyük bir saçma olmaz mı?²⁹²

Őpne yok ki ruhun lmszliği konusu üzerinde en ciddi Şekilde duran filozofların başında Farabi, özellikle de İbn Sina gelir. İslam filozoflarının büyük bir kısmı, kelamcıların pek çoğundan farklı olarak, ruhun bedenden bağımsız, kendi başına “kaim” bir cevher olduğuna inanmıŐlardır. Mesela Kindi’ye göre, özünü Yaratıcıdan alan run, basit, mükemmel ve yücedir. Ruh lmszdr. Onun bu dünyadaki varlığı gelip geçicidir. Bu dünya, sadece bir köprüden ibarettir.

İslam filozofları, Gazali’nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, Platon’un ruhun ezeliiliği fikrini kabul etmemektedirler. Kindi’nin de genel İslami görüşten ayrılarak ruhun ezeliiliğine inandığını söylememiz çok güçtür. Farabi’ye göre, çeşitli glere (*kuvve*) sahip olan “nefs” in en yüce gücü bilici olan kuvvesidir ki, bu da nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayrılır. Bütün insanların paylaŐtıkları ilk ve temel beşeri özellik, potansiyel akıldır. Farabi, bu akılı genellikle bir “yetkinlik” (*hey’et*) olarak görür. Bir yerde ise, potansiyel aklın “maddi olmayan basit bir cevher” olduğuna işaret edilir. Form nasıl maddeye muhtaçsa, diyor Farabi, bu akıl da hayatının ilk basamaklarında bedene öyle muhtaçtır. Bu akıl, faal akıl sayesinde bilkuvve olmaktan çıkar ve bil-fiil akıl haline gelir. Artık bu duruma gelen akıl kendi kendini de bilen bir varlık olur ve farklı bir ontolojik statü kazanır. *Mukteseb akıl* seviyesine yükselen insanın bilme gücü, faal akıl ile birleşir ve böylece mutluluğun en yüce derecesine ulaşır. İŞte lmsz olan, bu akıldır. Farabi’ye göre, ölümsüzlük, *verilen* bir Şey değil, nazari ve ameli uzun çabalar neticesinde *kazanılan bir Şeydir*.

Ölümsüzlük açısından bakıldığında Farabi nefisleri üç gruba ayırmaktadır: Akılları potansiyel seviyede kalan cahiller; akılları bilfiil hale gelmekle birlikte ameli kemale sahip olmayanlar; müstefad akıl seviyesine eriŐen ve ameli kemale sahip olanlar. Ancak bu son iki gruba giren nefisler; ölümsüz olma hakkını elde ederler. Bunlardan sadece nazari kemale sahip olanlar, yani, Farabi’nin deyiimiyle, fasıklar, Őekavet içinde; hem nazari hem de ameli kemale sahip olanlar ise, saadet içinde olurlar.

²⁹² Metnin alındığı yer: Eflatun, *Phaidon*, ev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1945), s. 18-24.

Nefis ve nefsin halleri konusunda en çok kafa yoran İslam filozofu, şüphe yok ki İbn Sina'dır. O; bu konu hakkında hem *Şifa* ve *Necat* gibi meşhur eserlerinde bilgi vermiş; hem de müstakil risaleler kaleme almıştır. *Kitabu'l adhaviyye fi emr'il-me'ad ve Ahvalu-n-Nefs* bunların başında gelir. İbn Sina düşünen nefsin kendi başına kaim bir cevher olduğunu, dolayısıyla ölümsüz olduğunu ispatlamak için çeşitli deliller öne sürer. Düşünen nefis, İbn Sina'ya göre, bedene bağımlı olmadan da akledilirleri düşünebilecek hale gelebilir. Normal algı dünyamızda tekrarlar veya algılanamayacak ölçüde dozu fazla olan duyu verileri bizi yorar, idrakimizi zayıflatır. Sözcüleri, çok parlak bir ışığa bakamayız, çok yüksek ve güçlü bir gürültüyü algılayamayız. Oysa düşünen nefisle akdedilirler arasında böyle bir durum söz konusu değildir. Tekrarlar onun idrak gücünü kuvvetlendirir ve o, bedene ihtiyaç duymadan da fonksiyonunu devam ettirir. Bu, onun kendi başına kaim bir cevher olduğunu gösterir. Yine, insan yaşlandıkça duyu organlarında bir zayıflama olur. Oysa akıl gücü, daha bir olgunluğa erişir. Öyleyse, bu gücün bedene bağımlılığı söz konusu değildir.

Kısaca söyleyecek olursak İbn Sina'ya göre düşünen nefis, beden ölümünden sonra sonsuzca yaşamaya devam eder. Acaba beden durumu ne olacaktır? Görebildiğimiz kadarıyla o, bir yandan bedene ait mutluluk konusunda Peygamber'in bize gerekli olan her şeyi öğrettiğini söylemekte, öte yandan, pek de tutarlı davranmayarak, bedeni insanın nihai tarifine dahil etmemektedir. Gerek Farabi, gerek İbn Sina, ölümsüzlüğü düşünen nefse hasretmektedir. Her ikisi de ahiretteki azabı ve mükâfatı (acıyı ve hazzı) ruhani nitelikte görmekte ve Kur'an'ın cennet ve cehennemle ilgili tasvirlerini sembolik manada anlamaktadır. İşte Gazali'yi en çok kızdıran da onların bu tutumudur.

14.2. Ölüm Sonrası Hayatın Keyfiyeti Meselesi ve Gazali'nin "Bedenlerin Haşri" Konusunda Filozofları Eleştirisi

Platon, çeşitli diyaloglarında birtakım felsefi deliller öne sürerek ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmeye çalışır. Ve Platon'dan itibaren bu konu, felsefenin süreklilik arz eden konuları arasında yer almıştır. Acaba bu, ne ölçüde isabetli olmuştur? Başka bir deyişle, ruhun ölümsüzlüğü yahut her hangi bir anlamda ölümsüzlük, felsefenin üzerinde duracağı bir konu mudur? Bu soru İslam filozofları arasında da geniş bir şekilde tartışma konusu edilmiştir.

Farabi, maddeden ayrılmış ve Faal Akıl ile birleşmiş olan “nefs”in ölümden sonraki hayatından ayrıntılı bir şekilde bahseder. Fakat nefsin ölümsüzlüğünü ispat etmek için bir takım deliller serdetmeyi gerekli görmez. İbn Sina, ölümsüzlük konusuna iki açıdan bakar: Ruhun yahut filozofun deyişiyle “nefs”in ölümsüzlüğü; cesetlerin haşri. O şöyle der:

Bilmelisin ki, ahiret hayatı (me’ad) ile ilgili bir takım şeyler vardır ki, onların nelerden ibaret olduğunu din bildirmiştir. Dinin, nübüvvetin bu konuda bildirdiklerini kabul etmenin dışında yapılacak şey yoktur çünkü onlar başka bir yolla ispat edilemez... Bedenle ilgili iyilik ve kötülükler (zevkler ve acılar) her hangi bir açıklamayı gerekli kılmayacak ölçüde açıkça söylenmiştir. Peygamberimiz Muhammed Mustafa’nın bize getirdiği gerçek din (eş-şeri’a) bedene ait mutluluğu ve mutsuzluğu bütün açıklığı ile ortaya koymuş bulunuyor.

İbn Sina, biliyoruz ki nefsin mahiyeti ve ölümden sonraki durumunu açıklamak için bir değil bir kaç eser kaleme almıştır. Bedenlerin haşri konusunun felsefi tartışmalara getirilmeyişinin elbette ki çeşitli sebepleri vardır. Bunların başında, konunun felsefi bir mahiyet arz etmediği kanaati gelir. Oysa aynı şey, ruhun ölümsüzlüğü hakkında söylenemez. İbn Sina’ya göre, onun ölümsüzlüğünü ispat edebilecek ciddi felsefi delillerimiz vardır.

Gazali’ye sorarsak, durum hiç de bu merkezde değildir. Felsefenin sadece bedenlerin haşri konusunda değil, ruhun ölümsüzlüğü konusunda da söyleyebileceği bir şey yoktur. “Biz bu konulara” diyor Gazali, “dinin ma’ad ile ilgili ifadeleri sayesinde vakıf oluruz.” Gazali’nin bu görüşünü benimseyen filozofların sayısı oldukça çoktur. Ölüm ve sonrası konusunun vahye dayanılarak ele alınması gerektiği fikri, özellikle İslam düşünce tarihinde o ölçüde yaygındır ki, kelam disiplini ile ilgili ilk devirlerde kaleme alınmış kitapların hemen hepsinde “ma’ad” meselesi, “sem’iyat” (yani vahiy kanalıyla duyup öğrendiklerimiz) başlığı altında ele alınmıştır. Söz konusu meselenin kelam kitaplarında akli açıdan ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, öyle görünüyor ki, daha çok İbn Sina’nın tesiri ile olmuş ve özellikle Gazali sonrası dönemde yaygınlık kazanmıştır.

Diyelim ki ruhun ölümsüzlüğünü birtakım delillere başvurmak suretiyle isbat ettik; acaba bu, *kişinin* ölümsüzlüğü anlamına gelir mi? Platon, Farabi, İbn Sina ve daha birçok filozof bu soruya tereddüt etmeden “evet” derler; çünkü onlara göre insan, esas itibarıyla ruhtur. Ne var ki, evet demek, böyle bir tutumun ortaya çıkardığı problemlerin halli için yeterli olmamaktadır.

Buraya kadar üzerinde durduğumuz ilmi ve felsefi görüşlerle İslami görüş arasındaki en bariz fark, bu sonuncunun ölümsüzlüğü Allah'ın kudret ve yaratmasına bağlamasıdır. Yasin Suresinde şöyle denir; “İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi ki hemen apaçık bir hasım kesilir” ve kendi yaratılışını unutup ‘çürümüş kemikleri kim yaratacak’ diye sorarak Biz’e misal vermeye kalkar? De ki: “Onları ilk defa yaratan diriltecektir. O yaratmayı bilendir.... Gökleri ve yeri yaratan, kendilerinin benzerini yaratmaya kadir değil midir?”(78-81)

Kur’an, insanın ölümünden sonra yaşamaya devam edeceğini söylüyor, fakat Allah’ın yaratma fiilinin orada nasıl tecelli edeceği konusunda bilgi vermiyor. Özellikle kelimelerinin ölümsüzlüğü “halk” veya “ıadet’u-l-halk” gibi terimlerle ifade etmeye çalışmalarının gerisinde Kur’an’ın bu tutumu yatmaktadır.

Kur’an, “nefs”in öleceğinden “nefs”in yaşayacağından, yine “nefs”in cennete yahut cehenneme gideceğinden bahseder. Buradaki “nefs” filozofların “düşünen nefs”i değil, bütünüyle kişidir. Kur’an, dualist insan kavramına iltifat etmemektedir. İnsan, bedeniyle ve “Allah’ın nefh ettiği ruh” ile bir bütündür.

Bu arada şu noktaya işaret edelim ki, Kur’anın ruh hakkında fazla bilgi vermemesi ve ahiretteki “neş’et-i saniye” veya “neş’et-i uhra” (yani ikinci veya sonuncu inşa edişin) mahiyetini anlatmaması, bu konularda çok rahat konuşulmasına ve çok farklı fikirlerin öne sürülmesine imkan hazırlamıştır. Bir ayette şöyle denir: “Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar. De ki, ruh Rabbinin emrindedir; (bu konuda) size pek az bilgi verilmiştir.” (17. İsa, 85)

İşte bu yüzden ki, ruhtan bahseden birçok kelami eserde ruhun tanımı ile ilgili olarak çok farklı, hatta zaman zaman birbirine zıt düşen şeyler söylenmiştir. Bunlar arasında ruhu bir çeşit “latif cisim” şeklinde tarif eden görüşlere dahi rastlanmaktadır. Bu konudaki genel tutum, en iyi ifadesini İsmail Hakkı İzmirli’nin şu sözlerinde bulmaktadır: “Ruh meselesi zaruriyyat-ı diniyyeden değildir. Ruh hakkında her nasıl itikad olunursa olunsun, tevhide munafi bir itikad hâsıl olmaz”.

Kur’an’ı aşırı yorumlara başvurmadan anlamaya çalışırsak, orada söz konusu olan ölümsüzlüğün sadece ruhun ölümsüzlüğünden ibaret olmadığını anlarız. Kur’an’a göre insanlar, öteki dünyada birbirlerini tanıyacak, birbirleri hakkında konuşacak, hatta insanın kendi elleri ve ayakları kendisi hakkında şahitlik edecektir. Beden olmadan bütün bunlar nasıl mümkün olacaktır.

Acaba filozoflar bu ayetleri nasıl anladılar? Sorunun cevabını Gazali'den alalım: Onlar (yani felasife) nefislerin bedenle döneceğini, fiziki cennet, cehennem v.s.yi inkâr edip bunların sembollerden ibaret olduğunu söylerler. Bunlar sayesinde sıradan insanlar aslında ruhani karakterde olan ceza ve mükâfat hakkında fikir edinirler. Bu kanaat, diyor Gazali, bütün Müslümanların inançlarına ters düşmektedir.

Gazali filozofların anlayışını hem linguistik, hem de dini açıdan yanlış bulur: Cennet ve cehennemle ilgili tasvirlerin mecazi anlamda alınması, sözgelışı Allah ile ilgili bazı tasvirlerin (“Allah’ın eli”, vs.) durumundan çok farklıdır. Arapçanın mantığı içinde ikinciler te’vil edilir; ama birincilerin te’vile ihtiyacı yoktur. Allah’ın insanlara bir şey anlatmak için aslı olmayan teşbihlere başvurduğunu söylemek Gazali’ye göre son derece yanlıştır. Aslında Gazali de insani ihsan kılan şeyin ruh olduğuna inanmaktadır. Buna rağmen, ona göre mademki Allah her şeye kadirdir, ruhların bedenlere iadesine de kadir demektir. Bunun imkânsız olduğunu söylememiz için hiçbir sebep yoktur. Hangi bedene? Bu soru tali derecede önemlidir. Allah kemikleri, tozları bir araya getirip bu bedeni de yaratmaya kadirdir, başka bedenleri de latif bir bedene de, *el-İktisâd fl’l-İtikad*’in diliyle söyleyecek olursak “her şey mümkündür”.

Günümüz felsefe ve bilim çevrelerinde Gazali gibi düşünenlerin sayısı az değildir. Asrımızın ortalarından itibaren ortaya atılan kişilik teorilerinden pek çoğu, ruh-beden bütünlüğünü korumaya özen göstermektedir. Çağdaş bir teorik fizikçi şöyle diyor: Tanrı’nın yaratacağı yeni bir âlemde bedenli bir varoluş, sırf ruhani bir varoluştan çok daha makul görünmektedir. Dinin “haşır” dediği şey ne anlamsızdır, ne de imkânsız.

Haşrin yeni bir yaratma fiili olduğunu İslam dünyasında genellikle savunulan bir fikir olmuştur. Bu fikri, eserlerinde en ayrıntılı bir şekilde işleyenler arasında İbn Rüşd de vardır. O, Aristoteles’in *Kitabu’n-nefs*’ine yazdığı şerhde *Tehafut’u-t-Tehafut*’de ve *Menahic’u-l-edille*’de konuyu enine boyuna tartışır. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd Kur’an’ın monist anlayışına sadık kalmakta ve Aristoteles’in görüşlerini de o istikamette yorumlamaktadır. “Ölüm”, İbn Rüşd’e göre, nefsin faaliyetine son verir, varlığına değil. Gazali’nin filozoflarla ilgili tenkidini hatırlatan İbn Rüşd, konuyu şöyle bağlar: Ahiret hayatını inkâr etmek kişiyi küfre götürür. Fakat inkâra gidilmediği sürece bu konuda farklı yorumlara, dolayısıyla farklı inançlara müsaade vardır. Nitekim İslam âleminde de ahiretteki varoluşun, bu dünyadaki ile aynı olduğunu, ancak oradaki hayatın sürekli, buradakinin sonlu olduğunu kabul edenler bulunduğu gibi oradaki hayatın tam anlamıyla ruhani nitelikte olduğunu söyleyip mahsusat ile ilgili açıklamaların konuyu açıklama gayesini güttüğünü söyleyenler de vardır. Ayrıca bir

üçüncü grup da oradaki hayatın cismani olduğunu, ama oradaki cismanilik ile bu dünyadaki cismaniliğin birbirine benzemediğini söylemektedir. Bu yorumlardan hiçbiri, kişiyi dinden çıkarmaz. İbn Rüşd, kendi hesabına, üçüncü grubun görüşünü benimser; çünkü böyle bir görüşün hem akıl hem de nakille daha çok uyum içinde olduğuna inanır. Vahiy, haşrin ikinci bir yaratma olduğunu söyler; akıl ise yok olma özelliğine sahip bir şeyin hiç değişmeden sürekli bir şekilde varlığını korumasının imkânsızlığına işaret eder. İşte üçüncü görüş bu taleplerden her ikisini de yerine getirebilecek durumdadır.

İslam din felsefesinde oldukça meşhur olan bu konuyu doğrudan, Gazzali'nin, *Tehafütü'l-felasife*'ne atıfla görelim.²⁹³ Gazzali, *Tehafütü'l-felasife*'de şu görüşlere yer veriyor:

Onlar (filozoflar)ın, cesetlerin (yeniden) dirilişini, (ba's), ruhların bedene gönderilişini, cehennem cismânî olarak varlığını, cennetin, hûrilerin ve insanlara vaad edilen diğer şeylerin varlığını inkâr etmelerinin ve «bütün bunların halkın avâm tabakasına rûhânî sevab ve cezanın anlatılması için -ki bu rütbelere cismânî rütbelere daha üstündür- örnek olarak verildiğini » söylemelerinin iptaline dâirdir.

Bu (görüşleri) bilcümle müslümanların inançlarına muhâlifdir. Önce biz onların uhrevî konulardaki inançlarını anlatmaya çalışalım. Sonra bütünüyle İslâm'a aykırı olan hususlarına itiraz edelim.

Biz diyoruz ki: Bu hususların çoğunluğu şeriata aykırı değildir. Çünkü biz âhirette (bu dünyâda) duyulabilen zevklerden daha yüce zevk türlerinin bulunduğunu inkâr etmiyoruz. Ruhun bedenden ayrılınca bâkî kalacağını da inkâr etmiyoruz. Ancak biz bunu şeriat vâsıtasıyla öğrenmiş bulunuyoruz. Çünkü Şeriatte meâd (tekrar dönüş) vârid olmuştur. Tekrar dönüş ancak ruhun bekâsıyla mümkün olabilir. Sadece biz onların bu husûsları mücerred akılla bilme iddiâlarına karşı çıkıyoruz. Bu görüşlerden şeriata muhalif olanlar; cesetlerin haşrinin inkârı, cennetteki bedenî zevklerin inkârı, cehennemdeki cismânî elemelerin inkârı, cennet ve cehennem Kur'an'da tavsif edildiği gibi mevcûd oluşunun inkârıdır. Rûhânî ve cismânî saadetlerin ve mutsuzluğun birlikte tahakkuk etmesini engelleyen nedir? Allah Teâlâ'nın: «Hiçbir nefis kendisi için saklanan müjdeyi (sevinilecek şeyleri) bilemez.» (Secde : 17) buyruğunun anlamı; bütün bunları bilemez şeklindedir. «Sâlih kullarım için gözlerin göremediği, kulağın duymadığı ve beşer kalbine gelmeyen (nimetleri) hazırladım» buyruğu da böyledir. Bu

²⁹³ Metnin alındığı yer: Gazzali, *Tehafütü'l-felasife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

gibi yüce şeylerin varlığı diğerlerinin yokluğuna delâlet etmez. Bilakis her ikisinin birleşmesi daha mükemmel olur. Burada vaadolan da işlerin en mükemmelidir ki bu, mümkündür. Dolayısıyla şeriata uygun olarak bunun tasdiki icâb eder.

Denilirse ki; şeriatta vârid olan husûslar halkın anlayışına göre verilmiş misâllerdir, tıpkı teşbih ve benzer konularda vârid olan âyetler halkın anlayışına göre verilmiş örnekler olduğu gibi. İlâhî sıfatlar ise mukaddestir, halkın hayâlinin üstündedir. Cevâp olarak denilir ki; bunları birleştirmek tahakkümdür. Bilakis ikisi birbirinden iki bakımdan ayrılır.

Birincisi, teşvih konusunda vârid olan lafızları; istiâre yaparken -araplarda adet olduğu gibi- te'vil ihtimâli olan lafızlardır. Cennet ve cehennem tavsifine dair ve buradaki ahvâlin açıklanması konusunda vârid olan ifâdeler ise, öyle bir dereceye bâliğ olmuştur ki te'vil ihtimâli yoktur. Geriye sadece, halkın menfaati için hakkın zıddını tahayyül etme (gibi) sözü karışık (anlamlara) hamletmek (durumu) kalıyor ki, nübüvvet makamı bu gibi durumlardan münezzehtir.

İkincisi, aklî dehliler; Allah Sübhanehü ve Teâlâ için; mekân, yön şekil, organ olarak göz, intikâl ve istikrâr imkânı gibi konuların muhal olduğuna delâlet etmektedir. Bunun için bunların aklî delillerle te'vîli icab etmiştir. Âhiret işleriyle ilgili vaad olunan husûslar ise, Allah'ın kudreti bakımından muhâl olmadığı için, onu kelâmın zâhirine göre yürütmek, hatta açıklanan anlama göre icrâ etmek gerekmektedir.

Aklî delil, cesedlerin yeniden dirilmesinin müstahil olduğu gibi bu sıfatların da Allah Teâlâ için (söylenmesinin) müstahîl olduğuna delâlet etmektedir denilirse biz de onların delillerini açıklamalarını isteriz. Bu konuda iki meslekleri (metodları) vardır:

Birinci metodları, derler ki rûhların tekrâr bedene dönmesi üç şekilde farzedilebilir:

a) Denilebilir ki, insan bedenden ibarettir, -bazı kelâmcıların da öne sürdükleri gibi- onun hayâtı ise, kendisiyle kâim olan bir arazdır. Kendiliğinden kâim ve cismin yöneticisi olan rûha gelince, onun varlığı yoktur. Ölmek demek hayâtın kesilmesi demektir. Yani (hayâtı) yaratanın onu yaratmaktan kaçınması ve böylece (hayatın) yok olması demektir. Beden de, aynı şekilde yok olur. Tekrâr dönüş (meâd) demek ise, Allah Teâlâ'nın yok olan bedeni yeniden iâde edip, varlığa çevirmesi ve yok olan hayâtı iâde etmesidir. Şöyle de denilebilir: Bedenin maddesi toprak olarak kalır. Yeniden dönüş

(meâd) demek ise; uzuvların bir insan şeklinde toplanıp birleştirilmesi ve onda yeniden hayâtın yaratılmasıdır. (Görüşlerinin) bir kısmı budur.

b) Veya şöyle denilir: Rûh, mevcûttur ve ölümden sonra da bâkî kalır. Sadece bütün bölümleri birleştirilerek yeniden ilk beden geri döndürülür. Bu da (görüşlerinin) bir kısmıdır. c) Veya şöyle denilir: -ister aynıyla o bölümden, ister başka bölümlerden meydana gelsin- rûh; yeniden bedene döner. Geri dönen; o insanın kendisi olur, çünkü rûh, o rûhtur. Maddeye ise hiçbir itibâr yoktur, çünkü insan, madde ile insan değildir, rûh ile insandır. Bu üç kısım da bâtıldır.

Birincisinin bâtil olduğu apaçıktır: Çünkü, hayât ve beden yok olduğuna göre; her ikisinin de yeniden yaratılması; eski şeklinin benzerinin icâdıdır, yoksa eskinin aynının icâdı değildir. Bilakis burada anlaşılan dönüş, «falanca nîmetlendirilmeye tekrar döndürüldü» denildiği gibi bir şeyin bekâsının ve bir şeyin yenilenmesinin farzedilmesidir. Bununla; nîmetlendiren bâkidir, ancak nîmetlendirmeyi önce terk etmiş, sonra geri dönmüştür demek istenir. Yani cins bakımından daha önce olan şekle geri dönmüştür, ancak sayı bakımından onun gayrıdır, dolayısıyla bu dönüş; gerçekten ona (dönüş) değil, benzerine dönüştür. Nitekim «falanca, memlekete geri döndü» denilirken yani «onun memlekette önce bir varlığı olduğu, (bu varlığı) memleketin dışında kalmışken, şimdi o (varlık) nun benzerine yeniden döndüğü kastedilir. Eğer geride kalan bir şey yoksa, birbirinden ayn (ama) birbirine benzeyen iki şeyin arasını bir zaman (dilimi) ayırıyorsa «dönme» ismi tamamlanmaz (verilmez). Ancak Mutezile'nin mezhebine sülûk edip, «yok olan sabit bir şeydir, varlık ise ona bazan ânz olan, bazan yok olan, sonra tekrar dönen bir hâldir» denilince mümkün olur. Bu takdirde «dönme»nin anlamı, zâtın bâkî kaldığı fakat salt olumsuzluk olan mutlak yokluktan dolayı ortadan kalktığı kabul edilerek gerçekleşmiş olur. Bu ise zâtın, kendisine vücûd tekrar dönünceye kadar sürekli olarak sabit olduğunu kabuldur ki bu, muhâldir.

Bu kısmı destekleyen (kabul eden) kişi; hile yaparak «bedenin toprağı fena bulmaz, dolayısıyla bâkî kalır ve hayât ona geri döner» derse. Biz de deriz ki; o zaman bir müddet hayât yok olduktan sonra «toprak yeniden canlandı» demek daha doğru olur. Ancak bu, (toprağın) insan (haline) dönüşü olmaz. Kezâ aynıyla o insanın dönüşü de değildir. Çünkü insan; maddesiyle ve onda bulunan toprakla insan değildir. Gıda yoluyla insandaki diğer bölümler veya pek çoğu değiştiği halde o (insan) yine önceki (insanın) aynısıdır. Dolayısıyla o (insan), rûhu ve nefsiyle «insan» dır. Ruh ve hayât yok olunca, yok olan kısmın dönüşü düşünülemez, sadece onun benzeri yenilenebilir. Allah Teâlâ

her ne kadar insan hayâtını topraktan yaratmışsa da bu takdirde meâd (dönüş) olur. Yok olanın katiyyen dönüşü düşünülemez. Dönen var olandır. Yani daha önce bulunduğu bir hale dönmüştür. Yani daha önce bulunduğu halin benzerine, öyleyse hayât sıfatına dönen o topraktır. insan bedeniyle insan değildir, çünkü atın bedeni insan için bir gıda olabilir. Bundan bir nutfe yaratılır ve ondan da insan hâsıl olabilir. Bu takdirde «at; insana dönüştü» denmez. Bilakis at maddesiyle değil şekliyle attır, şekil yok olunca geriye sadece madde kalmış olur. İkinci kısma gelince bu; rûhun bâkî olduğunu ve aynıyla o bedene döndüğünü farzetmektir. Eğer bu düşünülecek olursa, bu takdirde meâd (dönüş) olur, yani rûhun, bedenine bir müddet ondan ayrıldıktan sonra geri dönmesi olur. Ancak bu, muhâldir. Zira ölünün bedeni toprak haline dönüşmektedir veya kurtlar, kuşlar, onu yemektedirler. Su, buhar ve havaya dönüşmekte ve evrendeki hava su ve buhârla, ayrılması ve özümlemesi uzak (imkânsız) bir karışım içerisinde girmektedir. Lâkin bu faraziye Allah'ın kudretine dayanılarak kabul edilecek olursa; (bunu Allah'ın kudretinin böyle yaptığı varsayılacak olursa) sadece ölmüş olan bölümler toplanmış olacaktır ve o zaman, kolu kopmuş, burnu çökmüş, kulağı yok olmuş ve uzuvları eksik insan geri döndüğünde olduğu gibi, geri dönecektir. Bu ise özellikle cennet ehli konusunda çirkin karşılanabilecek bir husûstur. Çünkü onlar fitratın başlangıcında eksik olarak yaratılmışlardır. Onları ölerken buldukları, uygun olmayan şekille tekrâr döndürmek, son derece çirkindir. Bu durum, rûhun bedene dönüşü ölüm anında mevcûd olan bütün bölümlerin toplanması şekline inhisâr ettiği takdirde varittir. Eğer ömründe mevcut olan bütün bölümlerinin toplanması şeklinde düşünülecek olursa bu, iki bakımdan muhâldir:

Birinci, insan; bir insan etiyle beslenmişse -ki bu alışkanlık bazı bölgelerde carîdir ve kıtlık zamanlarında vukûu çok olur zaman ikisinin birlikte haşri imkânsızdır. Çünkü tek bir madde hem yenilenin bedeni olmakta, hem de –yenildiğinden dolayı– yiyenin bedeni olmaktadır. Bir rûhun iki bedene iadesi ise imkânsızdır. İkincisi, ruh, bedene geri döndürülürken ciğer, kalp, el ve ayak gibi bedenine bir bölümünün döndürülmesi icâb edecektir. Ancak tıp san'atıyla sabit olmuştur ki; organik bölümler birbirinin gıdasıyla beslenirler. Birinin artan gıdasını öbürü alır, dolayısıyla ciğer kalbin bölümleriyle beslenebilir. Diğer uzuvlar da böyledir. Biz bazı uzuvların maddesinin oluşturan belirli bölümler farzedelim. Bunlar geri dönerken hangi uzuvlara iade edilecektir?

Birinci (şikkın) imkânsızlığını kabul etmek için, insanın, insanı yemesi durumunu kabul etmeye hacet yoktur. Eğer siz, mamur bir toprağın dış yüzüne bakacak olursanız, bilirsiniz ki o toprak uzun bir süre önce ölülerin bedenleri idi. Bu bedenler toprak haline gelmiş, o (toprak) ekilmiş, biçilmiş, (buğday) tanesi olmuş, meyve olmuş, onu hayvanlar yemişler, et haline dönüşmüş, biz o eti yemişiz ve o bizim bedenimiz olmuş. Hangi madde gösterilirse gösterilsin muhakkak o, bir çok insanın bedeni iken istihâle etmiş ve toprak olmuş, sonra bitki olmuş, sonra et olmuş, sonra canlı olmuştur. Bu (şık kabul edildiği takdirde) üçüncü bir muhal lâzım oluyor ki o da şudur: Bedenlerden ayrılan ruhlar sonsuzdurlar. Bedenler ise sonlu cisimlerdir.

Bu Bölümde Ne Öğrendik?

Ölümden sonraki hayat konusunu din felsefesi açısından ele aldık. Ölümden sonraki hayatla ilgili temel felsefi tutumlar işlendi. Bu anlamda ruhun ölümsüzlüğü, “Bedenle haşır” ve kişisel kimlik konuları da irdelendi.

Bölüm Soruları

1. Tanrı, emir ve buyruklarını nasıl iletmektedir? Tanrı ile bir insan olan peygamber arasındaki iletişim nasıl gerçekleşmektedir? Ölümlü ve sonlu olan peygamber, ezeli ve ebedi bir varlık olan Tanrı'yla nasıl ilişki kurmaktadır?

Bu sorular din felsefesinin hangi problem alanına ait değildir?

- a) Tanrı'nın varlığı problemi
- b) Evrenin yaratılışı problemi
- c) Vahyin imkânı problemi
- d) Ölümden sonra hayat ve ruhun ölümsüzlüğü problemi

2. Ölümsüzlük bağlamında, haşr için en temel problemlerden biri aşağıdakilerden hangisidir?

- a) Kişisel kimlik
- b) Ruhun varlığını koruyamaması
- c) Ölümün kendisi
- d) Metafizik kötülük

3. Aşağıdaki ifadelerden hangisi, Farabi'ye göre ruhun ölümsüzlüğünü karşılayan ifadedir?

- a) Nefsi emmare
- b) Nefsi levvame

- c) Akli nebati
- d) Akli müstefâd

4. İnsanlar, eserleriyle, yapıp-etmeleriyle başkalarının iyilik ve mutluluğuna katkıda bulunmak ve "geride bir şeyler bırakmak" isterler. Felsefede ölümsüzlük bağlamında bu arzu nasıl adlandırılır?

- a) Kalıtımsal ölümsüzlük
- b) Sosyal ölümsüzlük
- c) Bireysel ölümsüzlük
- d) Kavramsal ölümsüzlük

5. Platon'un ruhun ölümsüzlüğünü aşağıdakilerden hangisine dayanarak kanıtlar?

- a) Ruhun basitliği
- b) Ruhun mürekkepliği
- c) Bedenin basitliği
- d) İdealizm

6. Ölümsüzlük inancının dayandığı temellerden biri olarak görülen bilimsel dayanak ölümsüzlüğü nasıl temellendirmeye çalışır?

- a) Laboratuvar çalışmalarıyla
- b) Doğum öncesi tecrübelerle
- c) Ölüm ya da ölüme yakın tecrübelerle
- d) Bebeklik tecrübeleriyle

7. Sokrates sözünü tamamlayarak şöyle söyledi: Öyle ise Simmias, gerçek filozofların ölmeğe çalışmaları, bütün insanlar içinde de en az onların ölümden korkmaları bir hakikattir. Şimdi söyleyeceklerime göre bunun üzerinde kendin bir hüküm ver. Gerçekten filozoflar ne şekilde olursa olsun, tenlerinden tiksiniyorlarsa ruhlarının tenden uzak, kendileriyle başbaşa kalmasını istiyorlarsa, bu an gelip çatınca, korkmaları, kızmaları mantıksızlık olmaz mı? Evet, bütün ömürleri boyunca istedikleri şeyi varır varmaz bulacaklarını umdukları yere neşe ile

gitmemek saçma değil de nedir? Çünkü onlar bilgeliği seviyorlardı, diledikleri de tiksindikleri tenden kurtulmaktı, ne dersin?”

Bu pasaja göre gerçek filozofların ölüm karşısında tutumu aşağıdakilerden hangisidir?

- a) Ölümden korkmalıyız; çünkü ölümün hakikati bunu gerektirir.
- b) Ölüm korkusundan onu hatırdan çıkarmak suretiyle kurtulabiliriz
- c) Ölüm kendisinden kaçınabileceğimiz bir gerçeklik değildir
- d) Ölümden korkmamalıyız; çünkü hayatımız boyunca bir şekilde ölüme hazırlandık

8. Kalam kitaplarında ma'ad meselesinin akli açıdan ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, sırasıyla, kimin tesiri ile kimden sonra yaygınlık kazanmıştır?

- a) Gazali-İbn Sina
- b) İbn Sina-Gazali
- c) Taftazani-Cürcani
- d) Cürcani-Taftazani

9. Aşağıdakilerden hangisi, ölümsüzlük inancının dayandığı temellerden birisi olamaz?

- a) Estetik gerekçeler
- b) Ahlaki gerekçeler
- c) Metafizik gerekçeler
- d) Yakın-ölüm deneyimleri

10. “Sokrates: Artık gidip yıkanma zamanı geldi. Zehri içmeden önce yıkanmak yerinde olur sanırım.

Kriton: Peki, öyle olsun. Elimizden geleni yaparız. Ama nasıl gömelim seni? Onu söyle bari.

Sokrates: Nasıl isterseniz öyle. Ölünce artık tutamazsınız ki beni, kaçmış olurum elinizden.”

Ölüm anı öncesinde talebesi Kriton’a bu sözleri söyleyen Sokrates’in ölümsüzlük inancı hangi gerekçe üzerine kuruludur?

- a) Ahlaki gerekçe
- b) Estetik gerekçe
- c) Metafizik gerekçe
- d) Yakın-ölüm deneyimleri

Cevaplar

1) d , 2) a , 3) d , 4) b , 5) a , 6) c , 7) d, 8) b , 9) a , 10) c

KAYNAKLAR

- Adnan Bülent Baloğlu, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş: Reenkarnasyon* (Ankara: Kitabiyat, 2001).
- Ahmed Gazali, *et-Tecrid fi kelimeti't-tevhid*, çev. Seyyid Muhammed, İstanbul, Kitsan Yay.
- Ahmet Çapku, *İbn Sina, Gazzali ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2009).
- Alexandra David Neel, *Çin, Tibet ve Hint Öğretilerine Göre Ölümsüzlük ve Tekrardoğuş*, çev. Mehmet Kundakçioğlu (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1987).
- Ali Taşkın, *Gazali ve David Hume'un Şüphencilik Anlayışlarının Karşılaştırılması* (Ankara: Ankara Üniv., 2002 –Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Andrey Smimow, "Causality and Islamic Thought", *A Companion to World Philosophies*, eds. Eliot Deutsch and Ron Bontekoe (Malden, Massachusetts; Oxford: Blackwell Publishers, 1997).
- Andrey Smirnov, "Nedensellik ve İslâm Düşüncesi", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, cilt: X, sayı: 1, s. 277-293.
- Antony Flew, *God and Philosophy* (London: Hutchinson, 1966).
- Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış: Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi*, çev. Hasan Kaya, Zeynep Ertan (İstanbul: Profil, 2008).
- Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm* (İstanbul: Bilgi Üni.tesi, 2006).
- Aydın Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize* (Ankara: Elis Yayınları, 2006).
- Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001).
- Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı: Teistik Perspektif* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014).
- Aydın Topaloğlu, *John Scotus Erigena Metafiziği* (İstanbul: Akis Kitap, 2014).
- Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999).
- Bakıllani, "Âlem, Muhdestir", çev. Murat Memiş, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).

- Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 1981).
- Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim?*, çev. Emre Özkan (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 1990).
- Brian Davies, *Din Felsefesi*, çev. F. Taştan (İstanbul: Paradigma Yay., 2011).
- Cafer Sadık Yaran, “Dînî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkîkî İmancılık”, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).
- Cafer Sadık Yaran, “Eleştirel Deneyimcilik”: Dini Tecrübeye Swinburne’ün “Safdıllık İlkesi”ne Karşı “Eleştirelilik İlkesi” *Gelen-Eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).
- Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği* (Samsun: 2000).
- Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997).
- Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, İngilizceden çeviren: Öner Ünalın (Ankara: Sol Yay., 1970).
- David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979).
- Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005.
- Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-hikmet İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007 –Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Eric L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” (Teodise) Sorunu: Gazali'nin ‘Mümkün Dünyaların En İyisi’ İfadesi Üzerine Bir Tartırışma*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitabiyat, 2001).
- Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000).
- Etienne Gilson, *Ateizm'in Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1991).
- Eugenie C. Scott, *Evrime mi Yaratılışçılık mı?*, çev. Levent Can Yılmaz (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012).
- Eva Jablonka, Marion J. Lamb, *Evrimin Dört Boyutu: Yaşam Tarihinde Genetik, Epigenetik, Davranışsal ve Simgesel Değişimler*, M. Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Ya., 2011).

- Fahreddin er-Razi, *Allah'ın Aşkınlığı=Esasü't-takdis fi ilmi'l-kelam*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).
- Faruk Yılmaz, *Kainatın Yaratılışı: Çağdaş Kozmogoni Teorilerine Eleştirel Bir Yaklaşım ve Kur'an Işığında Kainatın Yaratılışı Konusunun İncelenmesi* (İstanbul: Marifet Yay., 1992).
- Fatih Özgökman, *Tanrı ve Evrim* (Ankara: Elis Yay., 2013).
- Fatih Özgökman, *Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010 –Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, haz. ve çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011).
- Ferhat Akdemir, *Ateizmin Sosyolojik Gereklere ve Teizmin Cevapları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniv., 2000 –Yayımlanmamış Mastır Tezi).
- Ferideddin Attar, *Mantık al-Tayr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İst., M.E.B.Y., 1990.
- Ferit Uslu, “Düzen ve Gâye Delili Üzerine Bir Analiz”, *Dinî Araştırmalar*, 2002, cilt: IV, sayı: 12, s. 31-48.
- Fethi Kerim Kazanç, *Gazzali Öncesi Ehl-i sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007).
- Filibeli Şehbenderzade Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, sdl. Necip Taylan-Eyüp Onart (İstanbul: Çığır Yayınları, 1977).
- Francis S. Collins, *Hayatın Dili: Hayatınız DNA'nızın Sırlarında Saklı, Keşfe Hazır mısınız?*, çev. Y. Gündoğdu (İstanbul: Epsilon Yay., 2013).
- Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Uzlaşabilir mi?*, çev. Harutyun Parlak (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009).
- Gavin Hyman, *Ateizmin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Kırmızı Kedi Y., 2011).
- Gazali, “Hudûs Delili”, çev. H. Atay, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).
- Gazali, *İhyâu Ulumud-Din*, trc. Mahmut Kaya, c. 1, Rağbet Yay. 1974.
- Gazzâlî, *Dalâletten Hidâyete*, çev. Ahmet Subhi Furat (İstanbul: Şamil Yayınevi, tarihsiz).
- *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).
- *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).

- George I. Mavrodes, *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion* (New York: Random House, 1970).
- Graham Oppy, *Ontological Argument and Belief in God* (New York: Cambridge University Press, 1995).
- Graham Oppy, *Philosophical Perspectives on Infinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Günay Haral, *İslam ve Hıristiyan İlahiyatında Gaye ve Nizam Deliline Metodik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2005 -Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: Litera yayıncılık, 2010).
- Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996).
- Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997).
- Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992).
- Hasan Tevfik Marulcu, *İslâm Kelâmı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru –Zât-Sıfat İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2008 –Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Hulusi Arslan, *Mutezile 'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi* (Kayseri: Erciyes Üniv., 2000, Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Hüsametdin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990).
- Hüsametdin Yıldırım, *Tehafüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2008 –Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma* (çev. Nebi Mehdi ve Mübariz Camal), İstanbul 2004.
- Ian G. Barbour, *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, San Fransisco 1976.
- Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, New York 1997.
- Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, London, Rautledge, 1989.
- İ. Hakkı Aydın, “Yetkinlik Delili ve Fârâbî”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Elis Yayınları, 2005).

- İbn Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006.
- İbn Arabi, *Fütuhat-ı Mekkiyye*, I, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl, Felsefe ve Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 1985), s. 192 vd.
- İbn Rüşd, *Telhisü ma Ba'det-Tabia, Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yay., 2004).
- İbn Sina, “er-Risaletü'l Arşıyye”, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Kitabiyat, 2004.
- İbn Sina, “İhlas Suresi Tefsiri”, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği*, Ankara, Araştırma Yay., 2003.
- İbn Sina, “İmkan Delili”, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).
- İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik: II*, çev. Ekrem Demirli-Ö. Türker, İst., Litera., 2005.
- İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzali ve Şüphecilik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996).
- İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu: ehl-i sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlakî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu, 2000).
- İlhami Güler, *İman-Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003).
- İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002).
- İlyas Demir, *Din Felsefesi Bağlamında Turan Dursun'un Ateizminin Dayanakları* (Çanakkale, 18 Mart Üniv., 2010 -Yayımlanmamış Mastır Tezi).
- İmam Gazali, *İhyâü 'Ulumi'd-Din*, cilt 3, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1986).
- İmam Maturidi, “İstidlal/Tefekkür Yoluyla Bilgi Edinme”, çev. B. Topaloğlu, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).
- *İslam ve Bilim Tartışmaları*, haz. Mustafa Armağan (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007).
- İsmail Fenni Ertuğrul, *Materyalizmin İflası ve İslam I-II*, sdl. Abdulhalim Kılıçsoy (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996).
- İsmail R. Farukî, “Batı Bilimi Karşısında Müslümanların Tavrı”, *İslam ve Bilim Tartışmaları*, haz. Mustafa Armağan (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007).
- İsmail R. Faruki, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım, Latif Boyacı (İstanbul: İnsan Yay., 2006).

- İsmail Raci el-Faruki, “Sosyal Bilimlerin İslâmîleştirilmesi”, çev. Abdurrahim Gül, *İslam ve Bilim* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1993).
- İsmail Raci el-Faruki, “Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi”, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, haz. ve çev. Mehmet Paçacı (Ankara: Fecr Yayınevi, 1991).
- İsmail Raci Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı*, çev. Fehmi Kuru (İstanbul: Risale Yayınları, 1985).
- İsmail Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik’te Ahiret İnancı* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003).
- J. M. Idziak, *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings* (New York: Edwin Mellen, 1980).
- Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk*, (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Ankara 1983, s. 189.
- Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005).
- John H. Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge 1991.
- Kaan H. Ökten, der., *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri* (İstanbul: Agora Kitaplığı).
- Kadı Abdülcebbar, “Allah’ı Bilme Yolunda, Düşünmek Akıl Sahiplerine Vaciptir”, çev. M. Memiş, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).
- Kai Nielsen, “Wittgensteinian Fideism”, *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn- David Shatz (Oxford University Press, Oxford- New York, 1982).
- Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel, Marx ve Sonrası*, cilt 2, çev. Harun Rızatepe, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989).
- Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: -Amiri’nin Kader Risalesi Ve Tercümesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2003).
- Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza’nın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).
- Kemal Sözen, *Levkeri’de Tanrı Tasavvuru* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007).
- Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2002.
- Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Lütfullah Cebeci, *Kur’an’da Şer Problemi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1985).

- M. J. Harris, *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives* (New York: Routledge, 2003).
- M. Peterson, ed. *The Problem of Evil: Selected Readings* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992).
- M. Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlâki Doğruların Zorunluluğu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, C. XLIV (2003), 1, s. 135-159.
- Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).
- Mehmet Akgün, *Türkiye’de Klasik Materyalizmin Eleştirisi* (Ankara: Elis Yay., 2007).
- Mehmet Ata Az, *Kudret Sıfatı Bağlamında Taş Paradoksu* (Ankara: Ankara Üniv., 2006, Yayımlanmamış master tezi).
- Mehmet Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis* (Ankara: Ankara Okulu, 2007).
- Mehmet Bayrakdar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Kitabiyat, 2001).
- Mehmet Bayrakdar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Kitabiyat, 2001).
- Mehmet Bayraktar, “Farabi ve İbn Sina’da Ontolojik Delil Üzerine”, *İslâm Düşüncesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2004).
- Mehmet Dağ, “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, cilt: XXIII, sayı: , s. 287-318.
- Mehmet S. Aydın, “Allah’ın Varlığına İnanmanın Aklîliği”, *İslami Araştırmalar*, sayı 2, Ekim 1986.
- Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992).
- Mehmet S. Aydın, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
- Mehmet Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat, 2004).
- Mehmet Şanverdi, *İbn Rüşd’e Göre İnâyet ve İhtirâ Delilleri* (Konya: Selçuk Üniv., 2007 –Yayımlanmamış Master Tezi).
- Mehmet Türkeri, *Hayatın Anlamı ve Ölümsüzlük* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2011).
- Mehmet Türkeri, *Muhammed Hamdi Yazır Elmalı’nın Ahlak Felsefesi* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2004).
- Metin Özdemir, *Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yay., 2003).
- Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001).

- Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam* (Ankara Okulu Yayınları).
- Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2003).
- Mevlüt Albayrak, *İbn Sina ve Alfred North Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001).
- Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti: Cüveyni Eksenli Bir Tetkik* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1997).
- Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995).
- Michael J. Behe, William A. Dembski, Stephen C. Meyer, *Tasarım*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).
- Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishers & Booksellers, 1986).
- Muhsin Akbaş, “Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük: Eleştirel Bir Bakış”, *İslâmî Araştırmalar*, 2003, cilt: XVI, sayı: 1, s. 72-78.
- Muhsin Akbaş, *Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı* (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2002).
- Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri* (Ankara: Hece Y., 2002).
- Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, çev. ve notlaştıran Hüseyin Hatemi (İstanbul: İşâret, 1998).
- Mustafa Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009 -Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Münir Koştaş, “Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi (Dünü, Bugünü)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, s. 141-184.
- Nebi Mehdi, “Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour’un Dörtlü Tipolojisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, 23.
- Necip Taylan, *Gazzâli’nin Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İman* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 1994).
- Neil A. Manson, ed., *God And Design: The Teleological Argument and Modern Science* (London; New York, NY: Routledge, 2003).
- Nicholas G. Fotion, “Logical Positivism”, *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. Ted Honderick), Oxford 1995.
- Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999).

- Ömer Aydın, *Kur'ân Işığında Kader ve Özgürlük* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998).
- Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 17, s. 1-24
- Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik* (çev. Murat Temelli), İstanbul 1995.
- Philip Frank, *Doğa Bilimlerinde Pozitivizm* (çev. Yılmaz Öner), İstanbul 1995.
- Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007).
- Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş Bir Yaklaşım* (Ankara: Fecr Yayınları).
- Recep Alpyağılı, *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi* (İstanbul: İz Yayınları: 2010).
- Recep Alpyağılı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak* (İstanbul: Anka Yayınları, 2002).
- Rene Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998).
- Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Ya.arı, 1994).
- Rıza Tevfik, “Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhâd”, çevrim yazı: Fuat Aydın, Mehmet Özşenel, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, 8, s. 157-187.
- Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, çev. Feryal Halatçı (Ankara: TÜBİTAK, 2002).
- Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin Kalisto (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2009).
- Richard H. Popkin, “Fideism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, The Macmillan Company-The Free Press, New York-London, 1972, s. 201.
- Richard Swinburne, “Tasarım Kanıtı”, çev. C. S. Yaran, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayınları, 2011)
- Richard Swinburne, “Tümevarımlı Kanıtlar”, çev. Turan Koç, *Gelen-Eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayınları, 2011).
- Richard Swinburne, *Mucize Kavramı*, çev. Aydın Işık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).
- Richard Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Clarendon Press , 2004).

- Robin Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000).
- Ruhattin Yazoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2002).
- Saint Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir (Kaknüs Yay., İst., 1999).
- Sait Kurşunoğlu, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke* (Ankara: Elis Yay., 2006).
- Salih Sabri Yavuz, “Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2005, cilt: III, 1, s. 91-116.
- Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: İnsan Yayınları).
- Selçuk Kütük, *Ateizm Yanılgısı* (İstanbul: Açılımkitap, 2010).
- Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim* (çev. İlhan Kutluer), İstanbul 1989.
- Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Karadeliklere* (çev. Sabit Say, Murat Uraz), İstanbul 1988.
- Şumkar Masiraliev, *John Hick`in Uluhiyet Anlayışı Işığında Hristiyan Teizminin Felsefi Güçlükleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007 –Yayı.mamış Doktora Tezi).
- Terence Penelhum, “Fideism”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. P. L. Quinn-C. Taifarro (Oxford, 1997), s. 379.
- *The Ontological Argument: From St Anselm to Contemporary Philosophy*, Alvin Plantinga, ed., (Garden City, NY: Doubleday , 1965).
- Thierry Hentch, *Hakikat ya da Ölüm: Batı Anlatı Geleneğinde Ölümsüzlük Arayışı*, çev. Bilal Baş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).
- Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984).
- Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkani: David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007).
- Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991).
- Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdullatif Tüzer, İstanbul, İnsan Yay., 2004.
- William A Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities* (Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 1999).
- William K. Clifford, “İnanç Ahlakı”, çev. Ferit Uslu, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).
- William Lane Craig, “Büyük Patlama ve Ötesi”, çev. Fehrullah Terkan, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).

- William Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın (Ankara: Hülbe Yayınları, 1982).
- William Paley, “Doğal Teoloji”, çev. C. S. Yaran, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2011).
- William R. Shea, “Galileo and the Church”, *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. D. C. Lindberg, R. L. Numbers, Berkeley 1986, s. 126-127.
- Yaşar Türkben, “Gazâlî’nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2009, cilt: II, sayı: 2, s. 41-53.