Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN

DİN FELSEFESİ

5. BASKI

selçuk
YAYINLARI

Prof. Dr. Mehmet S. Aydın

DİN FELSEFESİ

Selçuk Yayınları
Eskişehir Yolu 5. Km. No: 122
06520 Söğütözü - Ankara
Tel. : (0-312) 286 95 00 - 286 98 88
Faks : (0-312) 285 01 68

Birinci Baskı : 1987 (2.500 Adet)
İkinci Baskı : 1990 (2.500 Adet)
Üçüncü Baskı : 1992(2.500 Adet)
Dördüncü Baskı: 1994 (2.000 Adet)
Beşinci Baskı : 1996 (2.000 Adet)

Baskı:
Bayrak Matbaacılık
Tel.: (0-212) 638 42 02 - 03

ISBN_975-95466-4-7

İçindekiler

ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ VI
ÖNSÖZ VIII
KISALTMALAR XIV

BİRİNCİ BÖLÜM
DİN FELSEFESİ İLE İLGİLİ ALANLAR

1. Terim Olarak "Din Felsefesi" 1
2. Din Felsefesinin Problemleri 11
3. Din Felsefesi, Kelâm ve Din Bilimleri 13

İKİNCİ BÖLÜM
TANRININ VARLIĞI İLE İLGİLİ DELİLLER

1. Deliller Hakkında Genel Bilgiler 17
2. Ontolojik Delil 27
3. Kozmolojik Delil 39
4. Nizam ve Gâye Delili 59
5. Dinî Tecrübe Delili 81
6. Ahlâk Delili 92

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TANRININ SIFATLARI

1. Sıfatlar Problemine Genel Bir Bakış 108

2. Tanrı Hakkında Konuşmak 112
3. Tanrı Tek, Ezelî-Ebedî, Mutlak ve İyidir 131
4. Tanrı Bilendir 138
5. Tanrı Kâdir ve Murîd'dir 142

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SIFATLAR, KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE İNSAN HÜRRİYETİ

1. Kötülük Problemi 147
2. İnsan Hürriyeti ve Determinizm 154

BEŞİNCİ BÖLÜM

SIFATLAR VE TANRI-ALEM İLİŞKİSİ

1. Çeşitli Tanrı Tasavvurlarına Genel Bir Bakış 170
2. Deizm 173
3. Panteizm 179
4. Pan-enteizm veya Çift-Kutuplu Ulûhiyet Anlayışı 190

ALTINCI BÖLÜM

ATEİZM

1. Ateizm Probleminin Mahiyeti 200
2. "Kötülük Problemi" ve Ateizm 208
3. Maddenin Ezeliliği ve Kozmolojik Delile Yöneltilen Eleştiriler 210
4. Ateizmin Dayandığı Bazı Sosyolojik ve Psikolojik Teoriler 213
5. Tanrı'nın Hissî ve Ahlâkî Gerekçelerden Dolayı Reddedilmesi 218
6. Tanrı Kavramının Anlamsızlığı İddiası 222

YEDİNCİ BÖLÜM
ÖLÜM VE SONRASI

1. Ölüm 228
2. Ölümsüzlük Probleminin Mahiyeti 231
3. Ölümsüzlük İnancının Dayandığı Temeller 235
4. Beden ve Ölümsüzlük 252
5. Genel eleştiriler ve "Yeni" Bir Ölümsüzlük Anlayışı 257

SEKİZİNCİ BÖLÜM
DİN VE BİLİM

1. Bilimin Bazı Özellikleri 260
2. Din ve Bilim Arasında Doğan ve Giderilmeye Çalışılan Gerginlik 263
3. Bazı Bilim Adamları ve Din 270
4. İslâm ve Bilim 279

DOKUZUNCU BÖLÜM
DİN, SAN'AT VE AHLAK

1. Dînî Hayatın Estetik Boyutu 285
2. Dinin San'ata Etkisi 292
3. Din ve Ahlâk 296
BİBLİYOGRAFYA .....
İNDEKS .....

ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitabın birinci baskısının önsözü şu cümle ile başlamaktadır: "**Din Felsefesi** ..... belli bir okuyucu topluluğu dikkate alınarak hazırlanmış bir 'ders kitabı'dır" Memnuniyetle ifade edeyim ki, eser, bir ders kitabı olarak, büyük bir hüsnü kabul görmüş ve kısa bir süre içinde iki defa basılma imkânına kavuşmuştur. **Din Felsefesi**'nin üniversite camiası dışında da büyük bir ilgi göreceği, doğrusu, yazarının aklına pek gelmemişti. Ne var ki, kitap tahminlerin üstünde bir alâkaya mazhar oldu. Sözkonusu ilginin bir sonucu olarak gerek yazar, gerek D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayın bürosu, ortaya çıkan taleplerin büyük bir kısmını karşılama imkânını bulamadı; çünkü eserin satışını İlâhiyat Fakültelerinin son sınıf öğrencilerinin yıllık sayısını dikkate alarak planlamak mecburiyeti vardı.

Bu durumu yakından bilen ve Türk tefekkürüne hizmeti görev sayan Muhterem Muammer Şahin Beyefendi ("Selçuk Yayınları" sahibi)nin ısrarlı takibi olmasaydı **Din Felsefesi**'nin Üniversite topluluğu dışındaki geniş okuyucu kitlesine ulaşması pek kolay olmazdı. İlgilerinden dolayı kendilerine

burada teşekkür etmeyi borç bilirim.

Eserin tashihinde ve indeksin hazırlanmasında gayretlerini esirgemeyen genç meslektaşlarım Sayın Veli Urhan ile Sayın Ali İhsan Yitik'e, dizgi işini büyük bir dikkatle ve kısa bir sürede tamamlayan Sayın Neval Güler'e ayrı ayrı teşekkür etmek isterim.

İzmir, 1 Temmuz 1992

Prof.Dr.Mehmet S. AYDIN

ÖNSÖZ

Din Felsefesi başlığını taşıyan bu küçük eserimiz, belli bir okuyucu topluluğu dikkate alınarak hazırlanmış olan bir "ders kitabı"dır. Din Felsefesi dersinin modern ilâhiyat eğitiminde onbir yıl gibi oldukça kısa bir geçmişi vardır. Sözkonusu ders, ilk defa 1976 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinin programında yeraldı ve dersin okutulması görevi de bu satırların yazarına verildi. Daha sonra Yüksek İslâm Enstitüleri, İlâhiyat Fakültesi hüviyetine girince çok az bir öğrenci grubunun gördüğü bu ders, her yıl bine yakın öğrencinin almakla yükümlü olduğu bir ders haline geldi. Genel felsefe alanında öğrencilerimizin başvurabilecekleri bazı tercüme ve telif kaynaklar bulunmakla birlikte din felsefesiyle ilgili hiçbir çalışmanın bulunmayışı, özellikle sözkonusu dersi okutmak durumunda olan genç meslektaşlarımın işlerini biraz zorlaştırıyordu. Elimizdeki bu eserin gün ışığına çıkmasında onların ısrarlı teşviklerinin birinci derecede rol oynadığını belirtmek isteriz.

Bilindiği gibi, bir ders kitabının ana özelliklerinin başında, yayıncılıkta sık kullanılan bir ifadeyle, onun "hedef-

kitle"sinin belli olması gelir. Ders kitabı, eğitim-öğretim evveliyatı, bilgi birikimi, fikir düzeyi az-çok tahmin edilen bir okuyucu ve öğrenci kitlesi düşünülerek kaleme alınır. "Din Felsefesi" dersi, İlâhiyat Fakültesi programında sekizinci sömestrde okutulan bir derstir. Başka bir deyişle, sözkonusu dersi alan öğrenci, hazırlık sınıfını da katarsak, dört yıldan daha uzun bir süreyi içine alan eğitim ve öğretim dönemini geride bırakmış oluyor. O, daha bir çok dersin yanısıra Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi, Felsefe Tarihi ve Mantık gibi Din Felsefesiyle doğrudan doğruya ilgili olan dersleri okumuş olmaktadır. İşte **Din Felsefesi** kitabımız,bu husus dikkate alınarak hazırlanmıştır. Dolayısiyle o, kendi kendisini yetiştirmiş meraklı kişiler hariç, genel okuyucuya hitap etmemektedir. Kitabın ana gayesi, felsefe tarihinde sürekli tartışılagelen dinle ilgili problemleri daha derin ve ayrıntılı olarak ele almak, öğrencinin yukarıda sözü edilen alanlarda elde ettiği bilgileri daha geniş bir perspektifte tartışmak, onları temellendirmeye gayret etmektir. "Felsefî bakış tarzı" diye adlandırdığımız bu geniş perspektifin neleri ihtiva ettiğini eserin birinci bölümünde ele alacağız. Burada hemen belirtmek isteriz ki, felsefenin ruhu tartışmadır; akla gelen bütün alternatifleri dikkate alarak, tahlil ve tenkidi ön planda tutan bir sorgulama faaliyetidir. Dolayısiyle, bir din felsefesi kitabı, *dinî* bir eser değildir. Onun gâyesi, ne öğrencinin daha dindar olmasına yardımcı olmak, ne de onun şüpheye düşmesine yahut inancının sarsılmasına yol açmaktır. Asıl gâye, onun bir problemi etraflıca düşünmesine, tartışmasına, tahlil edilmesine, düşünerek ve tartışarak bir takım sonuçlara kendi başına ulaşabilmesine yardımcı olmaktır.

Din felsefesinin konuları oldukça çeşitlidir. Her konunun kendine has bir takım özellikleri vardır. Sözgelişi, tahlil ve tenkide son derece elverişli konuların yanısıra, geniş ölçüde tasvir etmekle yetinmek durumunda olduğumuz konular da vardır. Bir örnek verelim: Teizmin tutarlılığı veya ateizmin akla yatkın olup olmadığı konusu, ciddi düşünce "kavgaları"na sebep olagelmiştir; ama din-sanat ilişkisi konusunda du-

rum, hiç de öyle olmamıştır. Elimizdeki bu eserin muhtelif bölümlerini okurken temas ettiğimiz bu durumu gayet açık bir şekilde göreceğiz.

Biraz önce bu eserin din felsefesi sahasında dilimizde yazılan ilk deneme olduğuna işaret ettik. Bunun hem avantajları, hem de dezavantajları vardır. Sözgelişi, eğer bugün öğrencilerimizin elinde bulunan tercüme yahut telif felsefe tarihlerine benzer bir din felsefesi tarihi kitabı bulunsaydı, kendi eserimizde tarihî bilgilere çok daha az yer ayarır, onu daha "problem ağırlıklı" kılmaya çalışırdık. Bu mümkün olmadı. Biz, eserimizde sadece, meselâ, kozmolojik delili tartışmakla yetinmedik, onun belli başlı savunucularının, tenkitçilerinin kimler olduğunu, kaynaklarını da göstermek suretiyle, anlatmak durumunda kaldık. Başka bir deyişle, konunun *tarihçesini ve sistematiğini* bir arada vermeye çalıştık. Özellikle tarihî bilgiler verirken de kendi düşünce tarihimizi ön planda tuttuk. Batılı bir felsefeci din konusunda eser yazarken örneklerini haklı-hatta kaçınılmaz-olarak kendi fikir tarihinden seçmektedir. Ontolojik delil derken Aziz Anselm'i ve Kant'ı, kozmolojik yahut gâye delili derken Aziz Thomas'ı ve David Hume'u düşünmektedir. Aynı şeyi biz de yapabilirdik, çünkü bilginin, tefekkürün milliyeti olmaz. Fakat bir an içinde durup düşünmemiz gerekir: Batılı meslektaşımız Anselm'i, Thomas'ı daha yakından bildiği, tanıdığı için öncelikle ele almaktadır. O, bunları ele aldıkça da, bu büyük insanlar daha çok tanınmakta ve bilinmektedir. İnsanlığın genel fikir tarihi açısından bakıldığında, bu durum, memnuniyet vericidir. Ne var ki, madalyonun bir de öteki yüzü vardır. Teknik anlamda din felsefesinin en büyük sistemcileri Farabî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarıdır. Bu insanlar, Aziz Thomas, Dun Scotus gibi Hıristiyan filozoflarının gerçek anlamda üstadlarıdır. Din alanındaki filozofça bakış tarzının imkân ve sınırlarının gösterilmesinde Gazâlî, Hume ve Kant'tan daha geride değildir. Bazı dinlerin ilâhiyatı, bizim klasik kelâmın bir bölümü mesabesindedir. Dünya dinlerinin birçoğunda bugün bile derin mistik hayatı anlatacak ifade zenginliği yokken terminoloji-

si, metodu v.s. siyle insanı hayrete düşüren bir tasavvuf vardır. İslâmın "felsefesi","kelâmı" ve "tasavvufu" da insanlık tarihinin yüz akı bir başarısıdır ve bu başarıyı "oralarda felsefe yoktur" diyerek görmezlikten gelmenin, artık cahillik, bağnazlık ve peşin hükümlülük olduğunu anlamamız gerekir.

Bir felesfe öğrencisi için önemli olan isimler değil, fikirlerdir. Eğer ortada rasyonel, tutarlı, şumullü ve "süzme" bir fikir varsa, onu bir müslümanın yahut bir hıristiyan veya yahudinin ortaya atmış olması hiçbir şeyi değiştirmez. Ticarî sahada kullanılan bir deyimle, önemli olan "pazardaki malın kalitelisini seçmektir" Eğer Gazâlî'nin "hudûs delili" daha iyi düşünülmüş-tartışılmış bir fikir ürünü ise-ve biz de onun öyle olduğunu biliyorsak-başvurulacak kaynak bellidir. Eğer yeni felsefî ve ilmî gelişmelerin ışığında teleolojik delili bir İngiliz düşünürü-diyelim ki Tenant- yeniden mâkul bir çerçeve içine oturtmuşsa, referansımız burada da bellidir. İşte bu ölçü, elimizdeki bu eserde daima gözönünde bulundurulmaya çalışılmıştır.Sözgelişi,dinî inancın bilim faaliyetine etkisini -olumlu etkisini diyelim- anlatırken örneğimizi İslâmın klasik döneminden seçtik. Öte yandan, modern bilimin, dinin anlaşılması ve yorumlanması üzerindeki etkilerini anlatırken de çağdaş batıyı örnek olarak seçtik; çünkü sözkonusu etkinin çok ciddi ve *problem* olma durumunu en iyi orada görmekteyiz.

Din Felsefesi kitabımız, bazı bakımlardan, alışılagelmiş ders kitaplarından farklıdır. Ders kitaplarında genellikle fazla kaynak gösterilmez, dipnotların sayısı mümkün olduğu ölçüde az olur. Oysa, biz doğrudan doğruya yararlanmadığımız bazı kaynaklara bile, eğer işlenen konu ile ilgili ise, işaret ettik. Gâyemiz, daha fazla okumak ve öğrenmek isteyen öğrenciye neyi nerede bulabileceğini hatırlatmaktır.

Aslında, üniversite öğretiminde ders kitabının görmek istediği ilk iş, ait olduğu saha hakkında öğrenciye temel bilgiler vermekten ibarettir. Öğretim üyesi, hiçbir zaman ders kitabı veya ders notları seviyesinde ortaya konan bilgilerle yetine-

mez. Öğretim üyeleri olarak bizler, genellikle öğrencilerimizi derse konu olan sahanın ana kaynaklarına götürmek isteriz. Felsefede bu işin ne kadar zor ulduğunu da biliyoruz; çünkü o kaynaklardan sadece birkaç tanesi dilimize çevrilmiştir. Öğrencilerimizin yabancı dil konusundaki sıkıntıları ve imkânsızlıkları ise ortadadır. Bütün bunlara rağmen, yine de mevcut kaynaklardan azamî ölçüde yararlanma yolunu tutmak zorundayız. Descartes'in eserlerinin çoğu, D.Hume, Kant, Farabî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd gibi filozofların eserlerinden bazıları dilimize çevrilmiştir. Sözgelişi, ontolojik delil işlenirken doğrudan doğruya Descartes'ın **Düşünceler**'ine veya teleolojik delilin tenkidi yapılırken D.Hume'un **Din Üstüne** adlı eserine başvurmak ve bizzat filozofun kendisini "iş başında" görmek lâzımdır. Felsefe "yapma"yı öğrenmenin akla gelen ilk yolu, bu işi en iyi şekilde yapan biriyle tanışmaktır. Bizim bu kitapta bolca kaynak zikretmemizin sebeplerinden biri de felsefe metinlerinin seçilmesi hususunda yardımcı olmaya çalışmaktır. Sözgelişi, ilerideki sayfalarda "bu konu Spinoza'nın **Ahlâk**'ının ilk kısmında işlenmiştir" yahut "geniş bilgi için **Tehafütü'l-Felâsife**'nin IX, X ve XI. mes'elelerine bakınız" gibi ifadelere yer verilmesinin sebebi budur.

Burada ele aldığımız konular, din felsefesi alanının başlıca konularından sadece bir kaçıdır. Sözgelişi, dinî sembolizm konusunda burada çok az şey söyledik. Yaratma, mûcize, vahiy ve genelde dinî epistemoloji üzerinde çok daha ayrıntılı bir şekilde durulması gerekir.

Bir noktaya daha işaret ederek "Önsüz"ümüzü bağlamak istiyoruz. Bu kitapta üzerinde durduğumuz konuların bir kısmı hakkında daha önce bazı çalışmalarımız, yayınlarımız oldu. O yazılarımızı gözden geçirme imkânı bulanlar, onların izlerini bu kitapta da göreceklerdir.

Ve sıra geldi bir duygunun dile getirilmesine.Eğer bazı arkadaşlarımın, özellikle de Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı mensubu genç meslektaşlarım Öğr.Gör. İbrahim Emiroğlu, Arş.Gör.Osman Bilen ve Arş.Gör. Veli Urhan beylerin yazı-

ların daktilo edilmesi, bibliyoğrafya ve indeksin hazırlanması gibi hususlarda yardımları olmasaydı, bu kitabın planlanmış olan süre içinde bitmesi çok zor olurdu. Mesailerinden dolayı kendilerine burada teşekkür etmek isterim.

İzmir, 21 Eylül 1987 Prof.Dr.Mehmet S. AYDIN

KISALTMALAR

a.g.e.= Adı geçen eser

A.E. = Aynı eser

C.C.R.P.R.= Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion

C.J.= Critique of Judgment

C.P.R.= Critique of Pure Reason

İhyâ= İhyâ-u ulûmi'd-din

Medine= el-Medinet'ul-Fâdıla

R.= Reconstruction of Religious Thought in Islam

Siyâse= es-Siyâset'ul-Medeniyye

Birinci Bölüm

DİN FELSEFESİ VE İLGİLİ ALANLAR

1. TERİM OLARAK "DİN FELSEFESİ"

"Din Felsefesi" sözünün felsefe literatürüne girişi oldukça yakın bir tarihte olmuştur. Tâbirin filozoflar arasında sık kullanılır bir terim olmasına Hegel'in "Din Felsefesi Üstüne Konferanslar" (1832) başlıklı eseri sebep olmuştur. Fakat, bu, dinin felsefî açıdan ele alınması demek olan din felsefesinin, konusu itibariyle, Hegel ile veya Hegel'den sonra ortaya çıktığı anlamına gelmez. Konu, felsefe tarihi kadar eskidir. Din varolduğundan beri din üzerinde düşünme ve tartışma da varolagelmiştir. Gerçi bir şey üzerinde düşünme, tartışma teknik anlamda 'felsefe yapma' olmayabilir. Bu bakımdan, din hakkında söylenmiş birçok hikmetli sözleri felsefeye dâhil etmeyebiliriz. Din felsefesinin mevcudiyeti için dînî düşüncenin de, felsefî çabaların da belli bir seviyeye ulaşmış olması gerekir. Sözgelişi, eski Yunan'da felsefî düşünce, dikkate değer bir seviyeye ulaşmış olmasına rağmen dinle ilgili düşünme ve tartışmalarda -daha sonraki yüzyıllarda ortaya konan tefekkür seviyesiyle karşılaştırıldığında- aynı ilerleme gösterilememiştir. Bunun sebebi açıktır: Eski Yunan'da İslâm veya Hıris-

tiyanlık gibi bir din yoktu. Platon'un, meselâ, bazan 'Tanrı', bazan 'tanrılar' kelimesini kullanması, Aristoteles'in Tanrıyla birlikte maddenin de ezelî olduğunu öne sürmesi, ciddi problemler ortaya çıkarmıyordu. Halbuki, din-felsefe ilişkisi açısından bakıldığında, bir Farabî'nin, bir Aquino'lu Aziz Thomas'ın durumu hiç de öyle değildi. Burada kısaca şunu söylemekle yetinelim: "Din" adı altına giren her görüş veya uygulama, felsefî açıdan bir inceleme veya araştırma konusu hâline gelmeyebilir.

Yukarıdaki satırlarda "din felsefesi"nin çok geniş -böyle olduğu için de pek fazla işe yaramayan- bir tarifine temas ettik: "Din felsefesi, dinin felsefî açıdan ele alınması, başka bir deyişle din hakkında bir düşünme ve tartışmadır" dedik. Bu tarifin işe yarar hâle gelebilmesi için "felsefe"nin ve "din"in nelerden ibaret olduğunu açıklamak gerekir. Bu ise, yapılması gereken işlerin en zorudur. Din ve felsefe etiketleri altında toplanan o kadar çok şey var ki, bunları bir noktada toplayıp tarif ve tasnif etmek imkânsız görünmektedir. Felsefenin ve dinin ne olduğuna ilişkin sorulara doyurucu cevaplar bulamayınca, bir ilişkinin hikâyesi demek olan din felsefesi tarihi hakkında çoğunluğun kabul edeceği tarif ve tasvirler öne sürmek elbette kolay olmayacaktır. Her felsefe sisteminin, hatta bir tek sistem içinde ele aldığımız her filozofun farklı bir felsefe anlayışı vardır. Hegel'e göre felsefenin ne olduğunu düşünelim ve bulacağımız cevabı bir mantıkçı pozitivistin felsefe anlayışı ile karşılaştıralım. İki ayrı dünyanın varlığını gecikmeden farkederiz. Her filozof, din konusunu kendi genel felsefî anlayışı içinde ele alır. İdealist felsefe geleneğine bağlı filozofların çoğu, genelde dine, özellikle de teizme felsefî bir temel bulmaya çalışmıştır. Bu anlamda felsefe, yüksek seviyede bir teoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa, sözgelişi, analitik felsefe geleneğine bağlı bir düşünür için filozofun işi, dinin temel iddialarını özellikle dil ve mantık açısından tahlil ve tenkid etmektir. Ona göre, din felsefesi yapmak, dinî bir felsefe geliştirmek demek değildir. Hatta o, bu ikinci türden faaliyeti, bir felsefe faaliyeti olarak bile görmek istememekte ve "din fel-

sefesi" tâbirinin sadece kendi felsefî yaklaşımına uygun düştüğünü öne sürmektedir.

Aslında bir görüşün veya yaklaşımın "felsefî" olabilmesi için bazı özelliklere sahip olması gerektiğini rahatça söyleyebiliriz. Aynı durum, daha başka güçlüklere de yer vermekle beraber, "din" kavramı için de söz konusu olmaktadır. O halde din felsefesi sözünün belli bir açıklık kazanması için bu özelliklere biraz daha yakından bakmamız gerekiyor.

a. Felsefî Bakış Tarzı: Filozof, tarih felsefesinde, bilim felsefesinde nasıl bir bakış tarzına sahipse, din felsefesinde de aynı veya benzer bir tarza sahip olmak durumundadır. Bir "şeyin felsefesi" terkibinde 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. Bu disiplinlerle din felsefesi arasındaki ilişkiye daha sonra döneceğiz. Din felsefesi yapmak, dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, şümullü ve tutarlı bir tarzda düşünmek ve konuşmaktır. [1] "Rasyonel" terimini kullanmakla burada taraf tuttuğumuza, dolayısıyla felsefe tarihinde dinin esasta irrasyonel bir alan olduğunu öne süren bazı düşünürlerden ayrıldığımıza dikkat çekmek isteriz. Dinle felsefe arasında organik bir bağın bulunmadığını iddia eden dünüşürlerin çoğu, dine rasyonel bir zemin bulma çabalarının verimsizliğine inanırlar. Bu, bazan dinin sarsılmaması, bazan da 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 anlaşılagelmiştir. Meselâ, Allah'ın varlığı, rûhun ölümsüzlüğü, vahyin imkânı gibi köklü dînî iddiâlar, akli delillere başvurularak temellendirilmek istenmiştir. Başta Farabî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi tanınmış İslâm Filozofları olmak üzere, çeşitli

1. Bu özellikler hakkında geniş bilgi için bkz. Farrê, Basic Modern Philosophy of Religion, London, 1968, s. 11.

din ve kültürlere mensub birçok düşünür, din ve felsefeyi aynı hakikatin iki ayrı vechesi şeklinde görmüşlerdir. Dolayısıyla, "rasyonel açı" felsefî bir bakış tarzının önde gelen özelliklerinden biri olarak kabul edilegelmiştir.

Felsefî bakış tarzı, mümkün olduğu ölçüde, "şümûllü" olmak zorundadır. Sözgelişi, 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 gâye 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 şümûllü bakış tarzına daima ihtiyaç vardır.

Felsefî bakış tarzı "tutarlı" olmak zorundadır. Sözgelişi 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 farkedilmeyen 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.

Felsefî bakış tarzının sayageldiğimiz özelliklerini başka

bir uslûb içinde şöylece ifade etmek mümkündür. [2] Felsefî yaklaşım esas itibariyle, dile getirme, açıklığa kavuşturma, kaynaştırma, bütünleştirme ve değerlendirmeden ibarettir. Filozof, hakkında felsefe yapmak istediği bir konuyu, mümkün olan en üst seviyedeki bir açıklık ve seçiklik içinde dile getirmek durumundadır. Din hakkında düşünmek ve konuşmak, tutarsızlıkların, kararsızlıkların, muğlâk düşünme ve tartışmanın kol gezdiği bir alan meydana getirmiştir. Din alanı, herkesin at oynattığı sahipsiz bir arazi gibidir. Tarihin seyri içinde akıp gelen bir yığın faktör, din konusunda sağlam, tutarlı ve anlaşılır dile-getirmeleri oldukça zorlaştırmaktadır. bundan dolayıdır ki, sözkonusu alan, öteki alanlardan daha çok burada bazı özelliklerine dokunduğumuz felsefî yaklaşıma ihtiyaç göstermektedir. Yukarıda tutarlılık konusunu açıklarken de işaret edildiği gibi, açık seçik dile-getirmeler için de dil ve mantık tahlilleri birinci derecede önem arzetmektedir. Dinin temel kavramları örgüsünü iyice tanımayan, sözkonusu örgünün mantığını yakalayamayan bir kimsenin dinî verileri, insanî tecrübenin öteki verileri ile birlikte düşünmesi, fikrî bir bütünlüğe ulaşması ve sonunda ciddi değerlendirmeler yapması elbette mümkün olmaz.

b. Dinin Mahiyeti: Felsefenin tarif edilmesinde karşımıza çıkan güçlükler, dinin ne olduğunu açık-seçik olarak dile getirmenin güçlüklerine nazaran çok daha azdır. Bir değil birçok din vardır ve çeşitli dinlere mensub insanların benimseyebilecekleri, eski bir ifade ile "efrâdını câmi, ağyârını mâni" bir tarif vermek mümkün değildir. "Din" kelimesi bir budist ile bir yahudinin zihninde aynı çağrışımı yapmaz. Hatta önemli ortak özelliklere sahip olan bir müslüman ve hıristiyanın "din"den anladıkları, önemli ölçüde birbirinden farklı olabilir. Sezar'ın hakkını daha işin başında iken Sezar'a veren bir hıristiyan için İsâ'nın getirdikleri, hayatın küçük bir bölümüne inhisar ettiği halde, bir müslüman için İslâm'ın getirdikleri, ha-

2. Bkz. W.P. Alston'un yayınladığı Religious Belief and Philosophical Thought (New York, 1963) adlı esere yazdığı önsöz, s. 1 vd.

yatı, hiçbir yanını dışarıda tutmamak kaydıyla kuşatmaktadır. [3]

Bazı din tariflerinde dinin bilgi veren (bilgisel) iddiaları, başka bir deyişle 'kognitif' yanı ağır basmakta, konunun psikolojik cephesi ihmal edilmektedir. Bazılarında ise, kognitif yanın aleyhinde olacak şekilde, ahlak ve duygu konusu ön plâna çıkmaktadır. Aslında, dini inceleme ve araştırma konusu edinen her disiplin, kendi işine yarayan bir din tarifiyle yola çıkmaktadır. Bir psikolog, dini, çok kere, yaşanan bir tecrübe; bir sosyolog, ictimâî bir müessese; bir kelâmcı, akıl ve nakille müdâfa edilebilen bir sistem olarak görür. Bu tariflere bir de dinin aleyhindeki görüşlere temel teşkil eden tarifleri (söz gelişi, Marx'ın, Freud'un veya Comte'un tariflerini) katacak olursak, işin içinden çıkmak daha da zorlaşır. Bundan dolayıdır ki, bazı düşünürler, genel bir din felsefesinden değil de çeşitli dinî inançları konu edinen çeşitli felsefelerden bahsedilebileceğini öne sürmektedirler.

Özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi "Kitaplı Dinler" sözkonusu olduğunda, birbirine bağlı üç yön bulmaktayız: İnançla ilgili hususlar, ibadetle ilgili hususlar, ahlâkla ilgili hususlar. İyi bir tanımın dinin bu üç cephesine de haketiği önemi vermesi gerekir. Bu dinler açısından bakıldığında, demek oluyor ki, din, ferdî ve ictimâî yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O, bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır. Dinî değerlendirme, derinlik, geniş kapsamlılık ve kutsallık arzeden bir değerlendirmedir. Müteâl ve kutsal bir Yaratıcıya isteyerek bağlanma, teslim olma, O'nun irâdesine tâbi olmadır. "Dinî şuur" dediğimiz şeyin fikrî, hissî ve irâdî yanları vardır. Din bir takım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara göre bir takım irâdî faaliyetlerde bulunma meselesidir. Fikir ve his cephesi, işte bu irâdî faaliyetler vasıtasıyla Yara-

3. Krş. W.M.Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, Çev., Mehmet S.Aydın, Ankara, 1982, s. 21

dana ibadet, yaratılana hizmet şeklinde ifadesini bulur.

İşte "Batı Felsefesi Geleneği" diye adlandırılan düşünce tarihi çerçevesi dahilinde görülen din felsefesi faaliyetleri açıklamaya çalıştığımız böyle bir din tasavvurundan yola çıkmaktadır. "Batı Felsefesi" şeklindeki adlandırma, belki de bir talihsizlik sayılabilir. Çünkü bugün Batı deyince, daha çok kıta Avrupası ve onun bir kültür uzantısı durumunda olan Amerika akla gelmektedir. Oysa felsefe, sadece Avrupa ve Amerika'da yaşamış ve yaşamakta olan insanların başarısı değildir. Platon ve Aristoteles olmadan bir Farabî yetişebilir miydi? Farabî'siz veya İbn Rüşd'süz bir felsefe, Aquino'lu Thomas'ı nereye kadar götürürdü? Felsefe tarihinin son dönemlerinde Balkanların kuzeyinde yaşayan insanların ön plânda rol oynaması, felsefe tarihine mevziî bir adın verilmesini haklı çıkarmaz.

Yukarıda sözünü ettiğimiz üç büyük "Kitaplı Din" etrafında dönen felsefî faaliyetlerde önemli noktalar bulunmaktadır. Bu durum, hiç değilse Batı (!) felsefesi geleneği içinde yeralan din felsefesinin problemlerini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Yine bundan dolayıdır ki, bu üç dinin mensupları, inanç veya daha geniş bir tabirle kültür açısından birbirini, belli bir yere kadar da olsa, anlayabilir, birbirlerinden yararlanabilirler. Meselâ, din felsefesinin baş konusu olan Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller, her üç din için de aynı derecede önem arzetmektedir. Bir İbn Meymûn'un, bir Thomas Aquinas'ın Fârâbî'den yararlanması ne kadar tabiî ise, bugün bizlerin de Batılı bir düşünürden yararlanmamız o ölçüde tabiîdir. Aslına bakılırsa dinlerarası tartışma konusu olan noktaların çok büyük bir kısmı, zaten felsefî mevzular arasına girecek durumda değildir. Sözgelişi, bir filozof, bir *filozof* olarak, Hz. İsâ'nın bâkire Meryem'den doğması, O'nun ilâhî bir mâhiyete sahip olması, yahut Tanrının İsrailoğullarını seçip hâsseten koruması veya müslümanların büyük bir kısmının aynı zamanda bedenî bir yolculuk şeklinde tasavvur ettikleri "Mirâc Mucizesi" hakkında ne söyleyebilir? Bu noktaya böylece işaret etmek, yukarıda din kavramı konusunda mevcut farklılıklara işaret eden cümlemizle çelişmez.

Dinler arasındaki ortak konulara ve devamlı olarak ön plâna çıkan bazı problemlerine rağmen, din felsefesi alanında götürülen birlik ve bütünlük, felsefenin öteki alanlarında görülen birlik ve beraberliğe nazaran daha zayıftır. "Din Felsefesi" başlığını taşıyan kitaplara bir göz atmamız, bu gerçeği görmemiz için yeterlidir. Bir din felsefesi kitabı birkaç şekilde kaleme alınabilir. Şöyleki, din konusunun felsefe tarihi içindeki bir seyri vardır. Belki de işin en kolayı, Thales'ten başlayıp günümüze gelinceye kadar gelip geçmiş ünlü filozofların dinle ilgili görüşlerini ya kronolojik bir çerçeve içinde, ya da karşı-laştırmalı olarak ortaya koymaya çalışmaktadır.

İkinci olarak, din felsefesinin önemli problemlerini yeni bilgi ve tecrübelerin ışığında tekrar ele almak ve çözmeye çalışmaktır. Bazan dinin felsefe tarihi içindeki seyri değil de çeşitli adlar altında toplanan ortak görüşlerin (sistemlerin) çerçevesi içinde hareket edilerek din felsefesinin problemleri ele alınabilir. Akılcılık ve din, Varoluşçuluk ve din, Pragmatizm ve din, vs. Nasıl bir eser kaleme alırsak alalım, din felsefesi ile ilgili eserimiz, felsefenin öteki alanlarını konu edinen eserlere nazaran daha çok farklılıklar arz edecektir. Ontolojik, epistemolojik ve hatta nispeten somut konuları ele alan aksiyolojik problemlerin işlendiği eserlerde, tabir yerinde ise, bir çeşit 'evrensellik' vardır. Sözgelişi, bilginin kaynağı ve değerine ilişkin sorular karşısında kültür farklılıkları önemli bir güçlük çıkarmaz; ya da hiç değilse çıkarmayabilir. Epistemolojiyi konu alan bir eseri Türkçeye veya Arapçaya çevirerek İstanbul yahut Kahire üniversitesinde okuyan bir öğrenciye sunabiliriz. Aynı şeyi, din felsefesi ile ilgili bir eser için söylemek kolay değildir. Çünkü dinler, az veya çok birbirinden farklıdır ve her filozof, ancak tanıdığı, bildiği din hakkında felsefe yapabilmektedir. Bu bakımdan, ortak konularına rağmen üç büyük (Kitaplı din) dinin tefekkür yapılarına bağlı olarak ortaya konan felsefî çabaların şümûlü nisbeten daha dar olmak durumundadır. Tekrar edelim: Bu yukarıda sözettiğimiz felsefî bakış tarzının bazı özelliklerine bir sınır getirir, onları büsbütün ortadan kaldırmaz.

Şu ana kadar önemli olan bir soruyu bilerek erteledik: Din konusunda felsefe yapma ihtiyacı nereden doğmaktadır ve böyle bir çaba ne ölçüde meşrûdur?

Din ve felsefe, her ikisi de, insanların karşılaştığı önemli problemleri ele alır ve çözmek ister. Fakat ikisi arasında önemli farklar vardır. Bu, en azından, günümüzde kabul edilen felsefe anlayışı için doğrudur. Felsefe ile dini aynı hakikatin iki cephesi olarak gören ve dolayısıyla birinciyi de bir hayat tarzı olarak (ünlü İslâm düşünürü Ebû Bekr er-Razî'nin deyimiyle, bir **es-sîret'ul felsefiyye** [4] olarak) tasavvur eden bir düşünür sözkonusu farkın, bir derece farkı olduğunu söyleyebilir. Felsefenin özü, düşünmektir: dinin özü ise, Gazâlî'nin deyimiyle rûhânî bir zevk hâlini yaşamaktır. [5] Felsefe yaparken bir fikre sahip oluruz; dini yaşarken anlar, duyar ve ibâdet ederiz. Gerçi duâ ve ibâdetin tefekkür yanı olduğu gibi, tefekkürün de dînî bir boyutu olabilir. Meselâ, Kur'anın teşvik ettiği türden bir teemmül ve tefekkür, bir çeşit ibâdettir. Bundan dolayıdır ki, İbn Rüşd gibi bazı düşünürler hikmetle meşgul olmayı yani onların anladığı anlamda felsefe yapmayı, dinî açıdan gerekli görmüşlerdir. İbn Rüşd'ün **Fasl 'ül-makâl**'ı [6] bu görüşü ispatlamak için kaleme alınmıştır. İbn Rüşd'ün bu görüşünde bir hakikat payı olmakla beraber, din ve felsefenin iki ayrı saha olduğunun açıkca belirtilmesinde yarar vardır. Kur'ân hikmetlerle dolu bir kitaptır ama yine de o, bir felsefe kitabı değildir.

Felsefenin dinle ilgilenmesi, genellikle iki şekilde olmuştur. Dinî olmayan verilerden veya unsurlardan hareket ederek dinî bir hükmü açıklamaya, hatta bazan kanıtlamaya çalışan yaklaşım Sözgelişi, bilimsel veri ve sonuçlardan hareket ederek Tanrı'nın varlığını, rûhun ölümsüzlüğünü ispatlamaya çalışmak bu cümledendir. İkinci olarak, doğrudan doğruya din fenomeninden yola çıkarak dinin temel hükümlerini

4. Ar-Razî, Abu Bakr Muhammed, *Opera Philosophica* (ed. P.Kraus Cairo, 1939) içinde
5. Gazali, *Kitabu'l-Arba'in*, 2. bsk., Kahire, 1925, s. 57.
6. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Leiden, 1959, s. 8 vd.

açıklamaya çalışan yaklaşım. Her iki ilginin birlikte sürdürüldüğü durumlara da oldukça sık rastlanır. Bu, sadece din felsefesinin değil, kelâmın da başvurduğu iki temel yaklaşımdır.

Dinî tefekkürün, bu yaklaşımlarda ortaya konan faaliyetlerden uzak kalamayacağı açıktır. İnsan, değerli bulduğu her ciddi tecrübe alanı için bir takım sorular sorma ihtiyacını duyar. Ve din, son derece önemli bir insanî tecrübe sahasadır. İnsan, başka alanlardan getirdiği bilgilerle dinin öğrettikleri arasında uyumlu bir birlik sağlamak ister. Bunun için de her tecrübeyi bir öteki tecrübenin ışığında düşünüp değerlendirmek ister. Onun dinî tecrübesi bir yanda, ilmî veya ahlâkî tecrübesi başka bir yanda olmaz. Yaşanan beşerî tecrübe, bu çeşit bir parçalanmayı meneder.

Felsefenin din alanında işe yarar bir faaliyet gösteremeyeceğine ilişkin bazı görüşlere daha önce birkaç cümle ile temas etmiştik. Materyalist, fenomenalist ve büyük çapta pozitivist felsefe anlayışları din felsefesine zâten karşıdırlar. Ne tecrübe kavramını dış dünya hakkındaki bilgimizle sınırlayan, ne anlamlı olmayı ilmî veya mantıkî doğrulama ile özdeş sayan bir filozofun, ne de dinî hayatta aklın rolü olmadığını öne süren bir fideist veya irrasyonalistin din felsefesine sempati ile bakması beklenebilir. Ne var ki, her türlü karşı çıkışa rağmen, dinin felsefî açıdan tetkik ve tahlili daima varolagelmiştir. Olumsuz görüş ve tutumların ömrü, din felsefesinin imkânına inanan görüşlere nazaran daima çok kısa olmuştur. Geçen yüzyılın bilimci pozitivizminin ve bu yüzyılın ilk yarısında güçlü günlerini yaşayan mantıkçı veya tecrübeci pozitivizmin dinî iddialar karşısındaki menfi tavrının kısa zamanda etkisini yitirmesi, bu söylediğimize kuvvet kazandırmak için yeterli görünmektedir.

Dini savunmak amacıyla felsefe yapma faaliyetinin karşısına çıkanların durumunu anlamak daha zor görünmektedir. Din -meselâ İslâm dini- aklî bir zemine oturduğunu, yani hükümlerinin mâkul olduğunu, bizzat kendisi öne sürmektedir. Şimdi hiç kimsenin şöyle bir yanlışlığı işlemesi hoş görü-

lemez: "Ben akıl gücüne dayanarak inancımın doğruluğunu ortaya koymak için bir takım deliller öne sürerim. Eğer bu deliller görüşümü desteklerse, akla güvenirim; aksi takdirde, aklın inanç alanında bir rolü olmadığını söyler ve işin içinden çıkarım." Çağdaş bir filozofun da işaret ettiği gibi, böyle bir tutum, oyunda hile yapan insanın şu tavrından farksız olur: "Yazı gelirse ben kazanırım, tura gelirse sen kaybedersin". [7]

Her şeyin akılla açıklanabileceğini veya kanıtlanabileceğini öne sürmek bir hatadır. Ve birçok ünlü filozofun böyle bir hataya düşmüş olduğu da bir gerçektir. Gazâlî'nin meşhur "**Tehâfut'ul-felâsife** " sinin önemle üzerinde durduğu konuların başında felâsife'nin böyle bir hatayı işlemiş olması gelir. Meselâ onlar nefsin ölümsüzlüğünü aklî delillerle ispat ettiklerine inanıyorlardı. Gazâlî ise, bunun mümkün olamıyacağını öne sürmekteydi. Fakat o, şunu da eklemeyi ihmal etmiyordu: Bir şeyin akılla ispatlanamaması, onun bâtıl olduğu anlamına gelmez. Hele ona inanılamayacağı anlamına hiç gelmez; çünkü bir şeye inanabilmemiz için bize başka kaynaklardan başka bilgiler de gelmektedir.

2. Din Felsefesinin Problemleri : Daha önce filozofların din konusunu, savundukları genel felsefî çerçeveye bağlı olarak ele aldıklarına işaret etmiştik. İşte din felsefesinin problemleri bu genel çerçevelere bağlı olarak değişiklik arzetmektedir. Genel felsefede olduğu gibi din felsefesinde de akılcılar, tecrübeciler, idealistler ve realistler vardır.

Din felsefesinin tarifinde yukarıda temas ettiğimiz güçlükler, onun problemlerinin tesbit ve tayininde de ortaya çıkmaktadır. Din felsefesi genellikle şu ana problemlerle uğraşır.

(a) Metafizik ve kozmolojik problemler: Tanrının varlığı. Bu konuyla ilgili lehte ve aleyhteki aklî deliller. Alemin yaratılışı. İnsanın topyekün âlemdeki yeri ve önemi. Vahyin imkânı. Ölümden sonra hayat ve rûhun ölümsüzlüğü.

---

7. D.J.O'Connor, *An Introduction to the Philosopy of Education*, London, 1957, s. 124-5.

(b) Epistemolojik problemler: Alemle ilgili bilgilerimizden Tanrının bilinmesine gitme çabalarının epistemolojik değeri. Bir bilgi kaynağı olarak vahiy ve dinî tecrübe. İnanma, bilme, şüphe etme, zan, yakîn ve benzeri kavramların epistemolojik tahlil ve tenkidi. Temel dinî hükümlerin doğrulanması veya yanlışlanması.

(c) Dinî hükümlerin dil ve mantık açısından tenkid ve tahlili. Din dilinin mantıkî statüsünün belirlenmesi.

(d) Dinin ahlâk, sanat ve ilimle münasebeti. Bütün beşerî tecrübelerin organik bir bütünlüğe kavuşturulması ve yeni dinî tefekkür sistemlerinin kurulmasına ilişkin çabalar.

(e) Dinî sembolizmin anlam ve önemi.

Burada bu problemler hakkında genel bir bilgi verebilmek için onları sırf pratik açıdan maddeler halinde toplamaktayız. Aslında her madde birçok bakımdan öteki maddelerle çok yakından ilgilidir. Meselâ vahiy konusu, bir ucundan ele alındığı zaman metafizik, öteki ucundan ele alındığı zaman epistemolojik bir meseledir. Yine, Tanrının varlığı ile ilgili deliller, epistemolojiden ontolojiye gitmeye çalışan akıl yürütme çabalarıdır.

Burada bir noktaya daha dikkat çekmemiz gerekiyor. Bir düşünürün din felsefesi yapması için yukarıdaki problemlerin hepsiyle uğraşması gerekmez. Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi akılcı filozoflar, genellikle dinin rasyonel açıdan ele alınmasına, özellikle Tanrının varlığının aklî delillerle kanıtlanmasına ağırlık vermişlerdir. Meselâ Descartes'in ontolojik delile önem vermesi, onun genel felsefî tutumundan ileri gelmektedir.

Öte yandan, tecrübeci filozoflar dinî tecrübe konusuna daha çok ağırlık vermiş ve âlemden Tanrıya gitmeyi gâye edinen akıl yürütme tarzlarını ön plânda tutmuşlardır. Listemizdeki **(c)** maddesi, yani din dilinin linguistik ve mantık açısından tahlil ve tenkidi, mantıkçı pozitivistlerin, linguistik tahlilcilerin gözde konusu durumundadır. İngilizcenin öğretim

dili olduğu üniversitelerde bu yaklaşım parlak günlerini yaşarken kıta Avrupasında özellikle Fransa ve Almanya'da ekzistansiyalist ve fenomeonolojik tahliller merkezî bir yer işgal etmekte idi.

Bütün bu çabaların yanısıra din konusunu insânî tecrübenin bütünlüğü içinde düşünerek teizmi modern bilgilerin ışığında tekrar ele alıp yeni bir çerçeve çizme çabası içinde olan düşünürler de var olagelmiştir. Meselâ, Amerika'da A. N. Whitehead'in felsefî çıkış noktası, süreç kavramını ön plâna alan din felsefelerinin yapılması için ilham kaynağı olmuştur.

Felsefe alanında görülen bu çabalar, dine daha farklı bir açıdan bakan teolojide etkisini göstermiş ve bir takım yeni "kelâm" akımları ortaya çıkmıştır. Bugün klâsik anlamda akılcı ve tecrübeci kelâm akımları bulunduğu gibi, bir süreç ilâhiyatı veya bir varoluşçu teoloji akımı da bulunmaktadır. Bütün bunlara bir de ateizmle ilgili görüşleri ve Batı'da bazı ilâhiyatçıların ferdî ve müteâl (aşkın) Tanrı anlayışını bir yana iten dinî fikirler öne sürmelerini katarsak din alanında nasıl bir canlılığın ve o ölçüde bir karma karışıklığın olduğunu fark etmeden geçmemiz mümkün değildir. Kitle haberleşme araçlarının etki gücü ve milletlerarası fikir alış-verişinde görülen sürat dikkate alındığı takdirde, her toplumun din üzerinde ciddi olarak düşünen insanlara ne kadar ihtiyaç duyacağı kendiliğinden ortaya çıkar. [8]

3. Din Felsefesi, Kelâm ve Din Bilimleri: Konusu itibariyle din felsefesine en yakın olan saha kelâm [9] dır. İslâm kül-

8. Din Felsefesinin tarihçesi ve problemleri hakkında özlü bilgiler için bkz. H. D. Lewis, "Philosophy of Religion (History of)" *The Encylopedia of Philosophy*, ed. P.Edward, Macmillan, 1967. Vol. 6 s.276 vd. Ve W.P.Alston," "Philosophy of Religion (Problems of)" *Aynı eser*, V. 6, s. 285 vd. Bu esere bundan böyle E.Ph. şeklinde atıfta bulunulacaktır.
9. Batı dillerinin çoğunda geçen 'teoloji' sözünü Türkçeye yerine göre "kelâm", yerine göre de "ilâhiyat" olarak çevirmekteyiz. Hemen belirtelim ki, Hıristiyanlıktaki teolojinin yeri ve önemi ile İslâm'daki kelâmın yeri ve önemi farklıdır. Hıristiyanlığın İslâm'daki mânâda bir 'Kitap ve Sünnet'e sahip olmayışı, orada teolojiye inanç açısından daha büyük bir vazife yüklemektedir. Hıristiyanlık, bir müessese olarak, daha çok teolojik formüller-

türünde kelâm genellikle, aklî ve naklî delillere başvurarak temel dinî hükümleri açıklayan, sistemleştiren ve savunan bir disiplin şeklinde görülmüştür. Aynı tarifin belli bir yere kadar hıristiyan teolojisi için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Din felsefesi, sistematik kelâmla daima dirsek teması halindedir. Hatta denebilir ki, birinci ikinciyi büyük ölçüde ihtiva eder. Her iki alan arasındaki bu yakınlıktan dolayıdır ki, bazıları, din felsefesini (klasik anlamda) "Felsefî Kelâm" olarak adlandırmışlardır. Ona "Lâik Kelâm (teoloji) diyenler bile olmuştur. Buna sebep, filozofun belli bir inanç sistemini dinî bir düşünce ve niyetle savunmayı gâye edinmemesi ve yaptığı faaliyette dinî bir karakter (veya ekzistansiyel bir motif) görmemesidir.

Teknik anlamda "Kelâmcı (*mütekellim*)" açık veya üstü kapalı bir biçimde 'tasdik' ile yola çıkar. Bu mânâda mütekellim ile kelâm tarihçisini veya kelâm disiplini ile ilmî açıdan ilgilenen bir insanı birbirine karıştırmamak gerekir. Mütekellim için üzerinde durduğu konu, hayatî bir meseledir. O, söyledikleri ve yazdıklarıyla din konusunda uyanan şüpheleri gidermek, akla gelen sorulara cevap bulmak ister. Ona göre, dinî temel hükümler her çeşit şüphenin ötesinde yer alır. Daha işin başında iken böyle inanır, böyle düşünür ve bunu ispatlamaya koyulur. Kelâmda dinî 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, eğer tâbir yerinde ise, dinle "uzaktan" ve "dışarıdan" meşgul olur; oysa kelâmda, inanma ve buna bağlı olarak ekzistansiyel bir kavrama ve anlama durumu yüksek seviyede bir teemmül ve tefekkür vardır.

---

le tarihi yapısını kazanmıştır. İslâmda ise kelâm, sadece ilmî ve fikrî bir disiplindir. Aynı şey, özellikle filozofların eserlerinde önemli bir bölüm oluşturan "ilâhiyat" bahisleri için de söz konusudur.

Din felsefesi ile dini bilimsel açıdan ele alan öteki disiplinler arasındaki farklar açık olarak dile getirilebilir. Din felsefesinin en çok yararlandığı alan, şüphesiz, dinler tarihidir. Tarihçinin sunduğu malzeme olmayınca filozof ne üzerinde düşünüp tartışacaktır? Tarihçi tıpkı sosyolog ve psikolog gibi, din olayını tasvir eder, onu açıklamaya ve bu yolla bir takım genel hükümlere varmaya çalışır.

Özellikle akılcı felsefenin büyük çapta ihmal ettiği dinî hayatın psikolojik yönünü psikologlar, yahut psikolojik açıklamaları ön plânda tutan filozoflar inceleme ve araştırma konusu olarak seçmişlerdir. D.Hume'un, dinî şuûrun oluşmasına etki eden faktörlere dikkat çekmesi, "kişilik" kavramını esas alan idealist filozofların dinî inançla ilgili tahlil ve tenkidleri, Freud, Jung, W.Wundt, W.James, Allport, Pratt, J.Ward gibi tanınmış psikologların yaptıkları araştırmalar, özellikle son yüzyılda mistisizm konusuna yönelen çalışmalar, din psikolojisini asla ihmal edilemeyen bir alan durumuna getirmiştir.

Din sosyolojisi ise, dini daha ziyade toplumsal bir kurum olarak ele alır, dinin toplumsal fonksiyonlarını açıklamaya çalışır. Başka bir deyişle, dinî inancın toplum hayatı yaşayan çeşitli grupları nasıl etkilediğini, dinden etkilenen zümrelerin siyâsî, iktisâdî ve kültürel tutum ve davranışlarını belirlemeye çalışır.

İdeal açıdan ve 'bilim' kavramına teknik açıdan hakkını veren bir tutum içinde bakıldığı takdirde, dinle uğraşan beşerî ilimlerin objektif olmaları, tasvir ve açıklama işiyle yetinmeleri gerekir. Dinin hakikatı ve onun bu açıdan değerlendirilmesi, dinî hükümlerin haklılığının gösterilmesi vs. onlara düşmez. Tarihî, sosyolojik, antropolojik ve psikolojik yaklaşımlardan farklı olarak, filozof değer ve hakikat problemini, dinî inanç ve uygulamaların menşei, onların toplumsal fonksiyonları, insanın inanma ihtiyacı ve benzeri problemlerden ayrı düşünür. Sözgelişi filozof için önemli olan, ontolojik delilin iddiasının doğruluğudur. Bu delile İbn Sinâ tarafından işaret edilmesi veya onun Aziz Anselm tarafından açıkça dile ge-

tirilmesi yahut Descartes tarafından savunulmuş olması, ikinci derecede önem arzeden bir meseledir.

Filozof, din bilimlerinin yöntemleri, teorileri, açıklamaları, varsayımları üzerinde durur. Bir takım tahlil ve tenkidlerde 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. İlâhiyatla 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.

İkinci Bölüm

TANRI'NIN VARLIĞI İLE İLGİLİ DELİLLER

1. DELLİLLER HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Birinci Bölümde de işaret edildiği gibi, Tanrının varlığını "isbat etmek" veya en azından böyle bir fikrî çabaya koyulmak, felsefe ve ilâhiyatın en merkezî problemi olagelmiştir. Felsefe tarihinde yer tutmuş hemen hemen hiç bir ciddi filozof yoktur ki, bu tarihî ve çetin problem hakkında bir şeyler söylememiş olsun. Bu alanda cildler dolusu düşünceler ortaya konmasına rağmen, günümüz felsefe ve ilâhiyat çevrelerinde hemen her ay yeni bir kitabın ve çok sayıda ciddi makalenin yayınlanması, konunun canlılığını göstermesi bakımından, oldukça dikkat çekicidir.

Acaba Tanrının varlığına inanmak -veya inanmamak- o kadar zor mu ki ortaya çözülmesi adeta imkânsız bir *problem* çıkmaktadır? Gazâlî ve Descartes gibi çok sayıda büyük düşünürler, inanmanın *fitrî* olduğunu, bozulmamış insan tabiatının inanmaya *doğuştan* yatkın olduğunu açıkca söylemelerine rağmen,[1] yine de Tanrının varlığı ile ilgili bir takım deliller

---

1. *İhyâ*, 1, 120, 128. Descartes, *Philosophical Works of Descartes*, S.Haldane ve R.T.Ross'un İng.trc. I. cilt, C.U.P., 1967.

öne sürmüş, isbat şekilleri geliştirmişlerdir. Şüphesiz, böyle bir faaliyet, çeşitli sebeplere dayanmaktadır. Şimdi bu sebeplerin bir kısmına kısaca temas etmemiz gerekir.

a. Delil ve isbat aramanın arka planındaki itici güçlerin başında birçok dinin sahip olduğu kutsal metinlerde yer alan ifadeler gelir. Büyük dinlerin hiçbiri, hemen ortaya çıkarak kendisini kabul ettirmiş değildir. Bir din doğarken çok çeşitli itirazlara muhatap olur. Bu karşı çıkmaların bir kısmı şahsî, bir kısmı siyasî, diğer bazıları da *fikrî* mahiyette olabilir. Özellikle bu sonunculara cevap verme, onların oluşturduğu engelleri ortadan kaldırma, bir dinin toplum hayatında kök salması için hayatî önemi haizdir. Fikrî bir itiraza fikirle mukabelede bulunma, ciddi bir tartışmaya koyulma anlamına gelir. Tartışma ise, her türlü kelâmî ve felsefî faaliyetin özünü oluşturur.

Bu noktayı bir örnekle açıklamaya çalışalım. İslâma inanmayan Mekkeli Araplar, Kur'anın getirdiği ulûhiyet anlayışına, hayatın ölümden sonra da devem edeceğine dair inanca çeşitli açılardan itiraz etmekteydiler. Kur'anın, bu itirazları, ciddiye alarak cevap verdiğini görmekteyiz. Gerek itiraz-ların, gerekse onlara verilen cevapların geniş ölçüde fikir planında cereyan ettiğini, bir takım delillere dayandığını akılda tutarsak, İslâm tarihinde daha sonra ortaya çıkan birçok tartışmanın niçin Kur'anı hareket noktası olarak seçtiğini daha iyi anlarız. Sözkonusu tartışmalara koyulanlar, kullandıkları ana istılahları dahi Kur'andan almaya özen göstermişlerdir. Meselâ, Allah'ın varlığı ile ilgili tartışmalarda en sık geçen delil, burhan, ispat v.s. gibi kelimeler, Kur'anda geçmektedir. Kur'an, Allah'tan başka tanrılara inananlara hitaben "burhanınızı getiriniz" (Enbiya, 24; Neml, 64) demektedir. Yine Kur'an, gerek Hz. Muhammed'e, gerekse daha önceki peygamberlere "burhanın gönderildiğinden" yahut "gösterildiğinden" sözetmektedir.

"Delil" kelimesi, iletmek, götürmek, yol göstermek, irşad etmek v.s. gibi anlamlara gelir. Kelime, Kur'anda da bu anlamlarda kullanılmıştır. (Furkan, 45; Saf, 10; Tâhâ, 40)

"İspat" ise, karar kılma, yerleşme, devam etme v.s. anlamlarına gelir ve "kabul etmek" anlamına da gelen "icab" kelimesi ile bazan eşanlamlı olarak kullanılır. Kur'anda geçen "yusebbitu", "nusebbitu", yerleştirmek, kararlı ve sebatlı kılmak anlamlarına gelen fiil formlarıdır.

Demek oluyor ki, fikrî tartışmalar -bunlar felsefî ve kelâmî mahiyette olsun veya olmasınlar- dinin kendi bünyesinde zaten mevcuttur. Akla, yani tefekkür, teemmül, tedebbür v.s. ye başvurarak Allah'ın varlığına inanmanın *ma'kul*, inanmamanın ise *marazî* bir hal olduğunu öne süren, bizzat Kur'anın kendisidir. Bundan dolayıdır ki, İslâmın daha sonraki dönemlerinde kelâmî ve felsefî yollarla Allah'ın varlığını isbat etmeğe çalışan ilim ve fikir adamlarının sözkonusu yollarla ilgili hareket noktalarını Kur'an ayetlerine dayandırmaları gayet tabiî görülmüştür. Hangi deliller için hangi ayetleri çıkış noktası olarak seçtikleri konusuna ileride temas edeceğiz.

b. ikinci olarak, dinî fikir ve kanaatlerin kişilerin hayatında *taklid* derecesinden çıkarak *tahkik* derecesi yönünde yol alması, ciddi bir düşünce sürecini de beraberinde getirir. Allah'ın varlığına iman, Gazâlî'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi [2] çok kere *taklid* derecesinde bir başlangıç gösterir. İkinci derece *ilim* derecesidir. Burada insan, inancını makul gerekçelere dayandırma ihtiyacını duyar. Üçüncü derece ise, Gazâlî'nin deyimiyle, *zevk* derecesidir; yani inancın yaşandığı, derunî tecrübenin konusu olduğu merhale.

Delil arama daha çok ikinci merhalede yani iman tecrübesinin ikinci basamağında kendisini gösterir. Delil arama süreci esnasında dinî hayat, bir yandan da derinlik kazanır. Başka bir deyişle, delil arama safhasında -eğer bu iş sırf fikrî bir merak olarak sürdürülmüyorsa, "zevk hali" kısmen vardır. Tefekkürün bir çeşit ibadet telakki edilmesinin sebebi budur.

c. Üçüncü olarak, insan inanç konusunda zaman zaman

---

2. Gazâlî, *Kitâbu'l-Arba'în*, 2 bsk. Kahire, 1344/1925, s. 23 vd.

bir takım şüphelerin içine düşebilir; yahut şüphe içinde olan insanların bazı itirazlarıyla karşı karşıya kalabilir. Bu durumda insan, yerine göre kendisini, yerine göre de başkalarını tatmin etmek için bir takım deliller arayıp bulma ihtiyacını duyabilir. Din, açıklanmaya ihtiyaç hissetmeyen ve körü körüne bağlanılan bir müessese değildir.

d. Dördüncü olarak, dinî düşünce ve bilgiler, öteki alanlarda elde edilen düşünce ve bilgilerle sürekli temas halindedir. Allah'ın varlığına inanma, temelde bir bilgi meselesidir. "İnanca yer bulmak için bilgiyi inkâr ettim" diyen Kant'ın [3] İman ile ilim arasına koyduğu uçurumu savunmak hiç de kolay değildir.

Ontolojik delil bir yana bırakılırsa, öteki klasik delillerin hepsi, âlem hakkındaki bilgimizden yola çıkmaktadır. Delillerin dayandığı bu bilgi zemini durmadan değişmekte ve gelişmektedir. İnsan, bildiklerini bir yana, inandıklarını da başka bir yana koyarak bölünmüş bir hayat yaşamıyacağına göre, bütünlük arzeden fikrî ve manevî bir yaşayış tarzına kavuşmak mecburiyetindedir. O, bu işi ilmî, ahlâkî, bedii ve dinî hayatının verileri ışığında gerçekleştirir. Kanaatimizce, felsefenin insan hayatına sunacağı en önemli katkı, böyle bir gerçekleşme sürecine olan ihtiyacı en derin şekilde hissettirmesidir.

e. Bazan belli bir felsefî sistem de Tanrının varlığı problemini - dolayısiyle delilleri- tartışmayı gerekli kılabilir. Aristoteles'ten Farabî'ye Farabî'den A.N. Whitehead'e kadar birçok filozof sırf bir isbata varalım diye değil, sistemlerinin bir gereği olarak Tanrının varlığı üzerinde durmuşlardır. Aristoteles, Tanrıyı âleme ilk hareketi veren bir ilke olarak görüyordu. Farabî, her mertebedeki varolmayı açıklayabilmek için Zorunlu Varlık'a muhtaçtı. Whitehead'ın ilmî ve felsefî kozmolojisi, Tanrının mânâ ve fonksiyonunu belirlemeyi gerekli kılıyordu.

---

3. Kant, *Critique of Pure Reason* (C.P.R.)İng. trc. N.K.Smith, London, 1964, s.13.

Bu söylediklerimiz, sadece delil arama psikolojisini değil, mevcut delilleri daima gözden geçirme ve yeni bilgiler, tecrübeler ışığında yeni deliller ortaya koyma ihtiyacını da açıklar niteliktedir.

Kelâm ve felsefe yazılarında asırlardır tartışılagelen deliller, Allah'ın varlığına olan inancın mâkul olduğunun gösterilmesi için ortaya konmuş beşerî çabanın, fikir bakımından, en yüksek seviyedeki ifadesidir. İnsanların çoğunun bu delillere dayanarak inanca geldiklerini, yahut mevcut inançlarını onlarla koruduklarını elbette iddia edecek değiliz. Büyük bir kısmımız kelâm ve felsefedeki delillere hiç kulak asmadan inanç hayatımızı devam ettiririz. Buna rağmen, inancımızın akla yatkın sebeplere dayandığını kabul ettiğimiz de bir gerçektir. İnancın mâkul olduğunu düşünme, herkesi bir takım deliller öne sürecek seviyede fikrî bir tartışmanın içine getirmeyebilir. Allah'ın varlığına iman konusunda bir delile ihtiyaç olup olmadığı, ayrıca delilin gerçek anlamda işe yarayıp yaramadığı meselesinde farklı görüşlerle karşı karşıyayız.

Bazılarına göre iman, aklî bir temele dayanmak durumundadır. İnanmak, rasyonel bir faaliyet içinde bulunmak demektir. İnanmayı bilme'den ayıran Kant gibi tenkidçi bir düşünür bile inancın rasyonelliğini açıkca dile getirmektedir. [4] Birçok filozofa göre, inancın rasyonelliği, felsefî bir tarzda ortaya konabilir. İslâm dünyasında Farabî, İbn Sînâ, Cüveynî, Gazâlî, Fahruddin Razî gibi ünlü düşünürler, bu işi başarılı bir şekilde yaptıklarına inanmaktadırlar. Aziz Thomas, Descartes, Leibniz, Wolf gibi Batının birinci sırada yeralan filozofları da teizmin delilleri karşısında tam bir güven içindedirler. İleride göreceğimiz gibi, sözgelişi, Descartes'e göre, Tanrının varlığını kanıtlamak, felsefî bakımdan yapılması gerekli işlerin belkide en kolay olanıdır; çünkü Tanrı fikri kadar açık-seçik olan çok az fikir vardır. Buna rağmen, diyor,

4. Bkz. W.H.Walsh, "Kant's Moral Theology", *Proceedings of British Academy*, 49, 1963, s. 269. Krş. Mehmet Aydın, "The Rationality of Belief in GOd", *İslamî Araştırmalar*, 2, 1986, s. 162 vd.

Descartes, Kilise'nin dışında kalan birçok kimse inanmaya devam ediyor; çünkü onlara göre, Tanrının varolduğuna veya ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğuna dair kimse bir burhan getirmemiştir. O halde bu konuda güvenilir deliller bulmak ve bu işi kökten halletmek felsefede yapılması gereken en önemli iştir. [5]

Descartes'in bu fikri ister istemez akla şu soruyu getirmektedir: Madem ki Tanrı fikri o kadar apaçıktır; O'nun varlığını isbat etmeye çalışmak, zaten emin olduğumuz bir konu üzerinde bu kadar durmak, zaman israfı değilse nedir? "Mü'min", Allah'ın varlığına "hiç şek ve şüpheye yer vermeden inanan bir kimse olduğuna göre, kelâmî ve felsefî delillere niçin ilgi duysun?

İslâm fikir tarihinde özellikle çeşitli tasavvufî yönelişler içinde bulanan birçok düşünür, iman konusunda nazarî aklın gücüne güvenmedikleri için felsefî delillerin de yararına inanmamışlardır. Onlar derin teemmül ve tefekkür hayatını benimsemelerine rağmen, tefekkürün istidlâlî bir yapıda olmasının inanç hayatı açısından verimsizlik doğurmaktan başka işe yaramayacağını düşünmüş görünmektedirler. Böyle bir tutumun arka planındaki duygu ve düşünceleri görmeye çalışmamız ve onların neticelerini bir tarafa itmeyi düşünmememiz gerekir. Yukarıda işaret edildiği gibi, inanç, çok kere, rasyonel delillerle gelip yerleşmediği için devamı da delillerin varlığına bağlı değildir. bir insan delil getirmediği, yahut getirdiği deliller zayıf olduğu halde huzurlu bir inanç hayatına sahip olabilir.

"Rasyonel" delillere karşı çıkma, Batı fikir tarihinde çok daha bariz bir düşünce çizgisi halinde devam etmiştir. "Sır"ın, "esrarengizlik"in ön planda yer aldığı ilâhiyât çevrelerinde, bazan, "inanma" ile "akıl -mantık çerçevesine sığma" neredeyse karşı karşıya getirilmiştir. "İnanıyorum, çünkü saçmadır

5. Geniş bilgi için bkz. D.M.Holley, "Should Believers Be Interested in Argument for God's Existence", American Philosophical Quarterly, 20, n.4, Oct. 1983, s. 348 vd.

(akla, mantığa sığmamaktadır)" diyen Hıristiyan ilâhiyatçıların sayısı hiç de az değildir.

Çeşitli şekillerde karşımıza çıkan "imancı (fideist)" akımları da bu düşünce çizgisi üzerinde görmek yanlış olmaz. Birinci Bölüm'de kısaca temas ettiğimiz gibi, fideist anlayışa göre dinî dünya görüşünün şu veya bu derecede *içinde* olmadığımız sürece onun ne mânâ ifade ettiğini kavrayamayız. Fideizmde dinin rasyonelliği konusuna da bu "içinde olma" açısından bakılır. Teorik deliller bunu başaramadıkları için dini bir düşünce objesi gibi ele alırlar; bundan dolayı da mü'mini tatmin etmekten uzak kalırlar, hatta onu mânen rahatsız ederler.

Delillerin teker teker ele alınıp açıklanmasına geçilmeden önce bir delilin yapısı, muhtevası; delillerin çeşitleri ve isbat faaliyeti içinde bulunan bir düşünürün takınması gerekli tutum hakkında bir iki noktaya işaret etmemiz yerinde olur. Biraz önce delil ve isbat çabalarının dinî inançların ve düşüncelerin temelde mâkul olduklarının gösterilmesine mâtuf olduğunu söyledik. Bir düşüncenin rasyonelliğini göstermek, ya o düşüncenin *mantıkî bir düzen içinde dile* getirildiğini, yahut doğruluğun, en azından, muhtemel tecrübî bir genellemeğe dayandığını, bazan da -özellikle açıklanması çok zor alan meseleler sözkonusu olduğunda- onda bir *hikmetin* olduğunu ortaya koymak demektir. Zihnimizde yer alan kavramların, yahut düşünce objelerinin mantıkî bir sıralama içinde olması gerekir. İnsan zihni böyle bir sıralamaya daima ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacı gidermek için metodolojik bir takım tedbirlere başvururuz ki bu, mantıkî düzenin önemli bir kısmını oluşturur. Fakat mantık kurallarını, sadece bir takım çıkarımların elde edilmesine yarayan vasıtalar olarak görmek doğru olmaz. Onlar, bir bakıma, objektif düzendeki soyut ve sabit münâsebetlerin tasvirleri olarak da görülmelidir. Başka bir deyişle, rasyonelliğin bir de ontolojik veçhesi vardır. [6]

---

6. Krş.P.Puppes, "Decision Theory", *E.Ph.*

Tecrübe dünyasında bir düşüncenin veya tutumun mâkul olması, onun mevcut ilmî veri ve sonuçların ışığında anlam ifade etmesine bağlıdır. "Anlam ifade etme" sözünü burada çok geniş açıdan ele almamız gerekir. Endüktif bir muhakemede *muhtemel* bir sonuç bile pekâlâ mâkul sayılabilir. Doğru olduğuna inandığımız her şeyi kesinkes kanıtlanmış sonuçlara dayandırma imkânımız her zaman -hatta çok kere- mümkün olmayabilir. Denebilir ki, rasyonellik, doğrulanabilmeye bağlı olacağı gibi yanlışlanmamış olmaya da bağlanabilir. Eğer bir fikrin mantıkî düzene ters düştüğü, yahut ilmî verilerle açıktan açığa yanlışlandığı gösterilemiyorsa, o fikre pekâlâ inanabiliriz. Meselâ, dindar bir insan, bazı tutumlarını yahut dînen yasaklanan bir şeyin gerekçelerini tatmin edici bir şekilde ortaya koyamayabilir. Böyle bir durumda onun "bu yasakta benim bilmediğim hikmetler vardır" demesini akıl-dışı saymamak gerekir. Fakat hemen ilâve edelim ki, yukarıdaki söz, bazan gerçeklere göz kapayışın, dolayısiyle irrasyonel bir tutumu benimseyişin bir işareti de olabilir.

Mantıkî ve empirik düzenlerle ilgili söylediklerimizden delillerin temel ikili tasnifine geçmek şimdi pek zor olmayacaktır. Delil ve isbatların bazıları *apriori* bir çerçevede ifâde edilme imkânını bulurlar. Buna en iyi örnek, biraz sonra ele alacağımız ontolojik delildir. Bazı deliller ise *aposteriori* dir. Yani deney yoluyla elde ettiğimiz bilgilerimize bağlı olarak ifade edilirler. Buna da en iyi örnek, kozmolojik delildir.

Bazı isbat şekilleri ise, şahsî müşahedeye, başka bir deyişle, "tecrübe et ve gör" e dayanır. bizim tarihimizde tasavvufî temayüller içinde bulunan birçok mütefekkirimiz, bu isbat şeklini tercih etmişlerdir. Onlar, buradaki "ispat" ile, müşahedenin imanı gönülde iyice istikrarlı hale getirmesini (tesbit etmesini) anlamaktadırlar. Buna da en iyi örnek, ileride göreceğimiz dinî tecrübe delilidir.

İslâmî kaynaklarda delil ve isbatların tarif ve tasnifleri ile ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Delil ve ispatın en çok tartışma konusu edildiği alanların başında mantık, kelâm ve

fıkıh usûlu gelir. Kelâm âlimlerimiz, bir delilde iki merhaleye ayrılabilen bir düşünce tarzı görmüşlerdir: Nazar ve tefekkür. Sözgelişi, çevremizde olup bitenlere *nazar* ederiz; dikkatle araştırır ve inceleriz. Bu bizi âlem hakkında bir bilgiye götürür. Daha sonra âlemin yapısı hakkında *tefekkür* ederek de Yaratıcı'nın varlığı inancına ulaşırız.

Kur'an, delilin bu iki safhasını düşünen herkesin anlayabileceği bir kolaylık ve genişlik içinde sunar. İlâhiyâtçılar ve filozoflar ise, belli bir takım mantıkî usullerle aynı düşünce tarzına teknik bir yapı getirmeye çalışmışlardır. Bir delilde her şeyden önce "şekil" üzerinde durulur. Genellikle bir delil, bir takım öncüller ve neticeden meydana geldiğine göre acaba bu öncüller arasında gerekli olan münasebetler kurulmuş mudur? Sözgelişi, orta terimin dağılımı kurallara uygun olarak yapılmış mıdır? Sonuç, mantık kurallarına uygun olarak öncüllerden çıkarılmış mıdır? Bu sorularla daha ziyâde mantık ilgilenir.

Daha sonra delilin "muhtevasına" geçilir. Bir delil, şeklî sağlamlığa rağmen eğer muhtevası yanlış olan önermelere dayanıyorsa doğru bir sonuca ulaştıramaz. Bir delilin doğru olabilmesi için öncüllerin her birinde öne sürülen iddianın doğru olması gerekir. Bunun ortaya konması ise derin ilmî araştırmaları gerekli kılar. Hatta bazan bu durum, bir ilâhiyâtçıyı ve filozofu kendi sahasının çok uzaklarına gitmeye mecbur edebilir. Meselâ, âlemin bir "muhdis"inin olduğu sonucunu çıkarabilmek için özellikle "âlemin hâdis olduğu" iddiasının isbatlanması gerekir. Bunu yapmaya çalışan âlim, tabiatla ilgili her çeşit bilgiden yararlanma yoluna gider. bazan cevher, araz v.s. ile bilgilerin uzayıp gitmesi öyle bir mahiyet arzeder ki, okuyucu bütün bunların Allah'ın varlığını isbat etmekle ilgili olduğunu neredeyse unutur. Unutmasa bile konu, teknik açıdan öyle bir seviyeye ulaşır ki, büyük çoğunluk tarafından takip edilemez hâle gelir. İşte birçok insanın kelâm ve felsefedeki delillere itiraz etmesinin, onların yararsız, hatta zararlı (meseleyi zor anlaşılır veya anlaşılmaz hale soktuğu için) görmesinin sebeplerinden biri, bu kılı kırk yaran ilmî açıklama-

lardır. Meselâ, İslâm düşünce tarihinde İbn Rüşd, Kur'anın herkes tarafından kolayca anlaşılabilen "iknaî deliller" inin kelâmcıların elinde anlaşılması güç ve zihin bulandırıcı istidlallere dönüştürülmesine şiddetle itiraz etmiş, bu konuda Kur'anın "İnayet Delili" ne yeniden dönülmesini tavsiye etmiştir. Başta Gazâlî olmak üzere birçok düşünürümüz, Allah'ın varlığını isbat konusunda nakli ihmal edecek ölçüde aklî delillere güvenilmesini tenkid etmiştir. Batı felsefesinde G.Berkeley, delilleri, açık ve kolay anlaşılır bulmadığı için aynı şekilde tenkid etmiştir.

Her şeye rağmen, Allah'ın varlığını isbata çalışan delillerin arkasında saygıya lâyık büyük bir beşerî gayretin yattığının hatırlanması gerekir. Onlar, insan zihninin düşünce alanında önemli bir seviyeye ulaşmış olduğunun en iyi işaretleridir. Delillerde dile getirilen düşünceler daima değişmiştir; bundan sonra da değişmeye devam edecektir. Onlar açıklanırken, özellikle öncüllerin muhtevaca doğru olduklarına dair verilen bilgilerin bir kısmı, bugünkü bilgilerimizin ışığında bakıldığında yanlış görülebilir. Bu, onların bir tarafa itilmesini değil, yeniden ele alınıp mevcut bilgilere göre düzenlenmesini gerektirir. Bugün yapılmakta olan da budur.

Şurası unutulmamalıdır ki, Allah'ın varlığı konusunda deliller öne süren bir kimse, olmayan bir şeyi keşfetmeğe koyulmuyor. Klasik delilleri ortaya atanlar, yahut onları geliştirmeye çalışanlar, mevcut olan inançlarının rasyonel olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadırlar.Bunu yaparken de sözkonusu inançlarını yok farzetmelerine veya onları geçici bir süre için bir tarafa bırakmalarına ihtiyaç olmasa gerektir. Gerçi düşünce ve araştırmada objektif olabilmek için böyle bir gerekliliğin olması üzerinde ısrar edenler de yok değildir. [7] Bu konuda özellikle bazı filozoflarla kelâmcılar arasında bir metod farkının olduğu görülmektedir. Filozof, genellikle, savunmacı bir tutumla ortaya çıkmadığı için "akıl beni nereye kadar

7. Bkz. A. Farrer, *Finite and Infinite*, Londan, 1943, s. 9 vd.

götürürse o ölçüde giderim" şeklindeki bir düşünce içerisindedir. Ama burada bile "hiç inanmıyormuş" gibi hareket etme mecburiyeti yoktur. Öte yandan kelâmcı, çok kere, muhtemel ve gerçek bir itirazcı karşısında Allah'ın varlığını isbat etmek vazifesiyle karşı karşıya olduğunu düşünerek hareket etmektedir. Gerek kelâmcılar, gerekse inanmış filozoflar -meselâ Berkeley, [8] günümüzün fideist ve varoluşçu teist filozofları- Tanrı hakkında konuşurken inancın problemlerimizi anlamamızı engellemediğini, tam tersine kolaylaştırdığını, haklı olarak öne sürmektedirler.

Şimdi, delillerle ilgili olarak verdiğimiz bu genel bilgilerin ışığında "klasik" diye adlandırdığımız delilleri incelemeğe çalışalım.

2. ONTOLOJİK DELİL

a. Delilin Yapısı:

Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu inancı ve fikri, tek tanrıcı dinlerin ilk prensibi durumundadır. Fakat Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerin çoğu, "mükemmel varlık" kavramını çıkış noktası olarak değil, varış noktası olarak görür. Bu bakımdan, sözkonusu kavramdan yola çıkan ontolojik delil, öteki delillerin hepsinden yapı itibariyle farklıdır.

Bu delilin târihî kökleri İslâm felsefesine kadar geri gider. Fakat onu bir "delil" şekli içinde dile getirdikten sonra felsefeye maleden, tanınmış hıristiyan ilâhiyatçı-filozofu Aziz Anselm (1033-1109) olmuştur. Anselm, Aristoteles mantığını kullanarak İlâhiyat meselelerine açıklık getirmeye çalışan ilk filozoflar arasında yer alır. Yine o, Hıristiyan ilâhiyatının birçok meselesine Yeni Platonculuğun ışığı altında bakan ilk düşünürlerden sayılır.

---

8. Bkz. E.E.Sillem, *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, London, NewYork, Toronto, 1957, s. 186 vd.

Anselm, [9] Tanrı'nın varlığını, "Tanrı" kavramının tahlilinden çıkarmaya çalışır. Eğer bu kavramı bir varlığa atfediyorsak, o varlık gerçek anlamda var demektir. "Tanrı" ile neyi kastediyoruz? "Tanrı, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık'tır. İnsanda böyle bir "mükemmel varlık" fikri (idesi) mevcuttur. Hatta kalbinde "Tanrı yoktur" diyen bir aptalda dahi bu fikir vardır. Acaba sözkonusu fikir, sadece zihnimizde olan bir kavram mıdır? Yoksa o, zihnimizin dışında da bir gerçekliğe tekâbül etmekte midir? Diyelim ki o, sadece zihindedir. Bu takdirde, kendimizi bir çıkmazda buluruz; çünkü hem zihinde, hem de zihnin dışında (reel olarak) varolan bir şey, sadece zihinde varolandan "daha mükemmel" olacaktır. Halbuki biz, Tanrı için "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık" demiştik. Eğer Tanrı'ya zihin dışında bir varlık atfetmezsek, bu tarife ters düşeriz; yâni mantıkî bir "saçmalık" ile karşı karşıya kalırız. O halde, "Tanrı hem zihnimizde, hem zihin dışında vardır" demek zorundayız. Bu delil, genellikle, ontolojik delilin **birinci şekli** olarak kabul edilir. Eğer önermelerini açıkça göstererek söyleyecek olursak, delil şöyledir:

Birinci Önerme	"Tanrı" ile "en yüksek derecede kemâle sahip bir varlık" kastetmekteyiz.
İkinci Önerme	"Varlık" bir kemâldir.
O halde	Tanrı vardır.

Alselm'in bu delili, ilk zamanlar pek dikkat çekmemiştir. Aquino'lu Aziz Thomas, delili itimada şâyan görmemiştir. Fakat onyedinci yüzyılda rasyonalizme altın çağını yaşatan üç büyük düşünür, yani Descartes, Spinoza ve Leibniz, delili ye-

9. Anslem'in Ontolojik delili *Proslogion* adlı eserinin 2-4 bölümlerinde yer almaktadır. Aynı konuya "Responsio" (cevap) adlı yazısında da yer vermiştir.

niden ele almış ve ona büyük bir canlılık kazandırmıştır. Biraz sonra işaret edileceği gibi, Leibniz'in ontolojik delile bakışı, Anselm'inkinden farklıdır.

Bütün tarihî eleştirilere rağmen ontolojik delili yeniden felsefenin gündemine getiren çağımız düşünürlerinden Norman Malcolm'a göre, Anselm'de ontolojik delilin **ikinci** bir **şekli** daha vardır ki, yapılagelen itirazlar onun için geçerli değildir. Bu ikinci şekilde anahtar terim, "varlık" değil "zorunlu varlık" tır. Tanrı zorunlu olarak vardır. Böyle bir varlığa sahip olmak, "mümkün" varlığa sahip olmaktan daha çok mükemmellik arzeder. Tanrı, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık olduğuna göre, O, zorunlu olarak vardır. İslâm filozoflarının deyimiyle O, Vâcibu'l-Vucûd'dur. Bu ikinci şekilde ağırlık, "varolma" ile "varolmama" arasındaki mukayeseye değil, "zorunlu olarak varolma" ile "zorunlu olarak varolmama" mukayesesine kaymaktadır.

Anselm'in ontolojik delilinde kullanılan bütün terimler, Farabî'nin İlk Sebep hakkındaki konuşmasında vardır. Farabî'ye göre de "İlk" yani Allah, "ekmel"dir. O'ndan daha ziyade kemâl sahibi olan bir varlık düşünülemez. Yine, Farabî, Allah hakkında şunları söyler: "O akdemdir", çünkü kadîm olmayan, ekmel de olamaz. O, "Vâcibu'l-Vucûd"dur; "sebebi olmayan varlık"tır. "O'nun yokluğunu düşünmek mantıken muhaldir." Bütün bunlara rağmen, görebildiğimiz kadarıyla, Farabî, Tanrı ideasından Tanrının reel varlığına, Anselm'de görüldüğü şekliyle, gitmiyor. Bundan dolayıdır ki, Farabî'nin bir "ontolojik delil" inşa ettiğini söylemek kolay görünmemektedir. Fakat söz İbn Sînâ'ye gelince, durum değişmektedir.

"Vacibu'l-vucûd" kavramının İbn Sînâ için ne kadar önem arzettiğini söylemeğe gerek yoktur. Tanınmış İslâm felsefecisi Parviz Morewedge'ye göre, [10] İbn Sînâ'da ontolojik de-

10. Bkz. "A Third Version of the Ontological Argument in the İbn Sinian Metaphysics" Islamic Philosophical Theology, ed. P.Morewedge, New York, 1979, s. 188-222.

lil vardır ve bu delil, Anselm'in delilinin karşı karşıya kaldığı itirazlara hedef olmaktan da uzaktır. İbn Sînâ,"Vâcibu'l-vucûd" kavramının tahliliyle yola çıkar. Bu bakımdan, onun düşüncesi yukarıda sözkonusu edilen ikinci şekildeki ontolojik delile yakın görünmektedir: "Zorunlu varlık vardır" önermesi, bu durumda, doğruluğu apaçık olan bir önermedir. "Zorunlu varlık" diyor İbn Sînâ, "mâhiyeti varolmak olan"dır. İbn Sînâ'ya göre (a) *Vucûd* aklın kabul ettiği en genel kavramdır. (b) Vucûd, "mumtenî", "mümkün" ve "vâcib" olmak üzere üçe ayrılır. (c) "Vâcibu'l-vucûd", "vâcibu'l-mevcûd"dur.

Burada işe "vucûd" kavramının zikredilmesiyle başlamak Morewedge'ye göre, İbn Sînâ'nın istidlâlini kozmolojik delile yaklaştırmaz; çünkü asıl hareket noktası, "vâcibu'l-vucûd"u "yokluğunun düşünülmesi mantıken muhal olan varlık" diye tarif ediyor ki, ontolojik delilin özü de budur.

Kısaca söyleyecek olursak, eğer "ekmel varlık" ve "vâcibu'l-vucûd" kavramlarının mantıkî tahliliyle yola çıkıldığı takdirde, delil "ontolojik" olur; öte yandan, "mümkün" kavramını esas alır ve "vâcibu'l-vucûd" kavramına ulaşırsak, delil, kozmolojik olur ki, bunun üzerinde ileride ayrıntılı olarak duracağız.

Descartes'in **Düşünceler** (Meditations) kitabında (Beşinci Düşünce'de) yer alan ontolojik delili şu şekilde dile getirebiliriz: [11]

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

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

Öyle ise,

(3) Tanrının, yani en yüce derecede kemâle sahip olan bir varlığın, mükemmellik vasıflarının birinden mahrum

11. Descartes, Philosophical Works of Descartes, V.I.C.U.P. 1971, s. 180, (R. Schacht, Classical Modern Philosophers, London, 1984, s. 28-9'dan naklen.)

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 Tanrının varlıktan mahrum olacağını düşünmek, çelişki doğurur.

Öyle ise, (7) Tanrının varolması, Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır.

Öyle ise (8) Tanrı gerçek anlamda vardır.

Descartes'in bu delili, esas itibariyle bütün bu maddelerin başına yerleştirilmesi gerekli olan şu temel öncüle dayanmaktadır: Eğer A'nın B'yi *mantıken içerdiği* açık ve seçik olarak görülürse, A'nın B'yi *hakikatte* de içerdiği 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.

Descartes'in bu delilini yine kendisine ait olan daha psikolojik nitelikteki başka bir delil ile karıştırmamak gerekir. Descartes'e göre, bir sanatkâr, yaptığı bir şeye nasıl mührünü basarsa, Tanrı da "mükemmel varlık" fikrini bizim ruhlarımıza âdeta damga gibi basmıştır. Eğer böyle olmasaydı, biz ne kendi varlığımızdan, ne de çevremizde gördüğümüz herhangi bir varlıktan ekmel varlık fikrini çıkaramazdık. O halde, sonlu olan bizde böyle bir varlık kavramının var olması, Tanrı'nın varlığını gösterir. Bu, bir kavramdan kavramın var kılıcısına giden, dolayısıyla, nedensellik ilkesine dayanan bir delildir.

Spinoza, ontolojik delile **Ahlâk** [12] ında, temas eder, Spinoza'ya göre, Tanrı hakkında bir tasavvura sahip olmak, bir

12. *Ethics*, Prop. XI. (R. Schact, *a.g.e.*, s. 78.)

cevheri tasavvur etmek demektir. Varlık ise cevherin mahiyetine aittir. Öyle ise, Tanrı (bir, tek ve sonsuz olan cevher) varlığı zorunlu olan bir cevherdir. Onun yok olduğunu düşünmek çelişki doğurur.

Leibniz'in ontolojik delile bakışı, bu bölümün başında da işaret edildiği gibi, biraz farklıdır. Leibniz, Anselm'in birinci önermesine, yani "mükemmel varlık" ile "Tanrı" kavramları arasında kurulan eşitliğe itiraz eder. Ona göre, bir kavrama ad vermek sözkonusu kavramın her hangi bir mümkün âlemde gerçekleşeceğine dair bir te'minat olamaz. Yine Leibniz, Descartes'in öne sürdüğü delillere de itiraz eder. Özellikle ontolojik delil konusunda Leibniz, Descartes'in görüşlerine bir takım ilâvelerin yapılmasının gerekli olduğuna inanır. Hatırlanacağı gibi, Descartes, "zorunlu varlık" kavramını bir nevi orta terim gibi kullanıyordu. Oysa Leibniz, bu kavramın tahlilini ön plana almaktadır ki, burada o, İbn Sînâ gibi düşünmektedir. İkinci olarak, Descartes "Tanrı"nın tarifinden Tanrı'nın varlığına geçmeye çalışıyordu. Leibniz'e göre bu, görüldüğü kadar kolay değildir. Her şeyden önce diyor Leibniz, "bizzat tariflerin herhangi bir zıtlık içermediğinden emin olmadıkça tariflere dayanarak kesin sonuçlar çıkaramayız." [13] Başka bir deyişle, Tanrı tarifinin bir tutarsızlığı içermediğinden ve üstü örtük bir çelişki ile karşı karşıya bulunmadığından emin olmadıkça, Descartes gibi hareket edemeyiz.

Leibniz'e göre, Tanrı kavramında "varlık"ın yanısıra üç ayrı sıfatta toplanabilecek yetkinlikleri de dikkate almak zorundayız. Bu yetkinlikler kudret, ilim ve irade sıfatlarıdır. Kudret, varolan her şeyin kaynağıdır; bilgi, bütün özellikleriyle birlikte idea'ları ihtiva eder; âlemdeki her türlü değişmenin kaynağı olan irade ise, "Tanrı, mümkünler arasından en iyi olanı seçer ve yaratır" ilkesine göre faaliyet gösterir. İşte bu üç temel yetkinlik, hem kendi aralarında, hem de teker teker ve

13. Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Esasys*, Indianapolis, 1965, s. 6 vd. (R. Schacht, a.g.e., s. 51 vd.)

üçü birlikte varlık kavramıyla tutarlılık arzederler. Tanrı'yı kendi kendisiyle tutarsız kılacak, yani onun bilgi, kudret ve iradesini zorlayacak hiçbir sınırlama bulunamaz. O halde, Tanrı fikri mantıken sağlam ve tutarlı bir fikirdir. İşte böyle bir fikirden "Tanrı vardır", hatta daha doğrusu "Tanrı zorunlu olarak vardır" sonucunu çıkarabiliriz; çünkü O'nun yokluğunu düşünmek, Tanrı kavramına bir tutarsızlık, bir çelişki getirir.

b. Klasik Ontolojik Delile Yöneltilen Eleştiriler:

Anselm'in ontolojik delille ilgili görüşüne ilk itiraz dindaşı Thomas Aquinas'tan gelmiştir. Anselm, "bir aptalın bile zihninde mükemmel varlık kavramının olduğunu" söyleyerek yola koyuluyordu. Bu ifadeyi, "psikolojik açıdan Tanrının varlığı apaçıktır" şeklinde de anlamak mümkündür. Thomas Aquinas'a göre, "Tanrı vardır" hükmünün doğruluğunu göstermek için "Tanrının etkilerinden (yani âlemden) yola çıkmak gerekir. Daha teknik bir ifade ile hükmün doğruluğuna *psikolojik* veya *analitik* açıdan değil, *sentetik* açıdan bakmak gerekir.

Kant, ontolojik delilin tahliline Thomas Aquinas'ın bıraktığı yerden başlar. Gerçi Kant'tan çok önce Descartes'in bizzat kendisi, delile ne gibi itirazların yapılabileceğini tahmin etmişti: "Bir *kavramın* tahlili nasıl oluyor da bizi *gerçek* varlığa götürüyor?" sorusuna cevap verirken Descartes, Tanrı ile diğer varolanlar arasında bir ayırım yapıyor. Tanrı hariç, mümkün hiçbir varlığın yokluğunu düşünmek, bizi mantıkî bir çıkmaza götürmez. Başka bir deyişle, "varlık" o varlıklarda tanımlayıcı bir unsur olmamaktadır.

Tanrı için durum böyle değildir. Varlık burada vazgeçilmez bir vasıf veya tanım unsuru olmaktadır. Tanrının yokluğunu düşünmek mantıkî bir çelişkidir, çünkü onun varlığı zaruridir. Descartes'e göre ben, Tanrıyı düşündüğüm için O var değildir. O var olduğu için ben onu düşünüyorum. Başka bir deyişle ben O'nun varlığını buluyorum. "Tanrının varlığını *bu-*

luyorum. "Tanrının varlığını düşünüyorum; o halde Tanrı vardır" diyemeyiz. "Tanrı vardır; bundan dolayı O'nu düşünüyorum" demek gerekir. Biz, Tanrıyı düşünmesek de O vardır. Tıpkı hakkında düşünmediğimiz halde üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğu gerçeğinin varlığı gibi.

Eğer Tanrının varlığı bu kadar açık ve seçikse, niçin bu, her zaman bir tartışma konusu olmaktadır? Bazı hakikatler, diyor Descartes, herkesin anlayabileceği ölçüde açık ve seçiktir. Bazıları ise, ciddî bir düşünmeyi gerekli kılar. Eğer aklımızın gücü sınırsız olsaydı, her şey -Tanrı dahil- açık ve seçik olarak bilinecekti. Ama aklımızın gücü sınırlıdır; bu yüzden sonsuzu anlamak için derin düşünce gerekli olmaktadır. Psagor teoremi de açık ve seçiktir ama onu bilmek dikkatli düşünmeyi icab ettirmektedir.

Şimdi de Kant'ın eleştirisine geçelim. Kant'a göre, "Tanrı vardır", bir konu ve bir yüklemden oluşan bir önermedir. Her önermede konu ile yüklem arasında iki türlü bağ vardır: Ya yüklem konuya dahildir; yahut yüklem konunun dışındadır. "Cisimler yer kaplar" önermesini ele alalım. Bir şeyin cisim olması, onun yer kaplaması demektir. Yani uzamı olmak, yer kaplamak, "cismin" kendi anlamında mevcuttur. Kant, bu çeşit önermelere "Analitik Önermeler" diyor. Bir de "Cisim hareketlidir" önermesine bakalım. Burada "hareketlilik" cisme ilave edilmiştir. Cismin kendi anlamında, zarurî olarak hareketlilik yoktur. İşte Kant, bu tür önermelere de "Sentetik Önermeler" diyor.

Kant'a göre, Descartes "Tanrı vardır" önermesini analitik bir hüküm olarak ele almıştır. Oysa "varlık", bir fikrin veya tasavvurun bariz vasfı değildir. Söz konusu önermede varlık Tanrı'nın zatına bir şey ekleyen bir yüklem değildir. Tanrı fikri ile varlık arasında zaruri bir ilişki yoktur. Descartes'in üçgen analojisi de pek geçerli değildir. Ancak üçgen varolunca ondaki iç açıların toplamının iki dik açıya eşit olması söz konusu edilebilir. Üçgenin varlığını kabul etmeyen bir kimse açılarla ilgili hükmü de reddedebilir. Yani hem konu, hem de

yüklem reddedilir ve bundan da hiçbir mantıkî çelişki doğmaz.

Kant, bütün bu itirazları ile varlığın yüklem olmadığını söylemeye çalışıyor. Ona göre varlığa dair hükümlerimiz analitik değil sentetiktir. Meselâ, ben yüz doların varlığını tasavvur edebilirim. Ama bu, yüz doların gerçekten varolduğu anlamına gelmez. Hayalî yüz dolarla gerçek yüz dolar sayı bakımından aynıdır. Ama biri gerçeğe tekabül ettiği halde, diğeri etmemektedir.

Kant'ın üzerinde durduğu bu problem, aslında yeni değildir. "Varlık"ın yüklem olup olmadığı meselesi üzerinde kafa yoran düşünürlerin başında Farabî gelir. O, "İnsan vardır" önermesini ele alarak buradaki "var" (mevcud)ın yüklem olup olmadığını sorar. Farabî'ye göre, "varlık"ı yüklem olarak kabul etmek de mümkündür, etmemek de. Durum, bakış tarzına göre değişir. Tabiat ilimleri ile meşgul olan birisi için "varlık" yüklem değildir, çünkü bir şeyin yüklem olabilmesi için "konu" ya bir şey yüklemesi gerekir. Ve bu yüklenenin de inkâr veya tasdikinin mümkün olması icabeder. Ama aynı hükme dil ve mantık açısından bakarsak, varlık'ın yüklem olduğunu söyleyebiliriz. [14]

Farabî bu meseleyle ilgili tartışmayı, "vâcibu'l-vucûd"un yüklem olup olamıyacağı konusuna getirmiyor. Kanaatimizce getirmesine de gerek yoktur; çünkü o, Allah'da varlık ve mahiyet ayrımı görmediği için Allah'ın yokluğunun düşünülmesini zaten muhal sayıyor. Yani "vâcibu'l-vucûd", Farabî'ye göre de yüklem olur.

Kant'ın basit gibi görünen yukarıdaki itirazı oldukça etkili olmuş ve varlığın yüklem olmadığı görüşü gittikçe kuvvet kazanmıştır. Çağdaş felsefede de Kant'ın görüşünü şu veya bu anlayış içinde savunanlar çoktur. Meselâ Gilbert Ryle'a göre, "bir şeyin var olduğunu iddia etmek, tıpkı bir şeyin vuku bul-

14. Farabî, *Mesa'ilu'l-Mutefarrika*, Haydarabad, 1344, s. 9.

duğunu iddia etmek gibi, mantıkî bir çelişkiye düşülmeden inkar edilebilir." [15] İ.H.Crombie, "varlığa dair hükümlerimizin hepsi mümkündür" demektedir. [16] J.J.Smart, "varlık bir hassa değildir" demekte ve şöyle devam etmektedir: "Varlığa dair hiçbir hüküm mantıken zaruri olamaz", çünkü "mantıken zaruri bir hükmün doğruluğu... kavramlar arasındaki ilişkiye dayanır." [17]

K.E.M.Baier, Smart'ın görüşünü desteklemekte ve "mantîken zaruri varlık kavramının kendi kendisini nakzettiği artık bilinen bir gerçektir" demektedir. Varlığı düşünülen her şeyin yokluğunu da düşünmek mümkündür. [18] Bu, bize D. Hume'un görüşünü hatırlatmaktadır: "varlığını düşündüğümüz her şeyin yokluğunu da düşünebiliriz. O halde hiçbir varlık yoktur ki, onun yokluğunu düşünmek çelişki olsun." [19]

Bütün bu tenkidler şu noktada birleşmektedir: "X vardır" şeklindeki hükümlerimiz zaruri değil, mümkündür. Fakat bu görüşe şu şekilde itiraz edilebilir: İnanan bir insana sorarsanız, onun, Tanrının varlığının zaruri olduğundan şüphe etmediği görülür. "Zaruri olma", onun sahip olduğu Tanrı tasavvurunda zaten mevcuddur. İnsan böyle bir tasavvura nasıl ulaşmıştır? Bir başka deyişle, evvelâ şu soruyu sormak gerekir: İnsan, nasıl oldu da, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen bir varlık" fikrine ulaştı? Bu soruyu şu şekilde bir örnekle açıklamaya çalışalım. İnsan yaptığı bir işten dolayı derin bir suçluluk hissine kapılabilir. Böyle bir kişi bu suçluluktan kurtulmanın yollarını arayacaktır. Diyelim ki bu suçluluk hissi o kadar kuvvetli ki, ondan "daha kuvvetlisini tasavvur etmek mümkün değildir". Buna rağmen o, bu hissin giderilmesini şiddetle arzu etmektedir. Böyle bir durumda o, öyle bir bağışlama isteyecektir ki, ondan daha büyüğünü tasavvur

---

15. Bkz. *The Nature of Mataphysics*, ed. Pears (New York, 1957) s. 159.
16. *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A.Flew, A. MacIntyre, London, 1955, s. 114.
17. A.g.e., s. 38
18. *The Meaning of Life* (Canberra, 1957) s. 8.
19. *Dialogues Cocerning Natural Religion*, ed. N.K.Smith, New York, 1974, s. IX.

etmek mümkün değildir. [20]

İşte "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen Varlık" fikrine insan, bu yolla ulaşmış olabilir. Öyle ise ontolojik delile kuru bir akıl yürütme olarak bakmamak gerekir. Onun gerisindeki beşerî fenomeni dikkate almadan delilin ağırlığını anlamak mümkün olmaz. Ontolojik delilin dinî tecrübe ile yakın ilgisi vardır. Norman Malcolm'a göre dinin *içinde* olmayan bir kimsenin bu ilgiyi görmesi mümkün değildir. [21] Yine ona göre Kant'ın ontolojik delile karşı itirazları da sanıldığı kadar güçlü değildir. Yukarıda da işaret edildiği gibi, Kant, "Tanrı vardır" önermesinde hem konuyu hem de yüklemi reddederim ve bundan da hiçbir çelişki doğmaz, diyordu. Halbuki Tanrının varlığını, diğer nesnelerin varlığından farklı olarak doğru dürüst anlarsak, "Tanrı mevcud değildir" diyemeyiz.

Malcolm'a göre, Tanrının varlığı ya mantıken zaruridir, ya da mantıken imkânsızdır. Hiçbir delil, O'nun varlığının mantıken imkânsız olduğunu gösterememiştir. Bu yüzden O'nun zaruri olarak var olduğu sonucunu kabul etmemiz gerekir.

Konumuzun başında zikrettiğimiz Anselm'e ait ikinci şık ontolojik delile dayanan ve onu savunan Malcolm, görüşünü şöyle bir akıl yürütmeye indirgemektedir:

(1) Eğer Tanrı var-değilse O'nun varlığı mantıken imkânsızdır.

(2) Eğer Tanrı varsa, O'nun varlığı mantıken zaruridir.

(3) O halde Tanrının varlığı ya mantıken zaruri, ya da mantıken imkânsızdır.

(4) Eğer Tanrının varlığı mantıken imkânsız ise, Tanrı

---

20. Bu örnek, Norman Malcolm'un "Anselm's Ontologial Argument", *The Existance of God*, (ed. J.hick-London, 1964, s. 66) adlı makalesinden alınmıştır.
21. *Aynı eser*, s. 67.

kavramında çelişki var demektir.

(5) Fakat Tanrı kavramının çelişkili olduğu ispatlanamamıştır.

(6) O halde Tanrının varlığı mantıken zaruridir. [22]

Malcolm'a göre, "Tanrı kâdirdir" veya "Tanrı bilendir" dememeliyiz. "Tanrı zarurî olarak kâdirdir; zarurî olarak bilendir" demeliyiz. Kudret ve ilim Tanrının sıfatları değildir. Zarurî kudret, zarurî ilim Tanrının sıfatlarındandır. Bu kavramlardan ayrı bir Tanrı düşünemeyiz. Onlar Tanrı kavramının ayrılmaz nitelikleridir.

Zarurî ilim, zarurî kudret v.s. nasıl Tanrının sıfatları oluyorsa, zarurî varlık da aynı şekilde O'nun bir sıfatıdır. O halde "Tanrı var-değildir" demek açık bir çelişki olur.

Şimdi tekrar (1) ve (2) deki önermelere dönelim. (1) deki önerme şu demektir: "Kendisinden daha büyüğünü düşünemeyeceğimiz varlık" olarak ele aldığımız Tanrı, eğer yoksa O'nu hiç bir şey var edemez. Zira bu durumda O'nu var eden bir sebep düşünmemiz gerekecektir. O zaman da Tanrı sınırlı olacaktır. Böyle bir iddia doğru olmaz, çünkü bu, bizim Tanrı kavramımıza (kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık) ters düşmektedir. Malcolm, buradan (2) ye geçmekte ve Tanrının varlığının ezelî olarak zorunlu olduğunu, bunu böyle kabul etmemizin gerektiğini ifade etmektedir. Malcolm'un bu iddiaları da gösteriyor ki, Kant'ın ontolojik delili tenkidi bu delile büyük bir darbe indirmiş, fakat onun geçersizliğini ispatlayamamıştır. Bu delil, hâlâ felsefî literatürde ciddi şekilde tartışılmakta ve önemli savunucular bulmaktadır. N. Malcolm'un yanı sıra çağdaş felsefede iki filozof daha ontolojik delili müdafaa eden yazılar kaleme almış bulunuyorlar. Bunlardan ilki daha sonraki bölümlerde adından oldukça sık bahsedeceğimiz Charles Hartshorne [23] ile Alvin Plantiga [24] dır.

---

22. Malcolm'un burada anlatılan görüşleri için bkz. "Anselm's Ontological Argument" *Philosophical Review*, 69, 1960, s. 41-62.
23. Özellikle bkz. Hartshorne, *The Logic of Perfection*, İllinois, 1962
24. Plantiga, *God, Freedom and Evil*, Michigan, 1977.

Her iki düşünür de özellikle model mantık alanındaki son gelişmelerden yararlanmak suretiyle söz konusu delili ifade etmeye çalışmışlardır. Plantiga'ya göre, ontolojik delil, bize en azından teizmin mâkul olduğunu gösterecek kadar başarılıdır. [25]

3. KOZMOLOJİK DELİL

Bu delili kısaca "âlem delili" şeklinde adlandırmak da mümkündür. Adından anlaşılacağı gibi, kozmolojik delil, "kozmoz"dan, yani "âlem"den Tanrının varlığına gitmeye çalışan bir delildir. Aslında, "kozmolojik delil" diye tek bir istidlâl şeklinden ziyade bir "kozmolojik deliller ailesi"nden sözetmek daha uygun olur; çünkü aralarındaki ortak noktalara rağmen oldukça farklı ifade şekillerine sahip çok sayıda delille karşı karşıyayız. Bunlardan bir kısmı "sonlu varlıklar" *(havâdis)* 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.

Kozmolojik deliller ailesinin üyeleri arasında daha başka farklılıkların olduğunu da görmekteyiz. Sözgelişi, onlardan bazıları, bir "İlk Sebep" fikrine bazıları ise "Yeter Sebep" fikrine ulaşacak şekilde dile getirilir. Bir kısmında "teselsülün imkânsızlığı" fikri önemli olduğu halde, bir kısmında değildir. İslâm düşüncesinde, ilim, irade ve kudret sahibi bir muhdise ulaşma çabası ile "vâcibu'l vucûd" kavramının açık-

25. Plantiga, *a.g.e.*, 112; ontolojik delille ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Mehmet Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları" *A.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXIII. s. 287-318.

lanması, sonlu ve sonsuz kavramları, tartışmaların ağırlık noktasını oluşturur.

Kozmolojik delille ilgili bu konu ve tartışma zenginliği, bizi hayrete düşürmemelidir. Unutulmaması gerekir ki, söz konusu delil, felsefe ve ilâhiyâtın en eski, en köklü ve belki de en güçlü delilidir. Onun kadar filozofları ve din âlimlerini düşündürmüş, meşgul etmiş başka hiçbir delil yoktur.

Kozmolojik Delilin ilk ve basit şekillerini Platon'un **Kanunlar**'ında (X. Kitap) ve Aristoteles'in **Metafizik**'inde (XII. Kitap) görmekteyiz. Gerçi Sokrates öncesi filozofların, özellikle kendilerine bugün "Tabiat Filozofları" dediğimiz düşünürlerin de bütün değişmelerin gerisindeki değişmeyeni, her şeyin ilk ilkesini aramaya koyulduklarını biliyoruz. Ama onlar, düşünce sistemlerinde, maddî dünyanın sınırlarını bütünüyle aşarak derli toplu bir teolojiye ulaşamadılar. Buna rağmen, onların arayışları; çevrelerinde görüp tanıdıkları varlıkların kendi kendilerini açıklayacak durumda olmadıklarına inanmaları, "ötelere gitme" çabasının adeta kaçınılmaz olduğunu göstermeleri bakımından son derece anlamlıdır.

Doğrusu Platon ve Aristoteles de bizim bugün âşina olduğumuz mânâda bir dinî hayat içinde yaşamamışlardı. Aristoteles felsefe yapmaya koyulduğu zaman kendisini şu veya bu yöne götürecek ölçüde ve güçte bir din yoktu. Oysa biraz ileride göreceğimiz gibi, bir Farabî veya İbn Sinâ için durum, hiç de böyle değildi. Fakat yine de diyebiliriz ki, Platon ve Aristoteles, Tanrı hakkındaki görüşlerinde dinî anlayışa en çok yaklaşan ilk iki büyük filozof olarak tarihe geçmişlerdir.

Platon, hareketi nasıl açıklayabileceğimiz üzerinde zihin yoran bir filozoftur. Ona göre, hareket bir varlığa ya dışarıdan gelir, yahut kendi kendine vucûd bulur. Sadece canlı varlıklar (yani İslâm filozoflarının "nefis" dedikleri şeye sahip olan varlıklar) hareketin kaynağı olabilirler. Dünyadaki bütün hareket de nihaî kaynağını bir Ruh'da bulur. O halde hikmet ve iyilik sahibi olan ve Kozmos'u yöneten bir Ruh vardır.[26]

26. Delilin mahiyeti ve tarihçesi hakkında özlü ve yararlı bilgiler için bkz. R.

Aristoteles, hareketi, nihaî noktada, Hareket Etmeyen Muharrik'e dayanarak açıklayabileceğimizi öne sürdü. Bu hareket ettirici güç, Aristoteles kozmolojisi için gerekliydi. Ona göre, potansiyel *(kuvve)* halde bulunan bir şey, bilfiil varolan başka bir şey sebep olarak varolmadıkça, gerçeklik kazanamaz. Bu durumda âlemdeki bütün potansiyelliğin gerçeklik kazanmasını sağlayan İlk Muharrik'in varolması icabeder. Çünkü çevremizde gördüğümüz, hareket ettiren ve hareket edenler, kaba gerçekler olarak karşımızda duran şeylerdir. Burada, hareket ettiren de hareket eden kadar açıklanmaya muhtaçtır. Bu durumda, hareket etmeyen bir hareket ettiriciye gitmemiz gerekir ki, bu "İlk Muharrik", tamdır, ezelîdir ve bilfiil gerçektir.

İleride göreceğimiz gibi, Aristoteles'in İlk Muharrik fikri, felsefe tarihinde oldukça etkili olmuş bir fikirdir. Aristoteles, bir çizgi boyunca geriye doğru uzayıp giden bir sebep-sonuç zincirini düşünmekten ziyade hiyerarşik bir sebepler topluluğunu ve o sebeplerin birbiriyle olan bağlantılarını düşünmüş ve akıl yürütmeyi buna göre ifadelendirmiştir. Meselâ, yaşayabilmek için suya, havaya muhtacız; su ve hava varolmak için başka yüzlerce sebeplere muhtaçtır. Hiyerarşik düzen, sonsuza değin sürüp gidemiyeceğine göre -Aristoteles delilinin ana iddiası budur- bir İlk Muharrik düşünmek zorundayız. İlk Muharrik, maddî yahut fizikî bir hareket ettirici değildir. Onun hareket vermesini, sözgelişi, itme veya çarpma şeklinde ortaya konan mekânik bir fiil olarak görmemek gerekir. İlk Muharrik, bir arzu ve iştiyakın objesi olmakla harekete sebep olur.

Kozmolojik delil, daha sonra, Yunan felsefesinin etkisi altında kalan bazı Yahudi ve Hıristiyan din bilginlerinin dikkatini çekti. Fakat William Lane Craig'in de haklı olarak söylediği gibi, [27] bu delil, tarihinin en parlak dönemini müslüman

---

W. Hepburn, "Comsological Argument for the Existance of God" *E.Ph.* II, 232 b-233a.

27. W.L.Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, London, THe Macmillan Press Lid. 1979, s.3.

kelâmcı ve filozofların eserlerinde yaşamıştır. İslâm düşünce tarihinde kelâmcılar daha ziyade "hudûs delili"ni, filozoflar ise "imkân delili"ni tercih etmişlerdir. Fakat daha sonraları her iki delilin kelâm kitaplarında önemle ele alındığını, hudûs kavramıyla imkân kavramı arasında bağlantılar kurulduğunu görüyoruz. Ayrıca, İslâm düşünürleri arasında sonlu-sonsuz ilişkisini ele alarak bir delil ifade etmeye çalışan (meselâ Kindî), hareket delilini kullanan (Kindî, Gazâlî v.s.) insanların bulunduğunu da görmekteyiz. Ayrıca, Kindî gibi filozof sayılan bazı düşünürlerin hudûs delilini de ihmal etmediklerini hatırlamakta yarar vardır.

İslâm dünyasında Allah'ın varlığı ve sıfatları ile ilgili kelâmî ve felsefî seviyede yürütülen tartışmalar, önce Yahudi ilâhiyâtçılar, daha sonra da Hıristiyan ilâhiyatçılar üzerinde derin tesirler bıraktı. Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin prensi sayılan Aquino'lu Aziz Thomas'ın meşhur "beş yol"u (Tanrı'nın varlığı fikrine götüren) [28] geniş ölçüde, İslâm filozoflarının etkisiyle ifadeye kavuşmuştur. İslâm filozoflarının geliştirdikleri imkân delili, Thomas'ın "beş yolu" arasında en güçlü olanıdır. Bu delilin ortaya konma ve geliştirilme şerefi, sanıldığı gibi, Latince konuşan ortaçağın hıristiyan ilâhiyâtçılarına değil, müslüman filozoflara aittir. Yukarıda adından sözettiğimiz W.L.Craig'in **Kelâm'ın Kozmolojik Delili** [29] adlı eseri, Batı Felsefe tarihinin bugüne kadar şu veya bu sebepten dolayı göremediği bazı hakikatleri dile getirmekle büyük bir boşluğu doldurmuş ve önemli bir hizmet ifâ etmiştir.

Kozmolojik delil, felsefe tarihinde tuttuğu önemli yeri hiçbir zaman yitirmedi, Leibniz, "Varlıkların Nihâi Menşeî Üstüne" [30] adlı denemesinde, Leibniz'in çağdaşı Samuel Clarke ise "Tanrının Varlığı ve Sıfatlarının İspatı" [31] başlığını taşı-

---

28. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. A. Kenny, *The Five Ways*, London, 1969.
29. Bkz. not: 27.
30. "Ont the Ultimate Origination of Things", G.W. Leibniz, *Philosophical Writings* (London, 1934) içinde, s. 31 vd.
31. "A Demontstration of the Being and Attributes to God", *Boyle Lectures*, 1704.

yan bir konferans metninde kozmolojik delili savundular. Leibniz'in fikri, onun bütün metafiziği için son derece önemli olan "yeter-sebep ilkesi" ne dayanıyordu. Clarke ise, delili dedüktif bir açıdan ele alıyordu. [32] Kant'ın daha sonra kozmolojik delile yönelttiği ciddi eleştiri, daha ziyade Leibniz'ci görüşleri hedef almaktaydı.

Öne sürülen birçok tenkitlere rağmen, kozmolojik delil, tıpkı daha önce gördüğümüz ontolojik delil gibi, asrımızda bile oldukça fazla sayıda savunucu buldu. Bunların başında A.E. Taylor, [33] Richard Swinburne [34] ve Craig [35] gibi düşünürler gelir.

Swinburne, delili endüktif bir delil olarak dile getirmekte ve sonucunun da "muhtemel" bir sonuç olduğunu öne sürmektedir. Craig ise, İslâm kelâmcıları tarafından savunulan hudûs delilinin meşhur bir şeklini savunmaktadır. Şüphe yok ki, her yeni savunma, karşısında yeni itirazları da bulmakta gecikmemektedir. Meselâ, Çağdaş İngiliz felsefecilerinden J.L. Mackie'nin **Teizmin Mucizesi** [36] sadece Swinburne'un görüşlerinin değil, Craig tarafından savunulan "Kelâm delili"nin de zayıflığını göstermeye çalışmaktadır. [37]

Biraz önce kozmolojik delilin çeşitli şekillerde dile getirildiğine işaret ettik. Burada bütün bu şekilleri teker teker ele alıp incelememiz elbette mümkün değildir. Biz burada delilin iki meşhur şeklini, hudûs ve imkân şekillerini ele almakla yetinmek durumundayız. Hemen ifade etmeliyiz ki, *hudûs ve imkân delilleri*, Batı felsefesinde kullanılan ve özellikleri Leibniz tarafından klasik bir şekle kavuşturulan kozmolojik delilden farklı bir takım unsurları da ihtiva etmektedir. Şimdi-

32. Geniş bilgi için bkz. W.L. Rowe, *The Cosmological Argument*, London, 1975.
33. A.E. Taylor, "Tabiattan Tanrıya" Çev. Mehmet Aydın, *D.E.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, III, 1986.
34. R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford, 1985, s. 116 vd.
35. 27. notta yer alan eserinde ve ayrıca *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London, 1980) adlı eserinde
36. *The Miracle of Theism*, Oxford, 1982
37. Craig'in Mackie'ye verdiği cevap için bkz; Craig, "Professor Mackie and the Kalâm Cosmological Argument" *Religious Studies*, 20.367-375.

lik bu farklı unsurların karşılaştırılmasını bir yana bırakmak durumundayız.

a. Hudûs Delili

Bu delil, yukarıda da işaret edildiği gibi, daha ziyade kelâmcıların gözde delili olduğu için çok kere "kelâm delili" şeklinde adlandırılmaktadır. Kelâm âlimleri, haklı olarak, delilin kaynağını Kur'an'a kadar götürmektedirler. F.Râzi'ye göre [38] Kur'anda Hz. İbrahim'in "Allah'ın arayışını" konu edinen ifadelerin (En'âm, 76) gösterdiği yolla hudûs delilinde tutulan yol aynıdır. Sözkonusu arayış Kur'anda şöyle dile getirilir: "Yakînen bilenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve ye-rin hükümranlığını gösteriyorduk. (O), gece basınca bir yıldız görmüştü. 'İşte bu benim rabbim' dedi. Yıldız batınca, 'ben batanları sevmem' dedi (daha sonra ay ve güneşle ilgili olarak da aynı hükmü veren İbrahim şöyle der:) "Ben yüzümü gökleri ve yeri varedene çevirdim."

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, bâki olana, ufûl etmeyene, daima varolana gitmek ve ona bağlanmaktır. Hz. İbrahim'in yaptığı, nazarî bir düşünce ameliyesi içinde bulunmak değil, dinî bir hayat yaşamak açısından izah edilebilir. Nazarî deliller, mahiyetleri dereği, ne gelip-geçici olan karşısında "sevmiyorum" gibi bir duygu içine girmeyi telkin ederler, ne de sonunda "sevilmesi gereken"e ulaşmak iddiasında bulunurlar. Onların istediği, gelip-geçici olandan hareket ederek gelip-geçici olmayan bir yapıcıya, yaratıcıya, sebebe, varlığı zorunlu olana ulaşmaktır. İşte dinî bir arayış içinde olma ile kelâmî-felsefî bir arayış içinde olma arasındaki en önemli fark budur. Fakat bu farka rağmen, yine de Hz. İbrahim'in "âfil" dediğinde kelâmcıların "hâdis"ini, ve-

38. *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)* çev. H.Atay, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1978, s. 137.

ya filozofların "mümkün"ünü görmek yanlış değildir.

Hudûs delili eski ve yeni hemen hemen bütün kelâm kitaplarında vardır. Delilin en eski şekillerinden birini Gazâli' de görmekteyiz. Onun delili dile getirişi şöyledir: [39]

(i) Her hâdisin hudûs bulması için bir sebebe ihtiyacı vardır.

(ii) Alem hâdistir,

(iii) O halde onun da hudûsunun bir sebebi olması lâzımdır.

Şimdi bu üç cümleden herbirini ayrı ayrı ele alarak açıklamaya ve delilin ne ölçüde olduğunu görmeye çalışalım.

(i) "Her hâdisin hudûs bulması için bir sebep lâzımdır."

Bu fikrin doğru olduğunu nasıl isbat edebiliriz? Gazâlî'ye göre, aslında bu, akıl için açık-seçik olan bir hükümdür. Eğer hükmün doğruluğuna her hangi bir itiraz söz konusu ise bu, söylenenin tam olarak anlaşılamamış olmasından kaynaklanıyor demektir. Muhtemel bir yanlış anlamayı önlemek için Gazâlî, evvelâ kullandığı ana terimleri açıklar. Şöyle ki, "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 zâtı gereği olan bir şey, *sonradan* yani yok iken varolamaz. O halde, onun varlığı muhal veya vâcip olmadığına göre "mümkün"dür. Fakat mümkün de kendi başına varolmaz. Sözgelişi niçin "A", yok değil de vardır? Burada varolma ile yokolma arasındaki dengenin, varolmadan yana bozulması gerekir ki, yokluğun yerini (eğer böyle bir ifadenin kullanılmasına bir an için izin verilirse) varlık alsın. Dahası var. Yok iken varolan, belli bir

39. Bkz. *İhya,I*, 144 ve *el-İktisad fi'l-İtikâd* (Ankara, 1962) s. 25/22 vd. Buradaki birinci rakam kitabın arapça aslına, ikinci rakam ise, türkçe tercümesine aittir.

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 *(muhassis)* biri olmadan hâdisin hudûsunu açıklayamayız. Bu tercih ve tahsis konusuna biraz sonra tekrar döneceğiz.

Burada açıklamaya çalıştığımız ana hükmün doğruluğu için "sebeplilik ilkesi"nin geçerliliğinin kabul edilmesi gerekir. Bu ilkenin anlaşılmasıyla ilgili farklı görüşleri -özellikle Gazâlî'nin bu konudaki meşhur tutumunu- burada ele almamız mümkün değildir. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, Gazâlî, "hâdis olan, hudûs bulması için sebebe muhtaçtır" derken, kozalite prensibini kabul etmiş oluyor. Onun sözkonusu ilke ile ilgili tenkitçi tavrı, teolojik ve metafizik düşüncelerinden kaynaklanmaktadır.

(ii) "Alem hâdistir" önermesine gelince, Gazâlî şöyle der: Alemin unsurları (cisimleri) hareket ve sükûndan müstağni kalamaz. Hareket ve sükûn ise hâdistir; bu durumda hâdis olanlardan uzak kalamayan bir şeyin de hâdis olması gerekir. Hareket ve sükûnun hâdis olduklarını göstermek için çaba harcamaya gerek yoktur; çünkü düşünmesini bilen herkes, bu durumu kavramadan edemez.

Acaba âlemde değişmeyi kabul etmemize rağmen, âlemin başlangıçsız olduğuna inanamaz mıyız? Gazâlî'ye göre, *felâsife*, imkân deliline rağmen âlem için bir başlangıç düşünmediği için hem felsefî, hem de dinî açıdan büyük bir hata işlemiştir. Çünkü eğer içindeki değişmelere rağmen âlemin bir başlangıcı yoksa, o takdirde değişmeler için de bir başlangıç düşünmemek gerekir. Başka bir deyişle, âlemin bir başlangıcı yoksa, her hâdisin başlangıcı olmayan bir takım başka hâdislere dayanması icab eder. Kaldı ki, eğer böyle başlangıçsız hâdisler olsaydı, onlar tam anlamıyla ortadan kalkmadan şu andaki hâdislerin varolmalarına sıra gelmezdi.

Hâdisler zincirini ilâ-nihâye geri götürmek de mümkün

değildir. Bunun için böyle olduğunu göstermemize yarayan çeşitli düşünceler öne sürülebilir. [40] Bu düşüncelerin bir kısmı yeni felsefî kaynaklardan, bir kısmı ise bilimden, özellikle de astronomi ve fizikten gelmektedir. Önce felsefî olanlara bir göz atalım.

Eğer hâdis olan varlıklar sonsuza değin uzayıp gitseydi, bu, *bilfiil bir sonsuzluğun* varolması anlamına gelirdi. Oysa bu, mümkün değildir. Sözgelişi bir olaya başka birini, ona da başkalarını ekleyelim. Bu, böylece uzayıp gider. Hiçbir zaman zinciri tamamlayarak hakikaten varolan bir sonsuz teşekkül ettiremeyiz. Dahası var: Probleme Kant'ın "Birinci Antinomisi" ışığında bakarsak şöye diyebiliriz: Eğer geçmiş olaylar dizisi -yahut dizileri- bilfiil sonsuzu oluşturseydı, şu andaki olayların olmaması gerekirdi. Gazâlî'nin biraz önce temas ettiğimiz iddiasının temelinde de böyle bir görüş yatar.

Gerçek sonsuzluk, hem potansiyel sonsuzluktan hem de George Cantor gibi düşünürlerin sözünü ettikleri matematik sonsuzluktan başka bir şeydir. Hudûs delili, gerçek sonsuzun varlığı imkânını reddetmektedir. Kaldı ki, matematikteki sonsuzluk fikri de çeşitli itirazlara sebep olmuştur. Fakat bu konuyu burada daha fazla uzatma imkânına sahip değiliz.

Hudûs delili, ister istemez zaman problemini de karşımıza çıkarmaktadır. Gazâlî'nin öne sürdüğü şekliyle delil, zamanın başlangıcı olduğu düşüncesinden ziyâde hâdis olayların bir "kadîm"e dayanmak zorunda olduğu düşüncesine dayanır. Craig'in dediği gibi [41] eğer hâdis olaylardan ayrı ve bağımsız bir zaman anlayışına sahipsek, zamanın bir başlangıcı olduğu düşüncesini tartışma konusu etmeyebiliriz. Fakat "hâdis olaylar olmadan zaman da olmaz" dersek, bu takdirde olayların başlangıcı, zamanın da başlangıcı olur. Zaman konusuna imkân delilinden bahsederken tekrar döneceğiz.

---

40. Bu noktanın açıklanmasında Craig'in "Kelâm Delili" ile ilgili eserinden geniş ölçüde yararlandığımızı belirtmek isteriz. Bkz. s. 65 vd.
41. *The Kalâm Cosmological Argument*, s. 107.

Alemin hâdis olduğunun fizik ve astronomi kitaplarından alınan bazı görüşlerle de desteklenmek istendiğini görmekteyiz. [42] "Genişleyen evren görüşü" ile "termodinamiğin ikinci kanunu" bu görüşlerin başında yer alır.

Gerek "genişlemekte olan evren modeli"ni, gerek kısaca "big-bang" diye anılan görüşü savunanlar, âlemin çok eski devirde ve muayyen bir zamanda varolmaya başladığını gösteren oldukça fazla tecrübî verilerin bulunduğunu söylemektedirler. [43]

Termodinamiğin ikinci kanununa gelince, [44] onunla ilgili gelişmelerin temelinde sıcaklığın yüksek basınç noktasından alçak basınç noktasına aktığı gerçeği yatar. Bazı bilim adamlarına göre, bu yöneliş sadece sıcaklığa has değildir. Sözgelişi, gazlarda ve elektrikte de aynı özellik vardır. Bütün tabiatta bu şekilde genel bir yöneliş vardır ki, hayatı da mümkün kılan bu yöneliştir.

Ludwig Boltzman'a göre, bir çeşit tesviye *(levelling)* demek olan bu yönelişe her sistemde rastlanır. Bütün sistemlerde daha çok düzenli bir durumdan daha az düzenli bir duruma doğru gidiş vardır.

Daha sonraları az-düzenlilik ve düzensizlikle entropi arasında bir ilişkinin olduğu görüldü. Bütün sistemlerde daha düşük bir entropi durumundan daha yüksek bir entropi durumuna gitme vardır. Alemi de büyük sistem olarak düşünürsek, akla şöyle bir soru gelir: Acaba âlem ezelden beri varlığını devam ettiriyorsa, termodinamiğin ikinci kanununda sözü edilen tesviye süreci bugüne kadar niçin tamamlanıp da âlemin hayatı bir nihayete ermedi? Soruya verilen cevap şudur: Alem ezelden beri var değildi. Tesviyenin hâlen devam etmekte oluşu, âlemin başlangıçsız olmadığını gösterir ki bu, Hudûs delilinin "âlem hâdistir" hükmünün empirik açıdan yanlış olmadığına işaret eder.

---

42. Craig, A.E., s. 130.
43. Craig, A.E., s. 111 vd.
44. Craig, A.E., s. 131 vd.

(iii) "O halde âlemin de bir muhdisi vardır"

Bu sonuç ile daha önce üzerinde kısaca durduğumuz mureccih ve muhassis kavramları arasında kopmaz bir ilişki vardır. Madem ki bütünüyle âlemin varolması da varolmaması da mümkündür ve madem ki bu imkânlardan birincisi gerçekleşmiştir: o halde onu tercih eden bir sebebin bulunması gerekir. Gazâlî'ye göre, Allah'ın "sebep" olması, onun "mureccih" olması mânâsındadır. [45]

Hudûs delili, bu Müreccih'in ilim, irâde, kudret v.s. gibi sıfatlara sahip olarak düşünülmesini de gerekli kılar. niçin şu anda varolanlar var da onlara zıt olanlar var değil? Niçin onlar bu zamanda oldular da şu zamanda olmadılar? Bu ve benzeri sorulara yukarıda sözkonusu edilen sıfatlara sahip bir sebep, yani, bir "sâni", "bâri", "muhdis" ve "mubdi" düşünülmeden cevap verilemez. [46]

Görülüyor ki, hudûs delili herhangi bir sebebe ulaşmayı değil, yaratıcı ve varlığı devam ettirici olan bir sebebe ulaşmayı gâye edinmektedir.

b. İmkân Delili

Kozmolojik deliller ailesi içinde en meşhur olanı, şüphe yok ki "imkân delili"dir. Bu delil, ana yapısı itibariyle biraz önce gördüğümüz hudûs deliline benzerlik göstermektedir. Çeşitli ifade ediliş şekillerini bir tarafa bırakacak olursak, 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.

---

45. *İktisâd*, s. 25-26/23. Hudûs deliline önem veren Kindî, daha önce benzer açıklamalar yapmıştır. Bkz. M.Fakhri, "The Classical İslamic Argument for the Existence of God", *The Muslim World*. 47/2, Apr. 1957, s. 139 vd.
46. *İhya*, I, s. 145.

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.

Herhangi bir mümkün şeye sebep olan varlık, ya bizatihi mümkündür, yahut o, *zorunlu bir varlık*'tır.

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. [47]

Delile öncül olan hükümlerde yer alan "mümkün", "zorunlu" "teselsül" v.s. gibi kelimeler, bu istidlal şeklinin ana terimlerini oluşturmaktadır. Aristoteles mantığında geçen vâcip, mümkün, câiz, müstahil gibi terimler, yahut kategoriler, çok erken denebilecek dönemde İslâm düşünürleri tarafından da kullanılmaya başlanmış ve sözkonusu kelimeler, felsefe ve ilâhiyat literatüründe yeni anlam boyutları kazanmıştır. Kozmolojik delilin İslâm dünyasında en derli toplu şekline kavuşması böylece mümkün olmuştur.

Daha önce ontolojik delilden bahsederken söylediğimiz gibi, Farabî [48] gayet açık bir şekilde, varolanları "mümkinu'l-vucûd" 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 dâhilindedir. Başka bir deyişle, mümkünün yokluğunu düşünmek, herhangi bir çelişki doğurmaz. Oysa "vâcib"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

---

47. Bkz. B.R. Reichenbach, *The Cosmological Argument*, İllionois, 1972, s. 19-20.
48. Farabî, *Resâilu'l-Farâbî*, Haydarabad, 1926, s. 308-309.

hakikatı (realitesi) varolmaktır. Başka bütün varolanlarda önce onların mahiyetini düşünüp sonra onlara varlık atfedebilmekteyiz. Onların yokluğunu düşünmenin çelişki doğurmayacağını söylememizin bir anlamı da budur. Oysa "hakikati varolmak olan vâcibu'l-vucûd" için mahiyet-vucûd ayırımı düşünemeyiz. O'nun "inniyet"i düşünülmeden "mahiyet"inden sözedilemez. O'nun tekliği, ferdiyeti, hususiyeti hep bundan dolayıdır.

Farabî'nin bu görüşü İbn Sînâ tarafından aynen benimsenmiş ve geliştirilmiştir: [49] O, bu ayırımdan yola çıkarak vâcibu'l-vucûdun isbatını şöyle yapmaya çalışır: Birtakım varlıkların olduğu inkâr edilemez. İmdi, her varolan ya vâcib, yahut mümkündür. Eğer o vâcib ise vâcibu'l-vucûd doğrulanmış olur ki, istenen sonuç da budur. Yok eğer o mümkün ise, onun varlığının vâcibu'l-vucûda dayandığının gösterilmesi gerekir. Bunu yapabilmek için şu gerçekten yola çıkmaya mecburuz: Mahiyetleri gereği mümkün olan varlıklar, yine mahiyetleri gereği mümkün olan sayısız sebepleri ile zamandaş olarak birlikte bulunamazlar. Eğer sebepler zincirinde veya düzeninde zorunlu olan biri yoksa, bütünün de -diyelim ki böyle bir bütün var- zorunlu değil mümkün olması gerekir; çünkü her bölümü mümkün olan bir bütünün bizatihi zorunlu olacağını düşünmek saçmadır. Bu durumda parça ile bütün arasında, sebebe ihtiyaç gösterme açısından bir fark yoktur. Yani bütün de varolmak için bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep, ya bütünün içinde, ya da dışında bulunur. İçinde bulunsaydı o, aynı zamanda kendi kendisinin sebebi olurdu ki bu, saçmadır. O halde, sebebi bütünün içine dahil ederek bir araya getirdiğimize göre, bu *haricî* sebebin mümkün olduğunu düşünemeyiz. O halde o, haricî ve zorunludur. Mümkün varlıklar, geriye doğru sonsuzca uzayıp giden sebeplere sahip değildir. Onlar, varlığı zorunlu olanda nihayete ererler.

Burada özetini sunduğumuz bu önemli fikir, iki esasa da-

---

49. *Necât*, 2 bsk. Kahire, 1938, s. 235.

yanmaktadır ki bunlar "illiyet ilkesi" ve "sebeplerin sonsuza değin sürüp gitmesinin imkânsızlığı"dır. İbn Sînâ, bu ilkeleri, Farabî'den aldığı vâcibu'l-vucûd ve mümkinu'l-vucûd ayırımından çıkarır. [50]

İbn Sînâ, illiyet ilkesini açıklarken bir şeyin *hudûs*'unun illeti ile *sebatı*'nın 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 hudûsunun illeti, sebatının illeti ile aynı olabilir. Bir şeyin varlığını devam ettiren illet, o şeyden ayrı olmak zorundadır; aksi takdirde söz konusu şey mümkinu'l-vucûd olmazdı. Bizatihi mümkün olan bir varlığı düşünmek, onun sebatını sağlayan bir haricî illeti düşünmeyi gerekli kılar. [51]

Mümkinu'l-vucûdun sonsuza değin uzayıp giden sebepler zincirine dayanıp dayanmaması, İbn Sînâ felsefesinde ikinci derecede önem arzeden bir konudur; çünkü o, mümkinu'l-vucûd kavramının tahlilinden çıkan tâli bir prensiptir. Başka bir deyişle, sebepler düzeninde ne kadar geriye gidersek gidelim -hatta onların sonsuza değin uzayıp gittiğini farzedelim- durum değişmez; çünkü bununla "mümkinu'l-vucûd" olma keyfiyeti ortadan kalmış olmaz.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, kozmolojik delil, Batı felsefesi ve ilâhiyâtında da geniş bir uygulanma alanı bulmuştur. Özellikle Leibniz'in ifade ettiği şekliyle kozmolojik delil, Batı teizminin klasik delili olmuştur. [52] 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-sebep ilkesi"ni odak noktası yaparak bir açıklama getirmeye çalışıyor. Alemde her şey mümkündür; onların varolmaları, nasıl iseler

---

50. H.A.Davidson, "Avicenna's Proof the Existence of God as a Necessarily Existent Being", *Philosophical Forum*, s. 177
51. *Necât*, s. 236, 237. (Devidson'un a.g. yazısı, s. 178'den nakleı)
52. G.W. Leibniz, *Philosophical Writings*, London, 1934, s. 32 vd.

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 sonsuza değin gitme imkânına sahip olması (yani böyle bir düşünce) bize bir açıklama getirmez. Onlar yine de mümkündürler ve açıklanabilmeleri için kendi dünyaları dışında bulunan bir yeter sebebe muhtaçtırlar. O halde, âlem için âlemden başka olan bir varlığın, zorunlu varlığın bulunması gerekir ki, mümkün olan âlemin varlığını açıklayabilelim.

Leibniz'in delilinde âlemin bir başlangıcı olduğu fikri (yani hudûs) önemli değildir. Teselsül fikri de öyle.

Delile Yöneltilen Eleştiriler:

İslâm dünyasında hudûs ve imkân delillerine yöneltilmiş olan eleştirilerin başında İbn Rüşd'ünkiler gelir. [53] Bu ünlü filozofa göre, iman etmek için aklî deliller elbette şart değildir. Eğer böyle bir şey sözkonusu olsaydı, insanların büyük bir kısmı, "güç yetmeyen bir yükümlülük" (teklîf mâ-lâ-yutak) ile karşı karşıya kalmış olurlardı. Fakat aklî delilin vazgeçilmez olmaması, Allah'ın varlığı, ahiret hayatı v.s. gibi konularda aklın hiçbir rol oynamadığı anlamına gelmez. Bu konuda aklın hiçbir işe yaramadığını öne sürenler, İbn Rüşd diyor, teemmül, tefekkür, tedebbür ve tezekkür etmeyi emreden Kur'an'ın tutumuna muhalefet etmiş sayılırlar.

İbn Rüşd, bu tutumuna rağmen, 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 soktukları görüşler; muğlaklık, aşırılık v.s. ile itham ettikleri felsefî görüşlerden daha az muğlak değildir. (b) Bu deliller, herkes

53. İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille*, Nşr. M.Kâsım 2. Baskı, Kahire, 1964, c. 135 vd.

tarafından kolay anlaşılır. Kur'anî delilleri ikinci plana itmiş ve bu yüzden geniş kitlelerin zihinlerini karıştıran, onları rahatsız eden bir düşünce tarzı yaygınlık kazınmıştır. (c) Kaldı ki delillerin savunulması, ilmî ve felsefî 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 burhanî olmadığı konusuna- temas etmekle yetineceğiz.

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

(a) Cevherler arazlardan ayrı olamazlar

(b) Arazlar hâdistir

(c) Hâdis varlıklardan ayrı olamıyanların da hâdis olması gerekir.

Eğer Eş'ariler, "cevherler" ile bizatihi kâim olan cisimleri kasdediyorlarsa, hareket noktaları doğrudur. Fakat onlarla "cevher-i ferd"leri kasdediyorlarsa, 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 hâdistir" 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 hâdis olduğunu iddia etmenin bir başka şekilde dile getirilişinden ibarettir. Farzedelim ki, diyor İbn Rüşd, âlem hâdistir ve hudûsu için bir muhdise muhtaçtır. Bu muhdis, muhdes midir, ezelî 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, ezelî ise, bu durumda onun olup biten şeylerle ilgili olan fiilinin de ezelî olması gibi bir durum ortaya çıkar. Bu, bizi o şeylerin de ezelî olduğu

düşüncesine götürmez mi? Öte yandan, hudûsu sağlayan fiil hâdis ise, bu takdirde, hâdisi kadîmden çıkarmış oluruz, çünkü mef'ul, fâilin fiiliyle irtibatlı olmak zorundadır. Oysa, Eş'ariler bunu kabul etmezler.

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

İbn Rüşd'ün, İmamü'l-Harameyn (El-Cüveynî) nin **el-'Akidetü'n-nizamiyye** [54] adlı eserinde gördüğü "cevaz delili", ikinci tenkid konusunu oluşturmaktadır. İbn Rüşd,"olup bitenlerin başka türlüde olabileceği" gönüşünü, ilahi hikmete ters düştüğü gerekçesiyle peşinen reddeder. Kaldıki, ona göre bu mukaddime de burhanî değil "hetabî"dir. İbn Sînâ gibi büyük bir filozofun bu delili tasvip etmesi, İbn Rüşd'ün nazarında, hayret vericidir. İbn Sînâ bu delili dile getirirken bir de "başkası itibariyle zorunlu olan varlık" şeklinde yanlış bir düşünceye de yer vermektedir. Zâtında ve cevherinde mümkün olan bir şey, aslî ve tabiî bir değişikliğe uğramadıkça başka bir varlıktan dolayı zaruri olmaz.

Cevaz delilinin "câiz olan hâdistir" şeklindeki ikinci mukaddimesi de apaçık değildir. Alimlerin bu konuda nasıl ihtilafa düşdüklerini hepimiz bilmekteyiz. Meselâ, Platon câizin ezelî olabileceğini, Aristoteles ise bunun imkânsızlığını öne sürer. Bu delil, biraz önce sözkonusu edilen cevher ve araz delili gibi sonunda mürîd bir faile dayanmak mecburiyetindedir. İrade konusunun ne gibi problemler ortaya çıkardığını ise biraz önce gördük.

---

54. Cuveynî, *Al-Akîdatu'n-Nizamiyye*, Nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî, Matba'atu'l-Envar, 1948, s. 7 vd.

İbn Rüşd'ün buraya kısaltarak aldığımız bu eleştirileri, hudûs ve imkân delillerinin karşı karşıya bulundukları güçlükleri göstermesi bakımından ciddî ve yararlı tenkidlerdir. Aslında bu güçlükleri, İbn Rüşd'den önce birçok müslüman âlim ve hatta delilleri ifade eden birçok kelâmcı hissetmiş ve söylemişlerdir. Güçlükleri görmek başka, delillerin işe yaramazlığını söylemek ise daha başka bir şeydir. İbn Rüşd'ün tenkitlerinin hudûs ve kelâm delillerinin işe yaramadıklarını gösterecek güçte olmadığının belirtilmesi gerekir.

Batı felsefesi tarihinde kozmolojik delilin tenkidiyle ilgili görüşlerin önemli bir kısmı, Hume, Kant, S.J. Mill gibi ünlü filozoflara kadar geri gider. Kant'm tenkidi daha kalıcı olduğu için burada işe onunla başlayacak ve Hume'un görüşlerini Gaye ve Nizam Delilinin tenkidine geldiğimiz zaman ele alacağız.

Kant'ın eleştirisini iki noktada toplamak mümkündür:

(a) Kozmolojik delil, nihaî basamakta, ontolojik delile dayanmaktadır. Başka bir deyişle, kozmolojik delil, tecrübeden yola çıkıyor ama bunu zorunlu varlığın isbatı için bir basamak kabul ediyor. Oysa beşerî tecrübeden yola çıkmak bizi böyle bir sonuca götürmez. Hume'un dediği gibi, bütünüyle âlemin zorunlu bir mahiyette olmadığını nasıl kanıtlarız?

(b) Kaldı ki, kozmolojik delil, gerek sebep kavramını, gerekse sebeplilik ilkesini yerinde kullanmamaktadır. Hem tecrübeye dayalı bir akılyürütmede bulunacağız, hem de kullandığımız tecrübî terim ve ilkeleri aşkın bir alana taşıracağız; bu, olmaz. Alem içinde görülen sebep-sonuç ilişkisinden hareket ederek Tanrıyı "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 -konstitutif- bir ilke olarak kullanıyor. Hume'den Russel'a kadar uzanan ve emprik çizgide yer alan birçok filozof, "âlemin sebebi" konusunun açıklanmasında başa-

rısız kalındığını öne sürmüştür. Tecrübî bir çerçevede, olayların tekrarı son derce önemlidir. Eğer daha önce bir kaç âlem varolsaydı ve biz bu âlemlerle Tanrı arasındaki sebep-sonuç bağını müşahede ederek anlayabilseydik, içinde yaşadığımız şu alemin varoluş sebebini açıklamada başarılı olabilirdik. Yani, başka âlemlerle ilgili bilgilerimizi bir sıraya koyarak endüktif bir yol tutabilirdik.

Russel'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 temşil 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,"İşte 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. Sözgelişi, "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 "muhdis" veya "vâcibu'l-vucûd", *herhangi bir sebep* olsaydı, o zaman yukarıdaki eleştiride haklılık payı çok yüksek olurdu. Delilin aradığı, "varlık veren" sebeptir; bir mureccih, bir muhassistir. Herhangi 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 muhdisi" olarak, sebep-sonuç zincirinin son büyük halkasını değil, mahiyeti itibariyle onlardan tamamen farklı

olan "irade sahibi bir Zât"ı gördükleri hatırlanırsa; onların "muhdis" ve "muhassis"inin mahiyeti, ve tercih-tahsis ilkesinin önemi daha iyi anlaşılır.

Kaldı ki, Kant'ın "sebep kavramı tecrübe dünyasının dışında kullanılamaz" sözü, kendi felsefî tutumu açısından da doğru sayılmayabilir. Eğer kategorilerin uygulanmaları sadece duyu verileri sahasıyla sınırlı olsaydı, bizzat o kategoriler hakkında nazarî hiçbir bilgiye sahip olamamamız gerekirdi. Oysa onlar hakkında bilgi sahibi olduğumuzu söyleyen, Kant'ın kendisidir.

Bu arada, Kant'ın ilk eleştirisinde hücuma hedef olan "zorunluluk" hakkında da bir iki noktaya temas edilmesi gerekiyor. Bir defa, "zorunlu varlık" kavramının ontolojik ve kozmolojik delillerde çok farklı kullanıldığının bilinmesinde yarar vardır. Zorunlu varlık, ontolojik delilin çıkış noktasıdır; oysa kozmolojik delilde o, "mümkünü varkılandır". Buradaki "zorunluluk"un, önermelerle ilgili zorunluk olmadığı açıktır. Gerek Hume, gerek Kant -ve bunları takip eden başka birçok düşünür- zorunluluk sözünün ancak önermelere uygulandığı zaman açık-seçik bir anlam ifade ettiğini öne sürerler. Sözgelişi, "bekâr" kelimesi ile "hiç evlenmemiş kişi" arasındaki ilişki bu türden bir zorunluluk arzeder. Dolayısiyle, bu düşünürlere göre, bir şeyin varlığını öne süren hiçbir önerme, zorunlu olamaz; çünkü onun yokluğu pekâla düşünülebilir. Zaten başta Kant olmak üzere birçok düşünüre göre, "varlık" yüklem değildir.

Bize öyle geliyor ki, burada da ciddi bir problem var. Kozmolojik delilin "zorunluluğu", İslâm filozoflarının deyimiyle "*vucûd*"u, "mahiyet"i demek olan bir varlıkla ilgilidir. Varlık *(vucûd)*, sadece böyle bir varlıkta gerçek yüklem gibi düşünülebilir. Bu konu üzerinde daha önce ontolojik delil anlatılırken durulmuştu. Sadece bir noktanın tekrar sözkonusu edilmesinde yarar vardır: Kozmolojik delil, "Tanrı vardır" *önermesinin* zorunlu olduğunu söylemiyor; "*Tanrı vacibu'l-vucûddur*" diyor.

Maddeci veya ateist bazı düşünürler ise, "âlem, karşımızda duran kaba gerçeklerin toplamıdır ve onun nihaî bir açıklamayı gerekli kılacak bir yanı yoktur" diyerek kozmolojik delile itiraz etmektedirler. Bu itiraz, her türlü açıklamayı değil, *nihaî açıklamayı* gereksiz kılıyor. Başka bir deyişle onlara göre, tabiî çevremizde olup bitenleri bir takım kanunlara bağlı olarak açıklarız. Bu işi sonuna kadar devam ettirip nihaî bir açıklama bulmaya çalışmak, hele bunu âlemin dışında bir varlığa dayandırmak boşuna gayret sarfetmekten başka bir şey değildir. İnsan aklı kendisine sunulan malzemenin gittiği yere kadar gidebilir, daha ötelere değil.

Hemen belirtelim ki, insanoğlunun verileni nihaî bir açıklamaya kavuşturmak için verilenin ötesine gitmeye çalışması, son derece eski ve köklü bir beşeri çabadır. Sözgelişi, bunu felsefe tarihinin ilk safhalarında bile açıkca görmekteyiz. Bazı insanlar, verilenle yetinip daha ötesine gitmeyi, sözgelişi metafiziği, reddedebilir. Fakat onların, öteye gitmeye çalışanlara adeta bir yasak koymaları veya böyle bir çabayı irrasyonel saymaları asla doğru değildir. A.E. Taylor'ın dediği gibi, bölük-pörçük bir açıklama ile yetinmeyi veya "nihaî açıklanamazlık"a teslim olmayı herkesten istemek, bütün ilmî çabanın dayandığı temel beşerî tecrübenin geçerliğini inkâr etmek anlamına gelir. Eğer "açıklamayı gereksiz kılan kaba gerçekler işte oradadır" görüşüne teslim olunsaydı, felsefede ve bilimde bugün ulaşılan sonuca gelinemezdi. [55]

4. NİZAM VE GAYE DELİLİ

Buraya kadar kısaca açıklamaya çalıştığımız gerek ontolojik delil, gerekse çeşitli ifade şekilleri içinde dile getirilen kozmolojik deliller, özellikle ilmî felsefî ve kelâmî istidlâlleri takip etmekte güçlük çeken sıradan insanların kolay anlayabilecekleri deliller değildir. Alemde görülen düzen ve gâye fik-

55. A.E. Taylor, "Tabiattan Tanrıya", s. 242-3.

rine dayanan delil ise, en azından ilk bakışta, karşımıza böyle bir güçlük çıkarmamaktadır. Delil, belli başlı şu basamaklardan oluşmaktadır.

(i) Alemde varlıklarına şahit olduğumuz her şeyde bir düzen görmekteyiz. Yahut, en azından, bir düzenin varlığını gösteren bir takım izlere rastlamakta, düzenin, düzensizliğe galebe çaldığına hükmetmekteyiz.

(ii) Varlıklarda görülen düzen, belli gâyelere hizmet etmekte, âlemde hayatın devamını sağlamaktadır.

(iii) Şimdi, ne düzen ne de gâye kendi başına ortaya çıkamaz. Yani varlıklar, kendi kendilerine bir düzen ve gâye seçme imkânına sahip değildir. Hele çeşitli varlık seviyelerinde bulunan şeylerin bir araya gelmeleri, bir takım alt-sistemler oluşturmaları ve alt sistemlerin, sonunda âlem gibi âdeta "organik" bir bütün meydana getirmeleri, ne teker teker varolanların ne de tesadüflerin başarabilecekleri bir şeydir.

(iv) Bu durumda, âleme bu nizam ve gâyeyi veren ilim, kudret, irade ve inayet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık Tanrı'dır.

Dikkat edilecek olursa gâye ve nizam delili, farklı bir çıkış noktasına dayanmakla birlikte, yapı itibariyle kozmolojik delile oldukça yakındır. Hareket delilinde değişen bir varlığın durumunu açıklayabilmek için İlk Muharrik'e kadar giden bir muhakemeye koyuluyorduk. Aynı durum hudûs delili için de söz konusuydu. Burada da zaman içinde varolmuş âlemin ezelî muhdisine gidiyorduk. İmkân delilinde " bir şey nasıl oluyor da varoluyor?" sorusunu esas alıp varolma imkânını varolmama imkânına tercih eden bir Zorunlu İlk Sebep fikrine ulaşmaya çalışıyorduk. Gâye ve nizam delilinde ise, "düzenin ve gayenin sebebi" araştırılmaktadır. Bütün bu istidlal şekillerinde *"illiyet prensibi"* ne dayanmak esastır.

O halde, delilin çekiciliği nereden gelmektedir? Her şeyden önce, delil, biraz önce de işaret edildiği gibi, nazarî yönden, daha kolay anlaşılma imkânını, veya en azından, izlenimini

vermektedir. Felsefî açıdan bakıldığında, bunun pek de öyle olmadığı konusuna daha sonra geleceğiz.

İkinci olarak, İlk Muharrik, İlk Sebep, Muhdis, Vâcibu'l-Vucûd gibi terimler belki filozofları tatmin etmektedir ama sıradan insanlara, dinî duygularını tatmin açısından, fazla bir şey söylememektedir. Oysa gâye ve nizam delili, dinî hayat için son derece önemli olan *ni'met, ihsan, lutûf, inâyet, hikmet, adâlet* v.s. fikirlerini daima gözönünde tutmaya çalışmaktadır. Özellikle İslâmî literatürde âlemdeki nizâmı ve gâyeyi anlatmak için kullanılan kelimeler örgüsü hayranlık uyandırıcı bir zenginliğe sahiptir. Burada bunların sadece bir kısmına işaret etmek, bu gerçeğin görülmesi için yeterlidir.

(a) Nizam, intizam, tertîb, tersîf, te'lîf, tevâfuk, v.s. gibi düzenin bütünlüğüne, ilişkiler manzumesine işâret eden terimler.

(b) Muhkem v.s. gibi nizamın sağlamlığına işaret eden terimler.

(c) Müzeyyen, tenâsub, bedaât, tezyin, tatrîz, tatrîf, v.s. gibi âlemin estetik vechesini dile getiren terimler.

(d) Hikmet, hikmet-i matlûbe, gâye, maksad-ı mahsûsa gibi varlıkların yaratılış ve hikmetini anlatan terimler.

(e) Lutuf, inâyet v.s. gibi Allah-insan münasebetini dile getiren terimler. [56]

Gâye ve nizam delilinin bir başka üstün yanı da pratik ve pragmatik faktörlere dikkat çekmesidir. Köylü,çekirdeğin toprakta nasıl yarılıp filiz verdiğine pek dikkat etmez, ama olgunlaşmış bir meyveyi yediğinde minnet ve şükran duygularını hemen hisseder. Kendisini besleyip büyüten, koruyup gözeten bir Rabb'ın olduğunu daha çok nimetle karşı karşıya kaldığında duyar. Sadece İlk Muharrik, İlk Sebep v.s. fikrinde kal-

56. Buradaki terimlerin çoğu Gazâlî'nin eserlerinden çıkarılmıştır. Bkz. *İhya*, I, s. 96. *İktisad*, s. 80; Ayrıca krş. Farabî, *Medînetü'l-Fâdıla*, s. 20-21.

mak, bizi ahlâkî özellikleri ağır basan bir ulûhiyet fikrine götürmez.

Üçüncü olarak, değişmeyi, imkânı, zaman içinde varolmayı çıkış noktası olarak seçen bir delil, âlemin estetik yapısına pek dikkat etmez. Oysa gâye ve nizam delili, geniş ölçüde insanın estetik duygusuna hitap eder ve İslâmî bir ifadeyle, "**Cemîl** olan ve **cemâli** seven" bir ulûhiyet anlayışına ulaşmayı gâye edinir.

Dördüncü olarak, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi büyük dinler, sahip oldukları kutsal kitaplarla gâye ve nizam fikrini zaten iyice yaymış ve pekiştirmişlerdir. Bu durum, delile mantıkî bir şekil kazandırmak isteyenlerin işlerini kolaylaştırdığı gibi onun anlaşılmasına ve tasvip görmesine de zemin hazırlamaktadır. Bu son noktayı daha iyi anlayabilmek için gâye ve nizam fikri açısından bazı Kur'an ayetlerine temas etmemiz yerinde olacaktır:

> "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün gidip gelişinde elbette aklıselim sahipleri için ibret verici deliller vardır.
>
> Onlar... göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler: "Rabbim sen bunu boş yere yaratmadın, sen yücesin, bizi ateş azabından koru (derler)" (2. Al-i İmran, 190-1)
>
> "Güneşi ışık, ayı nûr yapan, yılların sayısını ve (vakitlerin) hesabını bilmeniz için aya konakları düzenleyen O'dur. Allah bunları hak ile yaratmıştır..." (10. Yunus, 5)
>
> "Odur ki arzı yaydı, orada dağlar ve ırmaklar varetti; bütün meyvelerden iki çift yarattı... Bunda düşünen toplum için ibretler vardır. Arzda birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekinler, çatallı ve çatalsız hurmalıklar vardır. Bunların hepsi bir su ile sulanır, ama üründe birini ötekinden üstün kılarız..." (13. Ra'd, 3-4)
>
> "Bakmıyorlar mı develere nasıl yaratıldı, gökler nasıl yükseltildi, dağlar nasıl dikildi, yer nasıl yayıldı ve döşendi?" (88. Ğaşiye, 17-20)

Öyle görünüyorki Kur'anın üçte birine yakın bir kısmını, insanın kendi nefsine, biyolojik yapısına, yer ve göklerde olup bitenlere, tarihî olaylara bakmasını, onlar üzerinde düşünmesini isteyen âyetler oluşturmaktadır. Biz burada örnek teşkil etsin diye birkaç âyeti almakla yetindik. Bu ayetlerin nizam, gaye, inâyet v.b. fikirleri telkin ettiği meydandadır.

Burada hemen şu soruyu soralım: Bu âyetleri bir sıralama içine yerleştirerek bir delil formüle edebilir miyiz? Eğer delilden maksadımız, kelâm ve felsefe kitaplarında gördüğümüz "öncüllü sonuçlu" bir isbat şekli ise, soruya vereceğimiz cevap olumsuz olacaktır. Böyle bir delil görmeye çalışmak, Kur'anı bir metafizik kitabı gibi görmek anlamına gelir. Kaldı ki, Kur'an, âleme bakmasını bilmeyen, inanmakta israr edenlere sözkonusu âyetlerin pek tesir etmediğini açıkca ifade etmektedir:

> "De ki, "göklerde ve yerde olanlara bakınız! Ama âyetler ve uyarmalar inanmayacak kavme yarar sağlamazlar." (10, Yunus, 101)
>
> "Onlar her âyeti görseler de yine ona inanmazlar. Doğru yolu görseler de onu yol edinmezler" (7. A'raf, 146)
>
> "Onlar, elîm azâbı görünceye kadar inanmazlar." (10. Yunus, 88)
>
> Hem bilir misiniz o (mûcize) gelmiş olsa da onlar yine inanmazlar!" (6. En'am, 109)

Her ne kadar Kur'anın nizam, gâye ve inâyetle ilgili ayetlerini nazarî bir delil çerçevesi içinde almak doğru değil ise de, bu, onların İslâm fikir tarihinde kullanılan hemen her çeşit delili için çıkış noktasını ve temel zemini oluşturduğu gerçeğini inkâr etmek anlamına gelmez. İslâm âlimlerinin kullandıkları bütün deliller, ortaya koydukları mantıkî şekilleri nasıl olursa olsun, ilham ve gücünü Kur'andan almaktadır. Buna rağmen, herhangi bir delili ele alıp da ona şekliyle ve muhtevasıyla "Kur'an delili" demek yanlış anlaşılabilir. Nazarî delillerin hemen hepsi, Kur'anın söylediği bir takım şeyleri de

ihtiva etmektedir.

Şunu da hemen belirtelim ki, belki de Kur'anın tesirinden dolayı olmalıdır ki, gâye ve nizam delili, İslâm fikir tarihinde, öteki delillere nazaran, daha bir ifade rahatlığı içinde ele alınmıştır. Bir çok düşünürümüz, âlemdeki düzene ve gâyeye dikkat çektikten sonra her şeyin ilim, kudret ve irade sahibi bir varlığın eseri olduğuna işaret etmiş ve çok kere söylediklerini "öncüllü-sonuçlu" bir forma sokmak istemiştir.

İslâmî kaynaklarda gâye ve nizam fikrini temel alan tartışmalar, iki ana yol takip etmiştir. Bunlardan ilki (ve burada bizim için birinci derecede önemli olan) âlemde görülen nizam ve gâyenin tesbitinden yola çıkarak Allah'ın varlığına ve O'nun sıfatlarının bilgisine ulaşmak. İşte bu, gâye ve nizam delili dediğimiz istidlal şeklidir ki, onu birçok İslâm filozofunun ve kelâmcılarımızın eserlerinde sık sık görmekteyiz.

İkincisi ise, Allah'ın zât ve sıfatlarından yola çıkıp âlemdeki düzen, gâye, güzellik, hikmet v.s.'nin açıklanmasını yapan usuldür. Meselâ, Farabî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd gibi ünlü düşünürlerimiz, Allah'ın adâletini, cömertliğini, güzelliğini anlatırken sözü âlemin yapısına getirmekte ve görüşlerini bu yolla açıklamaya çalışmaktadırlar. Bazan bu iki usulün içiçe kullanıldığı yer ve durumlar da vardır. Meselâ, Gazâlî nizam, gâye, güzellik v.s. konularını hem Allah'ın sıfatlarını açıkladığı **ihya**'nın ikinci kitabında (ihya, I, 144 vd.) hem de yaratılmış âlem üzerinde düşünmenin gerekliliğinin anlatıldığı "tefekkür kitabı"nda (**ihya**, IV, 554 vd.) ele alır.

Gâye ve nizam fikrini esas alan tartışmalar ile ilgili bu usûl, ahlâk delilinde aynen takip edilmiştir. Yani, ya Allah'ın varlığından yola çıkarak ahlâk açıklanmaya çalışılmış, yahut insanın ahlâkî tecrübesinden hareket edilerek Allah'ın varlığı fikrine ulaşılmak istenmiştir. [57]

---

57. Ahlâk delili ve din-ahlâk ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet S.Aydın *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, Ankara, 1981.*

Delilin Tarihçesi:

Batı felsefesinde teleolojik delille ilgili tartışmaların kökleri Yunan felsefesine kadar geri gitmektedir. Platon'un özellikle **Kanunlar**'da üzerinde durduğu üç önemli konu vardır. Tanrının varlığı, O'nun inâyeti ve üçüncüsü de O'nun kevn ve fesâd dışında kalan bâkî bir varlık oluşu.

Platon, yıldızların düzenli hareketlerini ve evrendeki düzeni anlayan bir insan için inanç yolunun açılacağını söyler. Ona göre, ruh, bütün varlıklardan önce ve ölümsüzdür. Yıldızlara düzen veren varlığı (Zihni veya Aklı) bilmeye götürecek fikirden mahrum olan hiçbir kimsenin dinî inancı emniyette değildir.

Aristoteles, hocası Platon'un izinden giderek gök cisimlerinin düzenli hareketlerini tetkik edince düzenleyici bir Varlık'ın mevcudiyeti fikrine gidebileceğimizi söyler. Ayrıca, Aristoteles'in biyoloji ile ilgili görüşleri de nizam ve gâye fikirlerinin gelişmesinde etkili olmuş olabilir. Onun her organizmada bir gâye görmesi, sözkonusu gâyenin gerçekleştirilmesi için organizmalarda birtakım imkân ve kabiliyetlerin bulunduğunu öne sürmesi, organizmaları gâyeleri ışığında açıklamaya çalışması, birçok insanın canlılar dünyasına daha dikkatli bir şekilde nazarlarını çevirmesine yardım etmiş olabilir.

Daha sonra gerek İslâm dünyasında, gerek Batıda düşünürler, bilim adamları, Yunan filozoflarının daha çok gök varlıkları dünyasında gördükleri düzenin yeryüzünde ve her seviyedeki varlıklarda olduğunu öne sürerek geniş bir düzen ve gâye fikri ile yola çıkıp teleolojik delili daha şumullü ve daha dinî bir çerçeve içinde ifade ettiler.

İslâm dünyasında Farabî geleneğine bağlı filozoflar, daha önce işaret ettiğimiz gibi, imkân delilini tercih etmekle beraber yine de âlemin teleolojik yapısına dikkatimizi çekmekte ve "âlemin Sâni'i"nin varlığına bu yolla da gidebileceğimizi söylemektedirler. Meselâ Kindî, muhtelif vesilelerle bu delile

işaret etmiştir. O şöyle der: Alemin mükemmel yapısı, düzeni, parçalarının birbiriyle olan ahenkli irtibatı, her şeyin iyiyi koruyacak, kötüyü yok edecek tarzda düzenlenmesi, en yüksek seviyede bir tedbir ve tertibin, ilim sahibi bir müdebbirin varlığının en iyi işaretidir. [58] Kindî, nizam, âhenk, irtibat, güzellik ve gâye fikrini içine alan bir âlem anlayışından yola çıkarak Allah'ın varlığına delil getirmektedir ki, buna kısaca "delil-i inâye" adını verir.

Nizam fikri, Farabî sisteminin de merkezinde yer almaktadır. Allah'ın *cevad* ve *âdil* oluşundan bahseden Farabî, şöyle der: Alemde görülen nizam, her şeyden önce bu iki ilâhî hususiyetin eseridir. Onlar sayesinde her şey birbiriyle öyle bir *i'tilâf, irtibat ve intizâm* içine girer ki, birçok şey, âdeta bir tek şey haline gelir. [59]

Bütün âlem, Farabî'ye göre, ilâhî *tedbir'in* bir eseri olarak vardır. Dolayısiyle Allah, "el-Mudebbiru'l-âlem"dir. [60] Bu müdebbir tarafından ortaya konan nizamda ilâhî adalet kozmik düzeyde tecelli eder, dolayisiyle orada adâletsizlik sözkonusu değildir. [61]

Burada işaret ettiğimiz metinlerden anlaşılıyor ki, Farabî gâye ve nizam düşüncesini bazı öncüllere terim yaparak teorik bir teolojik delil kurma cihetine pek gitmiyor. Onun, aslında nazarî delillere pek iltifat etmediğine daha önce işaret etmiştik. Kaldı ki burada yer alan metinlerde âlemden Allah'a gitmek çabası değil, Allah'ın sıfatlarından âlemin yapısına gelme ve bu yapıyı açıklama çabası söz konusudur. Dolayısiyle bu istidlal şeklini "âlemden Allah'a giden" bir delil olarak görmeyebiliriz. Farabî'nin delil diyebileceğimiz bazı görüşlerine - tam bir delil formu içinde olmasa da- *Kitâbu'l-Cem'*de rastlamaktayız. [62]

---

58. *Resâil el-Kindî el-Felsefiyye*, I, Nşr. Ebû Rida, Kahire, 1950-3, s. 214-5; 230-1;257-8 (G.N.Atiyeh, *al-Kindi*, Ravalpindi, 1966, s. 61-2 den naklen
59. Farabî, *Medine*, s. 20-1.
60. Farabî, *Mille*, s. 65-6; 82
61. Farabî, *Mille*, s.45
62. *Kitabu'l-Cem'*, Mısır, 1907, s.30

Alemin nizam ve gâyesi konusunda İbn Sînâ'nın, Farabî'nin izinde yürüdüğünü ve onun usulünü takip ettiğini söyleyebiliriz. O da Allah'ın adâleti, cömertliği ve güzelliğini (*bahâ*) açıklarken âlemin düzenine, gâyesine, hikmetine, güzelliğine işaret etmektedir. Ona göre de âlemin nizam ve tertibi, Allah'ın inâyet ve adâletinin eseridir. Her şey, O'ndan bir tertib üzere fezeyân eder. O, varlıklar mertebesinde neyin nerede olacağını bilir ve herşey bu bilgiye göre olur. Kâinatın varlığı ve âlemdeki varlıkların birbiriyle hayret edilecek tetâbuk ve tevâfuku, tesadüfen olamaz. Bu, bir tedbirin eseridir. [63] Ancak, hemen ilâve edelim ki, gerek Farabî gerek İbn Sînâ, inâyeti, dış âleme bağlı olan bir ilâhi iradenin sonucu olarak görmezler. İnayet, kısaca söyleyecek olursak, ilâhî, zâtın bir eseridir.

Tekrar ifade edilim: Görebildiğimiz kadarı ile, ne Farabî, ne de İbn Sînâ, şimdi ele alacağımız Gazâlî'de olduğu anlamda, âlemin yapısından hareket ederek inâyet kavramını açıklamaya çalışıyorlar.

Her zaman bir delil şekline sokmamakla beraber Gazâlî de gâye ve nizam fikrine eserlerinde geniş yer vermiştir. O, bu fikri âlemin güzelliği fikriyle birlikte ele almakta dolayısiyle teleolojik düşünceye estetik bir boyut kazandırmaktadır. Onun bu konuyla ilgili görüşlerine daha sonra temas edeceğiz.

Gazâlî şöyle der: Aleme ibret gözüyle bakmak, Allah'ın yarattığı bütün varlıklardaki hikmeti görmek demektir; çünkü âlemde yaratılmış hiçbir şey yoktur ki, onda bir hikmet bulunmasın. [64]

Ona göre, bazı şeylerin hikmeti açık, bazılarının ise gizlidir. Ama her şeyde mutlaka bir hikmet vardır; çünkü Allah hiçbir şeyi boş ve mânâsız yere yaratmaz.

İnsanın azaları nasıl bir tertip, intizam ve tenasüp içinde birbirine bağlıysa, âlem de öyledir. [65] Gazâlî'ye göre âlem,

63. *İşârât*, 3/792,730;3/561-2 (Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazarriyesi*, Ankara, 1983. s. 201'den naklen)
64. *İhya*, IV, 12.
65. *İktisad*, s.80.

adeta "tek bir şahıs" gibidir. Yani orada her şey yerli yerindedir. [66]

Gaye ve nizamla ilgili ayetleri zikrettikten sonra Gazâlî şöyle der: En küçük bir zekâ eserine sahip olan bu âyetler hakkında düşünen ve gözlerini âlemdeki hayran olunacak sağlam düzene çeviren bir kimse, onun yaratıcı, yönetici bir fâilden mustağni kalamayacağım görür. Allah, yaratıkları üzerinde bizi istidlâle yöneltmek suretiyle en hakir ve zayıf birşeyde bile latif hilkatin ve tertiple tezyin edilmiş yapının bilgisine iletir. [67]

Şüphe yok ki, İslâm filozofları arasında teleolojik delil üzerinde en çok duran ve bu delili "Kur'an delili" olarak kabul eden düşünür İbn Rüşd'dür. [68] Onun hudûs ve imkân delillerine yönelttiği eleştiriler üzerinde daha önce durmuştuk.

İbn Rüşd, iki delilden sözeder: İnayet delili; İhtira delili. Şimdi bu iki delili kısaca açıklamaya çalışalım.

a. İnâyet Delili: Bu delilin iki esasa dayandığını görmekteyiz. Bunlardan ilki, bütün varlıkların insan varlığı için uygun bir tarzda düzenlenmiş olması; ikincisi ise, sözkonusu bu uygunluğun irade sahibi varlığın kasıtlı fiilinin eseri olması; çünkü böyle bir uygunluk kendi başına ve tesadüfen varolmaz.

İbn Rüşd, daha sonra, güneş, ay, gece, gündüz, mevsimler, öteki canlılar dünyası v.s.'den bahsederek bütün bunların insan hayatı için nasıl bir uygunluğa sahip olduğunu açıklamaya çalışır. Ayrıca, o, inâyet fikrini destekleyen Kur'an âyetlerinin bir kısmını zikretmek suretiyle inâyet delilinin Kur'ana nasıl dayandığını, yahut oradan nasıl çıktığını göstermek ister.

b. İhtira' Delili: Bu delil, İbn Rüşd'e göre, hayvanların, bitkilerin ve semâvâtın varlıklarını ihtiva edecek şekilde dile

---

66. *İhya*, IV, 146.
67. *İhya*, I, 144.
68. İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille*, s. 150 vd.

getirilir. Delil iki esasa dayanır: (i) Bütün bu varlıklar yaratılmıştır *(muhterʿatun)*. Bu durum, herhangi bir açıklamayı gereksiz kılacak ölçüde kendiliğinden bilinen *(maʿrûf binefsihi)* bir gerçektir. Kur'an, bu gerçeği dile getiren âyetlerle doludur. Cansız cisimlerde hayatın nasıl ortaya çıktığını *(hudûsunu)* görmekteyiz. Bu hayat onlara ilâhî bir nimet olarak verilmiştir ve onu veren de "Allah tebârek ve ta'âlâ'dır", Semâvât da sonu gelmeyen hareketleriyle inâyet eseri olarak düzenlenmiş ve bizim için musahhar kılınmıştır. Hepsinde insanlar için yararlar *(menâfiʿ)* vardır. (ii) İkinci esas ise, yaratılmış her şeyin bir Yaradana *(muhterʿ)* ihtiyacı olduğu hakikatıdır. Bu iki asıldan, "varolan her şey varolmak için yaratıcı bir fâile muhtaçtır" sonucunu çıkarırız.

İbn Rüşd'e göre, Allah'ı hakkiyle bilmek, şeylerin asıllarının bilinmesiyle, başka bir deyişle, bütün varolanlardaki hakiki, ihtira'ın (el-ihtiraʿl-hakiki) bilinmesiyle olur. Yine, ona göre, Kur'anda bu iki delil-inayet ve ihtira delilleri-bazan birlikte zikredilir.

İbn Rüşd, bu konulara **Menâhic**'in "âlemin hudûsu" bahsinde tekrar döner. Yukarıda açıkladığımız ifadeleri biraz daha genişleterek-meselâ kainatın, insanın dışında kalan öteki canlıların hayatını da idame ettirecek şekilde düzenlendiğini hatırlatarak şöyle der: Açıktır ki "âlem *masnû*'dur ve onun bir Sâni'i olması lâzım gelir." [69]

İbn Rüşd'ün "inayet" terimini kullanması, bu adla anılan delile belirgin bir dinî hususiyet kazandırmaktadır. Nizâm fikrini "inâyet" kavramı ışığında düşündüğümüz zaman, nizamın bir "nimet", "ihsan", lutûf" v.s. olduğu dolaylı yolla ifade edilmiş ve sırf sebep-sonuç ilişkisine dayanan düzen anlayışı ikinci plana itilmiş oluyor. Eğer bu ikinci düzen anlayışı, ön planda tutularak tartışmayı sürdürecek olursak, o zaman canlıların hayatı için tehlike arzeden, sözgelişi, tabiî afetleri de düşünmek gerekir ki, inâyet delili, konunun bu yanını asla dikkate almıyor. Başka bir deyişle, bu delil, daha işin başında

69. İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 195.

iken pozitif anlamda bir kıymet hükmüne bağlanarak yola çıkmakta ve "nötr" bir düzen anlayışına ilgi göstermemektedir. İbn Rüşd, "inâyet" fikrini ön plana çıkarmakla sadece bir nizamın varolduğunu açıklamaya çalışmıyor; o düzenin *niçin* varolduğunu da açıklamak istiyor. İnâyet delilini öteki teleolojik delillerden ayıran en belirgin özellik budur. Yine bu delil, Allah'ın bilgi, irade, kudret sahibi bir düzen koyucu olduğunu dile getirmekle kalmıyor; düzen koyucunun ahlâkî mahiyetini (Allah'ın âdil, merhametli, lutufkâr v.s. olduğunu) hep gözönünde tutuyor. Kozmolojik delile itiraz edenler, "iyi ama İlk Sebep, İlk Muharrik, Muhdis, Vâcibu'l-vucûd diye adlandırdığımız varlığın, *dinin* Tanrısı olduğunu nasıl söyleyeceğiz?" diye sorabilmektedirler. İbn Rüşd'ün inâyet deliline başka şekilde itiraz edilebilir; ama yukarıdaki itirazın yapılması beklenemez.

Teleolojik delil, Batı felsefe ve ilâhiyatında da önemle ele alınan bir delil olmuştur. O, Aquino'lu Aziz Thomas'ın daha önce sözünü ettiğimiz "beş yol"undan sonuncusunu meydana getirir. Fakat delil, en ünlü savunucularını on sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında bulmuştur. Özellikle İngiliz İlâhiyatçısı William Paley' (1743-1805) in delile kazandırdığı şekil, adeta klasikleşmiştir. Paley, düzen fikrini açıklamak için insan gözünün yapısını -bütün parçaları uyum içinde iş gören bir organı- örnek verir. Ona göre, bir düzen verici olmadan gözün yapısında görülen düzeni açıklayamayız. Çölün ortasında bulduğumuz bir saati, saat yapımcısını düşünmeden nasıl açıklayabiliriz?

On yedinci yüzyıldan itibaren hızlı bir gelişme gösteren ilmî buluşlar, gerek bu buluşları ortaya koyan bazı bilim adamları, gerekse ilâhiyatçılar tarafından teleolojik delili destekler mahiyette yorumlandı. bilim, artık sadece gökyüzünde olan varlıklarda değil, ancak mikroskop altında görülen varlıklarda bile baş döndürücü bir düzenin olduğunu gösteriyordu. Robert Boyle, Robert Hook, John Ray ve Newton gibi âlim ve mütefekkirler, âlemde bir nizamın olduğunu söylemekle kalmıyor. Düzen Koyucu'ya gitmeden bu konuda nihaî

bir açıklama yapılamıyacağını öne sürüyorlardı.

Teleolojik delile en güçlü itiraz önce Hume'dan daha sonra da Kant'tan geldi. Özellikle evrim teorisinin rağbet görmesi, onun "adaptasyon, gâye v.s.'nin dinî açıdan yorumlanmasını gereksiz ve geçersiz kıldığı" görüşü, son bir asrın en çok öne sürülen fikirlerinden biri oldu. Şimdi önce bu tenkidleri anahatlarıyla görelim ve daha sonra delili -tenkitlerin ışığında- yeniden dile getirmek için ortaya konan çabalara gelelim.

Teleolojik delilin tenkidi

David Hume, **Din Üstüne Diyaloglar** adlı eserinin neredeyse tamamını bu delilin tenkidine ayırmıştır. Fakat adından da anlaşılacağı gibi, eser, çeşitli görüş açılarını temsil eden kişilerin konuşmalarından oluşmaktadır. Hume'un görüşünü hangi kişinin dile getirdiği üzerinde tam bir anlaşma yoktur. Bazılarına göre Hume, bazan Philo'nun, bazan da Cleanthes'in ağzıyla konuşmaktadır. Teleolojik delili reddetmeğe çalışan, daha çok Philo'dur. Fakat onun öne sürdüğü görüşlerle Hume'un **Dinin Tabiî Tarihi** adlı eserinde sözkonusu olan bazı görüşleri karşılaştırırsak, ortaya bir takım problemler çıktığını görürüz. Bu eserde Hume şöyle der: "Alemin yapısı ve oradaki düzen, teizmin ilkelerini açıklayabilecek açık bir çıkış noktası vermektedir." [70] Kaldı ki biraz ileride de işaret edeceğimiz gibi O, Diyalogların ikinci bölümünde de düzen fikrinin öneminden (teolojik açıdan) bahseder. Hume'un çok ayrıntılı bir şekilde dile getirdiği eleştiriyi burada bütün yönleriyle ele almamız mümkün değildir. Onu kısaca şu şekilde özetlememiz mümkündür: [71]

(i) Diyaloglarda öne sürülen ilk itiraz, "parçalar hakkında söylediğimiz her şeyin bütün hakkında söylenemeyeceği"

---

70. *Hume on Religion*, ed. R. Wolheim, London, 1963, s. 17. (Ayrıca editörün esere yazmış olduğu önsöz) ve "Phisio-theology" E.P.h.
71. *Hume on Religion* (I-X Bölümler)

fikrine dayanmaktadır. (Aynı itirazı, daha önce üzerinde durduğumuz gibi, Gazâlî de filozofların imkân delili konusunda yapmıştı.) Biz, diyor Hume, teleolojik delilde, önce herhangi bir varlığı seçiyor, orada bir düzen ve gayenin bulunduğunu görüyor ve bundan da bütün âlemin bir nizam ve gayeye sahip olduğu neticesini çıkararak sonunda âlemin dışında olan bir nizâm ve gâye Koyucu'ya ulaşıyoruz. Bu düşünce tarzında birkaç hata birden işlenmektedir. Her şeyden önce, canlı bir bünyede birçok süreçler vardır. Meselâ hücrelerimiz bölünür, parçalanır, çoğalır, vücudumuzdaki kıllar büyür, yani binlerce sürecin faal olduğu topyekün insan bünyesindeki bir tek şeyi alarak, bünyenin *ilk* teşekkül safhasını, ya da bu teşekküle sebep olan cinsel ilişki sürecini açıklayabilir miyiz? Kaldı ki, düzen ve gaye dediğimiz şey, bünye *içinde* yeralmakta, yani sürecin bir parçası olmaktadır. Bir şeyin içinde faaliyet gösteren bir süreç ile bizzat o şeyin kendisini vucûda getiren süreç arasında önemli bir farkın olacağı meydandadır.

Hume'un bu eleştirisi, daha önce temas ettiğimiz kozmolojik delile Russel'in yaptığı "bu delilde bir terkip hatası vardır" şeklindeki itirazı hatırlatmaktadır. Hemen belirtelim ki, Hume'un itirazı teleolojik delilin her çeşidine zarar verecek durumda değildir. Delili savunan bir çok kişi, âlemin bütünü hakkında konuşmaktan ziyade bir tek şeyde, meselâ gözün yapısında, gördükleri düzenle ilgili işaretlerden yola çıkarak ilim, kudret ve irade sahibi bir düzen koyucunun varlığına gitmek istemektedir. Yani onlar, kozal ilişkiye bu seviyede başvuruyorlar, kozmolojik seviyede değil.

(ii) Teleolojik delil hep "akıl ve şuur sahibi" bir İlk Sebep'ten sözediyor. "Beynin düşünce dediğimiz küçük kımıldanışlarının ne özelliği var ki, onu bütün evrenin modeli yapmak zorunda kalıyoruz" diye soruyor **Diyalog**'un kahramanlarından biri olan Philo.

Philo'nun bu itirazı da pek güçlü görünmüyor. Teleolojik delili savunanlar, düşünceye dayalı bir açıklama tarzını başka alternatiflere nazaran daha doyurucu bulmaktadırlar.

Hume bu izah şeklinin yerini alacak herhangi bir alternatif teklif etmiyor.

(iii) Hume'a göre, dünyanın *şimdiki* durumuna bakarak oluşumunun ilk anları hakkında herhangi bir açıklama getiremeyiz. Biz âlemin o dönemleri hakkında çok az şey bilmekteyiz.

Bu itiraza şu şekilde cevap verilebilir: Bugün gördüğümüz bir düzeni açıklamakla milyonlarca yıl önceki daha basit bir düzeni açıklamak arasında pek fark yoktur. Aleme düzen veren ilim, irade ve kudret sahibi bir Sebep'in bulunması gerektiğini öne sürebilmek için ne âlemin başlangıç dönemine gitmeye, ne de o dönem hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmaya ihtiyaç vardır.

(iv) Hume'a göre, biz bir makina ile makinayı yapan arasındaki ilişkiyi birçok kere görme imkânı bulduğumuz için her ikisi arasında bir illiyet bağı kurabilmekteyiz. Dünya ile Tanrı arasında böyle bir bağ kurmaya hakkımız yoktur. Eğer birkaç dünya olsaydı ve biz bunların nasıl varolduğuna şahit olsaydık, oradan bir çıkarımla bu dünyanın da bir yaratıcısı olduğu fikrine ulaşırdık. Oysa bizim dünyanın menşei hakkında hiçbir empirik bilgimiz yoktur. Daha önce gördüğümüz gibi benzer bir itiraz kozmolojik delile de yöneltilmiştir.

(v) Teleolojik delili savunanlar, Tanrıyı bir *mimara* benzetiyorlar. Doğru, bir binanın projesi mimarın kafasından çıkıyor. Yani proje onun zihninin bir tasarısıdır. Fakat mimarin zihnindeki bu tasarının da bir sebebi veya sebepleri vardır. Acaba aynı şeyi âlemin yaratıcısının zihnindeki âlemle ilgili tasarısı için de söyleyebilir miyiz?

(vi) Diyelim ki düzenden düzen koyucu fikrine ulaştık; böye bir varlığın sonlu ve sınırlı olmadığının garantisi nedir? Düzen delilinin *mimarı*, hangi hakla yoktan yaratan, sonsuzca güce, bilgiye sahip bir Tanrı oluyor? Kaldı ki bu kudretin *tek* olması gerektiğini nasıl çıkarıyoruz? Başka bir deyişle teleolojik delil, dinin Tanrısına ulaşmayı nasıl gerçekleştirecek-

tir? Kısacası, tecrübî veriler, Hume'a göre, bize Tanrının özellikleri hakkında da fazla bir şey söyleyemez.

(vii) Teleolojik delil, hep düzenden, gâyeden sözediyor. Oysa âlemde bir düzensizlik vardır, *kötülük* vardır. İyi, adâletli, bilgili ve güçlü bir Tanrı ile kötülüğün varlığını nasıl bağdaştıracağız?

Hume, bilindiği gibi, tecrübeci bir filozoftur. Yukarıda özetlediğimiz görüşlerinde onun, genel epistomolojik tutumuyla tutarlı olan bir sonuca ulaşmaya çalıştığı açıktır. Hume'un genel tutumu açısandan bakıldığında şöyle bir fikre ulaşmamız mümkündür: İnsanın âlemle ilgili tecrübesi, orada düzene şahit olması ve o düzen içinde yaşaması, inancın doğmasına kapı açabilir. Fakat inancın oluşması ayrı şey, bu inancın empirik bir delille temellendirilmesi ise daha farklı bir şeydir. İşte Hume'un itirazı, bu ikinci nokta ile ilgilidir. Yoksa Hume, ne dinî inanca karşı bir insandır, ne de dinsiz bir filozof. Salt empirisizm, filozofa göre, dinî şuurun taleplerini yerine getirecek güçte değildir. Hume'a göre, dinin özünü aklî düşünce ve mantıkî istidlal değil, iman oluşturur. Bu imanın güçlenmesine âlemde görülen düzenin de etkisi büyüktür. Hume, teleolojik delille ilgili -iddialı bir *delil* olduğu için- bütün eleştirilerine rağmen, **Diyaloglar**'ın on ikinci bölümünde şöyle bir ifadeye yer vermekten kendisini alamamaktadır: Gâye, niyet ve düzen en dikkatsiz ve aptal bir kimsenin bile dikkatini çekecek açıklıktadır. Bütün ilimler biz farkına dahi varmadan bizi Yaratıcı'nın varlığını kabule iletmektedir.

Hume'dan sonra teleolojik delili "fiziko-teleolojik delil" adı altında eleştiren ve bu delilin kozmolojik delile, onun da, son tahlilde, ontolojik delile dayandığını söyleyen Kant'ın da şöyle dediğini görmekteyiz: Bu delili daima saygıyla zikretmeliyiz, çünkü o, en eski, en açık ve sağduyuya en yakın olan delildir. O, bir yandan tabiatı incelememizi teşvik eder, bir yandan da gücünü tabiat kaynağından alır. O, müşahedemizin doğrudan doğruya tesbit etmediği bir takım gayelerin varlığını telkin eder. "Mekânî birlik kavramı"nın yol göstericiliğinde

bilgimizin artmasına zemin hazırlar. Güçlenen bilgi sayesinde âlemin yaratıcısına inanmayı karşı konulmaz bir tarzda önümüze getirir. [72]

Kant'ın bu ifadelerini okuyan birçok kimse, ya Kant sisteminde bir tutarsızlığın olduğunu düşünmüş, yahut Kritik Felsefe'nin fizikî-teleolojik delili pek de reddetmediğini öne sürmek durumunda kalmışlardır. Kant'ın teleolojik delille ilgili fikirlerini şu şekilde özetlememiz mümkündür: (i) Alemin iyilik sahibi bir yaratıcısının olduğunu düşünmek, ne kendi içinde çelişkili olan bir fikirdir, ne de tecrübe tarafından yanlış olduğu gösterilen bir fikir. (ii) Alemdeki düzen ve âhenk, onun bir nizama bağlı olarak vücut bulduğunu akla getirir. (iii) Buna rağmen biz, bu iddiaları isbatlayamayız, çünkü duyulur âlemin ötesinde olan Tanrı, bizim için mümkün olan tecrübenin sınırları içine girmemektedir. (iv) Bu durumda böyle bir varlığa inanmak, tamamen bir *iman* meselesi olmaktadır (v) Her ne kadar akıl, Tanrının varolduğunu kanıtlayamıyorsa da O'nun varlığına iman akla ters düşmemekte ve dolayısıyle mü'minin tutumu rasyonel olmaktadır.

Özellikle Hume'un eleştirileri, daha sonra felsefe tarihinde bugüne kadar devam etmekte olan çetin tartışmalara yol açmıştır. Onun görüşleri karşısında teleolojik delili savunanların öne sürdüklerini bir kaç noktada toplamak mümkündür. [73]

Hume'un en önemli itirazı, teleolojik delilin bir anolojiye dayanması -âlemi bir makinaya, Tanrıyı da bir yapımcıya benzetmesi- ile ilgiliydi. Hume'a göre başka anolojiler belki de âlemin oluşumunu çok daha iyi açıklayabilecek durumdadır. Meselâ, ağacın bir tohumdan çıkması, çocuğun doğum yoluyla dünyaya gelmesi, planlama, tasarım v.s. ye başvurmadan açıklanabilir. Hume'un bu itirazı sağlam görünmemekte-

---

72. J.J.Smart, "The Existence of God", *The Rationality of God*, ed. G.I. Mavrodes, New Jersey, 1970, s. 111. s.107
73. C.S. Evans, *Philosophy of Religion, Illinois* (U.S.A.), Leicester (U.K.), 1985, s. 63 vd.

dir: Her şeyden önce, daha mükemmel bazı açıklamalar yapma imkânı, tamlık arzetmeyen bir açıklamanın eksikliğini gösterir, geçersizliğini değil, ikinci olarak, bitme, üreme v.s. gibi olayların ilim sahibi bir varlık tarafından düzenlenmediğini nasıl isbat edeceğiz?

Hume'un ikinci itirazı şu idi: Alem, kendine özgüdür, tektir. Bu yüzden onun menşei hakkındaki hipotezlerimizi deneme imkânına sahip değiliz. Bu itiraza da şöyle cevap verilebilir: Bugün bilimde birçok kişi Hume'un yapılamaz dediğini yapmaktadır. Meselâ, hayat, bir fenomen olarak kendine özgülük arzetmesine rağmen biyologlar onu açıklamak için çeşitli varsayımlar öne sürmektedirler.

Hume'un "bütün düzen, yapının kendi içbünyesinde aranabilir" şeklinde öne sürdüğü açıklama üzerinde, biraz sonra evrimden sözederken duracağız.

Hume'un "teleolojik delilinin *tek* düzen koyucu düşüncesine varmaya ne hakkı var?" şeklindeki sorusuna gelince, bu konuya da ileride Tanrı'mn sıfatlarından bahsederken temas edeceğimiz için onu ele almanın yeri burası değildir. Şu kadarını söyleyelim ki, düzen fikrini bir tek kaynağa dayanarak açıklamak, birçok kaynaklara dayanarak açıklamaktan hem daha kolay, hem de daha akla yatkın görünmektedir. Newton ve Eienstein gibi birinci sınıf bilim adamlarının "teizmin açıklanmasını sâde ve anlaşılır görmeleri", bu fikrimizi destekler mahiyettedir. [74]

"Alemdeki düzen hakkında âlemin *içinde* kalarak ve bir dış düzen koyucuya başvurmaksızın teleolojik bir açıklama yapılabileceğine" işaret eden Hume'un bu görüşünü, bugün birçok insana göre, Darwin, ilmî açıdan gidebileceği yere kadar götürmüştür. Bazan aşırı bir güven duygusu içinde öne sürülen iddia şudur: Darwin, teleolojik delilin temel dayanaklarını söküp atmıştır.

---

74. Krş. R. Swinburne, *The Existence of God*, s. 141-2.

"Darwincilik" diye adlandırılan görüşün temel tezi, bilindiği gibi, şudur: Bugün düzen içinde bulunduğunu gördüğümüz herhangi bir canlı yapı, asırları bulan bir tekâmül sürecenin neticesinde oluşmuştur. Karmaşık canlı bünyelerin gerisinde çok daha basit seviyede olan başka bünyeler vardır. Köpek kulaklarını öne, tavşan geriye doğru çeviriyorsa, bu, onların baştan beri hep öyle olageldikleri anlamına gelmez. Sözkonusu özellikler, tabiî çevreye uyma çabasının, hayatta kalmak için verilen amansız savaşın ve tabiî seleksiyon hadisesinin neticesinde ve çok yavaş bir tempo içinde oluşmuştur. Bu temponun nihaî bir gayesi de yoktur.

Hemen belirtelim ki, Darwin'in kendisinin gâye fikirini inkâr edip etmediği tartışma konusudur. O, bir yandan, tabiî seleksiyon "kanunu"nun (!) keşfiyle daha önce ciddiye aldığı nizam delilinin artık savunulamıycağını [75] söylerken, diğer yandan şöyle der: "Şu anda gördüğümüz haliyle dünyanın bir tesadüf eseri olduğunu düşünmüyorum, buna rağmen, her ayrı şeye özel bir düzenlemenin sonucu olarak da bakamıyorum. [76]

Darwinci teori genellikle şu noktalara çekilmiştir: İlk olarak, biraz önce de işaret edildiği gibi, her türlü açıklama için tabiî çevre içinde kalmak şarttır. Teist için "Ya Tanrı'dan sonra?" sorusu ne kadar anlamsız ise, Darwinci için "Ya tabiattan sonra? " sorusu aynı şekilde anlamsızdır.

İkinci olarak, tabiat için nihaî bir gâye sözkonusu değildir.

Üçüncü olarak, tabiatta barış ve düzen içinde akıp giden bir süreç kadar -hatta ondan daha belirgin- kanlı bir mücadele vardır ki bu, ancak güçlü olana yaşama imkânı vermektedir. Darwinciliğin gözler önüne serdiği kötülük problemi teleolojik delilin arka planındaki "tatlı ve iyimser" dünya görüşünü hiç de te'yid etmemektedir.

---

75. *The Autobiography of Charles Darwin*, ed. N.Barlow, London, 1958, 87.
76. *Life of Darwin*, 11, 353-4 (C.H. Raven, *Science and Religion*, Cambridge, U.P. 1953 s. 184'ten naklen).

Dördüncü olarak, gâye ve nizam delillerinin bir çoğunda insan için tanınan imtiyazlı mevki, tekâmül nazariyesi ışığında bakıldığında, temelsiz kalmaktadır.

Batı dünyasında Darwinci teoriye tepkiler çok farklı olmuştur. Bazıları onun bir *teoriden ibaret* olduğunu öne sürmüş ve "yaratma modeli"nin daha *ilmî* olduğu üzerinde ısrar etmişlerdir. Bu ısrar günümüzde de devam etmekte ve tekâmülcülük teorisini savunanlar ile "yaratma modeli"ni savunanlar arasındaki kavga devam etmektedir.

Başta evrim teorisi ile ilgili birçok orijinal yazı kaleme almış olan bazı ilim adamları olmak üzere, çok kimse de, Darwin'in bir bilim adamı olarak söyledikleri ile dinin çatışmadığını, tam tersine onların teleolojik delilin temel iddialarını te'yid ettiğini öne sürmüştür. [77] Onlara göre, eğer âlemde bir düzen varsa, meselâ gözün yapısı bir tesadüf eseri olarak ortaya çıkmamışsa, bunun uzun bir zaman süreci içinde meydana gelmesi, bugüne kadar nizam ve gâye ile ilgili görüşlerde bir takım değişiklikler husûle getirir ama onların dayandığı temel noktaya bir zarar getirmez. Evrim teorisi, "bugün içinde yaşadığımız dünya, bütün özellikleri ile bir anda yaratılmıştır" görüşü ile elbette bağdaşamaz. Ama dindeki yaratma fikrini de bu şekilde anlamak ve yorumlamak için herhangi bir sebep yoktur. Yaratma, pekâlâ bir süreç içinde de cereyan ediyor olabilir.

İşte bütün bu görüşlerin ışığında gaye ve nizam delilini yeniden ele alan ve onu çok daha geniş bir zemin üzerine oturtmaya çalışan fikir adamları çıkmıştır. Kanaatimizce, bu işi en iyi şekilde yapan da tanınmış çağdaş İngiliz düşünürü Frederick R.Tennant olmuştur.

Tennant, [78] tek tek varlıklarda görülen düzen ve gâyeden

---

77. Meselâ bkz. H.Durum-mond, *Natural Laws in Spiritual Universe*, 1883 Krş. J.E. Bernhart, Religion and the challenge of Philosophy New Jersey, 1975, s. 70 vd.
78. *Philosophical Theology*, Vol. II. Cambridge, 1930, s. 82 vd.

çok, "kozmik teleoloji"den yola çıkar. Onun istediği, âlemin yapısına dayanarak dinin temel hükümlerini *ispat* etmek değil, bu hükümlerin *mâkul olduğunu* göstermeğe çalışmaktır. Klasik teleolojik delil, diyor. Tennant, daha çok canlılar dünyasında görülen, yahut "yıldızlı semâda" temâşa edilen düzen fikrinden yola çıkıyordu. Oysa modern araştırmalar, mikro seviyede de müthiş bir düzenlemenin varolduğunu ortaya koymuştur. İnorganik diye adlandırılan yapıda bile olağanüstü bir dinamikliğin varlığından sözedilmektedir. Bu dinamikliğin gerisindeki itici güç nedir? Evrim dediğimiz şey, nasıl oldu da başladı? Başlayan sürecin devamını sağlayan *şartlar* nasıl varoldu?

Tennant, teleolojik delili şu altı ana fikir etrafında yeniden kurmaya çalışmıştır. [79]

(i) İnsan zihni ile dış dünya arasındaki uyum: Bu üyum, dünya hakkındaki bilgimizin ve böyle bir dünyada hayatımızı devam ettirebilmemizin temel şartıdır. Dünya, taleplerimize cevap vermekte, ihtiyaçlarımızı karşılamaktadır. Demekki insan zihni ile dış dünya arasında kurulmuş bir düzen vardır.

(ii) Canlı varlıkların dış çevreye uyumu: Böyle bir uyumun sağlanması için nasıl bir mücadelenin verildiğini Darwin bütün ayrıntıları ile öğretti. Darwin, birtakım "variasyonlar" dan bahsediyor. Şimdi bunlar nereden gelmektedir? Alem, niçin bir kısırlığa mahkûm olmuyor da sürekli bir oluşum içine giriyor ve güçlüler ortaya çıkarak yaşama hakkını kazanıyor? Bunun gerisinde itici bir güç aramak niçin mâkul olmasın? Bizzat evrenin kendisi Tanrı'nın varlığı için bir ipucu vermiyor mu?

(iii) İnorganik yapı ile organik yapı arasındaki uyum: Bugün artık inorganik dediğimiz dünyanın ölü nesneler sahası olmadığını iyi biliyoruz. Bu yüzden "inorganik" terimi bile eskiden olduğu kadar rahat kullanılmıyor; çünkü o, organik

---

79. *Aynı eser*, s. 82 vd. Ayrıca Krş. "Tennant, F.r." *E.Ph.*

dediğimiz âlemin devamına imkân sağlıyor. Oluşum sürecinde gördüğümüz bütün risklere, tehlikelere, zayiata rağmen, bu süreç devam imkânı buluyor. Bu, ancak iki âlem arasında belli bir uyumun, işbirliğinin olması sayesinde gerçekleşir. Dolayısiyle "zarlar gelişi güzel yuvarlanıp durmuyor; birisi zarları tutarak atmaktadır."

(iv) Alemin estetik değeri: Dünya sadece mâkul (akledilebilinir) değil aynı zamanda estetik değeri olan bir sahnedir. Ve orada bu güzelliği idrak etmek gücüne sahip bir varlık vardır; insan vardır. Alemde en büyük olay, insan zihninin zuhûrudur. Bunu da tesadüfle veya kör bir evrim süreciyle açıklayamayız.

(v) Alemin ahlâkî gelişmeye imkân sağlaması: Bütün felâketlere, "pençe ile çene arasında" ürkütücü şekilde devam eden hayat mücadelesine rağmen ahlâkî değerleri kazanan bir varlık meydana gelmiştir. Hatta denebilir ki dış dünyada öyle bir mücadele olduğu için ahlâkî değerleri takdir eden, ahlâkî prensiplere göre hareket etmeye çalışan bir varlık olmuştur insanoğlu.

(vi) Tekâmül sürecinde görülen topyekün ilerlemeyi de, Tennant'a göre, kozmik teleoloji düşüncesine yer vermeden açıklayamayız.

Yukarıda maddelerde sözkonusu edilen durumları açıklamak için bugün artık kimse "şans" kavramını hareket noktası olarak almıyor. Alemi açıklamak için âlemin dışına çıkmama anlayışı da ciddi problemler doğurmaktadır. Bilimin kozmik teleolojiyi tam olarak açıklamak imkânı şu anda yoktur. Alem niçin yukarıdaki maddelerde anlatıldığı gibidir? Bilim bu soruyu sormuyor, soramıyor. O halde, diyor Tennant, yaratıcı Tanrı anlayışına dayanan dinin açıklaması, niçin mâkul olmasın?

Tennant, Hume ve Darwin'e dayanılarak teleolojik delile yöneltilen eleştiriler karşısında delili yeniden dile getirmekle ilâhiyat konusuna bir canlılık getirmiştir. Onun tutumu iki

açıdan tenkid edilmiştir: Teolojiyi adeta bilimin bir devamı gibi görmesi; dinin getirdiği açıklamayı bir "hipotez" olarak değerlendirmesi. Özellikle bu son nokta ilmî bir çerçevede tartışmayı kolaylaştırmakla birlikte dindeki iman kavramı ile bağdaşır görülmemiştir.

5. DİNİ TECRÜBE DELİLİ

"Dinî tecrübe" sözü, uzun zamandan beri felsefe ve ilâhiyat yazılarında kullanılmakla birlikte, hâlâ bazı okuyucularımızın kulağına pek hoş gelmeyebilir. Bu, "tecrübe" kelimesinin alışılagelmiş 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 dinî tecrübesinden şu sonucu çıkarabiliriz" cümlesini aynı rahatlıkla anlayamaz.

Aslında "Dinî tecrübe" yerine Türkçede uzun süre "Dinî hayat" tabiri kullanılmıştır. Bir ara aynı anlama gelmek üzere "Dinî yaşantı" sözü kullanıldı; fakat "yaşantı" ve "yaşam" birbirine karışır hale gelince, o kelime de pek yerleşmedi. "Dinî hayat" tabiri yanlış değildir, fakat bizim burada anlatmaya çalışacağımız "yoğun psikolojik hal"i dile getirmekten daha geniş bir mânâya gelmektedir.

Biz burada "dinî tecrübe" sözü ile "tasavvufî hâl"i, sûfilerin "zevk" "vecd" v.s. gibi kelimelerle anlatmak istedikleri şiddetli dinî hayatı anlatmak istiyoruz. Dolayısiyle, "dinî tecrübe delili" yerine "müşâhade" veya "mükâşefe yolu" tabirini de kullanabiliriz.

Terminoloji ile ilgili sözünü ettiğimiz bu güçlük, Batı dillerinde de ayniyle vâkidir. Sözgelişi, İngilizcedeki "religious experience" sözü, taklid derecesinde olan iman hayatından tutalım da her türlü dinî duygu, düşünce, uygulama, rü'yet v.s. yi

içine alacak şekilde geniş bir anlam kapsamına sahiptir. Buna rağmen bu tabirin, felsefe ve ilâhiyat eserlerinde artık teknik bir terim hüviyetini kazandığını söyleyebiliriz. Tabirin böyle bir hüviyet kazanmasında tanınmış filozof ve psikolog William James'in "Dinî Tecrübenin Çeşitleri" adlı eserinin büyük tesiri olmuştur. Bilindiği gibi, James, bu eserinde sıradan insanların dinî hayatını değil, kendi deyimiyle "aküt" hale gelmiş şiddetli dinî tecrübeleri inceleme konusu etmektedir.

Dinî tecrübe delili, gerek şekil, gerek muhteva bakımından buraya kadar açıklamaya çalıştığımız öteki delillerden farklıdır. Onlar, özellikle kozmolojik ve teleolojik deliller, dışımızdaki dünyadan hareket ederek Tanrının 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 "Tanrıdan yine Tanrıya giden bir delil" olarak tarif etmektedirler. İnsan, dinî bir tecrübe geçirebilmek için daha işin başında iken mü'min olmak zorundadır. Bu durumda dinî tecrübe delilinin gerçek anlamda bir *delil* olup olmadığı hâlâ tartışma konusudur. Bazı düşünürlere göre, bir insanın dinî tecrübesi, aslında, o insanın "dinî" diye adlandırdığı bir tecrübe geçirmiş olmasından başka hiçbir şeye delil teşkil etmez. Bu tartışmaya bir açıklık getirebilmek için konuya tarihî açıdan bir göz atmamız yararlı olacaktır.

İşe Gazâlî'nin inanç hayatı ile ilgili üçlü tasnifi ile başlayalım. Gazâlî'ye göre, inanç hayatında belli başlı üç safha vardır: Taklid, ilim, zevk.*Taklid* derecesi *akîde*'nin olduğu gibi kabul edilmesi, bu konuda herhangi bir tetkik ve tahkike ihtiyaç hissedilmemesidir. İlim derecesinde akîde ile ilgili bir takım delillere sahip olmak sözkonusudur. Zevk derecesinde ise akidenin *bâtınına* gitmek, ma'rifet seviyesine ulaşmak vardır. Bu marifet sadece bilinen bir şey değil, aynı zamanda *yaşanan bir hâl*'dir. [80] İtikad, eğer günah ile zayıf bir duruma

80. Gazâlî, *Kitâbu'l-arba'în*, s.23

düşürülmemiş ise, insanı necâta erdirir. **Mişkâtu'l-envar**'da [81] bu derece, "iman" derecesi olarak adlandırılır. Şüphesiz, buradaki imandan maksat da yine taklid seviyesindeki inanma hâlidir. Dinin *yaşanması* açısından bakıldığında, ilim derecesi de bu ilk dereceden pek farklı değildir. Dinde aslolan, müşahedeye dayalı *zevk* derecesine ulaşmaktır. Ancak bu derecede *yakîn* hasıl olur. [82]

Gazâlî'nin bu görüşünü şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Bir insanın baş ağırısı diye bir şeyin varolduğuna duyarak inanması taklid derecesini, baş ağrısının ilmî sebeplerini bilmesi ilim derecesini, gerçekten baş ağrısı çekmesi ise zevk derecesini gösterir. Gazâlî, bu üçlü tasnifini açıklayabilmek için çeşitli eserlerinde farklı örnekler verir. Ona göre, nazarî olarak, ilim, taklid seviyesindeki imanın; zevk de ilmin üstünde yer alır. [83]

Şimdi tekrar yukarıdaki sorumuza dönelim. Tahlil ve tahkik ile doğrudan doğruya ilgili olmayan bir tecrübe, bir yaşama hâli nasıl olur? Zevk derecesinde aklın rolü ne olacaktır? Dolayısiyle, aklın ürünü demek olan felsefenin ne işi var dinî tecrübe sahasında? Birçok sûfiye göre bu soruların cevabı hiç de zor değildir. Aklî delilin dinî tecrübe alanında yapacağı hiçbir şey yoktur. Burada "düşün ve bul"a değil, "yaşa ve gör"e yer vardır. Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin deyimiyle "tahta bacaklarla yürüyen felsefe"nin, aşk meydanında alacağı mesafe yoktur. Nazarî akıl bir eliyle verdiğini öbür eliyle geri alır; tahkik yolunda giderken şüphenin kapısını aralar. "Aşıklar cemaatında" diyor Mevlânâ, "başka bir usul geçerlidir. Aşk şarabı başka bir sarhoşluk getirir." İlim yolu medreseden geçer, aşkın ise mekânı mekânsızlıktır. [84]

Mevlânâ'dan önce ve sonra, doğuda ve batıda aynı şekilde

---

81. Gazâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, Kahire, 1964. s. 78. Bu üçlü tasnif İkbal tarafından da aynen benimsenmiş ve uygulanmıştır. Bkz. R. s. 181.
82. *Arba'în*, 23-4; Krş. *İhyâ*, III, s. 12 ve I, s. 104.
83. *Mişkât*, s. 78.
84. Krş. I. Goldzher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (New Jersey, 1981), s. 153.

konuşan yüzlerce sûfi ve mistik vardır. Meselâ, Kuşeyri şöyle der: Sûfiler visâl ehlidir (Allah'a vâsıl olanlardır), istidlal ehli değil. Bu sonuncular, kelâmcılardır. [85]

Bir başka ünlü şair- sûfi, Feriduddin Attar ise açıkca şunu ilân ediyor: Hakikat zâhir olunca akıl geri çekilir. Akıl, ubûdiyyetin gereğini yerine getirir ama rubûbiyyetin hakikatından yana bir şey anlayamaz. [86]

İnsandaki idrak güçlerini duyum, haya, akıl, fikir ve "kudsî ruh" derecelerine ayıran Gazâlî şöyle der? Nasıl ki duyum gücünün ötesinde başka güçlerin bulunduğunu söyleyebiliyorsak, akıl ve fikir gücünün ötesinde de aklın bilmediklerini bilen bir gücün olduğunu söyleyebiliriz. [87]

Aklın üstünde veya ötesinde bir idrak gücünün varolup olmadığı, uzun tartışmalara sebep olmuş bir konudur. Bazıları Gazâlî'nin, özellikle **Mişkât**'ta böyle bir gücün varlığını öne sürdüğü kanaatindedir. [88] Gerçi Gazâlî'nin bir "altıncı his"ten bahsettiği doğrudur. Fakat öyle görünüyor ki bununla o, ontolojik bakımdan tamamen müstakil bir "organı" kasdetmekten ziyade aklın bir başka fonksiyonuna işaret etmektedir. Artık burada terkip ve tahlil eden, toplayıp çıkaran nazarî bir akıl değil, hakikatı doğrudan doğruya yakalayan bir idrak gücü sözkonusudur ki, Kur'an onu "fuâd" terimi ile adlandırır. İslâm fikir tarihi açısından önemi haiz olan bu konuyu burada bırakıp tekrar "kudsî ruh" un fonksiyonuna dönelim.

Gazâlî, bu fonksiyonu anlatabilmek için yüksek seviyede bir dinî tecrübe ile estetik tecrübe arasında bir kıyas yapar. Şiir zevkini ele alalım, diyor Gazâlî. Bazıları şiir anlama hususunda yüksek bir his ve idrak kaabiliyetine sahiptirler. Bazılarına ise ölçülü nağmeler top gürültüsü gibi gelir. İnsanların

---

85. Kuşeyri, *Risala fi İlmi't-Tasavvuf*, Goldziher, a.g.e.'den naklen, s. 154.
86. Feriduddin Attar, *Tezkiretu'l-Evliya*, II, s. 274; Goldziher, *a.g.e.*'den naklen, s.154.
87. *Mişkât*, s. 78.
88. Geniş bilgi için bkz. W.M.Watt, "The Authenticitiy of Works Attributed to al-Ghazâlî" *Journal of Royal Asiatic Society*, 1952, s. 24-45.

bir kısmında şiir zevki o kadar güçlü olur ki, şiir onları güldürecek, ağlatacak, bayıltacak, hatta öldürecek hâle getirir. Bu şekilde olan şarkılar, destanlar ve mûsiki çeşitleri vardır. Şimdi bu tesirler, zevk alma gücü âtıl kalmış kimselerde elbette ortaya çıkmaz. İşte onların, bu zevke sahip olup da vecd haline giren ve kendinden geçenlere hayret etmeleri de bundan dolayıdır. [89]

Gazâlî, bu gibi insanların hayret etmelerini değil, o zevki tatmadıkları için onun varlığını inkâr etme cihetine gitmelerini tenkid eder. Çünkü ona göre, zevk tecrübesini anlamak da, anlatmak da zordur. Zevk erbabından olan ukalânın tamamı toplansa, diyor o, yine de bu zevkin mânâsını anlatmaya güç yetiremez. [90] Onu tam olarak nebiler, kısmen de veliler anlayabilirler. Kutsal nebilik ruhu o kadar ince ve yüksektir, onunla neredeyse hiçbir harici yardıma ihtiyaç duyulmadan hakikat keşfedilir; tıpkı Kur'anın "nur âyeti"nde geçen ve ateşle temas etmeden yanabileceğine işaret edilen lamba gibi. [91]

Aynı düşünce çizgisi ile ilgili olarak bir örnek de batı felsefesinden verelim: "Kalpte öyle şeyler olup bitmektedir ki, akıl onlardan habersizdir" diyen ünlü düşünür Bergson, **Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı**'nda şöyle yazar: Bir şeyin varolabileceğini tasavvur etmekle, onun varolduğundan emin olmak arasında fark vardır. Birinciyi elde etmekten öteye gidemeyen aklın, Tanrı karşısındaki başarısızlığı ortadadır. Tanrının varlığı ve mahiyeti ile ilgili problemi, konuya tecrübî açıdan yaklaşan mistik yol çözebilir. [92]

Problemin nasıl çözüldüğüne gelmeden önce bu "mistik yol"un başka bir deyişle dinî tecrübenin ne gibi özellikler arzettiğine kısaca göz atmamız gerekmektedir.

---

89. *Mişkât*, s. 78.
90. *Aynı yer*
91. Nûr, (24), 35. *Mişkât*, s. 81
92. Bergson, Two Sources of Morality and Religion, 1935, s. 206.

Dînî Tecrübenin Özellikleri:

Dînî tecrübenin mahiyeti ve özellikleri hakkında söylenen ve yazılan şeyler, genellikle, bu tecrübeyi yaşadığını söyleyen insanların ifadelerine dayanmaktadır. Kabul etmek gerekir ki, onların ifadeleri de geçirdikleri tecrübenin yorumunu dile getiren sözlerdir. Dolayisiyle, İslâm âleminde tasavvuf, Hıristiyan âleminde mistisizm hakkında yazılıp çizilenler, hemen hemen daima tecrübenin bizzat kendisiyle değil, onun yorumlarıyla ilgilidir.

Yaşanan şiddetli dinî tecrübenin (zevk hâlinin veya vecdin) tam olarak dile getirelemediğini bizzat o tecrübenin şâhitleri tekrar tekrar söylemektedirler. Buna rağmen, yine de sözkonusu tecrübeyi anlatan muazzam bir literatür mevcuttur. Özellikle İslâm dünyasında, kendine has terminolojisi, ifade biçimi ve sembolizmi olan güçlü ve zengin bir tasavvuf edebiyatının olduğunu hepimiz bilmekteyiz. Batıdaki mistik literatürün aynı güç ve zenginlikte olmadığını mukayeseli incelemeler yapan birçok ilim adamı itiraf etmektedir. Hatta "hakkında konuşulmayan" bir tecrübe ile ilgili bu kadar zengin bir literatürün vücûd bulması oldukça şaşırtıcı görünmektedir. Bu zengin literatür henüz ilmî usullerle tam olarak gün ışığına çıkarılmamıştır. Bu yapılmadan, kullanılan semboller iyice deşifre edilmeden, derin ve muhtevalı tahlillere girişilmeden ve bugün elde mevcut psikolojik metodlar hizmete sokulmadan tasavvuf literatürü hakkında ne söylesek şartlı ve geçici olacaktır.

Goethe'nin panteizmini değerlendiren çağdaş bir İngiliz filozofu şöyle diyor: En yüksek seviyedeki bir çalışma dahi Geothe'nin görüşlerine bir tutarlılık getiremez, çünkü o, kendisine tutarsız olma hürriyetini ve hakkını tanıyan bir şairdir. [93] Bu hükmü, en azından ilk bakışta, birçok sûfî hakkında da söylemek mümkün görünmektedir. Dinî tecrübe, kognitif muhtevadan mahrum olmamakla birlikte duygu yanı ağır ba-

93. A.MacIntyre, "Pantheism" E.Ph.

san bir tecrübedir. Tahlil ve tertip edici nazarî aklın o sahaya giremediğini bizzat sûfiler söylemektedirler.*Aklın* giremediği bu sahada *mantıkî* tutarlılıktan bahsetmek de biraz tuhaf kaçsa gerektir. Vecd hâli sona erip mantık geri geldiğinde de tecrübeyi orada bulamamaktadır.

Bu söylediklerimiz, yoğun dinî tecrübede aklın rolü ile ilgili görüşlerin sadece bir kısmıdır. Bazı araştırmacılar, dinî tecrübeyi anlatan eserlerde karşımıza çıkan tutarsızlıkların görünüşten ibaret olduğuna inanmaktadırlar. Sözgelişi, tasavvuf konusunda kıymetli yazılar kaleme almış olan batılı müslüman bir düşünür, Martin Lings (Ebûbekir Siracuddin) şöyle der: Mistisizmde bir şuur halinden başka bir şuur haline geçiş sözkonusudur. Başka bir deyişle, dinî tecrübe farklı derecelerde yaşanmaktadır. Mürid, uçuş yüksekliğini sürekli olarak değiştiren bir kuş gibidir. İşte sûfi doktrinde görülen ifade değişikliklerinin sebebi budur. Tutarlılık-tutarsızlık konusundaki karışıklıkların, anlaşmazlıkların sebebi, sözkonusu durumu iyice tesbit edememekten doğuyor. Öyle görünüyor ki, Lings'e göre, tasavvufta *nazariye, tecrübe*'ye tekabül etmektedir; dolayısiyle onu, yani nazariyeyi bir yorum olarak değerlendirmek doğru değildir. Meselâ, belki, Ahmed Sirhindî'nin tecrübesi *vahdet-i vucûda* tekabül etmediği için bu doktrini reddetti. [94]

Dinî tecrübe hakkında yapılan araştırmalara bakıldığında onların genellikle şu özellikler üzerinde durduğu görülür:

a) Dinî tecrübe doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir; ânîdir ve uzun süre devam eden bir mahiyet göstermez.

b) O, tahlili mümkün olmayan bir bütündür. Bazılarına göre onun tahlil edilemeyişi bugünkü psikolojik tekniğin yetersizliğinden gelmektedir. Bazıları ise bunun, tecrübenin ma-

94. Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, London, 1971, s. 124 vd.

hiyetinden kaynaklandığına inanmaktadırlar.

c) Bu tecrübede bir "buluşma" *(vusûl)* sözkonusudur. Bu hâli bazıları *ittihad*, bazıları *vusûl*, bazıları *kurb*, hatta bazıları da *hulûl* kelimesiyle anlatmaya çalışmışlardır. Bu terimlerle anlatılmak istenen şeyler, kelâm düzeyinde hararetli kavgaların olmasına sebep olmuştur. Öyle görünüyor ki, İslâm düşünce tarihinde büyük çoğunluk, ontolojik bir "birlik"i reddetmiş, "yakın olma" *(kurb)* anlamında "vuslat"ta karar kılmıştır. Başka bir deyişle, ferdî benliğin ilâhî varlıkta "yok olması" *(fenâ)*, bir tecrübe *(hâl)* olarak kabul edilmiştir. Büyük sûfilerin hemen hemen hepsi, Allah'ın müteal olduğu inancını şu veya bu şekilde dile getirmiştir. Bu bakımdan ileride yeri geldiğinde tekrar söyleyeceğimiz gibi, onlardan belki de hiçbirinin panteist olduğnu (meselâ Spinoza'nın kasdettiği anlamda) söylemek mümkün değildir. Fakat hemen belirtmeliyiz ki, yukarıdaki terimlerle açıklamaya çalıştığımız "buluşma" daha ziyade Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlerde bir mânâ ifade etmektedir. Şöyle ki, bu dinlerde kişi, kendi öz varlığının dışındaki bir Varlık'ın huzurunda olduğunu hissediyor. Yani burada dinî tecrübenin muhtevası, dışımızda müstakil olarak varolan bir Yüce Varlık ile ilgilidir. Oysa, sözgelişi bir budist, kendi dinî tecrübesini başka türlü yorumlayabilmektedir. Onun tecrübesinde "subjektiflik" ve "egzistansiyel bir içe kapanma" ön plana çıkmaktadır.

d) Dinî tecrübe başka bir kimseye aktarılamaz; tam olarak anlatılamaz. Gözü görmeyene kırmızıyı nasıl tarif edemezseniz, diyor İbnu'l-Arabî, vecdi de onu yaşamayana anlatamazsınız. Öyle görünüyor ki, sûfiler ve mistikler birbirlerini anlamaktadırlar. Tasavvufî hâlin anlatılmazlığı konusunda Gazâlî'nin de İbnu'l-Arabî ile aynı görüşü paylaştığını görmekteyiz. Bu noktaya biraz önce "şiir zevki"nden bahsederken temas etmiştik.

e) Bu sonuncu özellikle hemen hemen aynı mahiyette olan bir başka hususiyet de, dinî tecrübenin "kişiye özel" olmasıdır. Mistisizmi eleştiren birçok filozofa göre, mistik tecrübe-

yi yanılmadan (illüzyon) ayırabilecek hiçbir delil bulunmamaktadır. Bu konuya biraz sonra tekrar dokunacağız.

Şimdi yukarıda sadece birkaç özelliğine işaret ettiğimiz dinî tecrübeyi yaşayan bir kimse, mantıkî bir çıkarımla "O halde Allah vardır" demiyor. Yani bu tecrübede bir *şeyden* veya *şeylerden* Allah'ın varlığına gitmek diye bir istidlâl sözkonusu değildir. Burada olsa olsa şu söylenebilir: Zaten iman eden bir kimse kesif dinî tecrübe sayesinde *yakîn derecesine* yükseliyor. Tabir yerinde ise, başkalarının alaca karanlıkta gördüğünü, yakîn sahibi, güneş ışığında görüyor. Bu dereceye yükselen mü'min, Gazâlî'nin deyimiyle, Allah'ı varlıklardan önce, varlıklar ile, varlıklardan sonra ve varlıkların üstünde görür. [95] Hakiki mânâda sadece O'nun varlığını idrak eder. artık onun için hiçbir şey Allah'ın varlığı kadar kesin olamaz. Tevhidin hakiki mânâsı da budur. [96]

Dinî tecrübe sayesinde varılan bu nokta nazarı itibare alınarak denebilir ki, bu tecrübe, doğruluğunu kendi içinde taşımaktadır. Yani onun doğruluğunu delillendirmek için dışarıdan bir şeyin desteğine ihtiyaç yoktur. Buna rağmen, tecrübenin geçerliliği için öne sürülen bazı delillerin bulunduğuna işaret etmemiz gerekir. Bunların başında, sözkonusu dinî tecrübenin insanın karakteri üzerinde yaptığı olumlu etki gelir. Samimi bir dinî hayat, kişinin iç dünyasında büyük bir inkılâb husûle getirir. Daha sonra bu inkılâb dışa, yani cemiyet ve tarih sahnesine yansır ve orada yeni bir toplum anlayışının, hülâsa, yeni bir hayat tarzının oluşmasını sağlar.

Dinî tecrübenin, ortaya koyduğu sonuçlara göre değerlendirilmesine, genellikle "pragmatik deneme" adı verilmektedir. [97]

İkinci delil ise "fikrî deneme"dir. Burada dinî tecrübe,

---

95. *Mişkât*, s. 63. Krş. Afîfî'nin bu esere yazdığı önsöz.
96. Krş. *İhyâ*, IV, s. 306; R. s. 27
97. Gerek pragmatik, gerek fikrî deneme üzerinde İkbal da önemle durmuştur. Bkz. R., I. ve II. Bölümler

felsefî açıdan, kritik bir yoruma tabi tutulur. Daha sonra bu yorumun ortaya çıkaracağı durumla tecrübenin ortaya koyduğu sonucun aynı realiteyi dile getirip getirmediğine dikkat edilir ve böylece hiçbir peşin hükme kapılmadan bir karara varılmaya çalışılır. Ayrıca dinî tecrübenin öteki beşerî tecrübelerle -meselâ ahlâkî tecrübeyle- temelde anlaşması ve uzlaşması gerekir. İnsanı ahlâkî gevşekliğe sürükleyen hiçbir tecrübe "dinî" olamaz.

Dinî Tecrübe Delilinin Eleştirisi:

Dinî tecrübe delili ile ilgili eleştirileri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

a) Dinî tecrübe, dinden dine, kültürden kültüre değişiklik arzetmektedir. Dolayisiyle, ona dayanarak Tanrının varlığını isbat etmek gibi önemli bir probleme yaklaşamayız; bu konuda genel bir hükme varamayız. Meselâ Afrikalı bir mistik şiddetli bir tecrübe geçiriyor ve kendi kabile tanrısı ile bir ve aynı varlık olduğunu hissediyor; bir hıristiyan çarmıhta acı çeken İsa'yı görüyor; bir başka din mensubu, Tanrının varlığına inanmıyor fakat Mutlak Yok'u idrak ettiğini söylüyor. Filozof tarafsız bir gözle bu farklı tecrübelere bakmakla nereye gidebilir? Neyi isbatlayabilir?

Muhtelif devirlerde, dinî kültürlerde yaşayan hassas insanların geçirdikleri "mistik" tecrübelerde ortak noktaların bulunup bulunmadığı daima tartışma konusu olmuştur. Bazılarına göre, bu tecrübe içinden geçen insanlar birbirlerini gayet iyi anlamakta ve aralarındaki kelâmî (teolojik) duvarları kaldırmaktadırlar. Mistisizm konusunun ünlü mutahassıslarından olan W.T.Stace'e göre, dinî *tecrübe* ile bu tecrübenin *yorumu* arasında bir ayırım yapmak gerekir. Tecrübe aynıdır, fakat yorumlar muhteliftir. Mistik, ilâhî olanla birlik içinde olduğunu hisseder; işte tecrübe budur. Bu tecrübeyi yorumlarken onu sembolleştirmesi, ifadeye kavuşturması, kültüre bağlı olarak gerçekleşir. 98

98. W.T.Stace, *Mysticism and philosophy*, London, 1961, s. 41 ve 133.

Fakat Stace kadar ünlü bir başka âlim R.C.Zaehner ise, sadece yorumların değil tecrübenin de farklı olduğunu öne sürüyor. [99] Tecrübenin farklı olduğu konusunda bazan din mensupları da israr ediyor. Bazı Hıristiyan mistikler, hıristiyan olmayanların psikolojik tecrübelerini şeytanın yönlendirdiğine inanıyor. B.Russel gibi filozoflar, Freud gibi psikologlar, nerede ve kimde zuhur ederse etsin dinî tecrübe denen şeyin bir yanılma, hatta bir çeşit ruhî muvazenesizlik olduğunu iddia etmektedirler.

b) Dinî tecrübe tamamiyle özeldir. Dolayısiyle ilmî açıdan onun hakkında objektif bir değerlendirme yapılamaz. Ona dayanan delil ise sağlam olmaz.

Bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Hemen hemen her tecrübe özeldir. Buna dayanan bir solipsist, meselâ, dış dünyanın varlığını bütünüyle inkâr edebilmektedir.

c) Dinî tecrübenin gerçekliğini savunanlar, genellikle şöyle bir görüşten yola çıkmaktadırlar: Dinî tecrübe geçirdiğini söyleyen dürüst insan yalan mı söylemektedir?

Russel ve Freud gibi din tenkitçilerine göre, bir insanın yanılması ayrı şey, dürüst olması ise daha ayrı bir şeydir. Dürüst olmak, hayal görmeye ve bu hayali hakikatmış gibi dile getirmeye mâni değildir.

d) Dinî tecrübenin karakter üzerindeki müsbet tesirlerini birçok insan kabul etmektedir. Buna rağmen, bir şeyin işe yaraması ile doğru olması arasında zarurî bir münasebetin olmadığı öne sürülerek dinî tecrübe delili tenkid edilmiştir. Fakat burada bir hususa dikkat etmek gerekir. İşe yarama konusu üzerinde duranlar, alışılagelmiş bir pragmacı gibi hareket etmiyorlar. Birincilere göre "din hakikattır; bundan dolayı da işe yarıyor; o halde o doğrudur" gibi bir muhakeme sürdürüyor. Unutmamak gerekir ki, hakikatine inanılmadığı halde sırf işe yaradığı için dini savunmak, ahlâkla uyuşması imkânsız bir

99. R.C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford, 1961.

tutum içinde olmak demektir. Temelsiz ve batıl inanışlar da işe yarayabilir.

e) Dinî tecrübenin manevî hazzını duyanlar, onu şiddetle ve sürekli olarak arzu etmektedirler. İşte bu da tecrübenin lehine kaydedilen bir husus olarak görülmüştür. Bu noktayı eleştirenlere göre ise, arzu edilme keyfiyeti, doğru olma keyfiyetinden tamamen bağımsızdır. İnsan hoş olmayan birçok şeyi de arzu edebilir.

Bu tenkidleri daha ayrıntılı olarak çoğaltmak mümkündür; fakat burada zikredilen hususlar, tenkidlerin hangi noktalarda toplandığını göstermek bakımından yeterlidir. Hemen belirtelim ki, bu tenkidlerin hiçbiri, dinî tecrübenin bir hayâl olduğu görüşünü isbatlayacak güçte olmamıştır. İlmî ve felsefî açıdan dinî tecrübe karşısında doğmatik bir tutum takınmak asla doğru değildir. Bütün eleştirilere rağmen, tasavvufî tecrübenin (vahiy ve aklın yanında yer alan) üçüncü bir bilgi kaynağı olduğu iddiasını dinî epistemoloji ciddiye almak zorundadır. Sadece dinî hayatta değil, öteki bütün tecrübelerimizde de bir derecelenme sözkonusudur. Çeşitli tecrübe mertebelerine tekabül eden çeşitli yorum mertebeleri de bulunmaktadır. Bizim bir bardak suya bakmamızla bir fizikçinin *fizikçi* olarak bakması aynı şey değildir. Bazı müstesnâ kişilerin sıradan insanların yaşadıkları dinî hayata nazaran çok derin ve geniş bir dinî tecrübeye sahip olma imkânlarını reddetmek için mâkul bir sebep görünmemektedir.

6. AHLAK DELİLİ

1. Kant'ın Ahlâk Delili:

İnsanın ahlâkî tecrübesinden, dolayısiyle bu tecrübe ile ilgili her çeşit veriden yola çıkarak Tanrının varlığını ispat etmeye çalışan "ahlâk delili" denince, felsefede akla gelen ilk isim, şüphe yok ki, Kant'tır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Tanrının varlığı ile ilgili klasik teorik delilleri şiddetle eleştiren Kant, en önemli olan **Saf Aklın Tenkidi**'nde şöyle der:

> İddia ediyorum ki, ilâhiyat sahasında saf nazarî aklı kullanma çabalarının tamamı verimsizlikle sonuçlanmıştır... Saf nazarî aklın kullanılış ilkeleri, tabiatın incelenmesinde bizi herhangi bir teolojiye asla götürmez. Bu durumda, akla dayalı bir teoloji, sadece ahlâk kanunlarına istinad etmek ve bu kanunların yol göstericiliğini istemekle mümkün olur. [100]

Kant'a göre öteki bütün deliller, Tanrının varlığını bir bilgi meselesi olarak ele almaktadırlar. İşte asıl hata, daha işin başında iken, burada işlenmektedir. Daha önce ele aldığımız delillerin eleştirisinde Kant'ın bu taviz tanımaz görüşüne yer verdiğimiz için onu burada tekrar sözkonusu etmenin gereği yoktur.

Ahlâk yoluyla Tanrının varlığı inancını temellendirmeye çalışırken Kant, büyük bir zorlukla karşı karşıya kaldığının farkındadır. Şöyle ki o, bir yandan ahlâkın otonomluluğunu korumak, öte yandan da inanç ile ahlâk arasında mâkul bir bağın varolduğunu göstermek zorundadır. Böyle bir çabada ahlâktan inanca gidilmek suretiyle inanmanın rasyonelliği ortaya konacak, ama inançtan yola çıkılmak suretiyle ahlâkın temellendirilmesine gidilmeyecektir. Başka bir deyişle ahlâkî teolojiye "evet",ama teolojik ahlâka "hayır" denecektir.

Kant'ın çıkış noktası, insanın ahlâkî bir varlık olduğu gerçeğine dayanır. İnsan ahlâklı olmaya "mecbûr" bir varlıktır. Onu mutluluğa lâyık kılan da yine ahlâklılıktır. Akıl dünyasında ahlâklılıkla mutluluğun birleştiği bir sistemin varlığını düşünmek, insan olarak bizim hakkımızdır. Fakat *fikir* düzeyinde kalındığı sürece, ahlâklılığın mutlulukla sonuçlanması, sadece bir ide'den ibaret kalır. Mutluluğun gerçeleşebilmesi için herkesin üzerine düşeni yapması gerekir. Hatta bu bile kâfi değildir. Bütün beşerî fiiller, şumullü ve mutlak bir iradeden kaynaklamyormuşcasına işlenmelidir.

---

100. *C.P.R.* A 636/B 644. Krş. *C.J.* s. 108 vd.

Ahlâklılık ile mutluluğun birleşmesi insan için "en yüksek iyi" *(summum bonum)*yi, İslâm düşünürlerinin "es-sa'âdet'ul-uzmâ" (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 ahlâk kanunlarına göre âlemi yöneten bir Mutlak Aklın varlığı tasavvur edildiği takdirde hesaba katılabilir. Bu durumda, *saf pratik akl*'ın 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 yükümlülükten ayrılmaz; [101] çünkü "Tanrı ve şu anda görmediğimiz fakat var olduğunu ümid ettiğimiz bir öteki dünya olmadan ahlâkın o muhteşem ideleri, olsa olsa övgü ve takdirin objeleri olabilirler, gâye ve aksiyonun kaynakları değil". [102] Kant, yine **Saf Aklın Tenkidi**'nde şöyle der:

> Madem ki ahlâk ilkesi benim için aynı zamanda bir maksim'dir. (akıl bunun öyle olması gerektiğini söyler) o halde Tanrının varlığına ve âhiret hayatına inanmam kaçınılmaz olur. Eminim ki, bu inancımı hiçbirşey sarsamaz; çünkü (sarsılma sözkonusu olsaydı) ahlâk ilkelerim de bir yana atılmış olurdu. Ben, kendi gözümde kendimi küçültmeden bu ilkeleri reddedemem. [103]

Görüldüğü gibi, Saf Aklın Tenkidi'nin önsözünde "inanca yer bulmak için bilgi'yi inkâr ettiğini" söyleyen Kant, daha İlk Eleştirisi'nde inanca yer bulmanın en emin yolu olarak gördüğü ahlâk yolunun temel unsurlarını dile getirmiş, öteki eserlerine ise konunun ayrıntılı bir şekilde ele alınması kalmıştır. Özellikle Kant'ın İkinci Eleştirisin'de yani **Pratik Aklın Tenkidi**'nde yer alan ifadelerden yararlanarak ahlâk delilinin

---

101. *C.P.R.* A 810/B 838
102. *C.P.R.* A 813/B 841
103. *C.P.R.* A 828/B 856 ve A 813/B 841

ana basamaklarını şu şekilde gösterebiliriz:

-İnsan mutlu olmaya lâyık 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 ahlâk konusunda ne de tabiatta ahlâklılıkla 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, Tanrıdır. [104]

Tanrının varlığını nazarî bakımdan ispatı gerekmeyen bir postulat olarak koyan ahlâk delili, Kant'a göre, bizi bir "pratik çıkmaz"dan kurtarır. "Ahlâkî inancımız" diyor Kant, pratik bir postulattır. Eğer onu inkâr edersek, pratik bir saçmalığa düşeriz (*absurdum praticum*) . Bu saçmalık, "mantıkî saçmalık"ta olduğu gibi hükümlerimiz arasında ortaya çıkan bir tutarsızlıktan -bilgi önermeleri arasındaki ilişkiden- doğmuyor; inanma ile yapma arasındaki bağlantıdan doğuyor.

Bir an için Tanrının var olmadığını düşünelim. Bu takdirde:

- En yüksek iyinin gerçekleşmesini düşünemeyiz.

- O zaman, mümkün olmayan bir şeyi gerçekleştirmek, ahlâkî vazifemiz olmaz; çünkü, "yapmalıyım" "yapabili-

104. C.Pr.R., s. 129 vd.

rim"i içerir.

-En yüksek iyiden vazgeçersek, ahlâkî otonomluğa rağmen, ahlâk 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 Tanrının varlığını inkâr etmemeliyim. [105]

Burada bir hususun tekrar hatırlatılmasında yarar vardır: Kant, "pratik saçmalık'a düşme ile ilgili endişelerine rağmen, Tanrı Postulatını ahlâk 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 ahlâkî bir ümitsizliğe düşürüyor. Bu yüzden Kant, "doğmatik inançsızlık" dediği şeye şiddetle karşı çıkmıştır! Aslında, din-ahlâk ilişkisine giren bu konunun ileride bu bahis için ayırdığımız yerde ele alınması gerekirdi. Fakat Kant'ın onunla ilgili görüşleri ahlâk delilinin anlaşılmasını kolaylaştıracağı için onlara burada temas etmemiz daha yerinde olur.

Kant'a göre, "doğmatik inanç" inanca bilgi kılıfını giydirmekten doğar. [106] Daha önce gördüğümüz kozmolojik delil bu işi en iyi şekilde yapmaya çalışmış ama başarılı olamamıştı. "Doğmatik inançsızlık" da inançsızlığa bir bilgi temeli bulma çabasından doğmakta ve doğmatik inancın hatasına daha açık şekilde düşmektedir; çünkü eğer bilgiye dayanılarak birşey tasdik edilemiyorsa, inkâr da edilemez. Şimdi, bugüne kadar hiçbir kimse Tanrının (ve âhiret hayatının) olmadığını "apodeiktik olarak" kanıtlayamamıştır. Bu bile, Kant'a göre, ahlâk için büyük önem arzeder. [107] Kant için önemli olan, in-

105. A.W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Cornel U.P. 1970, s. 29,30
106. Kant, *Religion Within The Limits of Reason Alone, New York, 1960, s. 48.*
107. *C. P.R. A 830/B 858.*

sanın ahlâk kanununun buyruğu ile doğmatik bir inançsızlık arasında sıkışıp kalmamasıdır. İnançsızlık, ahlâk kanunun hükmünü geçersiz kılmaz; bu hükmün gereğini yerine getirmek durumunda olan insanın ümitsizliğe düşmesine sebep olur; bu da, kendi sırasında, ahlâk kanununu zedelemeden geçemez. Zira insan, tesadüfen ortaya çıkan bazı durumlar hariç tutulursa, tabiatta ahlâk ilkelerinin taleplerine tam olarak cevap verecek tutarlı bir bütünlük göremez. Kendisi barışsever, açık sözlü ve dürüst olsa da çevresinde kötülüğün kol gezdiğini görmeden edemez. Dünyada karşılaştığı kişiler ne kadar iyi olurlarsa olsunlar, onların çabalarına adeta kulağını tıkamış olan tabiatın kötülüklerinden, hastalıklarından, zamansız ölümden kendisini, tıpkı öteki bütün canlılar gibi, kurtaramıyacaktır. Bunun sonu, pratik aklın bir gereği olan " son gâye"-nin gerçekleşebileceği düşüncesi ve ümidinden vazgeçmek olacaktır. Bu ise ahlâk duygusuna zarar vermeden olamaz. Öyle ise, diyor Kant, ahlâkî bir varlık olan Yaratıcı'nın varlığının kabul edilmesi gerekir. [108] İnsan, sadece sıradan bir hayatı değil de pratik ahlâkî varoluşun gerekleriyle tutarlılık arzeden bir düşünce içinde varolmayı istiyorsa, Tanrının varlığına inanması, seçime bağlı olmaz, zorunlu olur. [109]

Kant'ın bu klasik ahlâk delilinin değerlendirilmesine bir süre sonra geleceğiz. Delil, bütün eksikliklerine rağmen, gerek felsefe, gerek ilâhiyat çevrelerinde oldukça etkili olmuştur. Bunun çeşitli sebepleri vardır. İlk sebep, delilin öteki nazarî deliller kadar fazla iddialı olmayışıdır. İkincisi, delil öteki tecrübelerden daha ziyade insanın derunî tecrübesine, yani ahlâk tecrübesine dayandığı için daha insan-merkezli bir görünüm arzetmekte, metafiziğe ilgi duymayanların bile dikkatlerini çekmektedir.

Özellikle delilin bu son vasfı, dine psikolojik bir açıdan bakanları yeni düşünceler istikametinde teşvik etmiş ve az ya

108. C.J. s. 121.
109. C.P.R., A 806/B 834

da çok farklı unsurlar ihtiva eden başka ahlâk delillerinin dile getirilmesine yardımcı olmuştur. Şimdi kısaca bu delillere bir göz atalım.

2. Öteki Ahlâk Delilleri

Bu delillerden bir kısmı ahlâkî yükümlülüğün kayıtsız şartsızlığından sözkonusu yükümlülüğü empoze eden aşkın kaynağa gitmeye çalışmaktadır. Özellikle Platon üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan A.E.Taylor'ın eserlerinde bu gidiş tarzının güzel bir örneğini bulmaktayız. Taylor, "Tanrı Var mıdır?" (**Does God Exist?**) adlı eserinde şöyle der: Tecrübemiz bize gösteriyor ki, ahlâkî talepler zorlayıcı ve bağlayıcıdır. Onların bu özelliği, kendi düşünce ve kararlarımızdan değil, daha yüce ve evrensel bir varlıktan gelmektedir. Vicdanımızın sesi, yaşayan bir Tanrının faaliyetinin açık bir işaretidir. [110] Taylor'a göre, biz tam olarak farkına varsak da varmasak da ahlâkî tecrübelerimizden Müteal varlığa doğru bir gidiş vardır. İnsan varlığında görülen ahlâkî ve manevî tekâmülü de ancak bu gidiş ışığında değerlendirebiliriz. Bugünkü ahlâkî durumumuz, yarın bize yetersiz görünmektedir. Ahlâk yoluna koyulmuş bir insan, daima, iyinin daha iyisi olduğunu farkeder ve ikincinin uğruna birinciyi feda eder. Meselâ, çocuklarımıza verdiğimiz değeri günlük çıkarlarımızın üstünde tutarız; vatan sevgisine ise daha büyük bir değer veririz. Bu yükselme sürecinde öyle bir yere geliriz ki, orada ahlâkî idealimiz için göze alamayacağımız şey kalmaz. Şimdi, acaba böyle bir ideal, dünyevî veya laik bir ideal olabilir mi? Bir kaç yıllık bir hayat için göze alınmaktan geri kalmayan fedakârlıklar, niçin insanı ağır taleplerle yüzyüze getirmektedir? Uğruna birçok şeyi feda ettiğimiz sözümona değerler, gelip-geçici değil midir? Bu ve benzeri suallerin çağrışımlarına rağmen, insanın ahlâkî kemâle erişmek için mücadele etmesi, mâkuldur ve şiddetle arzu edilen bir şeydir. Niçin? Taibatçı ahlâk anlayışının veya

110. *Does God Exist*, Collins, 1961. s. 133 vd. Krş. D.A.Pailin, *a.g.e.*, s. 171

bir ateistin bu soruya vereceği cevap, böyle bir ilerleme süreci içinde bulunan insana çok gülünç gelir, O halde, diyor Taylor, gelip geçmiş birçok ilim ve hikmet sahibi kişi gibi biz de bu ilerlemenin gerisinde (itici güç olarak) ve ilerisinde (gâye olarak) Tanrıyı görmek durumundayız. [111]

Taylor'ın sorduğu önemli bir soru da şudur: İnsandaki ahlâkî ilerleme süreci, nasıl başlamaktadır? Taylor, **Bir Ahlâkçının İnancı** adlı eserinin bir bölümünü bu sorunun cevabına ayırmaktadır ki, bölümün başlığı oldukça dikkat çekicidir: "Ezelî ve Ebedî Varlığın İnsiyatifi". İnsanın bir takım ahlâkî taleplerle karşı karşıya olduğunu biliyoruz. Acaba bu taleplerin kaynağı nedir? Kant, "kategorik buyruktur" diyordu. Bazıları "akıldır" diyebilir. Taylor, bütün bu cevapların yetersiz olduğunu düşünmektedir. Kaynağı ister akıl, toplum, biyolojik yapımız; isterse devlet v.s. olsun, hiçbir buyruk, beni uğrunda her şeyimi severek fedâ edebileceğim bir taleple karşı karşıya getiremez. [112] Ahlâkî talebin kaynağını kendi varlığımda bulmam, diyor Taylor, saçlarımdan tutarak kendimi yükseklere çıkarmaya çalışmama benzer. Böyle düşünmem, kendi gücümü hem yeter sebep, hem de son sebep saymak demektir. [113] Oysa ahlâkî ilerlemede kendim, kendimi aşmaktayım. [114]

Taylor'a göre, ahlâkî ilerlemede insiyatif, Tanrıdan gelir; çünkü Tanrı, hem varlığın hem de değerin kaynağıdır. Hakiki mânâda ahlâk, insanın ilâhî insiyatife olumlu mukabelede bulunmasıyla oluşmaya başlar. Asıl ahlâkî ideal, Tanrıdır. O, kendisine yaklaşılması mümkün, fakat ulaşılması imkânsız olan bir idealdir. [115] Bundan dolayıdır ki ahlâkî ilerleminin bir sonu olamaz; çünkü bu ilerleme, her zaman iyiliğe doğru olmaz; iyilik içinde de olur. Ahlâkı, "kötülükle mücadele" şeklinde tanımlamak eksik olur. Bütün kötülükler ortadan

111. A.E. Taylor, *The Faith of a Moralist*, London, 1930, s. 101 vd.
112. A.E., s. 151-2.
113. A.E., s. 122
114. A.E., s. 229.
115. A.E., s. 22-3, ve 229

kalksaydı bile "daha iyi" varolacaktır. [116]

Buraya kadar yaptığımız açıklamalara dayanarak Taylor'ın ahlâk delilinin basamaklarını şu şekilde sıralayabiliriz:

-Ahlâkî ideal objektif olup herkes için geçerlidir.

-Kesin bir olgu-değer ayrımından sözedilemez.

-Sürekli bir ahlâkî ilerleyiş içinde bulunan insan, bir takım taleplerle karşılaşmakta ve ilâhî insiyatif onu daima ileriye doğru çekmektedir.

-Bu taleplerin son kaynağı insan olamaz. Yine uğruna her şeyimizi feda etmeye hazır olduğumuz bir gâye dünyevî bir gâye olamaz.

-İşte böyle bir gâye, varlığında bütün iyilikleri toplayan, varlığın da değerin de asıl kaynağı olan Tanrı'dır.

-O halde, ahlâkî şuur ve ahlâkî ilerleme, bizi bir Tanrının varolduğu inancına götürür.

Görüleceği gibi bu delil, mantıkî bir kesinlik iddiasıyla ortaya çıkmıyor. İnsanın ahlâkî tecrübesini hareket noktası olarak seçtiğimiz takdirde nasıl bir düşünce içine girebileceğimizi gösteriyor.

Taylor'ın ahlâk delilini anahatlarıyla benimseyen muasır hemşehrisi H.Rashdall, bağımsız ahlâk idealleri fikrinden bu ideallerin *nerede* tam olarak gerçekleştikleri fikrine gidiyor. Rashdall'a göre, ahlâk kanunu ve ahlâkî idealler, Tanrı postulatı dikkate alınmadan tam anlamıyla açıklanamaz. [117] "Ahlâk kanunu nerededir?" sorusu Rashdall'ı bir ahlâk delili geliştirmeye götürüyor. O şöyle der:

Mutlak ahlâk kanunu veya ahlâkî ideal, maddi

---

116. A.E., s. 229

117. H.Rashdall, "The Moral Argument for the Existence of God" *Classical and Contemporary Reading is in the Philosophy of Religion*, (ed. J.Hick, New Jersey, 1964) içinde s. 273 vd.

> şeyler *içinde* varolamaz. Gördük ki o, şu veya bu ferdin zihninde de varolamaz. Ancak varlığında ilâhî idealin gerçeklik kazandı-ğı bir Zihne (Tanrıya) inandığımız zaman ahlâkî idealin, dünyadan, daha az gerçek olmadığını mâkul olarak düşünebiliriz. (çünkü Tanrı) Ahlâk yargılarımızla ilgili her tür hakikatın kaynağı olan bir Varlık'tır. Ancak böyle bir inanç sayesinde şu veya bu insanın düşüncelerinden ve arzularından bağımsız olduğu kadar maddî tabiatın gerçeklerinden de bağımsız olan mutlak bir iyilik ve kötülük standardının varlığına inanabiliriz. Tanrıya inanma... objektif veya mutlak ahlâkın mantıkî şartıdır. Ahlâkî ideal... ancak kendisinden bütün Realiteyi çıkardığımız [118] bir Zihinde varolabilir. Ahlâkî idealimiz, Tanrının düşüncesinde ezelden beri varolagelen bir idealin ortaya çıkışı olarak görüldüğü sürece objektif geçerliliğe sahip olma hakkını elde edebilir.[119]

Görülüyor ki ahlâk kanununa bir yer arama düşüncesi, Rashdall'ı bir ahlâk kanıtına götürüyor. Onca, fizik kanunları için nasıl bir yer bulmak gerekiyor. İşte bu yer, Tanrı düşüncesi (*Thought of God*) veya Tanrının Zihni *(Mind of God)*dir.

Rashdall'ın ahlâk kanıtını oluşturan basamakları daha iyi görebilmek için onu şu şekilde ifade etmek mümkündür:

- Objektif veya mutlak bir ahlâk kanunu vardır.

- "Varolmak", bir yerde varolmak demektir.

- Ahlâk kanunu ideal şekliyle ne maddede ne de sonlu varlıkların hayatında bulunabilir. Ne de o, kendi başına bir varlık alanı oluşturur.

- Öyleyse ahlâk kanununun ana yurdu olan bir Zihnin

---

118. "Veya en azından bütün realiteyi kontrolü altında tutan" (Rashdall)
119. Rashdall, "Moral Argument..." *C.C.R.P.R.*, s. 272. Ayrıca bkz., D.E.True blood, *Philosophy of Religion*, (New York: Harper and Raw, 1957), s. 114-115.

veya Düşüncenin varolması zorunludur.

Ahlâk delili ile ilgili ifadeler, Kant'tan Rashdall'a kadar devam eden uzun bir düşünce çizgisinde daha psikolojik bir terminolojiye bürünerek felsefe literatüründe hiç eksik olmamıştır. Daha sonra "Vicdan Delili" adını alan delili de bu çizgi üzerinde görmek ve değerlendirmek gerekir. İlâhiyatçı filozof H.J. Newman'dan alacağımız şu uzun metin, sözkonusu delilin temel unsurlarını içine alacak genişliktedir:

> Cansız nesneler, bizde acıma ve şefkat gibi duyguları harekete getiremezler. Bu duygular, kişiler hakkındadır. Eğer vicdanın sesini dinlemediğimiz zaman bundan dolayı sorumluluk duyuyor, utanıyor ve korkuya kapılıyorsak bu, kendisine karşı sorumlu olduğumuz, huzurunda utandığımız ve buyruklarını dinlemediğimiz takdirde korktuğumuz bir Varlık'ın bulunduğunu gösterir. Kötülük yapınca -bir anneyi incittiğimiz zaman olduğu gibi- gözlerimiz yaşla doluyor, kalbimizin parçalandığını duyuyorsak ve eğer babamızdan bir övgü işittiğimizde sıcak ve doyurucu bir memnunluk içinde kendimizi buluyorsak, sevgi ve saygımıza muhatab olan, gülümsemesiyle mutlu olduğumuz, ulaşmak istediğimiz, kendisine sıkıntılarımızı havale ettiğimiz ve onu öfkelendirdiğimizde kendimizi endişeli ve tükenmiş saydığımız bir **kişi**'nin bir varlığın imajını içimizde duyduğumuzdan şüphe edilemez. Bizdeki bu duyguların harekete gelmesi için bu duruma sebep olan akıl sahibi bir varlığın bulunması gerekir. Bir taşın karşısında şefkat ve acıma göstermeyiz; bir atın veya köpeğin huzurunda utanç duymayız. Hatta insanın ortaya koyduğu basit bir kanunu çiğnemekle de pişmanlık ve eziklik içine düşmeyiz. Buna rağmen vicdanımız, bütün bu duyguları... kendi kendimizi suçlayıp durmamızı harekete getiren sebep oluyor. Yine vicdanımız, gelip geçici hiç bir şeyin varlığı ile açıklayamadı-

> ğımız derin bir huzurun, bir güvenlik duygusunun tevekkül ve ümidin ışıklarını üzerimize tutmaktadır. Kötü insan, kendisini kovalayan olmadığı halde kaçıp durmaktadır. Acaba niçin kaçıyor? Ondaki korkunun kaynağı nedir? O, yalnızlığında karanlıkta ve kalbinin gizli köşelerinde kimi görmektedir? Eğer bütün bu duyguların kaynağı gözümüzle gördüğümüz şu dünya değilse, insanın, idrakini yönelttiği varlığın, Tabiat-üstü ve İlâhî bir varlık olması gerekir. Vicdan fenomeni, kutsal, adâletli, güçlü, her şeyi gören, herkese hakkettiğini veren bir Mutlak Yöneticinin varlığını zihnimize nakşetmektedir. [120]

Yukarıda aldığımız metin dikkatle incelendiği zaman görülür ki, Newman'ın düşüncesi -geniş anlamda anlaşılmak şartıyla, "delili" diyelim- üç ana basamağa dayanır: Vicdanın sesi, dinlenilmesi gereken bir otoritedir; vicdan kişiyi aşmakta ve bizi daha yüksek seviyede bir buyruk ve sınır koyucu güçle karşı karşıya getirmektedir; bu güç soyut bir şey değil, bir kişi (bir zât) olmak zorundadır. Öyle bir kişi ki, insanda derin duygular -utanma, sorumluluk v.s.- uyandırabilsin. İşte bu kişi (Zât) Tanrı'dan başkası olamaz.

Newman, bu sonuca ulaşmadan önce "vicdan" kavramını tahlil ederek iki noktaya dikkat çeker: Vicdanın bize doğrunun ve yanlışın ne olduğuna dair ahlâkî bilgi veren yanı, yani "ahlâk duygusu". İkincisi ise, onun bu ahlâkî bilgiyi uygulama alanına koymamızı talep eden yanı. İnanca geçiş için özellikle vicdanın bu ikinci vechesi, Newman'e göre, birinciden çok daha önemlidir.

3. Ahlâk Deliline Yöneltilen İtirazlar:

Kant'ın dile getirdiği şekliyle ahlâk deliline birçok bakımdan itiraz edilmiştir. Bu itirazların bir kısmı, Kant henüz

---

120. *C.P.R.* A 822/B 850

hayatta iken gün ışığına çıkmış ve filozof tarafından cevaplandırılmıştır.

Daha önce işaret edildiği gibi, ahlâk delili, kozmolojik ve teleolojik delillerden farklı olarak, objektif geçerlilik iddiasında olan bir delil değildir. Kant'ın tutumu açıktır: Tanrının varlığını kabul etme, bir bilgi meselesi değil, iman meselesidir. Kant, bu konuya açıklık getirmek için kendi epistemolojisinde önemli olan "sanma", "inanma" ve "bilme" kavramlarına açıklık getiriyor. Ona göre, eğer bir hüküm hem sübjektif hem de objektif açıdan yetersizse "sanma"dan sözederiz. Eğer sübjektif bakımdan yeterli, objektiflik açısından yetersizse "inanma"dan; hem sübjektif hem de objektif açıdan yeterli ise "bilme"den sözederiz. [121]

Kant, inanmayı da üçe ayırır: (i) Spekülatif-doğmatik inanç: Bunun ne olduğunu biraz önce doğmatik inançtan sözederken açıkladık. (ii) Pragmatik inanç: Hastasının hastalığını tam olarak teşhis edemeyen, buna rağmen yine de belli bir tedavinin uygulanması gerektiğine inanan bir tabibin inancı gibi. (iii) Ahlâkî-pratik inanç: İşte ahlâk açısından zorunlu olan inanç budur. [122] Ahlâk delili bize böyle bir inancı sağlıyor. Kant bu konuda şöyle der: Ahlâk delili şüpheciye bir Tanrının varolduğunu isbat etmeye çalışmaz. Sadece şunu söyler: Eğer şüpheci, ahlâklılığa uygun düşen bir biçimde düşünmek istiyorsa, pratik aklın maksimleri ışığında Tanrının varolduğunu öne süren hükmü *kabul etmek* zorunda kalacaktır. [123]

Kant'a göre, inanç alanında bilgi söz konusu olsaydı "iman"dan sözetmek anlamsız olurdu. Tanrı inancın değil de bilginin konusu olsaydı, hürriyetten ve ahlâkın bağımsızlığından bahsetmenin de bir mânâsı olmazdı. [124] İnanmayı, bilme gibi görmemekle onu irrasyonel saymış olmayız; çünkü onun dayandığı ahlâk verileri, gerçek verilerdir. W.H. Walsh'-

121. *C.P.R.*, A 823/B 851 vd.
122. *C.P.R.*, A 828/B 856
123. *C.J.*, s. 158-9.
124. Walsh, "Kant's Moral Theology" *Proceedings of British Academy*, 49, 1963, s. 269.

un da haklı olarak işaret ettiği gibi, ahlâk bir tarih gerçeğidir. Ahlâkî düşünceler, insanın rasyonelliğinin en açık belirtileridir; çünkü ahlâk alanında faaliyet gösteren güç, akıldır. [125]

Bu açıklamalara rağmen, ahlâk deliline, dolayısiyle Kant'a yöneltilen en önemli eleştiri, burada sözü edilen iman anlayışı ile ilgilidir. İlk olarak, itirazcılar, Kant'ın ahlâk delilinin "inanç alanına bilgiyi sokmama" konusunda tutarlı ve başarılı olmadığını öne sürmüşlerdir. Başka bir ifadeyle, Kant'ın fiziko-teolojiden tam anlamıyla bağımsız bir ahlâk teolojisi kurmada başarılı olamadığı söylenmiştir. Şüphesiz bu itirazlar, Kant felsefesindeki bilme-inanma ilişkisinin, filozofun bütün çabalarına rağmen, açıklık kazanamamış olmasındandır. Kant, kendisine şöyle bir soru sorar: Saf pratik akıl, ahlâk deliline varmak ve bize çok şey kazandırmış olmakla *bilgimizi* genişletmiş olmuyor mu? Kant'ın bu soruya verdiği cevap "evet"tir. Ama o, şunu da eklemeyi ihmal etmiyor: "Fakat sadece pratik açıdan". Pratik düşünme, kendi alanı içinde bir bilgi artışı meydana getirmektedir; fakat bu bilginin teorik alana aktarılarak orada kullanılması mümkün değildir. Gerçi bir bütün olarak akıl, böyle bir bilgiye sahip olma imkânını kendine verdiği için pratik gücüne çok şey borçludur; çünkü saf akıl düzeyinde hiçbir objeye sahip olmayan aşkın ve regülatif ideler (Tanrı, ruh ve özgürlük) pratik akıl sayesinde objeleri olan içkin ve konstitütif duruma geliyorlar.

Bu demektir ki, teorik akıl, pratik aklın çabaları sonucu bir şeyler kazanmış oluyor. Kant, bir yandan bunu bir bilgi artışı (en azından pratik bakımdan) olarak görüyor; öte yandan da bu bilgiyi "tanımlayıcı ve belirleyici" bilgi olarak kabul etmiyor. Birçok felsefe tarihçilerine göre, Kant, bu güçlüğün üstesinden hiçbir zaman gelememiştir. Hatta bazılarına göre Kant, ahlâk delilini yeniden gözden geçirmiş ve ondan vazgeçmiştir. Daha önce başka bir yerde Kant'ın ahlâk delilinden vazgeçip geçmediği hususunda geniş bilgi vermiş idik. Bu konu

---

125. C.Pr.R., s. 138; *C.J.*, 143-4 ve 149.

burada bizi ilgilendirmemektedir.

Kant, ahlâk delilinden vazgeçmiş olsa dahi, inanç konusundaki temel tutumunu hiçbir zaman değiştirmemiştir. Kanaatimizce, inanma ile bilme arasında Kant'ın gördüğü anlamda bir ilişkiyi -daha doğrusu *ilişkisizliği*- savunmak çok zordur. İman konusunda nazarî aklın sınırlarını göstermek başka- ki bu işi Gazâlî Kant'tan asırlarca önce gayet başarılı bir şekilde yapmıştı- aklı büsbütün kapı dışarı etmek ise başkadır. M. İkbal'in de haklı olarak işaret ettiği gibi, Gazâlî ile Kant arasındaki fark, din açısından, son derece önemlidir. Tıpkı Kant gibi iman alanında analitik düşünceden ümidini kesen Gazâlî, ondan farklı olarak başka bir yolun varolduğuna inandı. Bu, tasavvufî tecrübe yoluydu. [126]

İkinci önemli itiraz, Kant'ın "arzu" ve "ihtiyaç"tan Tanrının varlığına geçmek istemesi ile ilgilidir. Kant açısından bakıldığında, en yüksek iyinin gerçeklik kazanması ümidi, arzusu ve ihtiyacı, insanı inanca götürmekteydi. İleride ruhun ölümsüzlüğü konusuna geldiğimizde de işaret edileceği gibi, ihtiyaç ve arzudan, ihtiyaç ve arzunun objesinin gerçekliğine geçme çabası daima tenkit konusu olmuştur. Mill, sözgelişi, ahlâk duygusunun Tanrının varlığına inanmayı kuvvetli bir arzu ve ihtiyaç haline getirdiğini kabul etmekle birlikte şunu söylemeyi de ihmal etmez: "Evrenin düzeni içinde her arzu edilen şeyin gerçekten varolduğunu düşünmek asla doğru değildir." [127] Benzer fikirleri, dolayısiyle eleştirilen Freud'un eserlerinde de görmekteyiz. [128]

Öyle görünüyor ki Mill ve Freud gibi düşünürler, Kant'ın deyimiyle, "empirik yapımız" ile ilgili arzu ve ihtiyaçtan sözetmektedirler. Oysa Kant, inancın bir *akıl ihtiyacı* olduğundan sözeder. Akıl, duygu ve yönelişlerimizden bağımsız olarak kendi ihtiyacının objesine yönelebilir.

---

126. R., 5
127. *Essays...*, 446
128. Bkz. *The Future of An Musion*, London, 1962, s. 48 vd.

Üçüncü olarak, bazıları da aşırı bir yorumla Kant felsefesinde Tanrının varlığına inanmanın bir varsaymaya dayandığını öne sürmüşlerdir. Kant, Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve özgürlükten bahsederken, "sanki Tanrı varmış, ruh ölümsüzmüş yahut özgürmüşsün gibi hareket et" demek istemiyor. Kant gibi ciddi bir düşünürü bir "Sanki Felsefesi" (The Philosopy of As-if) çerçevesinde ele almak yanlış olur. Hiç kimse Kant hakkında, "O, Tanrıya inanmıyor ama bize, sırf ahlâkın hatırı için, *'Tanrı varmış gibi* davranın' demek istiyor" diyemez.

Dördüncü olarak, Kant'ın görüşüne edilebilecek bir itiraz da, din felsefesinden ziyadę ahlâk felsefesiyle ilgilidir ki, o da mutluluk ile ahlâklılık arasındaki ilişki hakkındadır. Bize de öyle geliyor ki, Kant ahlâklılık-mutluluk ayrımında oldukça katı davranmış, gerek numen, gerekse fenomen varlığını aynı anda yaşayan insanın gerçek durumunu çok farklı bir şekilde ele almıştır. İnsan, bir ahlâk tecrübesinden geçerken, tabiî ve sosyal çevre -yani empirik şartlar- ona hakettiğini tam olarak veremese de, belli bir mutluluk duyar. Başka bir deyişle, insan, *sırf mutlu olmak için* ahlâk kanununa uymadığı halde ahlâklılığın bir sonucu olarak daha bu dünyada iken kendisini mutlu hissedebilir; hissetmektedir de. Mutluluk, her şeyden önce bir "halet-i rûhiye"dir. Bu hal, ahlâkî tecrübedeki ilerlemeye bağlı olarak her an daha bir derinlik kazanabilir. En yüksek iyinin gerçekleşme ümidini güçlendiren bütün işaretleri şu anda, en azından bazı insanların hayatlarında, bulmaktayız. Ahlâklılık-mutluluk ilişkisini bu şekilde görmek, bize öyle geliyor ki, Tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü inancına herhangi bir zarar getirmez.

Taylor ve Rashdall gibi çağdaş İngiliz düşünürlerinin ifade ettikleri ahlâk delillerinin eleştirisine gelince, daha önce işaret edildiği gibi, bu delillerde Kant'ın kendi delilinde gördüğü olgu-değer ayırımı ve kesin bilgi-iman ayırımı gözetilmemiştir. Bundan dolayı, bu ayırımların geçerliliğine epistemolojik açıdan değer veren her düşünür bu delillere itiraz etmektedir.

Gördük ki, Taylor ve Rashdall'ı bir ahlâk delili kurmaya götüren şey, onların ahlâk kanununa *yer* bulma düşüncesiydi. Onlar, bu işi bir çeşit Berkley'ci metafiziğe dayanarak yapıyorlardı. Bilindiği gibi, Berkley'e göre, "varolmak idrak edilmiş olmaktır". İşte ahlâk delilini kullananlar, düşüncede varolan bir ahlâk idealinden gerçek veya *ontal* varlığa geçmektedirler. Bazılarına göre, bu *yer* arama faaliyetinde mantıkî olanla psikolojik olan birbirine karıştırılmaktadır. Bir şeyin geçerli veya doğru olması, onun bir varlığın düşüncesinde veya zihninde varolmasından mantıken bağımsızdır. Eğer "x" geçerli ise "x vardır" diyen birinin bulunup bulunmaması, bir şeyi değiştirmez.

Newman'ın öne sürdüğü "vicdan delili"ne yapılan itirazlara gelince, onlar, şu birkaç noktada toplanabilir: İlk olarak, vicdan denen şey, Newman'ın sözünü ettiği şeyleri duymayacak şekilde oluşturulabilir. Başka bir deyişle, eğer belli bir vicdan, "Biri'nin karşısında suçluluk, sorumluluk v.s. duyuyorsa", bu onun daha işin başında iken öylece eğitilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yani vicdan, zaten Tanrıya imanla şekillenmiş durumdadır; dolayısiyle, ilk basamağında imân olan bir şeyden yola çıkılıp yine imâna varılamaz. Yani bu yolla bu delili ortaya koyamayız; çünkü sonuçta istenen, birinci basamakta zaten yer almış durumdadır. İkinci olarak, vicdan fenomenini açıklayan başka teoriler de vardır ve onlar teizmin açıklamalarından daha az mâkul değildir. Sözgelişi vicdanın kaynağını ve gelişmesini açıklayan tabiatçı teoriler, Freud'un "Üst-ben" kavramı, ahlâkî sezgicilik, Newman'ın açıklamaya çalıştığı olayları pekâlâ açıklayabilmekte, ama onlardan hiçbiri teizme ulaşma iddiasında bulunmamaktadır.

Aslında, ahlâk delillerine yapılan itirazların önemli bir kısmı, bu delilleri savunan bazı düşünürlerin biraz fazla iddialı olmalarından dolayı ortaya çıkmaktadır. Bu durumu farkedenler, genellikle, insanın ahlâkî tecrübesi ile Tanrı'nın varlığına iman arasında "delil" diye adlandırmadıkları daha "gevşek" ilişkiler kurma yönüne gitmişlerdir.

Meselâ, bazılarına göre ahlâkî tecrübenin bize Tanrının varlığına götüren bir delil olduğunu söylemek yerine; bu tecrübe, Tanrının varlığına "işaret eder", yahut "atıfta bulunur" demek daha mâkul olur. Bu şekilde ahlâkın otonomluğunu da korumuş oluruz.

Özellikle mistik yanı ağır basan bazı düşünürlere göre ise, ahlâkı da içine alan topyekün beşerî tecrübe, insanı bir "açılma" (mükâşefe) hadisesiyle karşı karşıya getirir ve inancın kapısını aralar. Bu açılma, bir delil değil, adeta kozmik bir tecrübedir. Bu çizgi üzerinde hareket edenler, genellikle ahlâkî tecrübe ile dinî tecrübenin, dolayısiyle ahlâk delili ile dinî tecrübe delilinin biribirini tamamladığını öne sürerler. Hatta onlar, ontolojik delil de dahil olmak üzere, bütün delilleri birlikte düşünmenin zaruretine inanırlar. Delillerden her birinin bir takım güçlüklerle karşı karşıya olduğu görülmektedir. Ama her birinin bize ciddi bir takım şeyler söylediği de ortadadır. İşte bütün bu şeyleri bir bütünlük içinde düşündüğümüz zaman teizmin rasyonel çerçevesini daha iyi görür ve anlarız.

Biz de baştan beri yeri geldikçe beşerî tecrübenin bütünlüğü konusuna dikkat çekmeye çalıştık. Tahlil ve tenkit gücümüzü kullanabilmek için bu bütünlüğü *nazarî* olarak bölmeye çalışırız. İşte felsefe ve ilâhiyatta gördüğümüz deliller, böyle bir bölme faaliyetinin sonucu olarak ortaya çıkan düşünce ürünleridir. Eğer onlardan her biri nazarî bir ürün olarak kalmayıp yeniden topyekün beşerî tecrübeye dönecekse, birbiriyle kaynaşmak ve bir bütünlük oluşturmak zorunda kalacaktır. Başka bir deyişle, böyle bir kaynaşma, beşerî tecrübenin gerektirdiği bir hususiur; dolayısiyle onu, "mekanik" bir toplama şeklinde görmemek gerekir. [129]

129. Krş. Pailin, *a.g.e.*, s. 178 vd.

Üçüncü Bölüm

TANRI'NIN SIFATLARI

1. SIFATLAR PROBLEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

Bir önceki bölümde Tanrı'nın varlığı hakkında konuştuk; ama O'nun *nasıl bir* varlık olduğu konusunda fazla bir şey söylemedik. "Fazla bir şey" söylemememizin sebebi, delillerin herbirinin bizi aynı istikamete götürmeyişi idi. Sözgelişi, Kant'ın ahlâk delili, Tanrı'nın ahlâkî vasfı haiz bir varlık olduğunu bize öğretiyordu ama O'nun yaratıcılığı konusunda fazla bir şey söylemiyordu. Kozmolojik delilde ise durum, neredeyse tam tersine idi. O da bize yaratıcı Tanrı'dan bahsediyordu ama bu yaratıcının öteki özellikleri hakkında fazla bir şey söylemiyordu. Yine, deliller hakkında öne sürülen itirazlara bir daha göz atacak olursak, mantıkî itirazların yanı sıra "dinî" diyebileceğimiz şu itiraz da ön plânda idi: Kozmolojik delil, bizi İlk Sebep yahut Yeter Sebep fikrine, teleolojik delil Mâhir Mimar fikrine, ahlâk delili faziletle saâdetin birleştiricisi fikrine götürmektedir. Acaba Sebep, Mimar, Ahlâkî Varlık v.s. şeklinde anlatılan Tanrı, dinin Tanrısı mıydı? Hiçbir delil, bu soruya tam olarak cevap verecek durumda değildi. O halde, bu soruya cevap verebilmemiz için varlık hakkındaki konuşma-

mızı sıfatlar hakkındaki bir konuşma ile tamamlamamız gerekir.

Sıfatlar konusu, Tanrı'nın varlığı konusundan çok daha karmaşık bir konudur. Herşeyden önce, Tanrıya bir takım sıfatlar atfetme meselesinde dinle felsefe arasında hiçbir zaman görüş birliği olmamıştır. Din felsefenin, felsefe de dinin bazı sıfatlarını kabul etmeye yanaşmamaktadır. İkinci olarak, sıfatlardan bahsedince onların "korelatları"ndan da bahsetmek gerekir. Allah'ın sonsuz kudretinin âlemdeki korelatı nedir? O'nun kudreti sonsuzsa, benim kudretim ne olacaktır? Tanrı iyi ise, âlemde küllî tarzda görülen bu acı çekme nedir? Her şeyi dileyen ve yapıp -eden Tanrı ise, ben neyi dilemekte ve yapıp-etmekteyim?

Üçüncü olarak, sıfatlar bizi doğrudan doğruya Tanrı-âlem ilişkisi problemine götürmektedir. Sözgelişi, Tanrı'nın "yaratma" sıfatını ele alalım. Deizme göre, Tanrı âlemi yaratmıştır ama bu iş olup bitmiştir. Şimdi Tanrı âleme müdahale etmiyor artık. Panteizme göre, zaten âlem yok ki Tanrı onu yaratmış olsun. Bir tek cevher vardır: Alem de o dur, Tanrı da. Pan-enteizme göre ise, ortaklaşa bir yaratma faaliyeti vardır. insan Tanrı ile "el ele vermiş" sürekli oluşum içinde olan âlemde faaliyet göstermektedir. Klâsik teizmin, bütün bunların hepsine itirazı var: Deizm, sıfatları âtıl duruma uğratıyor: panteizm kaldırıyor: pan-enteizm ise, onları buduyor, sınırlıyor; agnostisizm "gelin konuşmayalım bu konuyu" derken, ateizm hepsinin üstüne sünger çekiyor.

Bütün bunlar, sınırlı bir düşünce ve dil imkânına sahip olan insanların Tanrı hakkında konuşurken ne kadar zorlandıklarını hatta bazan "saçmaladıklarını" (mantıkî anlamda) gösteriyor. İlk müslümanlar, Kur'ân okurken herşeyden önce bir dil problemi ile karşı karşıya olduklarını hemen anladılar. Daha sonra islâm düşünce tarihinde bu mesele ile ilgili ne kadar farklı görüş ve anlayışların, "mezhep" diye adlandırılan fikir akımlarının, ortaya çıktığını ve bu akımlara mensup insanlar arasında nasıl çetin bir kavganın yer aldığını biliyo-

ruz. Aynı konu, daha farklı bir açıdan da olsa, modern felsefede, özellikle analitik ve linguistik felsefe akımlarında ciddi bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bu bakımdan, sıfatlar meselesine ve bu meselenin yol açtığı öteki meselelere geçmeden önce Tanrı ile ilgili hükümlerimizin ne çeşit hükümler olduğu üzerinde kısaca durmamız gerekmektedir.

2. TANRI HAKKINDA KONUŞMAK

Tanrının nasıl bir varlık olduğu hakkında konuşmak, ilâhiyatın temel konusunu oluşturur. İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan ve bu bölümde yeri geldikçe açıklayacağımız tenzîh, teşbîh, ta'tîl v.s. gibi meseleler, esas itibariyle Tanrı hakkında konuşmanın yol açtığı konulardır. Benzer problemler Hıristiyan ve Yahudi ilâhiyatlarında da vardır. İlâhiyat, bu konuyla ilgili söyleyebileceği her şeyi adeta söylemiş olmalı ki, işe özellikle son asırda felsefe dâhil olmuştur. Denebilir ki, günümüzde din felsefesinin en canlı konusu, Tanrı hakkında konuşmanın ne çeşit bir konuşma olduğu sorusudur. Şimdi bu konuda söylenenleri tâli başlıklar altında sıralamaya çalışalım.

a) Doğrulama ilkesi ve "din dili":

Bazılarına göre nasıl bir "bilim dili", yahut "hukuk dili" varsa, bir de "din dili" vardır. Fakat bize öyle geliyor ki, dine has çok sayıda ıstılâhlar (teknik terimler) olmakla beraber, müstakil bir din dilinden bahsetmek doğru değildir. Kaldı ki, her din dilinin teist bir karakter taşıma mecburiyeti de yoktur. Hatta teizmin öne sürdüğü anlamda Tanrı fikrine yer vermeyen bazı dinler de vardır. Yine öyle felsefe anlayışları vardır ki, orada Tanrı fikri daima ön plânda olduğu halde, söz gelişi, Kur'ân'ın öne sürdüğü anlamda bir teizm yoktur. Spinoza'nın felsefesi buna en iyi örnektir.

Acaba Tanrı hakkında bir takım hükümler öne sürerken tam olarak ne anlatmak istiyoruz? Meselâ, bu hükümleri, bili-

min hükümleri gibi "tasvir edici" (deskriptif) hükümler olarak görebilir miyiz? Yoksa onlar, "bilgi verme" (kognitif) özelliğinden kısmen veya tamamen mahrum mudurlar? Şimdi bu sorulara verilen cevapların bir kısmını görelim ve ilk olarak da din dili karşısında takınılan en menfi görüşle başlayalım.

İçinde yaşadığımız yüzyılın ilk yarısında özellikle Viyana Çevresine bağlı düşünürler arasında "doğrulamacı tahliller" büyük bir ilgi görmeye başladı. Bu, genel mantıkçı pozitivist yaklaşımın öngördüğü felsefe problemlerini çözme metodunun ayrılmaz bir parçası durumundaydı.Mantıkçı pozitivizmin her felsefe araştırıcısınca iyice bilinen temel "doğrulama ilkesi" (*principle of verification)* şöyledir: Bir hükmün doğrulanması, ya tecrübenin verileri aracılığı ile, ya da -totolojik nitelikteki hükümlerde olduğu gibi- bir zihin işlemi sonunda mümkün olur. Bu yollardan biri veya ötekisi ile doğrulanamayan hükümler anlamsızdır. Sözkonusu ilkeyi din diline en radikal biçimde uygulayanların başında A.J. Ayer gelmektedir. Ayer, İngiltere'de mantıkçı pozitivizmin bir zamanlar el kitabı haline gelen **Dil, Hakikat ve Mantık** [1] adlı eserinde sadece dinî önermelerin değil, metafizik, ahlâkî ve estetik hükümlerin de yukarıdaki ilkeye göre doğrulanamayacağını dolayısıyla onların "anlamsız" olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü Ayer'e göre bir cümlenin anlamı, onun doğrulanma yöntemine bağlıdır. Ayer, öyle görünüyor ki, bu katı tutumundan daha sonra vazgeçti ve daha ılımlı bir tutum izledi. Bu yeni tutuma göre, bir önerme her zaman empirik yolla doğrulanma imkânına sahip olmayabilir. Bu durumda onu anlamsız saymak doğru olmaz. Eğer empirik veriler, önermenin konusuyla şu veya bu anlamda ilgili ise, onun için anlamlı olma imkânı açık demektir. Aslında böyle bir yumuşamaya "doğrulanma" ile "anlamlı olma" arasında kurulacak bir özdeşliğin, özellikle bilimde genel yasalar halinde dile getirilen ifadelerin anlamı

1. A.J.Ayer, *Language Truth and Logic*, London, 2. ed.,1946. s. 102 vd. Burada a, b, c ve d maddelerinde yapılan açıklamalar "Tanrı Hakkında Konuşmak" (*D.E.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I, 1983)* başlıklı yazımızdan gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra hemen hemen aynen alınmıştır.

konusunda ortaya çıkaracağı güçlüklerin giderileceği ümidiyle gidilmişti. Eğer anlamlı olmak, dorulanmaya bağlı ise bu ifadelerin bir kısmını anlamsız saymak gerekir ki, bu bilimsel düşüncenin işleyiş biçimine ters düşer.

Ayer'in tahlilleri Moore ve Russel'in başlattığı tenkitçi tutumun güç kazanmasına ve zaten iyiden iyiye zayıflamış olan Mutlak İdealizmin daha çok gözden düşmesine yol açmıştır. Mutlak kavramının yara alması, Hıristiyan Batı dünyasında belli ölçüde de olsa, din için zararlı olmuştur. Gerçi İdealizmin "Mutlak"ı ile dinin Tanrısı bir ve aynı değildi. Ama yine de T.H. Green, E.H.Bradley ve B.Bosanquet gibi idealist geleneğe bağlı düşünürlerle çağdaşları olan ilâhiyatçılar arasında ortak bir zemin vardı. İdealist geleneğe -bu geleneğin hangi türüne olursa- bağlı olan bir düşünür, "Tanrı vardır" veya "Tanrı evreni yarattı" şeklindeki bir hükmü, anlamsız, yahut "sözde-hüküm" sayamazdı. Oysa mantıkçı pozitivizmin güç kazanmasıyla bu ortak noktaların büyük bir kısmı kayboldu. Birkaç yıl önce ölen tanınmış İngiliz filozofu G.Ryle'ın dediği gbi, yüzyılımızın ilk yarısında felsefe ile ilâhiyat küs vaziyette idiler. Bu dönemde bazı felsefe çevreleri dinî konulara ilgi duyan mensuplarının zihnî yeteneklerine şüpheyle bakmaktaydılar. [2]

Yine İngiliz idealist düşünürleri, geniş bir alana yayılan ateizmle ve ondokuzuncu yüzyılın bilim alanındaki başarılarını çok kere kendi lehinde yorumlayan materyalizmle mücadele ettiği için dolaylı yolla da olsa dine hizmet etmekteydiler.

Mantıkçı pozitivizm geleneksel İngiliz tecrübeciliğine çok şey borçlu olmakla birlikte bu felsefe anlayışının din karşısındaki lehte -veya en azından tarafsız- tutumunu dikkate almamıştı. Geleneksel İngiliz tecrübeciliğinin babası sayılan J.Locke, tutarsız olma pahasına, genel epistemolojisinden ayrılarak dinî bilgiye imkân tanımıştı. O, Tanrının varlığına

2. Bkz. Bryan Magee (ed.) *Modern British Philosophy*, London, 1971. s. 116-7.

inanmayanların sözlerine bile inanılamıyacağını öne sürmekteydi. [3] Hatırlanacağı gibi, G.Berkeley bir din adamıydı. Tecrübeciliğin şüphecilik noktasına kadar gitmesine şebep olan D.Hume, ateizmi kesinlikle reddetmiş, felsefe tarihinde çok meşhur olan eleştirisini vahye dayalı inanca değil, rasyonel teolojinin inatla öne sürdüğü kanıtlamalarına -özellikle de teleolojik delile- yönelmişti. [4]

Mantıkçı pozitivizmin tutumu ise tamamiyle farklıydı. Bu akıma mensup olan bazı filozoflar, dinin lehinde olmak bir yana, dinin aleyhinde olmayı bile garip karşılıyorlardı. Öyle ya, hiçbir anlam ifade etmeyen sözde -iddialara dayalı bir sistemin aleyhinde bile bulunulamazdı.

Ne var ki, mantıkçı pozitivizmin bu yıkıcı etkisi pek uzun sürmedi. Bunun sebeplerine geçmeden önce doğrulamacı tahlillerle yakından ilgili olan bir başka kavram üzerinde kısaca durmakta yarar vardır. Bu "yanlışlama" (*falsification*) kavramıdır. Kavramı felsefe tartışmalarında ön plâna çıkaran K. Popper olmuştur. [5] Popper, gerek Marksizmin, gerekse Freudculuğun hemen her olayı açıklayacak türden evrensel teoriler oldukları iddiasından fikrî açıdan rahatsız olmuş ve böyle bir özelliğin -eğer onlar gerçekten sözkonusu görüşlerde var ise- hiç de meziyyet olmadığını göstermeye gayret etmişti. Ona göre, ortaya çıkan her olgu ve olayı açıklayacak güçte olduğunu öne süren bir teori, aslında fazla bir şey söylemiyor demektir. Mantık açısından bakıldığında, olumlu bir iddia, kendi zıttını dışarıda tutar. Dolayısıyla o, kendi söylediğinin zıttını öne süren bir önermeyi reddeden bir iddiaya denk olacaktır. Sözgelişi, "Ahmet öğrencidir" önermesi, "Ahmet'in öğrenci olmaması sözkonusu değildir" önermesiyle aynı kapıya çıkar. O halde herhangi bir iddianın neyi inkâr ettiğini (yanlış saydığını) belirleyebilirsek, onun neyi tasdik ettiğini bulmak için yerinde bir adım atmış oluruz. Görüldüğü gibi, burada ağırlık,

---

3. Bkz. K. Ward, *Ethics and Christianity*, London, 1970. s. 19.
4. R. Wolheim (ed) *Hume on Religion*, Fontana, 1963 "Introduction" kısmı, s. 29.
5. Bkz.: J. Macquarry, *God-Talk*, London, 1967, s.108.

bir önermeyi nelerin doğrulayabileceğinden çok, ne gibi şeylerin onun yanlışlığını gösterebileceği üzerine kaydırılmıştır. Bu ağırlık noktası değişikliği çok genel nitelikte olan bilimsel yasaların tartışılmasında önemli yararlar sağlamıştır.

Din felsefesi konusundaki yayınlarıyla dikkati çeken A. Flew, yanlışlama kavramını dinî önermelerle ilgili zaten oldukça hareketli bir şekilde devam eden tartışmalara getirdi. "Sözgelişi", diyor Flew; "Tanrı beni seviyor" diyen bir mü'mini hiçbir şey inancından vazgeçiremez. Acaba onun öne sürdüğü iddianın yanlış olduğunu gösteren herhangi bir olgu veya olay bulunabilir mi? Nimet ve iyilik içinde yüzse de, çeşitli belâlara uğrasa da mü'min aynı inancını devam ettirebilir. Yani her iki olayda da bir "hikmet" görebilir. A. Flew bundan şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: Teizmin önermeleri, gözlemin her çeşidini kendi lehlerinde yorumlamakta ve onları kendilerini doğrulayan -veya en azından yanlışlamayan- veriler olarak görmektedirler. Oysa Flew ve onun gibi düşünenlere göre, bir hüküm hiçbir şeyi inkâr etmiyor, dışarıda tutmuyorsa, doğruladığı bir şey de yok demektir. Bu da onun kognitif bir içerikten yoksun olduğu anlamına gelir. O, mevcut bilgilerimize yeni bir şey katmaz. [6]

Doğrulama ve yanlışlama kavramlarına bağlı olarak yapılan tahlillerin önemli bazı noktaları gözden kaçırdığı ve dolayısıyla bir takım güçlüklere yol açtığı ortadadır. Sözkonusu tahliller, teizmin önermelerinin gerek konu, gerek yüklem bakımından farklı olduklarına dikkat çekmekle yararlı olmuş, dinî konularda daha dikkatli konuşma ve yazmanın gerekli olduğunu vurgulamışlardır. Sözgelişi, "Tanrı X'i sever" önermesi ile, "Ali X'i sever" önermesi şekil bakımından aynıdır. Fakat her iki cümlenin statüsü birbirinden farklıdır. İkinci cümlede özne, gösterilebilen bir varlık olduğu halde Tanrı böyle bir varlık değildir. Yine ikinci cümlede geçen "sevgi"nin ne

6. A.Flew, "Theology and Falsification", New Essays in Philosophical Theology, Ed. E. Flew ve A. MacIntyre,London, 1955, s. 47 vd.

anlama geldiğini bilmekteyiz. Mantıkçı pozitiviste göre, buradaki dinî önerme, iki bilinmeyenli bir denklem gibidir. Çünkü bizzat teistin kendisi Tanrıyı "mahiyeti itibariyle bilinemeyen bir Varlık' olarak tanımlamaktadır. Yine o, olduğuna inanır. "Tanrı bilir, meydana getirir, vs; ama O'nun her türlü ilâhî fiili -sevmek dâhil- bizim yapıp etmelerimizden tam anlamıyla farklı, bilmesi, yapması, v.s. bizimkine benzemez" şeklindeki ifadeleri teistin ağzından sık sık duymaktayız. Genellikle o, "sonsuz bilgi", "sonsuz kudret" v.s.'den söz eder; fakat kendisi bu kavramların mahiyetini bilmez. Bu durumda sözkonusu kavramların yüklem olarak kullanıldığı önermelerle neyi anlatmak istediğini bilmemesi de gâyet tabiidir.

Ortada bir takım güçlüklerin olduğu kesin. Zaten bütün büyük dinlerde birbirinden oldukça farklı ilâhiyat sistemlerinin varlığı da bu güçlüklerin mevcudiyetinin en açık kanıtıdır. Önemli olan soru şudur: Bütün güçlüklere rağmen, teizmin önermelerini anlamsız saymak ne ölçüde mantıkîdir? Mantıkî olmadığını birkaç açıdan ele almamız mümkündür.

1. Mantıkçı pozitivistlerin işledikleri en önemli hata, öyle görünüyor ki, birçok dinî hükümlere bilimsel önermelere uygulanabilen tahlilleri uygulamış olmalarıdır. Bunun iki büyük sebebi vardır. İlk olarak, bu felsefe akımına dâhil düşünürlerin önemli bir bölümü bilimden felsefeye gelmiştir. Dolayısıyla onların gözünde "model" önerme, bilimsel bir önermedir. İkinci olarak, ilâhiyat sahasıyla meşgul olanların büyük bir kısmı, din dilini ait olduğu çerçevenin dışına taşırmış ve öylece kullanmışlardır. Eğer onların bu yaptıkları doğru ise, din dilinin mantık ve bilim açısından bir eleştiriye tabi tutulması, haklılık kazanır. Başka bir deyişle, bilim ve mantığın önermelerine uyguladığımız eleştirme, çözümleme, doğrulama, v.s. usullerini dinî hükümler için de uygularız. Mantık ve bilim tek yanlı olarak kullanılamaz. Şöyle ki, onların vardıkları sonuçlar dinin lehinde ise alınır değilse reddedilir, diyemeyiz. Bunu bir örnekle açıklamaya çalışalım. Sözgelişi, Kur'ân, Allah'ın varlığı ile ilgili âyetlerinde mantıktaki anlamda bir isbat metodu kullanmaz. Yine Kur'ân, Allah-insan

ilişkisinden söz ederken "bilgiden" değil, "gayba iman (*yu'minûne bi'l-gayb*)dan bahseder. O halde, Kur'ânın ayetlerini tahlil ederken farklı bir yol takip etmek gerekir. Ama biri kalkar da Kur'ânın zikrettiği "Fil olayı"nı (105. Sure) ele alır ve burada adından bahsedilen Ebâbil kuşlarının attığı "sert taşları" bir tür "bomba" şeklinde yorumlarsa, olayın geçtiği yerde radyasyon artıklarını bulmak için araştırmaya koyulan birini gördüğünde hayret etmemesi gerekir.

Aslında inanmış bir insan, "Tanrı insanları sever" şeklindeki dinî bir ifadeyi empirik bir sonuçlama olarak ele almaz. Yani o, şâhid olduğu acı ve tatlı olayları ayrı ayrı toplayarak iyiliğin fazla olduğuna dikkat edip böyle bir sonuca varmış değildir. Konu, bir nisbet meselesi olmaktan uzaktır. Kaldı ki, aynı ifade, farklı dinlere mensup olanlar için farklı anlamlara gelebilir. Flew, hiçbir olay, "Tanrı X'i sever" önermesini yanlışlayamaz (inanan açısından) diyor. Oysa bir müslüman şöyle düşünebilir:

X zâlimdir;

Allah Kur'anda "zâlimleri sevmediğini" söyler,

O halde zulüm devam ettiği müddetçe Allah X'i sevmez.

Denebilir ki, İlâhî sevgi, *bir anlamda* ilâhî adâletle ilgilidir. "Tanrı insanları sever" demek, Tanrı onlara zulmetmez, onları bağışlar, v.s. demektir. Öyle görünüyor ki, "Allah zâlimleri sevmez" cümlesi, "Tanrı insanları sever" cümlesinin dışında kalıyor. Yani açık seçik bir zulüm olayının görülmesi, zâlimi "Tanrı beni sever" demekten alıkoymak için yeterlidir.

Doğrulamacı tahliller, tecrübî açıdan dar bir anlayışı savunuyor görünmektedirler. Sözgelişi, bu tahlillerde "açıklama", "tasavvur etme" ve benzeri kavramların sınırı çok dar tutulmuştur. Bilimsel açıklama, geniş açıklama faaliyetinin sadece bir parçasıdır. Meselâ, "hayatın nihâî gâyesi nedir?" sorusuna *bilimsel* bir açıklama getirmek mümkün görünmemektedir, fakat, bu soruya *mâkul* bir açıklama bulunamıyacağı anlamına gelmez. Bugün "empirisizm" denince bile birbiriyle

ilgili, ama yine de az çok farklı şeyler akla gelmektedir. "Verilerle kesinkes doğrulanma"yı esas alan "dar açılı" bir tecrübeciliğin yanı sıra, bir de geniş açılı bir tecrübecilik vardır. Meselâ, J.Locke, beş duyunun getirdiği verilere bağlı bir epistemoloji geliştirmesine rağmen, bir "iç-duyum" (*inner sense*)'un varlığını kabul etmeyi empirik çerçevenin dışına çıkmak olarak kabul etmemekteydi. [7]

Tanrının varlığı, günlük dilde kullandığımız anlamda empirik bir konu da değildir. Empirik bir araştırmada obje bulunmayabilir. Yani objenin varlığının zorunlu olması düşünülemez. Oysa inancın "mantığı" bizi böyle düşünmekten men eder. Din dilinin iç yeterliliğinin bir gereği olarak mü'min, "Tanrı olmayabilir de" diyemez. Tanrıya inanma, bir varsayıma inanmaya benzemez. O halde, "pazarlıklı iman", iman değildir; "Şimdilik inanıyorum; eğer Tanrı yoksa ölümden sonra kaybedeceğim bir şey de yok demektir. Ölüm varlığımın nihai noktası olabilir. Fakat eğer Tanrı varsa kazanan ben olurum" demek, inancın mantığını anlamamak demektir.

Doğrulamacı tahlillerle gün ışığına çıkan bir başka konu da din dilinin geniş ölçüde paradoksal olduğu iddiasıdır. Meselâ, bazılarına göre, Tanrıyı "insanları ve onların bütün fiillerini yaratan" bir Varlık olarak kabul etmekle insanın sorumlu olduğunu söylemek- ki bu ve benzeri ifadeler bazı kutsal metinlerde görülmektedir- paradoksaldır. Öncelikle şu hususun belirtilmesi gerekir: Paradoksal ifadelerin mutlaka çelişkili veya anlamsız olması gerekmez. Paradokslar, genellikle günlük dilin yetersizliğinden, farklılıkların dilde bir araya getirilip ifade edilemeyişinden kaynaklanıyor. Analojik ve sembolik ifadelerin önemli bir kısmının paradoksal olması bundan dolayıdır. Bir paradoksu tam olarak kavrayamayabiliriz; ama bu, onların anlatmak istedikleri hakkında hiçbir fikre sahip olamayacağımız anlamına gelmez. meselâ Kur'ân, Allah'ı tas-

7. J.N. Findley, "Can God's Existence Be Disproved", *New Essays in Philosophical Theology* s. 100 vd.

vir ederken "O evveldir, âhirdir, zâhirdir ve bâtındır; O her şeyi bilir" (57, 3.) buyurur. Bu ifadeyi tam olarak anlamak ve tahlil etmek kolay değildir. Ama yine de o, Allah'ın nasıl bir varlık olduğu (O'nun bilgisinin ve kudretinin sonsuzluğu) hakkındaki tasavvurumuzu genişletmektedir. Özellikle tasavvuf literatürümüzde bu âyetin baş köşeyi işgal etmesi, bir tesadüf değildir.

Yine bazı İslâm düşünürleri, Allah'ın sıfatları konusunda "onlar ilâhî Zât ile ne aynıdır, ne de O'ndan gayrıdır" diyerek en azından ilk bakışta paradoksal görünen bir ifadeyi çok sık kullanmışlardır. Burada günlük dilin yetersiz kalışı, Tanrı hakkında konuşurken alışılagelmemiş bir ifadenin kullanılmasına yol açıyor. Biz, bu ve benzeri ifadeleri *tam* olarak anlamıyoruz. Onu ilk kullanan veya kullananların da tam olarak anladıkları şüphelidir. Son iki cümlede kullanılan "tam" kelimesine dikkat çekmemiz yararlı olur. Doğrulamacı tahlillere ciddi eleştiriler yönelten I.M.Crombie'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, [8] tasavvur etmenin birçok dereceleri vardır. Sözgelişi, kağıda geçirdiğimiz bir cümlenin arzu ettiğimiz bir anlamı dile getirmekte yetersiz kaldığını görmemize rağmen, onu daha iyi bir şekilde yazmayı o anda başaramayabiliriz. Arzu edilen mânâyı bir başkası dile getirecek olsa, "işte söylemek istediğim bu idi" demekten çok kere kendimizi alamayız. Bu demektir ki, tam olarak tasavvur edemediğimiz bir şey, büsbütün tasavvur alanımızın dışında kalmıyor.

Başka bir örnek verelim: Kur'ân Allah'ı anlatırken zaman zaman analojik bir çerçeve içinde tafdil saygısını kullanmaktadır: "Allah hükmedenlerin en hâkimi değil midir?" (95, 6) "Yaratanların *en güzeli* Allah ne uludur! (23. 24). Bu ve benzeri âyetlerin anlamları bir müslüman için pek o kadar kapalı değildir. O, kendisinin "hükmeden" bir varlık olduğunu bilmektedir. Yine o, hüküm verirken zorlandığını, bilgi yetersizliğinden dolayı yanıldığını da bilmektedir. Böyle bir farkında oluş halinde yola çıkarak her türlü veri ve bilgiye sahip olduğu

8. "The Possibility of Theological Statements", *Faith and Logic* ed. B.Mitchell, London, 1957, s. vd.

için "yanılmadan hükmeden bir varlık" fikrine ulaşmak insan için mümkün olmaktadır. "Kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık" fikrinden yola çıkan ontolojik delil'in temelinde de böyle bir düşünce tarzı yatıyor olabilir. Yetkinlik fikrini telkin eden, insanın kendisinde ve çevresinde gördüğü eksikliktir. Kur'ânda yer alan "Hz. İbrahim'in ikna edilmiş olanlardan olmak için bir düşünce ve arayışa koyulması" ile ilgili kıssada (6,75) bunu görmekteyiz. İnsan mükemmel olmadığı halde mükemmelliği az çok tasavvur edebilmektedir. Ve işte bu "az çok tasavvur", dinî hükümlere bir anlam verebilmek için yeterli olmaktadır. O halde mantıkçı pozitivistlerin "Tanrı hakkında kullanılan yüklemlerin anlamı yoktur" demeleri uygun düşmemektedir. Burada bir kaç kez kullandığımız " az çok" kelimesini, doğrulamacı tahlillerin göremedikleri bir noktaya işaret etmek için kullanıyoruz; yoksa "Tanrıyı görüyormuşcasına" inanan bir mü'minin dinî tecrübesini anlatmak için değil.

Burada Kur'ânın ulûhiyet anlayışı ile ilgili bir başka hususa dikkat çekerek tartışma konusu ettiğimiz probleme biraz daha açıklık getirmeye çalışalım. Kur'ân, insanların Tanrı yerine koyarak taptıkları varlıkların (sözgelişi putların) özelliklerini teker teker anlatarak insanları Tanrının nasıl bir Varlık olduğu fikrine ulaştırmak istiyor. O, insanın "kendi eliyle yaptığına nasıl tapabildiğine" hayret eder; bu şekildeki bir varlığın insana ne gibi bir yarar veya zarar getireceğini sorar (37, 95). Yukarıda atıfta bulunduğumuz Hz. İbrahim kıssasında gelip geçici (*ufûl eden*) varlıkların Tanrı olmaya lâyık olamıyacakları hatırlatılır. Bu ve benzeri âyetler, " o halde Tanrıyı nasıl tasavvur etmeliyiz?" sorusuna ait cevap veya cevaplarla ilgili bir takım ipuçları veriyor. Kanaatimizce, bir tür soyutlama işlemine -veya "selbî" yola- başvurarak mahiyeti itibariyle tam anlamıyla "tasavvur edilemiyen"i sınırlı ölçüde de olsa tasavvur etmeye çalışmak, Descartes'in ontolojik delilinde başvurulan temel fikirden -sonluluk düşüncesinden sonsuz varlık düşüncesine gidilemiyeceği görüşünden- daha sağlam olsa gerektir.

b) Amelî Hayat ve Din Dili:

Doğrulamacı tahlillerin yetersizliğini ortaya koymak için başka açıklama şekillerine de başvurulmuştur. Bunların başında din dilinin başka dil birimlerine geri götürülmesi (irca edilmesi) çabası gelmektedir. Bazıları, dinî hükümlerin büyük bir kısmını ahlâkî hükümlere geri götürmek suretiyle doğrulamacı tahlillerin sebep olduğu güçlüklerin üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Bunu Türkçemizde sık kullanılan bir deyişi örnek vererek açıklamaya çalışalım. Biz "Allah kerimdir" sözü ile bâzan " bir işin sonunun iyi olacağını ümid ettiğimizi", bazan da (eğer haksız bir fiile şâhid olunduktan sonra söylenmiş ise) "kötülüğün kimsenin yanına kalmayacağını" anlatmak isteriz. Şimdi sözkonusu ifadeyle bunları anlattığımızı söylemekten rahatsız olmak için hiçbir sebep yoktur. Güçlük, cümlenin anlamının sadece bundan ibaret olduğunun söylenmesiyle doğmaktadır. Yukarıda söylediğimiz anlamların doğması için öncelikle Allah adını verdiğimiz bir Varlık'a ve Onun kerim olduğuna (yani bir özelliğine) inanılması gerekir. [9] Bugün bazı inanmayan kimselerin de bu cümleyi kullanıyor olması, ifadenin teolojik muhtevasına bir zarar getirmez.

Analitik felsefe çevresinde din dilinin pratik hayattaki fonksiyonuna bakılarak yapılan bu şekildeki çözümleme yaklaşımına "konatif çözümleme" adı verilmektedir. Latinceden gelen "conative" kelimesi, bir işe teşebbüs etmek, bir işi yapmayı üstlenmek gibi anlamlara gelmektedir. [10] Dar doğrulamacı tahlillere nazaran konatif tahliller -zayıflıkları gözden kaçırılmadığı takdirde- din dilinin anlaşılması ve yorumlanması için daha çok ışık tutmaktadır. Bunun neden böyle oldu-

9. Bu basite götürücü tutum bilhassa dinin ve ibadetin özünü kavrayamamış olan bazı insanlarda oldukça sathî bir düzeyde ortaya çıkmaktadır. Aslında felsefî bir yazıya giremiyecek çapta ve nitelikte olmalarına rağmen, günlük dilimizde çok sık duyulduğu için burada bir kaç örnek vermek yerinde olacaktır. "Din demek, zaten ahlâk demektir." "Abdestten maksat temizliktir." "Oruçtan maksat, aç olanın halinden anlamaktır." "Zekâttan maksat, cömertliktir." Bu cümleleri çok kere "ben zaten ahlâklı (veya temiz, cömert v.s.) bir insanım" sözü takip eder. Şüphesiz sözkonusu ibadetlerde bütün bunlar vardır, ama ibadetler bunlardan *ibaret* değildir.
10. F.Ferré *Basic Modern Philosophy of Religion*, s. 353 vd.

ğu üzerinde biraz sonra duracağız.

Dinî hükümlerin çoğunun ahlâkî hükümler olarak görülüp değerlendirilmesi gerektiğini en açık bir dille öne süren R.B. Braithwaite olmuştur. O, "Bir Tecrübecinin Dinin Mahiyeti Hakkındaki Görüşü" [11] başlıklı bir yazısında dinî hükümlerin gerek bilimsel önermelerden, gerekse mantık ve matematiğin hükümlerinden farklı olduğu görüşünü tekrarlıyor ve dinî hükümlerin tek başına, dolayısıyla ait oldukları çerçeveden soyutlanarak anlaşılamayacağını söylüyordu. Ona göre, dinde bir veya birkaç ilkenin değil, bütün sistemin nasıl fonksiyon gördüğünü görmek gerekir.

Braithwaite, dinî hükümlerin sıradan ahlâkî hükümlerden farklı olarak bir takım "hikâyeler"in veya "meseller"in eşliğinde sunulduğunu söyler. Bu meseller, insanlara nasıl bir hayat tarzını seçmeleri konusunda bazı ipuçları verir. Bu ipuçlarının değerlendirilip değerlendirilmemesi, insana düşer. Başka bir deyişle, dinî inancın özünü sübjektif iradeye dayanan bir seçim oluşturur. Adı geçen hikâyelerin lafzî anlamda doğru olmaları gerekmez. Bu durumda onlara empirik bir kanıtlama yönteminin uygulanmasına da gerek kalmaz. Önemli olan, onların iletmek istedikleri ahlâkî mesajdır. [12]

Benzer bir yaklaşımı R.M.Hare'in de savunduğunu görmekteyiz. [13] Hare'e göre, inanan bir insan, bir takım boş ve anlamsız hükümlere bağlanmış olmuyor. O, her şeyden önce, belli ve köklü bir tutum (blik) içinde olan bir kimsedir. Bu tutum, yapma bir tutum değil, ona son derece anlamlı ve önemli görünen bir tutumdur; bir "zihin hâlidir". İnananla inanmayanı birbirinden ayıran, işte bu tutumun varlığıdır. Ekzistansiyel unsurların ağır bastığı bu yaşama siyâsetinde sıradan doğrula-

---

11. *An Empiricist's View of the Nature of Religion.* Cambridge, 1955. Bu yazıda dile getirilen görüşlere yakın diğer bazı görüşler için ayrıca bkz. R.W. Hepburn, *Christianity and Paradox*, London, 1958, 11 Bölüm; P.F.Schmidt, *Religious Knowlodge*, Glencoe, III, The Free Press, 1961
12. Özellikle bu sonuncu görüşün eleştirisi için bkz. W.W.Bartley, III, *Marality and Religioun*, London, 1971, s. 22 vd.
13. R.M.Hare, "Religion and Morals", *Faith and Logic*, s. 179 vd.

ma ve yanlışlama faaliyetinin katedeceği fazla bir mesafe yoktur. [14]

Doğrulamacı tahlillere nazaran daha geniş bir açıdan din dili problemine yaklaşan bu görüşü burada enine boyuna ele almamız mümkün değildir. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, din, ne sadece bir tutum veya zihin hâlinden ibarettir, ne de bazı meseller eşliğinde dile getirilen bir yaşama siyâsetidir. Din, meselâ İslâmiyet, ahlâkla hiç değilse ilk bakışta doğrudan doğruya ilgili olmayan bir takım kozmolojik iddialar öne sürmektedir. Evrenin ve insanın yaratılışı ile ilgili ayetler bu cümledendir. Onlar ile ahlâk arasında bir münasebet görebiliriz; fakat onları ahlâkî hükümlere indirgeyemeyiz. Meselâ, "Allah insanı pıhtılaşmış kandan yarattı" (Alak, 2) âyetinin Yaradan'a bağlılık, minnet ve şükran duygusu içinde bulunma, v.s. ile ilgili olduğu, yani ahlâkî bir özellik taşıdığı açıktır. Fakat geniş kapsamlı bir iddia olarak karşımızda duran âyetin bize söylediği, bundan ibaret değildir.Mü'min, yaratma hâdisesini, tam olarak anlayamamasına rağmen, *gerçek* bir olay olarak görmektedir. "Yaratma" fikrini esas alan görüşün bugün bile "tesadüfcülük" veya "evrimcilik" görüşüyle mücadele içinde olmasının sebebi budur. Başka bir deyişle, mü'min söz konusu âyeti bilgi veren, dolayısıyla, kognitif bir muhtevaya sahip olan bir iddia olarak görmekte ve değerlendirmektedir. Dinin gâyesi, sadece ahlâkî görevin yerine getirilmesini teşvikten ibaret değildir. Tanrının gerçekten varolmadığına inanan bir kimsenin Tanrıyı ahlâkî değerin temeli sayması elbette düşünülemez. Öyle ise dinî tecrübeyi -dolayısiyle din dilini- başka bir beşerî tecrübeye indirgemek, dinin evrenselliğini ve otonomluğunu yıkar; sonunda da onu, A.C.Ewing'in dediği gibi, psikolojik bir "teknik" durumuna düşürür. İndirgemeci yaklaşımlar, şüpheciliğin bütünüyle yıkamadığı dinin olsa olsa çok küçük bir kısmını kurtarır. [15] Sözün özü, dinî iddia-

14. *New Essays in Philosophical Theology*, s. 109 vd.
15. A.C.Ewing, "Religious Assertions in the Light of Contemporary Philosophy", *Philosophy*, Vol. 32, 1957, s. 211

ların kognitif temelini bir yana iten bazı konatif tahliller, din dilinin anlaşılmasına önemli ölçüde yardımcı olmalarına rağmen, sonunda dinin bütünlüğünü ortaya koymaktan uzak kalmaktadırlar.

c) Eskatolojik Doğrulama ve Din Dili:

Doğrulamacı tahlillerin ortaya çıkardığı güçlüklerin üstesinden gelmek ve en azından dinî hükümlerin bir kısmının daha başka bir yolla çözümlenebileceğini göstermek için başvurulan bir yaklaşım daha vardır ki, buna kısaca "eskatolojik doğrulama" (*eschatological verification*) adı verilir. John Hick, **İnanç ve Bilgi (Faith and Knowledge)** adlı eserinin bir bölümünü "inanç ve doğrulama" konusuna ayırmış bulunuyor. Hick'e göre, doğrulamanın özünü bir önermenin doğruluğuna ilişkin şüphenin veya bu konudaki bilgi eksikliğinin giderilmesi oluşturur. "P doğrulandı" ('P' burada bir teoriyi veya herhangi bir iddiayı gösteriyor olsun) demek, "bir şey ortaya çıktı ve P'nin doğru olduğunu gösterdi demektir. [16] Doğrulamanın, diyor Hick, hem mantıkî, hem de psikolojik bir yanı vardır. Bazı temel dinî önermelerin tecrübî yolla doğrulanabileceğini öne sürmek mümkündür. Sözgelişi, "ölümden sonra insanın başka türlü bir hayatı olacaktır" iddiasını ele alalım. Bu, metafizik bir problem olarak değil de empirik bir problem olarak ele alınabilir. İddianın doğrulanmasını mantıken imkânsız kılan herhangi bir şey gösterilemez. Bu durumda inanan bir kimse, iddaya karşı çıkan ve doğrulama üzerinde ısrar eden birine "ölünceye kadar sabret", yahut kısaca "öl ve gör!" diyebilir. [17] Ayrıca Tanrıyla ilgili hükümlerin bir kısmı, meselâ O'nun var olduğu, adâletli olduğu, v.s. öteki dünyada doğrulan-

16. J.Hick *Faith and Knowledge*, N.Y. 1957, s. 169-170
17. Bkz. M. Schilick, "Meaning and Verification", *Philosophical Review*, 1936. Bu yazı Feigl ve Sellars tarafından yayınlanan *Reading Philosophical Analysis* (N.Y. 1949-s. 142 vd.) eserde tekrar yayınlanmıştır. C.I.Lewis de aynı eserde yer alan "Experience and Meaning" adlı yazısında (s. 160) şöyle der: Ölümsüzlük iddiası, bizim gelecekte vuku bulacak bir tecrübemizle ilgili bir varsayımdır.

ma imkânına sahip olacaktır. Gerçi Hick'e göre gelişi güzel bir ölüm sonrası hayat, eskatolojik doğrulama için yeterli olmayabilir. Çünkü böyle bir hayat, tabiî bir fenomenden başka bir şey olmayabilir. Doğrulamanın gerçekleşebilmesi için âhiret hayatının varlığına inanmak ve böyle bir hayatın teklif ettiği hayat tarzını yaşamak icab eder. Meselâ bu şekilde bir inanca sahip olmadan ölen bir ateist, ölümden sonra yaşadığını farkedince, bunu anlayamadığı karmaşık bir olay olarak değerlendirip şahid olduğu "yeni çevre" nin hiç de olağanüstü olmadığını ve dolayısıyla Tanrı tarafından verilmediğini söyleyebilir. [18] Tıpkı yer çekimi hakkında hiçbir fikre sahip olmayan bir kimsenin ağaçtan düştüğünü gördüğü bir elmayı çekim kuvvetinin varlığı için bir kanıt olarak değerlendirememesi gibi. Hick, bunu sadece muhtemel bir görüş olarak öne sürüyor ve uzun uzun tartışmıyor. [19] Öyle görünüyor ki; Hick'in ana iddiası, bu dünyada iken *iman* konusu olan bir şeyin öteki dünyada bir *bilgi* konusu olacağı görüşüne dayanmaktadır. Öteki dünya hayatı, yeni tecrübelere sahne olacak ve bunlar mü'minin inanç önermelerini doğrulayacaktır.

Bu çeşit bir doğrulamanın karşısına aynı mahiyette bir yanlışlama fikrini koymak mümkün değildir. İnsan ölümden sonra ya yaşacaktır, ya da yaşamayacaktır. İkinci alternatif sözkonusu ise, insan, "o halde bütün inandıklarını yanlış ve hayal ürünüymüş" demek imkânına sahip olmayacaktır.

Eskatolojik doğrulamanın din için büyük bir önem arzettiği inkâr edilemez. Kur'ânda da bu konu üzerinde ısrarla durulduğunu görmekteyiz. Bilindiği gibi, puta tapan Arapların en çok itiraz ettiği konu, ölümden sonra hayatın devam ettiğini öne süren ayatler idi. Onlar, şöyle diyorlardı:

"Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır" (45, 24) Kur'ân, onların bu inançlarının temelsiz olduğunu ortaya koymak

---

18. *Faith and Knowledge*, s. 186 vd.
19. A.E. s. 192 vd. Krş. K.Nielsen, "The Eschatological Verification", *Canadian Journal of Philosophy*, vo. 9, 1953.

için çeşitli deliller getirir. Öteki dünya hayatı, Kur'âna göre, işitilerek, görülerek, tadılarak, mutlu olunarak veya acı çekilerek yaşanan bir hayattır. İnanmayanlara "yalanlayıp" durduğumuz işte budur denecektir" (83, 18) İnanmayan orada dünya hayatını bütün ayrıntıları ile hatırlayacak ve "keşke bu hayatım için önceden birşey yapsaymışım" (89, 25) diyecektir.

Bu âyetlere işâret etmemizin asıl sebebi şudur: Hick'in doğrulamayı sadece inananlar için mümkün görmesi Kur'ânın doğrulama anlayışına uymuyor. Dünyada yaşayıp bir kişilik kazanmış olan herkes, inanç konusundaki hükümlerinin doğru veya yanlış olduğunu öteki dünyada görecek ve artık "inanıyorum ki..." demiyecektir; çünkü her şey "gözle kesin olarak görülecektir". (krş. 102.7). Kaldı ki, Kur'ân, empirik doğrulamanın, son derece nâdir olsa da, bu dünyada da mümkün olacağını kabul etmektedir. Meselâ, Hz. İbrahim'in "Rabbim ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster" demesi ve Allah'ın da bu isteğe bir yeniden yaratma olayı ile mukabele etmesi (2.260) dinî bir hükmün daha dünyada iken empirik yolla doğrulanabileceği imkânının açık olduğunu (şüphesiz sadece Tanrı bunu yapabilir) gösteren ender doğrulama olaylarından biridir. Yeri gelmişken şu hususa da işaret etmeden geçemiyeceğiz: Mucizelerle ilgili kutsal metinlerden anlıyoruz ki, din alanında empirik doğrulama, özellikle inancın mahiyetinin tam olarak anlaşılamadığı insanlığın çocukluk dönemlerinde ısrarla istenmiştir. Ama Kur'ân empirik doğrulamaya dayanan bir iman hayatını tasvip etmemektedir, çünkü bu durumda asıl önemli olan "gayba iman" esası zedelenmektedir. Hz. Muhammed'in tebliğinin bu tür doğrulamalarla desteklenme cihetine gidilmeyişi, tabiat-üstü doğrulamanın İslâmda itibar görmeyişinin bir işareti sayılabilir. Başka bir deyişle, evrende olup bitenleri Yaratıcı Kudret'in varlığına "işâret" (âyet) sayan Kur'ân, mantıkçı pozitivistin istediği mânâda bir doğrulamayı gereksiz ve bir bakıma "ilkel" (çok eski devirlere ait) bir talep saymaktadır.

d) Linguistik Tahliller ve Din Dili:

Doğrulamacı tahlillerin dinî hükümlere uygulamışının

yanlışlığını göstermek açısından öne sürülen bir başka felsefî yol da dilin *kullanım* ve *fonksiyonunu* esas alan *linguistik çözümlerdir.* Bilindiği gibi, bu tür felsefî tahlil anlayışına bağlı olan filozoflar, idealist filozoflardan farklı olarak dinle uzlaşan veya ona ters bir dünya görüşü geliştirmek gibi bir çaba göstermemekte ve hatta böyle bir anlayışı "felsefî-olmayan" bir tutum olarak değerlendirmektedir. Onlara göre, filozofun ana görevi, yeni bir bilgi getirmek değil, bir takım çözümlemelere başvurarak yeni bir anlayış ve kavrayış -tartışma konusuna bir açıklık- getirmektir.

Linguistik tahlilcilerin büyük bir kısmı, anlamlı olma ile doğrulanmanın her zaman özdeş olmadığı düşüncesinden hareket ederler. Onlara göre bir hükmün nasıl doğrulanacağına değil, nasıl ve niçin kullanıldığına, kullanıldığı yerde ne gibi bir fonksiyon gördüğüne bakmamız gerekir. Doğrulama kavramına göre yapılan doğrulama, yegâne doğrulama çeşidi değildir. Aksini düşünmek, insanın yalnız inanç hayatının değil, ahlâkî, estetik v.s. tecrübelerinin açıklanmasında son derece dar bir çerçeve içinde hareket etmeğe mahkûm olmak anlamına gelir.

"Fonksiyonel tahlil" anlayışının güç kazanmasında özellikle L. Wittgenstein'in çok büyük etkisi olmuştur. Bilindiği gibi, bu filozofun ilk eseri olan **Tractatus Logico-Philosophicus**'da daha ziyade mantıkçı pozitivizmin işine yarayan bir takım görüşler geliştirilmişti. Eserin ana görüşlerinden biri olan dilin bir "resim" gibi ele alınması ve anlamının bu yolla belirlenmeğe çalışılması, Tanrıyı " hakkında konuşulamayan" bir varlık durumuna getiriyordu. [20] Filozof din konusunda konuşmak zorunda değildir. Hatta bu konuda şüpheli bir tavır takınmak bile gereksizdir. Çünkü **Tractatus**'a göre, şüphenin olabilmesi için bir sorunun, bir sorunun da olabilmesi için bir cevabın olması gerekir. Bu da ancak söylenebilecek

20. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1922, s. 189; "Where of one cannot speak, thereon one must be silent."

(hakkında konuşulabilecek) bir şeyin olduğu yerde mümkün olur.[21] Bu görüşten hareket edilince, dinde ne isbatın ne de şüphenin yeri kalır.

Wittgenstein, felsefî kariyerinin ikinci döneminde yukarıdaki görüşünden vazgeçti; bu değişikliğe bağlı olarak da yeni bir anlam nazariyesi geliştirdi. Bu dönemin felsefî ürünü, düşünürün **Felsefî Araştırmalar (Philosophical Investigations)** adlı eseridir. [22] Burada Wittgenstein, dili, çeşitli caddeleri, sokakları, eski ve yeni binaları ihtiva eden bir şehire benzetir. Onu bir veya birkaç kalıba indirmenin suniliğinden sözeder. Wittgenstein'in kendi deyimiyle, bir değil birçok "dil oyun"u (*language game)* vardır. [23] Başka bir deyişle dil, kurallara dikkat etmek şartıyla -tıpkı herhangi bir oyunda olduğu gibi- çeşitli şekillerde kullanılır. Demek ki dilin anlamını kullanımından çıkarmamız gerekir.

Burada daha geniş olarak açıklama imkânına sahip olmadığımız bu görüşün din diline uygulanması konuya büyük bir rahatlık getirmiştir. Bu yaklaşım, dinî bir ifadeyi genel bir dil yapısı içinde ele aldığı için -eski bir deyimle siyak ve sibâkına göre değerlendirdiği için -indirgeyici ve soyutlayıcı yaklaşımların ortaya çıkardığı tehlikelerin önemli bir kısmını önlemektedir. Yukarıda verdiğimiz bir örneği tekrar hatırlayalım: "Allah kerimdir" ifadesini dil oyunu görüşü açısından ele alan bir düşünür, "acaba hangi olay bu hükmü doğrular?" diye sormaz. Sözkonusu ifadenin nerede, hangi durumlarda kullanıldığını belirlemeye çalışır. Meseleyi bu tarzda ele alış, özellikle kutsal metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında çok yararlı olmaktadır. İslâm dünyasında Kur'ân âyetlerinin "iniş sebepleri" (*esbâb-ı nuzûl)* üzerinde durmanın ne kadar önemli olduğunu hepimiz bilmekteyiz.

Linguistik tahlillerin nasıl yapıldığını ele almak konu-

21. A.E., 6.51
22. *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953
23. A.E. Özellikle Sec. 23.

muzun dışında kalmaktadır. Bu hususta çeşitli uygulamaların olduğunu görmekteyiz. Bütün bu uygulamalara karşı çıkan ve bu yaklaşımı yeterince "felsefî" bulmayan düşünürler yok değildir. Bazılarına göre Wittgensteinci metod, din dilini ayrı bir "dil oyunu" şeklinde öne sürmekle dinin rasyonel açıdan eleştirisini önlemiş ve fideist bir anlayışın doğmasına sebep olmuştur. Gerçekten de Wittgenstein'in görüşünü hareket noktası olarak alıp bir tür fideizm geliştiren bazı çağdaş düşünürler yok değildir. Meselâ, P.Ziff, dinî kavramların anlaşılabilmesi için onların ait olduğu hayat tarzının yaşanması gerektiğini söyler. [24] Buraya kadar iyi. Fakat bu görüşü biraz daha ileri götürür "anlamak ve bilmek için inanmak şarttır" diyecek olursak, aşırı bir tutumun doğmasına yol açarız. Bu takdirde karşılaştırmalı dinler tarihi, genel din sosyolojisi veya psikolojisi yapmak mümkün olmadığı gibi ihtida ve irtidat olaylarını açıklamak da mümkün olmaz. K.Nielsen'in dediği gibi, o zaman herhangi bir dinî hayatın dışında kalanların o konuda bir tek söz söylemeleri gerekir. Oysa dinler tarihindeki gelişmeler hiç de böyle olmamıştır. Bir hıristiyan, sözgelişi, kendi din dünyası içinde yaşarken bir başka dini öğrenip anlayabilmekte ve hatta bu anlayış, sonunda onu bir din değişikliğine götürebilmektedir.

Fideist tutumun sakıncaları ne kadar çoksa, bunun karşısında yer alan ve konumuzun başında kısaca dokunduğumuz "din dilini ait olduğu çerçevenin dışında düşünmek" -meselâ, bazı dinî hükümleri bilimsel hükümler şeklinde görmek ve değerlendirmek- anlayışı da aynı şekilde sakıncalarla doludur. Sözgelişi, Kur'ânda yeralan peygamberlerle ilgili kıssaları *sadece* tarihî açıdan ele almak sathî bir bakış tarzını benimsemek olur. Biraz derine gidildiğinde o kıssaların bir hayat felsefesini dile getirdiği görülür. Kıssaların "tarihîliği" onlarla anlatılmak istenen hayat tarzına, onlardan çıkarılacak "dersler"e oranla bir vasıtadır.

---

24. P.Ziff, "About God", *Religious Experience and Truth*, (ed) S.Hook, N.Y. U.P., 1961, s. 195 vd.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, din dilinin anlaşılması, tahlil edilmesi ve yorumlanması oldukça karmaşık bir meseledir. Bu iş için burada üzerinde durduğumuz tahlil tarzlarından birinin veya ötekinin yeterli olamıyacağı ortadadır. Dil ve mantık açısından yapılan tahlillerin fenomenolojik ve ekzistansiyalist tahlillerle beslenip desteklenmesi şarttır. Gerek analitik felsefe, gerek daha çok Kıta Avrupasında gördüğümüz fenomenolojik ve varoluşçu bakış tarzları -bu arada özellikle Amerikada uzun süre revaçta olan Pragmatist yaklaşım- din felsefesi alanına büyük bir canlılık getirmiştir. Ne yazık ki, felsefe tarihinde atılan her "yeni" adım gibi, bu teşebbüsler de büyük ölçüde daha önce atılan adımlara göre şekil ve muhteva kazanmak zorunda kaldıkları için hep sınırlı olmuşlardır. analitik felsefenin iddialarının gerisinde *İngiliz* idealizminin aşırı tutumu, Kierkegaard'ın varoluşçu yönelişlerinin gerisinde ise, Hegel'in toptancılığı yatar. Yani yeni adımlar, eski adımlara birer tepki olarak -veya büyük çapta tepki olarak- doğmuştur. Her tepki faaliyetinde az çok bir sınırlılığın ve hatta "bozulma"nın olduğu bir gerçektir. Bilgi sosyolojisi açısından bakıldığı zaman bu durumu tabii karşılamak gerekir. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki, din ne sadece teori, ne sadece duygu, ne de sadece sosyal dayanışma ve kaynaşma meselesidir. Onda teori kadar ve hatta teoriden de çok pratik önemlidir. bütün bu -ve saymayı gerekli bulmadığımız daha birçok özellikleri dikkate almayan dar açılı bir tahlil işlemi, bütünlüğün bozulmasına sebep olmaktadır.

Şimdi sözü, sıfatların açıklanması konusuna getirelim.

3. TANRI, TEK, EZELİ-EBEDİ, MUTLAK VE İYİDİR

a) Birlik: Tanrının birliği veya tekliği, felsefede ve farklı dinlerin ilâhiyatlarında farklı şekillerde anlaşılmıştır. Hıristiyanlığın (anlaşılması güç) teslis inancı bir tarafa bırakılırsa, "semavî" diye adlandıralan dinlerde monoteizm hâkimdir. Hemen belirtelim ki birçok Hıristiyan düşünürün de teslisi, monoteizmi zedelemeyecek ölçüde yorumladıkları veya yo-

rumlamaya çalıştıkları bilinmektedir. Bugün hiçbir Hıristiyan ilâhiyatçı, Tanrının üç tane olduğunu söyleyemez. Hıristiyanlar, genellikle "üç görünüm"lü bir Tanrıya inandıklarını söylemektedirler.

Gerek İslâm, gerekse Yahudi ve Hıristiyan fikir tarihlerinde tartışma konusu olan bütün klâsik deliller, monoteizme işaret etmektedir. Kozmolojik delilin İlk yahut Yeter Sebebi, teleolojik delilin Düzen ve Gâye Koyucu'su, ahlâk delilinin Ahlâkî Hâkimi hep Tek'tir. Sözgelişi, iki Tanrı düşünürsek Vâcibu'l-vucûd'dan bahsedemeyiz; çünkü o zaman bu terimin hiçbir anlamı kalmaz. Yine iki veya daha çok Tanrı düşünürsek, Kur'ân'ın deyimiyle "yer veya gökler fesâda uğrar"; yani hiçbir düzen kalmaz ve âlem Tanrıların farklı gâyelerinin bir arenası haline gelir.

İslâm filozoflarına göre, Allah, "vâhidu'l-hak", yani gerçek anlamda tektir. Evvelâ o, sayıca tektir ki, bu anlamdaki tekliği anlatmak için genellikle "ahad" kelimesi kullanılır. "Ahad", her türlü teşbih ve teslis anlayışını reddeden ihlâs suresinin ana terimidir. İslâmî kaynaklar, Allah'ın birliğinden bahsederken, çok sık olmasa da, "ferd" veya "münferid" kelimeleri de kullanmaktadırlar.

İkinci olarak, Allah "mürekkeb" olmaması, "basit" olması bakımından da tektir. Allah cüzlere, fasıllara bölünemez; bundan dolayı da O, mantıkî açıdan, bir tarife tâbi tutulamaz.

Üçüncü olarak, Allah, "kendine özgü" bir varlık olduğu için de tektir. O, kendisine başka biri tarafından varlık verilmemiş olan, sebebi olmayan bir "Vâcibu'l-Vucûd"dur. O, "akdem", "ekmel" ve "efdal" olandır. Bütün bunlar, Allah'ın tek olduğu anlamına gelir.

Eğer birden fazla Tanrı olsaydı, Farabî geleneğine göre, ya bunların ikisi de tamamen aynı olan özelliklere sahip olurdu; bu takdirde de ferdiyeti olan *iki* varlıktan sözedemezdik, yahut onlardan birinin sahip olduğu bazı özelliklere -veya en

azın-dan bir tek özelliğe- ötekinin sahip olmaması söz konusu olurdu ki, bu da her ikisinin de eksik olduğu anlamına gelirdi. Eksik olan ise (akdem, efdal, ekmel ve vâcibu'l-vucûd gibi terimlerin tanımları gereği) Allah olamazdı. [25]

Farabî'nin bu açıklamaları, daha sonra İbn Sînâ ve Gazâlî gibi İslâm düşünürleri, Aziz Thomas gibi Ortaçağ Hıristiyan ilâhiyatçıları tarafından aynen benimsenmiştir. Gazâlî, Allah'ın birliğini "zıttı bulunmayan", "bölünme kabul etmeyen" v.s. şeklinde anlatırken Farabî ve İbn Sînâ'ya dayanmaktadır. İslâm fikir ortamında Allah'ın varlığı ile ilgili ortaya konan sağlam deliller, Ortaçağ Hıristiyan ilâhiyatında o kadar etkili olmuştur ki, orada teslis ve benzeri konulara girmek -en azından felsefî nitelikteki eserlerde pek mümkün olmamıştır.

Allah, sıfatları bakımından da tektir. O'nun bilgisi, kudreti v.s. si hiçbir varlığınkilerle mukayese edilemez. Farabî ve İbn Sînâ, zât ve sıfat arasında bir ayırım yapmaz, dolayısıyla sıfatları da "zorunlu" sayarlar. Bazı kelâm âlimleri ise "zorunlu" sıfat anlayışının "kadîm varlıkları çoğaltma" tehlikesini doğuracağına inanmaktaydılar. Onların bir kısmı sıfatları "aynı" da sayamıyorlardı, çünkü bu takdirde de bir totolojiye düşme tehlikesi doğabilirdi. Meselâ, "Allah âlimdir" hükmü, "Allah Allah"tır ile aynı anlama gelirdi.

b) Ezelî-ebedîlik:

Tanrı için bir başlangıç ve son düşünülemez. O, hep vardı ve daima varolacaktır. Tanrı, yokluğu düşünülemeyen vâcibu'l-vucûd'dur. Eğer O'nun olmadığı bir zaman düşünürsek, "sonradan olduğunu" yani "hâdis" bir varlık olduğunu kabul etmek mecburiyetinde kalırız. Hâdis olan ise, Tanrı olamaz. Hâdis bir varlık hakkında yukarıda Farabî'ye atfen sözkonusu

25. Buraya özetle aldığımız bu görüşler, Farabî'nin *Medinetu'l-Fâdıla ve Siyasetu'l-Medeniyye* adlı eserlerinin ilk bölümlerinde yer almaktadır.

ettiğimiz sıfatların hiçbirini düşünemeyiz.

İslâm filozof ve kelâmcıları ilâhî ezelîliği anlatmak için genellikle "kıdem", "kadîm" ve "akdem" gibi terimleri kullanmışlardır. Kur'ân'ın, Allah'ı "O evvel, ahir, açık ve gizli olandır" (57, Hadid, 3) şeklinde tavsif etmesi, ezelîlik-ebedilik şeklinde anlaşılmıştır.

Eğer Tanrı, ezelî varlık olarak kabul edilmezse, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerden hemen vazgeçmemiz gerekir, çünkü her üç delil de bu inanca dayanmaktadır. Hatırlanacağı üzere, ontolojik delil, Tanrıyı "yokluğu mantıken düşünülemeyen varlık" olarak kabul ederek yola çıkıyor. Kozmolojik delilin "İlk Sebep" terimindeki "ilk" kelimesi "zaman itibariyle ilk" anlamında değildir; çünkü bu delilin klasik şekline göre, Tanrı zaten zamanın dışındadır. "İlk" kelimesi orada ontolojik mânâda kullanılmıştır. Yine, Tanrı ezelî olmasaydı, teleolojik delil, nizâm ve gâyeyi kaostan çıkarmak gibi bir mecburiyetle karşı karşıya kalırdı; Ortada şekilsiz, düzensiz bir şey (her ne ise o "şey") olacak ve daha sonra varolan bir varlık gelip ona bir düzen ve gâye verecek.

Tanrının "birliği"ne nazaran "ezelîliği" meselesi felsefe tarihinde önemli tartışmalara konu olmuştur. Buna sebep, zaman probleminin ezelîlik konusuna kendiliğinden girmesidir. Yunan felsefesinde bu konu ciddi bir problem olarak ortaya çıkmamıştı; çünkü ezelî varlıklar zaten birden fazlaydı. Gazâlî'ye bakılırsa, *felâsife* de Allah'ın yegâne ezelî varlık olduğu konusunda çok hatalı -hatta küfre götürücü- bir yol izlemişti. [26] Bu konu, bilindiği gibi, **Tehafütü'l-felâsife**'nin ilk meselesini teşkil etmektedir.

Farabî ve İbn Sînâ, "feyz" yahut "sudûr" nazariyesini benimseyerek bu problemi halletmeye çalışmış ama başarılı olamamışlardı. Zira söz konusu nazariye, teizm açısından çözülmesi zor başka problemleri de beraberinde getirmişti. Sözgeli-

26. Bkz. Gazâlî, *İktisâd*, s.78/105.

şi, Farabî şöyle diyordu: "Varlıklarını İlk Varlıktan alanlar, zaman bakımından değil, belki başka bakımlardan O'ndan sonra gelirler. [27] Sudûrcular, sudûr için bir başlangıç noktası koyamıyorlardı; çünkü sudûr, İlk Varlık'ın kendi kendini akletmesi ile ortaya çıkıyordu ve bu akletmeye de bir başlangıç konamazdı. Konsaydı, o zaman İlk Varlık'ın kendi kendini düşünmediği bir zamanın var olduğu akla gelirdi ki, bu, ilâhî varlık açısından imkânsız bir şeydir.

Mesele, çetin bir meseledir. Eğer Tanrı zamanın dışında ise, bu durumda *zamanda* olan bir âlemle nasıl *bir ilişki* içine girmektedir. Ya "hiçbir ilişki yoktur" diyeceğiz; ya da asıl realite, zamanın "ötesinde"ki realitedir ve ondan başkası bir hayâlden ibarettir. İleride Tanrı-âlem ilişkisi konusuna geldiğimiz zaman göreceğimiz gibi, teizm bu iki görüşü de reddetmektedir. Teiste göre, Tanrı, zaman-mekân dünyasıyla dâimî bir ilişki içindedir; ama O'nun *zâtı* o dünyanın ötesindedir. Tanrı zaman - mekânda varolanların varlık şartıdır; ama kendisi o şartlardan bağımsız olarak vardır.

Ezelîlik, ileride Tanrının bilgisi, önbilgisi, iradesi ve Tanrı-âlem ilişkisi konularını işlerken de karşımıza tekrar tekrar çıkacağı için burada onun hakkında daha fazla şey söylemeye ihtiyaç yoktur.

Bekâ konusu, kıdem konusuyla kopmaz bir münasebet içindedir. Bu iki terim, sadece ruhların ölümsüzlüğü konusunda zaman zaman birbirinden ayrılmaktadır. "Zaman zaman" dememizin sebebi, ruhları da hem kadîm hem de bâkî kabul edenler vardır. Fakat İslâm dünyasında ana kitle, ruhların kıdemine inanmadığı halde bekasına inanmıştır. Bu konuyu da ileride müstakil bir bölüm olarak ele alacağız.

Eğer bir varlık, varolmak için hiçbir sebebe muhtaç değilse (vâcibu'l-vucûd ise) hiçbir varlık onun yokolmasına sebep olamaz. Dolayısıyla, "kıdemi sabit olanın yokluğu da muhal olur." [28]

---

27. *Siyasetü'l-medeniyye*, s. 16.
28. Gazâlî, *İktisad*, s. 29/36.

c) Sonsuzluk ve Değişmezlik

Her ikisi de kıdem-beka ile yakından ilgilidir. "Tanrı sonsuzdur" derken, genellikle hiçbir şeyin O'nun bilgi, kudret ve iradesinin dışında kalamıyacağı, O'nun fiillerinde herhangi bir sınırlamanın sözkonusu olamayacağı, varlığı ile mahiyetinin aynı olduğu, bütün sıfatlara en kâmil ölçüde sahip olduğu ve (müslüman halkımızın çok sık kullandığı bir deyimle) "her yerde hâzır ve nâzır" olduğu anlatılmak istenir. "Allah göklerin ve yerin nûrudur" (24 Nûr, 35) âyeti, İslâm dünyasında, başta M.İkbal olmak üzere, [29] birçok bilgin tarafından "ilâhî sonsuzluk" açısından yorumlanmıştır. İkbal'e göre, Allah "yaratıcı gücünde sonsuz imkânların bulunduğu Mutlak bir Ben (Ene) dir". Yine, "ilâhî sonsuzluk, ferdiyetlerine zarar vermeden öteki sonluları sevgiyle kucaklamaktadır" [30]

Değişmezlik, sonsuzluk vasfının tabiî bir sonucu olmaktadır. Eğer bir varlık zaman ve mekânın ötesinde ve her bakımdan sonsuz ise, o varlık değişmez ve Mutlak'tır. Genellikle değişme bir eksikliğin, bir ihtiyacın; dolayısiyle kendi kendine yetmezliğin neticesi olarak ortaya çıkar. Tanrı bütün bunlardan müstağni olduğu için değişmez ve mutlaktır.

"Mutlak" teriminin felsefede özellikle de Alman İdealizminde ne derece önemli olduğuna işaret etmeliyiz. Parmenides'in Varlık'ı Plotinûs'un Bir'i, Farabî'nin Vâcibu'l-vucûd'u, Hegel'in Geist'i hep mutlaktır. "Mutlak" konusu din felsefesinin dışında da ele alınan önemli bir konudur.

Buraya kadar üzerinde durduğumuz konular, genellikle dinî değil, felsefî konulardır. Başka bir deyişle, ana dinî metinlerde, söz gelişi İncil'de yahut Kur'ân'da Tanrının değişmezliği, sonsuzluğu, mutlaklığı gibi konular, en azından bu ifadelerle yer almaz. Kur'an, 'Allah "muhît"tir' der: ama "sonsuzdur" demez; O'nun "kızdığını", "bağışladığını" söyler; ama "o halde O

29. İqbal, R. 29. İkbal'in "sonsuzluk" konusundaki fikirleri için bkz. Mehmet Aydın"Iqbal's View of God's Infinity" *D.E.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, II, 1985, s. 1-8.
30. R. s. 64, 110 ve 29.

değişmektedir" demez. Bu sıfatlar, mücerred düşüncenin tartışma konusu ettiği sıfatlardır; belki de onlar, Whitehead ve Hartshorne'un deyimiyle, Tanrıya yapılmış "metafizik komplimanlar"dır. Ama iyi niyetle söylenmiş komplimanlar. Gâye, Tanrının yüceliğini, başkalığını (mutlaklığını) dile getirmek. Ne var ki, böyle bir çabanın bedeli hiç de hafif olmamıştır. Yüceltmek ve aşkınlaştırmak, bazan "cansızlaştırmak", "ilgisizleştirmek" gibi bir tehlikeyi de doğurabilir; ilim, hayat, irade sahibi bir varlığı soyut bir "İde" haline getirebilir. Bu tehlike sadece teolojide değil, felsefede de hissedilmiştir. Bu hissedişe bağlı olarak ne gibi tedbirlerin alındığı konusuna Tanrı-âlem ilişkisinden bahsederken döneceğiz.

d) İyilik - Adâlet:

Birinci terim filozofların, ikinci terim ise kelâmcıların çok sık kullandıkları terimler arasında yer alır. Bilindiği gibi, eski Yunan Tanrılarının büyük bir kısmı, akla hayâle gelmeyen kötülükler yapmaktaydı. Bazı dinî inanışlar, kötülük problemini bir türlü halledemedikleri için ayrı bir Tanrı, "kötülük Tanrısı" icad etmişlerdi.

Monoteist dinlerde Tanrı'nın ahlâkî vasfı tartışma konusu edilmez. O'nun adâletli olduğundan şüphe edilmez. Platon'a, Plotinus'a, Farabî ve İbn Sînâ'ya göre Tanrı "mutlak hayr" (*el-hayru'l-mutlak*), yahut "mahza hayr" (*el-hayru'l-mahz*) dır. [31]

Tanrının iyilik ve adâleti, hem kâinat düzeyinde, hem de beşerî düzeyde tecelli etmektedir. Farabî ve onun gibi düşünenlere göre, âlemin bir nizam üzere varolması, ilâhî hayr ve adâletin bir tecellisidir. Bu bakımdan, "Mevlâ ne eylemiş ise güzel eylemiştir." Beşerî düzeyde ise insanın iyilik ve adâlet sayesinde başardığı -yahut başaramadığı- hiçbir şey ortada kalmayacak, zamanı geldiğinde hepsi değerlendirilecektir.

---

31. Bkz. Farabî, *et-Ta'likât*, s. 11; krş. Gazâlî, *Tehâfut* (İng. Çev.) s. 106.

Dinlerarası bir takım karşılaştırmalar yapanlar, farklı ulûhiyet anlayışlarında farklı özelliklerin ön plânda olduğuna işaret etmişlerdir. Meselâ Yahudilik ve İslâmiyette adâletin, Hıristiyanlıkta ise sevginin daha önemli olduğunu söyleyenler vardır. Bu tür karşılaştırmalarda, ne yazık ki, bazan büyük hatalar işlenmektedir. Kur'an "O (yani Allah) kendi üzerine merhameti yazmıştır." (6 En'âm, 13) der. Yani, tabir yerinde ise, bu "merhameti kendisine farz kılmıştır" demektir. Adalet, böyle bir merhamet zeminine oturmaktadır. Kudret ve adâlete dayanmayan bir sevgi, pasif bir etkilenmeden, hatta zaafiyetten başka bir şey olamaz.

Madem ki Tanrı iyi ve adâletlidir; bu âlemde görülen bu kadar ahlâkî kötülüğün sebebi kimdir ol halde? Bu soru, bizi felsefenin meşhur "teodise" problemine getirmektedir ki, onu bir sonraki bölümde "kötülük problemi"nden bahsederken ele alacağız.

Bilindiği gibi Tanrının isimleri oldukça çoktur. Müslümanlar, "güzel isimleri" doksan dokuza kadar çıkarırlar. Bunların çoğu, Allah'ın varlığına inanıldıktan sora, kelâmî ve felsefî güçlükler doğurmaz. Düşünce tarihinde "problem" olan ve haklarında bugün bile hararetli tartışmalara yol açan sıfatlar, ilim, kudret, irade (ve Mâturidîleri nazar-ı dikkate alırsak) tekvin sıfatlarıdır. Şimdi tekvin sıfatı hariç, diğer üçünü kısaca açıklayalım.

4. TANRI BİLENDİR:

"İlim sıfatı" öteki bütün sıfatların şu veya bu şekilde dayandığı *temel* sıfat durumundadır. Tanrının dilemesi ve yaratması hep bilgisine göre olur.

İnsan bilgisinde üç terim vardır: "suje", "obje" ve bu ikisi arasında "ilişki". Bu söylediklerimiz bütün klâsik 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 or-

taya çıkar.

İnsan bilgisinde dualizm, adeta kaçınılmazdır. Ben kendimi bilirken dahi bu ikilik üstü örtülü biçimde oradadır. Yani ben, kendimi bir "obje" gibi görüp bilmeye çalışmaktayım.

Tanrı, kendi özünü bilen bir varlıktır. Aristoteles'in Tanrının bilgisi burada bitmektedir. Farklı iddialara rağmen, öyle görünüyor ki, Aristoteles'in Tanrısı âlemde olup bitenlerin farkında değildir. Böyle bir Tanrı, elbette ki "muhît" olamaz. Niçin? Çünkü Tanrı Aristoteles'e göre, maddeden ayrı (mufârık) bir varlıktır. Dolayısıyla, O'na maddî (bedenî) olmayan zihin aktları atfedilebilir. Bu bakımdan Tanrı, bilme aktında kendi kendisinin objesi olur: O hem akıl, hem âkıl (akleden), hem de ma'kûl (akledilir)'dur.[32]

Farabî, Aristoteles'in bu görüşünü çıkış noktası olarak alır. O, kısaca şöyle der: *Allah kendi özünü bilir. Kendi özünü bilmekle de âlemi bilir.* Tanrı ne maddîdir, ne de maddededir. O, bilfiil varolandır. O'nun varlığında gerçekleşmeyi bekleyen hiçbir şey bulunamaz. Bu bakımdan O'nun bilgisinde bilen, bilinen ve bilgi; akıl, akleden ve akledilen bir ve aynıdır.[33]

Yukarıda yer alan altı çizili ifade, Farabî'yi Aristoteles'ten ayırmaktadır.; çünkü, şekli ne olursa olsun, "âlemi bilme" sözü, ikinci filozofta yoktur. Acaba Farabî, bu sözle nasıl bir bilgiyi anlatmak istemektedir? Doğrusu, bu sonunun cevabı pek o kadar kolay görünmemektedir. Eğer Farabî, Spinoza gibi panteist olsaydı, o zaman Tanrı ile âlem aynı olur, ve Tanrının kendisini bilmesi de âlemi bilmesi demek olurdu. Ama Farabî'nin panteist olamadığını biliyoruz. Yine biliyoruz ki Farabî, hiç bir yerde "Allah *sadece* kendi özünü bilir" demiyor. Hatta onun, ara sıra da olsa, "Allah herşeyi bilir."[34] dediğini de biliyoruz. Öyle görünüyor ki, Farabî'ye göre Aristoteles'in Tanrısı hakkında dahi " o sadece kendisini bilir" demesinin doğru olmayacağına inanıyor. Farabî bir adım daha atıyor ve

32. *Metaphysics*, 1072 b: 20-25.
33. *Medînetu'l-fâdıla*, s. 10
34. *Zînûn*, s. 6

Tanrının gelecekteki mümkünleri bilmediğini söylemenin sakıncalarından bahsediyor. [35]

Benzer görüşler İbn Sînâ'nın felsefesinde de daha açık ve daha ayrıntılı olarak vardır. Ona göre, Allah'ın bilgisi, bizim bilgimizden farklı olarak, bir "etki" veya "sonuç" değildir. Her iki filozofumuza göre de Allah'ın bilgisi, varlıkların (mevcûdâtın) "sebebi"dir. O'nun bilgisi, objenin değişmesine bağlı olarak değişmez. Allah'ın bilgisi, tek ve bölünmezdir. Bu bakımdan, Allah, İbn Sînâ'ya göre, cüz'îleri küllî tarzda bilir.

Bütün bu açık ifadelerine rağmen, *felâsife* ile Gazâlî'nin bilgi konusundaki kavgasının sebebi nedir? Aslında Gazâlî, Farabî ve İbn Sînâ varlıkta bilen, bilinen ve bilginin bir bütünlük oluşturduğuna inanır. [36] Her şey, Allah'ın bilgisine, *ezelî* bilgisine göre yaratılmıştır; dolayısiyle O'nun için hiçbir şey "yeni" değildir. [37] Allah hem Zâtını hem de Zâtının dışındakileri, yani "gayrı" bilir. Gazâlî, "gayr" sözüyle "Allah'ın üstün sanatını, düzenli ve muhkem fiilini kasdettiğini" söyler. [38]

Aslında, Gazâlî, felâsifenin de benzer şeyler söylediğini gayet iyi bilmektedir. Buna rağmen, yine de *felâsife'nin* tutumunu tenkid etmektedir; çünkü ona göre filozoflar, eğer sistemleriyle tutarlı olacaklarsa, Allah'ın kendi Zâtının dışında olanları bildiğini söyleme hakkına sahip değiller. **Tehâfut**'un XI., XII. ve XIII. meseleleri filozofların ne ölçüde tutarsız olduklarının gösterilmesine ayrılmıştır. Gazâlî'nin bu konudaki itirazı, filozofların kozmolojilerine yöneltilmiş topyekün itirazın bir parçası durumundadır. Gazâlî'ye göre, hem sudûr nazariyesini kabul edeceksiniz, hem de Allah'ın, "geçmiş", "hal" ve "gelecek" kategorileri içinde düşünülen "cüz'îleri" bildiğini -küllî bir tarzda değil, onları tek tek bildiğini- söyleyeceksiniz; bu mümkün değildir. Her şeyden önce, *felâsife'nin*

35. Bkz. *Alfarabi's Commentary On Aristotele's De Interpretatione* (Şerhu'l-Ibare) eds. W.Kutsch ve S. Marrow, Beyrut, 1960, s. 81 vd.
36. *İhyâ*, I. s. 150.
37. *İhyâ*, I. s. 150.
38. *İktisâd*, 100/74.

sudûru, irâdî değil zarûrîdir. Güneşten ışık nasıl zarûrî olarak feyz ediyorsa, İlk Sebep'ten de varlıklar öyle zuhûr ediyor. Güneşin, kendinden sâdır olan ışığı bilmesi zarûrî midir? Gerçi Gazâlî, filozofların böyle bir soruya nasıl cevap vereceklerini tahmin etmektedir: "Sudûrun sebebi, Allah'ın bilgisidir." [39] Aynı şey güneş ışık münasebeti hakkında söylenemez. Allah, bütün sudûr sürecini bir çırpıda, bölünmez bir bilgi ile bilir. Bu açıklama, Gazâlî'yi tatmin etmekten çok uzaktır. Diyelim ki Allah, sudûr sürecinde kendinden feyzeden ilk varlığı bilir. Pekâlâ, bir sürü "aracılar" kanalıyla sâdır olan şeyleri bildiğini nasıl ispat edeceğiz? İradî fiillerin bile, diyor Gazâlî, *dolaylı* sonuçları hakkında bilgi sahibi olmak zaruri olmayabilir. [40]

Kanaatimizce, Gazâlî tutarlılık konusunda haklıdır. Fakat bütün mesele, felâsife'nin söylediklerinden (sistemlerinden değil) Gazâlî'nin çıkardığı neticenin çıkarılıp çıkarılamıyacağıdır. Hele Gazâlî'nin filozoflara mal ettiği görüşlerin ışığında ontolojik delilin formunu hatırlatan bir "ekmel varlık delili" kurması ve bu yolla filozofları sıkıştırması pek kolay görünmemektedir. Gazâlî, özetle şöyle diyor: Bir varlık düşününüz ki sadece kendi zâtını bilmektedir. Başka bir varlık da düşününüz ki, hem kendini hem de zâtının dışındakileri bilmektedir. Meselâ insan böyle bir varlıktır. Şimdi bu varlıklardan hangisi ekmel olur? Gazâlî'ye göre, *felâsife* insana dahi atfedilmesi çok görülmeyen bir kemâli Allah'tan esirgemektedir. [41]

Sudûr nazariyesinin Allah'ın ilmi açısından ciddi problemler doğurduğu doğrudur. Buna rağmen, gerek Farabî'nin, gerekse İbn Sînâ'nın bu konuyla ilgili bütün söylediklerini, sistemleri ile tutarlılık arzetsin veya etmesin, hele onların "Allah her şeyi bilir", "Allah'ın ilmi her şeyi kuşatır" (İbn Sînâ) şeklindeki ifadelerini dikkate almadan verilecek her hüküm

39. *Tehâfut* (İng.trc.) s. 153.
40. A.e., s. 143 vd.
41. A.e., s. 147-148

en azından eksik olur. İbn Rüşd bu konuda haklı: Allahın bilgisini "küllî", "cüz'î" gibi terimlerle izah etmek doğru değildir. İbn Rüşd'e göre "Allah sadece cüz'îleri bilir" fikrini Gazâlî'nin *felâsife'ye* maletmesi doğru değildir. Hele bu yüzden onları tekfir etmesi hiç doğru değildir. [42]

Farabî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının (aralarındaki farkları bir yana bırakalım) Tanrının sıfatlarını O'nun "ekmel" varlığına bağlı olarak açıklamaya çalışmaları, Ortaçağ Hıristiyan felsefesinde ve modern Batı felsefesinde kesintisiz devam etmiştir. Sözgelişi, Descartes'e göre, mademki Tanrı "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlıktır" (ontolojik delilin temel fikri) o halde O'nun her şeyi bildiğinin kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde, "ekmel varlık" kavramının mânâsı kalmaz. Aynı şey, kudret sıfatı için de sözkonusudur. [43]

Leibniz ve Christian Wolf gibi rasyonalist düşünürler, genelde Descartesci bir çizgi takip ettikleri için Tanrının bilgisi konusunda dînî anlayışa yakın görüşler öne sürmüşlerdir. Spinoza'nın görüşü ise tamamen farklıdır. O, panteist olduğu, dolayısıyla Tanrıyı bir Zât olarak düşünmediği, Tanrı ile "gayrı" aynı saydığı için Tanrının âlemi bilip bilmemesi zaten tartışma konusu olmamıştır. Tanrının dışında kalan bir şey yok ki, bilgi objesi olsun. Panteizmle ilgili bölüme gelince bu konu üzerinde tekrar duracağız.

5. TANRI KADİRDİR VE MURİD'DİR

Ontolojik delil bir yana bırakılırsa, öteki bütün deliller, Tanrının kudret ve irade sahibi bir varlık olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Özellikle nizâm ve gâye delili ile Allah'ın kudret sıfatı arasındaki ilişki çok açıktır. Bundan dolayıdır ki Gazâlî, kudret sıfatı ile ilgili açıklamaları için nizâm ve gâ-

---

42. *Faslu'l-Makâl*, s. 54-55.
43. Bkz. *Philosophical Works of Descartes*, Vol. I,Cambridge, 1967, s. 171 vd.

ye delilini hareket noktası olarak kabul eder.

Gazâlîye göre, kudret sıfatının taalluku, umumîdir. Kudret, kendisine obje olan her şeye, yani "makdûrât"a; dolayısiyle "mümkinât"a taalluk eder. Makdurât nihâyetsiz olduğu için, kudretin taallukunun da bir nihayeti olmaz. [44]

Kur'ân, Tanrının "her şeye kâdir olduğunu" söyler (2. Bakara, 109). Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal kitaplarında da benzer ifadelere yer verilmiştir. Buradaki "her şey" ifadesini sağduyu seviyesinde anlamak gerekir. Acaba Tanrı, istese de, ölebilir mi? Kendisi gibi olan başka bir Tanrı yaratabilir mi? Dünyayı ceviz yahut yumurta büyüklüğündeki bir şeyin içine sığdırabilir mi? Zıtları birleştirebilir mi? Bunlar, İbn Hazm'ın "deli sualleri" dediği türden sorulardır. [45] Tanrının kudreti zıtların birleşmesine taalluk etmez, çünkü mantıken muhal olanı ortaya koymak bir kudret işi değildir. Tanrı kendi adâleti, merhameti ve hikmetiyle bağdaşmayan şeyleri de yaratmaz, çünkü kudret sıfatı öteki sıfatlardan tamamen ayrı olarak değil, onlarla birlikte fonksiyon icra eder. Çağdaş bir İngiliz düşünürünün dediği gibi, anlamsız ve çelişkili bir cümle kurup başına Tanrı kelimesini getirmekle cümle anlam kazanmaz. [46]

Tanrı, ilâhî "tabiatı"na aykırı düşen şeyleri yapmaz. Bunlar, genelde imkânsız olan şeyler değildir. Meselâ, yalan söylemek, aldatmak v.s. bilgi, akıl, irade ve kudret sahibi her varlık için mümkündür. Ama bütün bunlar, ilâhî "tabiat"a ters düşer. Yalan söyleyen bir varlık, Tanrı olamaz. Başka bir deyişle, bu fiil, Tanrı için bir iktidariyet meselesi değildir. Tam tersine, yalan, zayıflığın en bâriz işaretidir.

Özellikle kudret sıfatının taalluku konusunda islâm kelâmında bazı tartışmaların olduğunu görmekteyiz. Sözgelişi

---

44. *İktisâd*, 80-81/60-61.
45. Ormsby, *a.g.e.* s. 154.
46. A.Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 145.

Allah, kulları için en yi olanı (aslah'ı) yaratmaya mecbur mudur? Zulüm Allah için mümkün müdür? gibi sualler Mutezile ve Eşa'rî kelâmcıları arasında tartışma konusu olmuştur. [47] Bizim burada bu tartışmalara temas etmemiz, meseleyi çok uzatacağından dolayı mümkün değildir.

Tanrının iradesine gelince, bu sıfata bir önceki bölümde, özellikle hudûs ve imkân delilinden bahsederken temas etmiştik. Sözkonusu delil, hatırlanacağı üzere, mürîd bir "müreccih" ve "muhassıs"ı şart koşmaktaydı. Hem varlığı hem de yokluğu "mümkün" veya "câiz" olan bir şeyin varolabilmesi için varlık imkânının *tercih* edilmesi, belli bir zamanda olmasının da *tahsis* edilmesi gereklidir. İşte bu tercih ve tahsis işini yapan, Allah'dır.

İslâm düşünce tarihinde Farabî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, sudûr nazariyesini kabul ettikleri için irade sıfatı üzeride durmayı gerekli görmemişlerdir. Başta Gazâlî olmak üzere birçok İslâm düşünürünü en çok rahatsız eden de *felâsife*'nin bu tutumuydu. Kur'an'ın hemen hemen her sayfasında ilâhî iradeyle ilgili bir veya daha çok atıf bulunmasına rağmen, Farabi'nin iradeyi, "kendisinden sâdır olanlar karşısında Allah'ın muhalefetini gerektirecek bir şeyin olmaması" [48] şeklinde tarif etmesi, elbetteki kelâmcıları tatmin edemezdi.

Felâsife'nin irade sıfatına yer veremeyişinin bir diğer sebebi de, Allah'ın bilgisi hakkındaki görüşleri idi. Modern bir terminoloji ile söyleyecek olursak, Allah'ın ilmi, onlara göre, objesini hemen varkılan bir bilgidir. Başka bir deyişle, Allah'ın bilmesi "yaratması" demektir. Bu durumda ayrıca bir irade sıfatına-kudret sıfatına-gerek kalmıyor.*Felâsife*, irade ve kudret sıfatlarını inkâr etmiyor; onları bilgi sıfatı ile uyumlu olacak şekilde yorumluyor. Farabî'nin görüşünü benimseyen İbn Sînâ "yüce sebepler yaptıklarında herhangi bir gâye gütmezler" [49] derken bir anlamda, aynı irade anlayışına işaret etmek-

47. Bkz. Ormsby, a.g.e. s. 154.
48. Bkz. Farabî, Zinûn, s. 6
49. Bkz. Ormsby, a.g.e., s. 189.

tedir. Filozofların tarif ettikleri irade, pasif bir iradedir; yani "rıza gösterme"dir.

Öyle görünüyor ki, "pasif irade" anlayışını sadece *felâsife* değil, başka savunanlar da vardı. Gazâlî'ye göre, el-Ka'bî (Ebu'l-Kasım İbn Muhammed) aynı irade anlayışını savunmaktaydı. [50] Aynı görüşü asrımızda M.İkbal de savunmaktadır. İkbal'e göre, ilâhî bilgide suje-obje ilişkisi yoktur, çünkü âlem, Allah'ın karşısında duran bir muhalefet unsuru değildir. Alem, ilâhî hayat içinde bir andır. Allah bir şeyi bilir, o şey de olur. Dilimizde, diyor İkbal, "kendi objesini yaratan bilgi" kavramını anlatacak bir kelime yoktur. [51] Modern felsefede Descartes de Tanrının bilmesi ve irade etmesini bir ve aynı şey saymaktadır. [52]

Bu konuda Gazâlî'nin görüşü ise şudur: Bir şeyi bilmek ayrı, gücün taalluku ayrı, irade ise daha ayrı bir şeydir. Allah'ın ilmindeki şeye önce irade talluk eder, sonra da kudret taalluk eder ve o şey olur. (Mâturidî'lere göre iradeden sonra bir de tekvin fiili gerekir.) Kudret, nötrdür; onun "makdûra iktiranı" için iradeye ihtiyaç vardır. [53] Ancak bu irade, Gazâlî'ye göre, hâdis değildir. Hâdisin mahalli de hâdis olacağından Allah'ın hiçbir sıfatının hâdis olduğu düşünülemez. Gazâlî, filozofların iradeden bahsetmeyip "fiil"den bahsetmelerini tuhaf görür. O "fiil"i, "yok iken irade sonucu var kılınan şey" şeklinde tanımlar. [54]

Daha sonra İbn Rüşd, kadîm iradeden hâdis varlıklar çıkarma görüşünü tenkid etmiş ve bu fikrin halk kitlelerince anlaşılmadığını, âlimleri ise tatmin etmediğini söylemiştir. Ona göre, Allah bir şeyi o şeyin olma vakti geldiğinde murad eder, o da olur. Kur'ân'daki "O bir şeyi irade ettiğinde ona 'ol' der; o da oluverir" (16. Yâsîn, 42) ayetini de böyle anlamak

---

50. *İktisâd*, 101/75. Krş. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-Nihel*, Leibzig, 1423, s. 34-35.
51. R. s. 78 Ikbal'in bu görüşünün tenkidi için bkz. M.Maruf, *Iqbal's Philosophy of Religion*, Lahore, 1977, s. 220-230.
52. Antony Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford, 1979, s.19.
53. *İktisâd*, 107/80.
54. A.E., s. 104 vd.

gerekir. [55]

İlim, kudret ve irade sıfatına sahip olan bir varlık, aynı zamanda "hayy" (canlı) olan bir varlık demektir. Gazâlî'nin de dediği gibi hayy sıfatı konusunda sözü uzatmaya gerek yoktur. Aynı şey, Tanrının bir "Zât" olması konusu için de geçerlidir. Yukarıda kısaca açıkladığımız sıfatlar ancak Zât (Batı felsefesinde "Kişi") vasfını hâiz bir varlıkta bulunabilir.

Buraya kadar felsefe ve kelâm yazılarında üzerinde en çok durulan belli başlı sıfatlardan bahsettik. Aslında konu, bu bölümün başında da söylediğimiz gibi burada bitmiyor. Bu sıfatların sebep oldukları başka tartışmalar da vardır. Sözgelişi, sıfatları nasıl anlayacağız? Tenzih, teşbih, bilâ-keyf (nasıllığını bilememe) v.s. gibi mefhumlar, bu soruyla ilgilidir. Bu meseleyle ilgili bazı noktalara bu bölümün ilk kısmında ana hatlarıyla temas ettik.

İslâm kelâmında bir de bu sıfatların ilâhî Zât ile aynı mı yoksa O'ndan *gayrı mı* oldukları tartışması vardır. Biz, burada takip ettiğimiz proğram gereği bu konuya hiç göz atmadık.

Bizi şu anda ilgilendiren iki konu vardır: Allah'ın sıfatları ışığında kötülük problemini nasıl çözer ve insanın hürriyeti konusuna nasıl bir açıklık getirebiliriz? İkincisi, farklı Tanrı tasavvurları acaba bu sorularımıza daha kolay çözüm şekilleri getirir mi? Şimdi önce birinci problemi ele alalım.

---

55. *Menâhicu'l-edille*, s. 162.

Dördüncü Bölüm

SIFATLAR, KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE İNSAN HÜRRİYETİ

1. KÖTÜLÜK PROBLEMİ

David Hume, Tabiî Din Üstüne Diyaloglar adlı eserinde Philo'nun ağzıyla şu çetin soruyu soruyordu:

Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?

Öyleyse O, güçsüzdür.

Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor?

Öyleyse O, iyi niyetli değildir.

Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da varoldu?

Aynı soruyu bu kadar açık şekilde olmasa da soran daha birçok filozof vardır. Soru, ta baştan beri inananları da, her türlü dinî inanca karşı çıkanları da meşgul etmiştir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, kötülük problemi ateistlerin, fikir planında, en büyük dayanaklarından biri olmuştur.

Kötülük problemi, bize kısaca şunu hatırlatmaktadır: Tanrının ilim, kudret, irâde ve iyilik sıfatlarını aynı kuvvetle savunamazsınız. Bunu savunan her teist sistem, büyük bir çe-

lişki içindedir.

Problemin tarihi çok eskilere gitmektedir. Platon, aynı problem üzerinde durmuş fakat bir çözüm getirmemiştir. Öyle görünüyor ki O, kötülüğü evrendeki düzensiz hareketlere bağlamakta ve ondan Tanrıyı değil de kötü ruhları sorumlu tutmaktaydı. Platon, daha sonraki birçok Platoncu düşünürün aksine, kötülüğün kaynağını maddede görmüyordu. [1] Maddenin her türlü kötülüğün kaynağı olduğu fikri üzerinde ısrar eden, özellikle Plotinüs idi. [2] Onun bu görüşü, daha sonra, genel temayülleri itibariyle kötümser olan birçok düşünürü etkilemiştir.

İslâm fikir tarihinde problem, bütün yönleriyle ele alınmış ve tartışılmıştır. Farabî'ye göre, "âlemin müdebbiri" (*el-mudebbiru'l-âlem*) âlemdeki her parçada bir takım tabiî yatkınlıklar "yaratmıştır". İşte âlemde görülen birlik ve bütünlük, bu yatkınlıklar sayesinde hâsıl olmuştur. Alemin adeta tek bir şeymiş gibi *(ke-şey'in vâhidetin)* bir gaye istikametinde faaliyetini devam ettirmesi, bu birlik sayesinde mümkün olmaktadır. Müdebbir tarafından ortaya konan nizamda ilâhî adâlet kozmik düzeyde tecelli eder; dolayısiyle orada adâletsizlik (*cevr*) bulunmaz. [3] Kötülük, maddenin ilâhî nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmamasından doğuyor. İşte varlıkların karşı karşıya kaldıkları bir takım âfetler, maddenin tam bir nizâmı (*en-nizâmu't-tâm*) kabul edemeyişinden kaynaklanmaktadır.[4] Fakat aslolan, diyor Farabî, hayır ve nizamdır; kötülüğün şeylere duhûlü sadece arizîdir.

Farabî'nin burada sözünü ettiği kötülük, esas itibariyle "tabiî" diye adlandırılan kötülüktür. İnsanın sebep olduğu "ahlâkî" kötülüğün tabiî kötülük içinde mütalaâ edilip edilmeyeceği konusunda filozofumuz bir şey söylemiyor. Fakat öyle gö-

1. *The Laws*, 896 e-898 d.
2. *The Enneads*, 3 ed. London, 1962, s. 71 vd.
3. *Mille*, s. 45 ve 65.
4. *et-Ta'likat*, s. 9.

rünüyor ki o, bedenli bir varlık olması dolayısiyle ahlâkî kötülüğü de nihaî noktada maddenin (dolayısiyle bedenin) tam nizamı kabule müsait olmayışına bağlamaktadır. Onun bazı insanları "ıslahı mümkün olmayanlar" diye vasıflandırmasının sebebi de bu olsa gerektir. [5]

Farabî'nin bu iyimser görüşünün arka planında onun sudûr nazariyesi vardır. Bir kaç defa söylediğimiz gibi, bu nazariyeye göre, her şey Bir'den hiçbir güçlük olmaksızın tam bir nizam içinde ve nasıl olmaları gerekiyorsa öylece sudûr etmiştir. Bu sudûr, ilâhî rızaya uygun olduğu için de iyidir, "adâletli" dir.

"Tanrının adâleti" ve âlemin mevcut durumu, felsefe tarihinde teknik bir terimle, *teodise (theodicy)* terimi ile anlatılır. Terim, yunancadaki iki kelimenin, "Tanrı" ve "adâlet" kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur.

Farabî'nin teodisesesine kısaca temas ettik. İbn Sînâ bu konuda üstadının fikrini aynen benimser. Ona göre, genelde iyiliğin hâkim olduğu bu âlemde kötülük, gül ağacındaki diken mesabesindedir. Kötülük kemâlin yokluğu (*ademu'l-kemâl)* dur. Onun kendi başına duran "salt" bir varlığı yoktur; çünkü kötülükle yakın alâkası olan maddenin (onun çeşitli formlar almaya, durmadan değişmeye, dağılıp yokolmaya müsait durumlarının) varlığı, zaten müstakil bir varlık değildir. [6] Gazâlî'nin görüşü de, farklı bir gelişme çizgisi takip etmesine rağmen, esasta filozoflarınkine yakındır. Gazâlî, Allah'ın ilim, irade, kudret v.s. sıfatlarına dayanarak bu âlemin "mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamı olduğunu" [7] söyler. Gazâlî'nin bir cümlesi, daha sonra kısaltılmış bir şekle sokularak bu konuda yapılan tartışmaların adeta değişmez başlığını oluşturmuştur ki cümlenin arapçası şudur: *Leyse fi'l-imkân ebde' min-mâ kân:* yani "olmuş olandan daha iyisi müm-

5. *Medine*, 118-9; *Siyâse*, 33.
6. Bkz. A.L. Ivry, "Destiny Revisited: Avicenna's Cocept of Determinizm", *Islamic Philosophy and Theology*, ed. P. Morewedge New York, 1984, s.160-172.
7. Ihya, IV, s. 321.

kün değildir." Gazâlî'nin bu ifadesi, "rahmet-i âmme" (umumî rahmet) şeklinde tanımlanan "inâyet" kavramı, âlemde görülen nizâm ve gâye fikri ve Allah'ın öteki bütün sıfatlarıyla yakından ilgilidir. Sözkonusu ifadeyi hareretle benimseyen ve savunan düşünürlerimiz olduğu gibi, onu ve tazammun ettiği bütün hususları şiddetle eleştiren düşünürlerimiz olmuştur. [8] İslâm dünyasında Platon'un dediği gibi, "Mutlak İyi'nin işi de en iyidir" [9] diyenler de vardı (ve bunlar daima çoğunlukta idiler); Hume'un Philo'su gibi konuşanlar da. Meselâ, meşhur el-Ma'arri ve İbnu'r-Râvendi, asırlarca önce, Hume'un yukarıya aldığımız sorusunu ısrarla sormuşlardı. [10] Yine, el-Bikaî ve İbnu'l-Muneyyir gibi düşünürler. Gazâlî'nin görüşünün bizi ne gibi kelâmî çıkmazlara götürebileceğini göstermeye çalışmış ve bu âlemin "hiç de en iyi âlem olmadığını" söylemişlerdir. [11]

Batı felsefesinde "teodise" tabirini meşhur eden Leibniz olmuştur. Leibniz, Gazâlî'nin cümlesini adetâ iktibas etmekte ve bu âlemin mümkün âlemler arasında en iyisi olduğunu söylemektedir. Ona göre, her türlü kötülüğe rağmen, ilâhî adâlet, âlemde tecelli etmiştir ki, teodisenin anlamı da budur. Leibniz, kötülük problemini şöyle ifadelendirmektedir: [12]

> Doğru yolu seçmeyen bir varlığın ya kudreti, ya bilgisi, yahut iyiliği eksik demektir.
>
> İçinde kötülüğün bulunduğu bu âlemi yaratan Tanrı, en iyi yolu seçmemiştir.
>
> Öyleyse O'nun ya kudreti, ya bilgisi yahut iyiliği eksiktir.

Leibniz, buradaki ikinci hükmü reddetmekte ve âlemin bu haliyle de iyi olduğunu isbat etmeye çalışmaktadır.

Tıpkı İslâm dünyasında nasıl Leibniz gibi düşünen Gazâ-

---

8. Bu konuda yapılmış son derece güzel ve hacimli bir çalışma için bkz. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Gazâlî's "Best of All Possible Worlds"*, Princetion University Press, 1984.
9. Timaeus, 29 A-30 B.
10. Bkz. *İhyâ*, I, s. 139 ve İrşadu'l-arîb, Leiden, 1913; I, s. 199-200.
11. Ormsby, *a.g.e.*, Bütünüyle III. Bölüm
12. *"Evil and the Best Possible World"*, C.C.R.P.R., s. 68-9.

li'nin yanında ve karşısında yer alanlar olmuşsa, Batı dünyasında da Leibniz'in durumu aynı olmuştur. Biz burada ne İslâm dünyasındaki tartışmaları, ne de Batı felsefe tarihinde Leibniz'e muhalefet edenlerin görüşlerini ele alacak durumdayız. Biz, konuya daha ziyade Tanrının sıfatları açısından bakmaya çalışıyoruz.

Kötülük probleminin bazı teist sistemler için ciddi bir problem olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. O halde onu çözmenin bir yolu -veya yolları- var mıdır? Problemi çözmek için genellikle iki ayrı yol takip edilmiştir: Kötülük kavramını hareket noktası olarak seçen yol; Tanrı kavramından hareket eden yol.

a. Kötülük Kavramının Yorumu

Bazı düşünürler, kötülüğün reel varlığını inkâr etmek suretiyle problemi görmezlikten gelmiş, yahut onun bir sözde-problem olduğu kanaatine varmışlardır. Tanrının kötülükten sorumlu olmadığını belirtmek için genellikle kötülük, biraz önce işaret edildiği gibi, tabiî ve ahlâkî diye ikiye ayrılmakta, birincisi bazan, tıpkı Farabî'nin yaptığı gibi, maddenin her kemali kabul edecek durumda olmadığına; ikincisi ise bizzat insana maledilmektedir.

Kötülüğün bu şekilde ikiye ayrılmasının ne ölçüde doğru olduğu, ayrı bir konudur. Bazı Hıristiyan ilâhiyatçılar, fizikî kötülüğü insanın "düşüş"üne bağlamak istemekte, dolayısiyle onu ahlâkî kötülüğe irca etmektedirler. Bu görüş, doğru değildir; yahut en azından bütünüyle doğru değildir. Alem, Adem yaratılmadan önce de vardı ve âlemin o dönemlerinde de zelzeleler, fırtınalar, su baskınları v.s. vukû bulmaktaydı. İnsan yaratıldıktan sonra bu âfetlerin bir kısmının insanın ahlâkî kötülüğünden dolayı Tanrı tarafından meydana getirildiğine Tevrat, İncil ve Kur'anda temas edilmiştir. Gerçi bu durumlarda tabiî âfetlerin "adâletsizlik" anlamında "kötülük" olduğu anlayışına her üç din mensupları da itiraz etmektedirler.

Bir başka çözüm şekli de "kötülüğün, iyiliğin bilinmesi ve takdir edilmesi için varkılındığını" öne süren görüştür. Bu görüşe göre, eğer dünyada her şey iyi olsaydı, iyi ne bilinir ne de takdir edilirdi. Sözgelişi, dünyada gördüğümüz nesnelerin hepsi kırmızı olsaydı, rengin -pek tabii bu arada kırmızının- ne olduğu dahi bilinemezdi.

Bir başka görüşe göre ise, belli oranda varolan kötülük, âlemdeki estetik görünüm ve yapıyı tamamlamaktadır. Çirkinlik olmadan, insan güzellik kavramını elde edemezdi.

Bu çözüm şekillerinin hepsine de itiraz edilmiştir. Kötülüğün reel varlığını inkâr etmek, problemi çözmek değil, ondan kaçmak anlamına gelir. İyilik bize aitse, kötülük de bizim dünyamıza aittir. Yağmurun yağması toprak örtüsünün istediği miktarda ise iyidir. Eğer buradaki "iyilik" sözünün bir anlamı varsa sel felâketi için de "kötü" demenin bir anlamı olmak lâzım gelir.

İkinci olarak, iyiliği tanımak ve takdir etmek için "biraz" kötülüğün olması kafi gelir. Kırmızıyı tanımak için onun kadar veya ondan daha çok sarının bulunmasına ne gerek var?

Üçüncü olarak, kötülüğün estetik görünümü tamamladığı da söylenemez. Bir insanın güzelliğini göstermek için onun yanına hastalıkların perişan ettiği başka bir insanı getirmeye ihtiyaç olmasa gerektir.

Dördüncü olarak, *bazı* insanların kötülüklerden dolayı Tanrının bir toplumu "ibret olsun" diye cezalandırması, veya ben "hâlime şükredeyim diye" başkasının perişan edilmesi, itirazcıya göre, hiçbir bakımdan savunulamaz.

Bu eleştirilerin haklı olan yanları vardır; olmayan yanları vardır. Şunu hemen belirtelim ki, âlemin topyekûn yapısında -ve tarihinde- ne kadar kötülüğün olduğunu bilmediğimiz için "gereğinden fazla kötülük" v.s. gibi ifadeler kullanmamız doğru değildir. Alemde ortaya çıkan kötülükleri üst üste koymamız da mümkün değildir. Bütün acılar bir araya gelip

bir insanın hayatına girmiyor. Acıyı *her fert, ayrı ayrı* çekiyor.

Dinlerin çoğu, kötülüğün varlığını inkâr etmiyor. Aslında, onların varoluş sebeplerinden biridir âlemdeki ahlâkî kötülük. Eğer dünyada sadece iyilik olsaydı, Hz. Muhammed'in "ben mekârim-i ahlâkı tamamlamak için gönderildim" sözünün hiçbir anlamı kalır mıydı? Bu konuyu "Ateizm"i işlerken yeniden ele aldığımız için sözü burada daha fazla uzatmaya gerek yoktur.

b. Sınırlı Tanrı Kavramı

Kötülük problemini çözmeye çalışmanın ikinci bir yolu da işe Tanrı kavramından başlamaktır. Acaba D.Hume'un bölümün başında zikrettiğimiz ifadelerinden birini kabul edecek olsak, problemin çözümü daha kolay olmaz mı? Şüphesiz o ifadelerden kabul edilmesi imkânsız olanları vardır. Sözgelişi, Tanrının iyi olmadığı asla söylenemez. Mahiyetinde kötülük olan bir Tanrı, bir Olimpos tanrısı veya bazı ilkel dinlerin tanrılarından biri olabilir, ama Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmın kabul edebileceği bir Tanrı olamaz. O halde, geride iki ihtimal kalıyor; Ya gücü, ya da bilgisi sınırlı olan bir Tanrı anlayışını benimsemek. Bunlardan özellikle "gücü sınırlı Tanrı" anlayışı, öyle görünüyor ki, birçok düşünüre câzip gelmiştir.

Bazıları, "sınırlılık" sözünün anlamını çok geniş tutarak Tanrının sınırlı olmasının kaçınılmaz olduğunu söylemişlerdir. Mill'e göre, âlemde bir düzenin varlığından sözetmek, bir gâyeye ulaşmak için bir takım vasıtalara başvurmanın gerekli olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu ise, düzen koyucunun sınırlı olduğunu, yani bazı vasıtalara başvurmadan arzu edileni gerçekleştiremediğini gösterir. [13]

Hemen belirtelim ki, bir fiilin sınırlı olması ile fâilin sı-

13. Mill, *Essays on Religion, Ethics and Society*, s. 451.

nırlı olması aynı şey değildir. Ali'nin akıllı bir insan olarak yaratılması, bir bakıma, sınırlı bir fiildir. Sözkonusu sınır, Ali'nin deli, aptal yahut geri zekâlı olmaması için vardır; Tanrının güçsüzlüğünü göstermek için değil. Şimdi, "eğer Tanrı güçlü ise, niçin iki şıktan birini seçiyor da her ikisini birden yaratmıyor?" diye sorulamaz. Daha önce söylemiştik: Bu, İbn Hazm'ın "deli sorusu" diye adlandırdığı soru şekli olur. Ali'nin hem zeki, hem de geri zekâlı olarak yaratılması bir kudret işi değildir.

Sınırlı Tanrı kavramını savunanlar, genellikle birkaç şeyi birden başarmaya çalışıyorlar. Onlar, evvelâ, Tanrı kavramını "kaba güçten" ayıkladıklarına inanıyorlar. Onlara göre, "istediğini asan, istediğini kesen" bir "despot" Tanrı anlayışı kadar teizmin zararına olan başka bir anlayış olamaz.

İkinci olarak, onlar, sınırlı Tanrı anlayışıyla insanın ahlâkî sorumluluğuna bir dinamizm getirdiklerine inanmaktadırlar. "İnsan, kötülüğün ortadan kaldırılması için Tanrıyla elele vermektedir". Bu konuya biraz sonra tekrar döneceğiz.

Üçüncü olarak, onlar genellikle, sözkonusu sınırı koyanın bizzat Tanrı olduğu, yani Tanrı kendi kendini sınırlandırdığı için dinî bakımdan bir endişe duymaya gerek olmadığını söylemektedirler.

Sınırlı Tanrı kavramı, öyle görünüyor ki, insanın hürriyeti meselesi, dolayısiyle ahlâkî kötülük konusuyla çok daha yakından ilgilidir. Bu bakımdan, açıklamalarımızda ortaya çıkabilecek tekrarları önlemek için hürriyet konusunu da tartışmaya dahil etmemizde yarar vardır.

2. İNSANIN HÜRRİYETİ VE DETERMİNİZM

Daha önce işaret edildiği gibi, gerek kudret, gerekse ilim sıfatı, iddiaya göre, ortaya bir paradoks çıkarmaktadır. Şöyle ki, eğer Tanrı insana hür iradeyi vermiş ise, bu iradenin kötülük için kullanılmasına mani olamaz demektir; dolayısiyle Tanrı, insanın yapıp- etmelerinden *sorumlu* değildir. Acaba

Tanrının, bilâhere kontrol altında tutamayacağı -yahut tutmak istemediği- bir varlığı yaratması doğru mudur? Soruya nasıl cevap verirseniz veriniz, cevabınız Tanrının kâdir olduğu düşüncesine ters düşecektir.

Sınırlı kudret anlayışım savunanlardan bazılarının, meselâ Muhammed İkbal'in, kudret sınırlamasının bilgi sınırlamasını da birlikte getirdiğini görmedikleri iddia edilmektedir. J.Lucas'a göre, eğer Tanrı insana hürriyet vermek için kendi kudretini sınırlandırıyorsa, ona kendi özel kavramlarını, plan ve projelerini hazırlama imkânını vermek için bilgisini de sınırlıyor demektir. [14]

Lucas'ın kudret ile bilgi arasında kurduğu bu paralelliğe itiraz edilebilir. Şöyle ki, kullanılmayan kudret, yine de kudret sayılır; çünkü bir şeyin *olması* ayrı, *kullanılması* ise ayrı bir şeydir. Oysa aynı sınırlama bilgi konusunda olamaz. Bilgide kullanılıp kullanılmama değil, sahip olunup olunmama daha önemlidir. Belli bir nisbette bilgi sahibi değilsek, o nisbette câhiliz demektir. Biz , bir şey hakkında bilgi sahibi olmayı istemediğimiz zaman, gözlerimizi çevirir, kulaklarımızı tıkar, yahut bırakıp gidebiliriz. Tanrı bir Tanrı olarak böyle davranamaz. Öyle bir alan olacak ki (bizim *özel* alanımız) onu biz bilebileceğiz, fakat Tanrı bilmeyecek. Bu, kabul edilmesi zor bir durum ortaya çıkarmaktadır. [15]

İnsanın hürriyeti problemi, ilgili olduğu kötülük probleminden çok daha fazla insan zihnini meşgul etmiştir. Bugün birçok düşünüre göre, sözkonusu problemin felsefî 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.

Hemen belirtmeliyiz ki, hürriyet ve determinizm, din felsefesinden çok bilim ve ahlâk felsefelerini ilgilendiren bir problemdir. Bilimde sebep-sonuç ilişkisine bağlı açıklamalar-

14. Lucas, *The Freedom of the Will*, Oxford, 1970, s. 75.
15. Krş. A. Kenny, *The God of the Philosophers*, s. 60-1.

da bulunma, olayları önceden tahmin etme imkânı ve benzeri konular, determinizmin enine boyuna tartışılmasına sebep olmuştur. Eğer evrensel bir sebeplilik ilkesinin varlığına ve sözkonusu ilkenin, insanın fiilleri de dâhil, herşeye uygulanabileceğine inanırsak, determinizm problemi, aynı zamanda bir ahlâk problemi olarak karşımıza çıkar. Eğer evrensel sebeplilik kanununu koyan ve işletenin Tanrı olduğuna inanırsak, bu durumda, problem kendiliğinden din felsefesi ve ilâhiyat alanlarına intikal eder.

Determinizmi "fatalizm" ile karıştırmamak gerekir. Determinizm prensibi, basit bir ifadeyle söyleyecek olursak, her olayın bir takım yakın ve uzak sebeplere bağlı olarak ortaya çıktığını, ortaya çıktıktan sonra da bu kez bizzat o olayın bir takım başka olaylar için bir sebep olduğunu ve bütün olup-bitenlerin "kozal bir açıklama"sının yapılabileceğini -en azından teorik bir imkân olarak- kabul eder. Bu olaylar bizim fiillerimiz neticesinde ortaya çıkıyorsa, biz de sebepler arasında yer alırız. Yani bir determinist, " bu olaya büyük çapta ben sebep oldum" diyebilir; fakat fatalist bunu söyleyemez. Ona göre kendi yapıp etmeleri de dâhil, her şey *haricî* güçlerin tesirleriyle olmaktadır.

Determinizmin ne olduğuna biraz önce işaret ettik. Bu kavram, 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.

"Ilımlı" yahut "yumuşak" determinizme göre, insan, her halükârda bir takım sebeplere bağlı olarak hareket eder. İnsanın fiillerinde de seçimlerinde de bir "tesbit ve tayin olunma" sözkonusudur. Başka türlü düşünmemiz mümkün değildir. Eğer benim seçimlerim gelişigüzel bir tarzda ortaya çıkıyor olsaydı, onları ben bile önceden tahmin edemez, dolayısiyle kendi karakterime, kişiliğime güvenerek bir arkadaşıma "söz veriyorum, kararımı söylediğin istikamette verecek ve seni des-

tekleme yolunu seçeceğim" diyemezdim. Fakat ben, yaptığımdan başka türlüsünü yapmaya gücümün asla yetmeyeceğine inanmış olsaydım da böyle bir vaadde 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 beşerî karakteri, yani fiilleri belirleyen bir dizi yasaları, daha genel mahiyette olan psikolojik, fizyolojik, fizikî v.s. yasalardan eksiksiz bir şekilde çıkaracağımızı öne sürmektedir. İşte yanlış olan, böyle bir iddiadır. Sözkonusu 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. Ilımlı determinizm, bu "zorlanma" ile "haricî bir sebebin zorlanması" nı kasdetmektedir. Oysa aynı kelime, katı deterministlerce çok farklı anlaşılmaktadır. Onlar, "iç zorlama"nın da dikkate alınması gerektiğini söylemektedirler. Fiillerimizin gerisinde seçimlerimiz, kararlarımız, istek ve arzularımız, hülâsa, topyekün karakterimiz vardır. O halde, "başka türlü yapabilirdim" demek, geniş ölçüde soya çekim, çevre v.s. ye göre oluşan karakterimizi inkâr etmek, "başka bir karaktere sahip olabilirdim" demek olur ki, bu imkânsızdır. Determinizm konusunu işlerken sadece fiiller düzeyinde kalmak doğru olmaz, daha derinlere, sözgelişi 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) değiştirilemiyeceğini iddia etmek, beşerî tecrübenin verilerine ters düşmektedir. Gerçi katı deterministin bu itiraza da cevabı hazırdır. Eğer

karakterimizi değiştirme imkânına sahip isek, bu imkân da daha önceki (yapılaşmış) karakterde var demektir. Yani, o imkân da yine o eski karakterin bir parçasıdır.

Eğer katı determinizm doğru ise, sorumluluktan bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur. Câniyi de kınayamayız; câniyi linç eden insanları da. Çünkü onlar "başka türlü davranamazlardı". Eğer "suçlu" nun bir anlamı yoksa "mâsum"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" demektedir. Bütün bunlar, boş ve mânâsız duygu ve düşünceler midir? Fenomenolojik açıdan bakıldığında, beşerî 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, sözgelişi, Heisenberg'in "belirlenimsizlik ilkesi", tabiat olayları ile ilgili tahmin edilebilirliğin dahi bir sınırının olduğunu dile getirmekte ve katı determinizmi zayıflatmış görünmektedir.

Ahlâkî sorumluluktan sözedebilmek için insan fiillerinin bir sebebe, yahut sebepler zincirine dayandığını, dolayısiyle belli ölçüde determine olduklarını inkâr etmeye gerek yoktur. "Sebepli fiiller" ile "hür olarak yapılmış fiiller" arasında bir zıtlık görmeye de gerek yoktur. Karakter de dâhil, her şeyde az veya çok bir değişikliğin olabileceğine inanmak, ahlâkî tefekkürün vazgeçilmez şartıdır. Bu durumda, ahlâkî 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, sözgelişi, bencilce arzu ve heveslerin zorlamasından uzak bir şekilde hareket etmenin de hürriyet mefhumunun şumulü içinde olduğunu

biliyoruz. Özellikle bu ikinci anlamda hürriyet üzerinde meselâ Spinoza felsefesinde ve tasavvufî 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 Tanrının sıfatları açısından bakmaya çalışalım.

Acaba Tanrının her şeyi bilmesi ve her şeyi yaratması, bir determinizmi doğurur mu doğurmaz mı? Beşerî 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 varolmasıdır. Fakat Tanrının bilgisinin bizim bilgimizden farklı olduğunu yukarıda altını çizerek söyledik. Farabî, İbn Sînâ, M.İkbal, Descartes gibi birçok filozofa göre Tanrının bilgisi, objesini varkılan bir bilgidir. Diyelim ki, Tanrının *bilmesi* ile bir şeyin *olması* arasına ilahî irade, kudret ve hatta tekvini koyduk, sonuç yine değişmeyecektir; bu kez bilgi yegâne sebep değil de sebeplerden biri olacaktır.

Tanrının şu anda âlemde olup biten her şeyi bilmekte olduğu konusunda şüphesi olan teist yok gibidir. Halihazırı bilmenin akla bir determinizm getirmediğini de biliyoruz. Asıl problem, ezelî bilgi, yahut "önbilgi" konusu gündeme geldiğinde karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu, dinin problemi olmaktan ziyade dinî düşüncenin, dolayısiyle felsefe ve ilâhiyatın problemidir. Problem, nasıl halledilir? Determinizmi kabul ederek. Fakat bu determinizm, insanın yapıp etmelerini de içine alacak genişlikte olmak zorundadır. İslâm düşünce tarihinde cebriyecilik, bu yolu seçmiştir. Bu akıma göre, "iradî"

dediğimiz fiillerle iradî olmayanlar arasında, esasta, bir fark yoktur. "İnsanın kudreti" tabirindeki ikinci söz, mecazî anlamdadır. Her şeyi yapıp-eden Allah'tır. Dolayısiyle, nihaî noktada insanın bir sorumluluğu da yoktur.

Mu'tezile bunun tam zıddı olan görüşü benimser: İnsan irade hürriyetine sahiptir ve kendi fiilinin yaratıcısıdır.

Eş'arîlik, "kesb" nazariyesi ile orta yolu bulmaya çalışır. Fakat bu çabanın da cebriyecilikten *tam* olarak kurtulup kurtulmadığı tartışma konusu olmuştur.

Maturidîlik de orta yolu bulma mücadelesi içindedir; fakat onun da mutezilî tutumdan *tam* olarak uzaklaşıp uzaklaşmadığı tartışma konusu edilmektedir.

Yaygın kanaat, son iki ekolün çözüm şekillerinin İslâma uygun düştüğü noktasında toplanmaktadır. [16]

Batı felsefe ve ilâhiyatında da durum pek farklı görünmemektedir. Luther, sözgelişi, "başka türlü davranabilirdim" şeklinde anlaşılan hürriyet kavramını reddeder. Katolik Kilisesi, Luther'in bu anlayışına şiddetle karşı çıkar ve Trent Konseyi'nde Luther aleyhinde bir belge yayınlar. Katolik Kilisesi'nin umumî kanaatine göre Tanrının ön-bilgisi determinizmi gerektirmez. Luther'e göre ise, iyilik yapan da kötülük yapan da iradesini kullanarak yapar. Fakat insanın iradesi bir binek hayvanı gibidir. Onu Tanrı da sürer, şeytan da. Birinciyi seçmek insanın elinde değildir.

Descartes'in çözüm şekli, bizde yaygın olan çözüm şekline yakındır: İnsan, hem bağımlı, hem de bağımsız bir varlıktır. Tanrının ön-bilgisinin determinizmi gerektirmediği konusunda çok sık tekrarlanan iki örnekten biri Descartes'e aittir ki, bu örnek kısaca "kıral hikâyesi" olarak bilinmektedir. Hikâyeye göre bir kıral, düelloyu tamamen yasaklar. Fakat tebaası arasında birbirinden nefret eden iki kişinin, karşılaş-

16. Bu konular hakkında bilgi edinmek için bkz. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1982,s. 49 vd.

tıkları zaman bu yasağı dinlemiyeceklerini de biliyor. Sonra kıral bunlardan birini ötekinin yaşadığı şehire gönderiyor. Gönderilen kişi düşman ile karşı karşıya gelince düello başlıyor. Şimdi bu insanlar suçlu mudur? Burada kıralın iki iradesi vardır: Bu adamların bir araya gelmesini irade eden de, düelloyu yasaklayan da odur. Adamlar, yasağı çiğnemekle kıralın buyruğuna karşı çıkıyorlar, dolayısiyle sorumludurlar; fakat karşı karşıya gelmenin sorumluluğu -eğer varsa- onlara ait değildir.

Descartes, bu hikayeye dayanarak Tanrının iradesi ile beşerî hürriyet arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışıyor. Bizim nasıl bir varlık olduğumuzu, irademizi, şeylere olan münasebetimizi Tanrı biliyor. Onlarla neler yapabileceğimizi de biliyor. Buna rağmen, bazı şeyleri yapmaktan bizi menediyor. [17]

İkinci örneğe ise, hemen hemen her dinî 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 anolojiye dayanmaktadır. Yanlışlığın ilki, bilen açısından ortaya çıkmaktadır. Tanrının bilgisinin insanınkinden farklı olduğunu birkaç defa söyledik. Ay tutulması hâdisesi, 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, Tanrının bilgi, kudret, irade ve yaratmasının dışında cereyan etmemektedir.

Analojideki ikinci zayıflık, *bilinen* açısından ortaya

17. Descartes, *Philosophical Letters*, Oxford, 1970, s. 188 (Kenney, *a.g.e.*, s., 77'den naklen)

çıkmaktadır. İnsan ay veya güneş gibi bir varlık değildir. Bu varlıklar için hürriyet, klasik metafizik açısından bakıldığında, zaten sözkonusu olmamaktadır. Tabiat olayları ile beşerî olaylar da aynı değildir. Süreç felsefesi gibi yeni bazı düşünce akımlarının iddiaları bir yana bırakılırsa, tabiî olaylar sözkonusu olduğunda iradeden bahsetmemekteyiz.

Üçüncü olarak, bilim adamının yaptığı, her şeye rağmen, bir tahmindir; Tanrının bilgisinde ise kesinlik sözkonusudur.

Hele ezelî bilginin yanına bir de ezelî kudret ve ezelî iradeyi eklersek, analojinin gücü büsbütün zayıflar. Hiçbir teist, bu Üç sıfatın belli bir olaya sebep olmadığını söyleyemez.

Descartes'in örneğinde, tabiî hadise yeralmamakla birlikte, aynı güçlükler vardır. Kıral ile Tanrı, dolayisiyle birincinin bilgisiyle ikincininki mukayese edilemez.

Tanrının 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-Ibare)nin dokuzuncu bölümünde gelecekte olacak olaylarla, meselâ bir deniz savaşı ile ilgili hükümlerin mantıkî 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 geleceğin olayları şu anda tesbit ve tayin edilmemiştir, onlarla ilgili hükümler de şu anda doğru veya yanlış değildir. Onlar bu statülerden birini yahut ötekini günü geldiğinde kazanacaktır. [18]

Aristoteles'i bu şekilde yorumlamanın doğru olmadığını iddia eden felsefe tarihçileri vardır. Farzedelim ki, bu yorum doğrudur; problem, Aristoteles için dinî bir hüviyet taşımadığı

18. Kenney, *a.g.e.*, s. 52.

için fazla sıkıntı doğurmamaktaydı, çünkü onun Tanrısı her şeyi bilen bir Yaratıcı değildi. Mesele İslâm felsefesine intikal edince. dinî (yahut kelâmî) boyut hemen baş gösteriverdi.

Farabî, Aristoteles'in yukarıda adı geçen eserine yazdığı yorumda, yani *Şerhu'l-İbâre'de* konuyu büyük bir itina ile ele almaktadır. O, problemi şu şekilde ortaya koyuyar: [19]

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 varolmadan 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, irâde, düşünce v.s. anlamsız olur. O zaman bütün dinlere mensup kişiler, yaptıklarının kendilerine ait olmadığına, dolayisiyle insan için ihtiyarın bulunmadığına inanırlar. Bu, Allah'ın adâletini, yani O'nun mükafâkat ve ceza vermesi hususunu şüpheli duruma getirir. Bütün dinler bunu reddeder. Halkın böyle bir inanca sahip olması da çok tehlikeli olur.

Dikkat edilecek olursa, Farabî'nin ilk endişesi felsefî olmaktan ziyade dinîdir. Farabî'nin ifadelerinden de anlaşılıyor ki, filozofa göre, dinler, hem Allah'ın geleceği bildiğini,

---

19. *Al-Farabi's commentory on Aristotle's Interpretatione*, s. 81-101. Bu problemle ilgili açıklamalarımızda aşağıdaki makalelerden de önemli ölçüde yararlandığımızı belirtmek isteriz: M.E. Marmura, "Divine Omniscience and Future Contingents in Al-Farabi and Avicenna" *Divine Omniscience \nd Onmipotence in Medieval Philosophy*. Dordrecht, Holland, 1985, s. 81-95; B.S. Koğan, "Some Reflections on the Problem of Future Contingency in Al-Farabi, Avicenna and Averroes", *aynı eser* , s. 95-105. Ayrıca bkz. K. Gyeyke, "Al-Farabi of the Problem of Future Contingency" *Second Order*, 6, i, 1977, s. 31-54. Bu sonuncusu, *Şerhu'l-İbâre*'deki sözkonusu metnin tercümesi ile bazı notları ihtiva etmektedir.

hem de insanın seçme imkânına sahip -dolayisiyle sorumlu- olduğunu telkin etmektedir. Bize öyle geliyor ki, Farabî, probleme getirmek istediği *felsefî* çözümle bu temel dinî kanaati sarsmayı asla düşünmemektedir. Getirdiği çözüm ise kısaca şudur: Farabî'ye göre, bazıları Allah'ın her şeyi nasıl ise öylece, yani vâcibi vâcip, mümkünü de mümkün olarak bildiğini söylemek suretiyle problemi çözmeye çalıştılar. Bu çözüm şekli, diyor Farabî, hem çok geneldir, hem de, nihai noktada, yukarıda sözkonusu edilen tehlikelerden birini -"Allah mümkünleri ancak gerçeklik kazanmalarından sonra bilir" kanaatini- doğurur.

Problemi çözmek için Farabî, *bizâtihi* vâcib olan ile başka bir şeyin *neticesi* olarak vâcib olan arasında bir ayırım yapmayı gerekli görür. Gelecekle ilgili bir hüküm bu ikinci anlamda vâcib olabildiği halde birinci anlamda olmaz. Sözgelişi, eğer biz, Zeyd'in seyahata çıkacağı konusunda *kesin* bir bilgiye sahip isek, Zeyd kesinlikle seyahata çıkacak demektir; ama bu, Zeyd'in yolculuğunun *bizâtihi* vâcib olduğu anlamına gelmez. Dolayisiyle, bizim bilgimiz, Zeyd'in evde kalma kudretine sahip olmadığını göstermez. İlahî bilgiyi bu misalin ışığında düşünürsek diyebiliriz ki, Allah'ın bizim gelecekte gerçeklik kazanacak olan fiillerimizi bilmesi, o fiillerdeki "imkân"ı, dolayisiyle bizim "hürriyet"imizi ortadan kaldırmaz. Olacak olanların ilahî bilgiye göre olmaları, onları "mümkün" olmaktan çıkarıp vâcip kılmaz. Buna göre belli bir fiil, bir bakımdan vâcip, başka bir bakımdan mümkün olabilir. Başka bir deyişle o, ilahî bilgi açısından bakıldığında vâcip, ama bizâtihi ele alındığında da mümkündür.

Bu, dikkatlice düşünülmüş bir çözüm şekli olmakla birlikte yeterli değildir. Yetersizlik, herşeyden önce Farabî'nin kendisine ait öteki bazı görüşleri açısından bile sözkonusu olmaktadır. Daha önce gördük ki, Farabî, Descartes, M.İkbal gibi düşünürlere göre, ilâhî bilgi, objesini varkılan bir bilgidir. Yani bilgi, varolmanın sebebidir. Halbuki yukarıda sunulan çözümde Allah, geçmiş, hal ve gelecekteki olayları seyreden bir gözlemci durumundadır. Farabî'nin sözünü ettiği "dinler", Al-

lah'ı sadece bu şekilde tasavvur etmekle kalmıyor. O'nu her şeyin mutlak yaratıcısı olarak kabul ediyor.

İbn Sînâ'nın meseleye bakışı biraz daha farklı görünmektedir. O, Allah'ın, cüz'îleri "küllî bir tarzda" bildiğini söylüyor. İlâhî bilgi, bizimki gibi duyumlara dayanmaz; yani o, aklîdir ve zamana tâbi değildir; dolayısiyle değişmezlik özelliğine sahiptir. Sözgelişi, Allah, ay tutulma hâdisesini vukûundan önce de bilir, vukû sırasında da bilir (yani süresini) vukûundan sonraki hali de. Burada bilginin objesi değiştiği halde bilgi ve bilen hep aynı kalır.

Böyle bir bilgide cüz'îlerin durumu nedir? Eğer Gazâlî gibi hareket eder ve İbn Sînâ'nın İlk Sebep'inin cüz'îleri bilmediğini söylersek, determinizm konusunu tartışmaya bile gerek kalmayabilir, çünkü böyle bir problem doğmaz. Fakat evrensel tarzda her şeyi ihtiva eden bir ilâhî bilgiden sözedersek, bu takdirde Allah'ın cüz'îleri bildiğini, onları tesbit ve tayin ettiğini kabul etmemiz gerekir. Sudûr nazariyesini benimseyen birçok filozofun ilâhî bilgi hakkındaki görüşlerini bu şekilde yorumlayanlar da vardır. İbn Sînâ, hem sudûr nazariyesi ile her şeyi zorunlu olarak İlk Sebep'e bağlıyor; dolayisiyle "her şey değişmez ilâhî bilginin zorunlu bir neticesi olarak ortaya çıkıyor" diyor; hem de felsefe eserlerinin birçok yerinde mükâfat ve mücâzâtın nefsin gayretlerine (nazarî ve amelî faziletleri elde etmesine) göre olduğunu söyleyerek insanı sorumlu tutuyor. Neticede, mesele, bir eserinin başlığında [20] belirtildiği gibi, bir *sır* olarak ortada duruyor.

Farabî ve İbn Sînâ'nın başlattığı yahut hararetlendirdiği bu tartışma, batı felsefesi tarihinde önemini koruyagelmiştir. Orada da determinizmi kelâmî açıdan savunan çok az insan çıkmıştır. Büyük çoğunluk, ya Tanrının ön-bilgisi ile hürriyeti uzlaştırmaya çalışmakta, yahut gelecekte olan hiçbir şeyin belirlenmiş olmayacağını dolayisiyle ortada bilme konusu olarak "gerçek ve fiilî bir durum"un mevcut olmadığını söyle-

20. *Risale Fi sırri'l-kader.*

mektedirler.

Farabî'nin zikredip de reddettiği bir çözüm şekli, bugün süreç felsefesi ve ilâhiyatı akımına mensup bazı düşünürler için bir çıkış noktası olmuştur. Sözkosunu çözüme göre Tanrı, vâcibi vâcib, mümkünü de mümkün olarak bilmektedir. Şimdi bu noktadan hareketle süreç metafiziğinin çözüm şekli üzerinde kısaca duralım. [21]

Süreç felsefesi, Tanrının "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, Tanrının bile "elini kolunu" bağlayan bir determinizm olur.

Hartshorne'a göre, klasik teizmin "değişmez ilâhî bilgi" anlayışı, bizi bir çıkmaza sürüklemiştir. Tanrının bilgisi, zaman içinde olup-biten şeylerle ilgili olduğu için zaman-dışı olamaz. Diyelim ki bir süre sonra bir şey vukû bulacaktır. Tanrı o şeyin "imkânını" önceden bilir; ama sadece imkânını. Çünkü ortada olan, odur. İmkânı, bilfiil bir şeymiş (gerçekmiş) gibi görmek, bilgi ile objesi arasındaki uyum açısından bakıldığında, bilgi değil, bilgisizlik olur. Tanrı imkânı da gerçekliği de *bütünüyle* bilmektedir. O halde "Tanrı her şeyi bilir" hükmü doğrudur. İmkân, realite değildir. Realite henüz yoksa, bilinecek şey, imkândan başka ne olabilir?

Hartshorne ve öteki birçok süreççi filozof ve ilâhiyatçıya göre, insanın fiillerinin önceden belirlenmesi -dolayisiyle belirlenmiş olarak bilinmesi- diye birşey sözkonusu olmadığı için insan hürriyetinin tehlikeye düşmesi de asla sözkonusu olamaz.

---

21. Gerek bu konu, gerekse ilgili kaynaklar için bkz. Mehmet S. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", s. 66 vd.

İslâm dünyasında M. İkbal'in bu konudaki görüşleri de süreççi düşünürlerinkilere oldukça yakındır. Onun ilâhî bilgi hakkındaki görüşüne daha önce kısaca temas etmiştik. Şimdi aym konuya bir de insan hürriyeti açısından bakalım.

İkbal'e göre, Allah olmuş-bitmiş bir yapıyı (blok halindeki kapalı kâinatı) uzaktan seyreden bir müşahit değildir. Böyle bir ilâhî bilgi anlayışı ile Allah'ın "her şeyi bildiği" inancını belki koruruz; ama bunu O'nun hürriyeti pahasına yapmış oluruz. Gelecek, diyor İkbal, bir imkânlar sahası olarak ilâhî hayatta mevcuttur; bir gerçekler sahası olarak değil. Eğer bu ikincisi olsaydı, o zaman tarih, bir fotoğraf makinasından farksız olurdu: Şöyle ki, kâinatın başlangıç noktasından son noktasına kadar her şey olmuş-bitmiştir. Zaman, sadece bir örtüyü kaldırmaktadır. Yeni hiçbir şey, hatta *yaratma* diye bir şey yoktur ortada. İkbal'e göre, bütün bu yanlış düşünce ve yorumlardan kurtulmak için geleceğin ilâhî ilim, hikmet ve kudretle daima *çizilmekte* olan bir hat olduğunu düşünmemiz gerekir.

İkbal, hürriyet konusuna açıklık getirmek için Allah'ın kudreti üzerinde de önemle durur. İkbal'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 şahsî bir kozalitedir. [22] Allah, her şeyi bir takım imkânlarla yaratır ve varlıklara kendi-kendilerini belirleme güç ve hürriyetini verir. "Şüphe yok ki" diyor İkbal, "bir dış kaynaktan gelmeyen ve dolayisiyle önceden görülmeyen bir faaliyet imkânıyla donatılmış benlerin zuhur etmesi, bir bakıma, her şeyi ihâta eden Ben'in (Allah'ın hürriyetine gelen bir sınırlama (*limitation)* 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." [23]

---

22. R. 79
23. R.79-80.

Bir başka yerde de şu ifadeleri okumaktayız: "Mutlak Ben (Allah) şahsî insiyatif gücüne sahip olan sonlu benin ortaya çıkmasına müsaade etmek suretiyle ilâhî hürriyetini kendi hür iradesiyle sınırlamıştır" [24] İkbal, buradaki "sınırlama" sözünden dini bir endişe duymaya gerek olmadığını da özellikle hatırlatır.

İkbal'in, ilim ve kudret sıfatlarını insan hürriyeti açısından yorumlaması, oldukça cesaretle atılmış bir adım gibi görünmektedir. Ne var ki, her çözüm şekli gibi İkbal'inki de beraberinde bir takım güçlükleri getirmektedir. Bu güçlüklerin başında İkbal'in görüşlerinin sınırlı bir ulûhiyet anlayışını getirdiğine dair iddia gelir. [25] Öyle görünüyor ki İkbal, varolan 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", İkbal "Mutlak Ben, öteki benleri, onların ferdiyet ve hürriyetlerine zarar vermeksizin kuşatır" derken hemen hemen aynı fikri öne sürmektedirler. Bu fonksiyona sahip olan Tanrı hâlâ kâdir midir? Hartshorne ve İkbal'a göre, "evet"; çünkü ideal kudret, diyor Hartshorne, bir "güç tekeli" anlamına gelmez. Kâdir demek, gücünü varolanlara ulaştırarak onların kendi kendilerini belirlemelerine ters düşmeyecek her şeyi vermektir.

İkbal, "insan hürriyetinin varolabilmesi için Allah kendi kudretini sınırlar" diyor. Ona göre bu, insana verilen değerin bir işaretidir. Gerçi bu durum, aynı zamanda, riski çok olan bir durumdur. İnsan, bu hürriyeti yanlış istikamette de kullanabilir. Fakat böyle bir "imkân" yahut güç olmasaydı, hürriyetin bir anlamı kalmazdı. İkbal'e göre, Hz. Adem'in ilâhî itaatsizliğinde insanın özbenlik -şuurunun ve hürriyetinin nişanesi vardır. Hz. Adem'in durumunu "aslî günah" ile ya-

---

24. R. 108.
25. Biz bu iddiayı Lahor'da yapılan "Uluslararası İkinci İkbal Kongresi'nde bir tebliğde ele aldık. Bkz. "Iqbal's View of God's İnfinity", *D.E.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, II, 1985, s. 1-8.

hut İslâm âleminde yaygın olan klasik "kader" anlayışı ile açıklamaya çalışmak, meseleyi hiç mi hiç anlamamak demektir. Kader, insan hayatının Allah tarafından verilen bir takım imkânlar içinde oluşmasıdır. Bu konu üzerinde, başka bir açıdan da olsa, Tanrı-âlem ilişkisini işlerken tekrar duracağız.

Beşinci Bölüm

SIFATLAR VE TANRI-ALEM İLİŞKİSİ

1. ÇEŞİTLİ TANRI TASAVVURLARINA GENEL BİR BAKIŞ

Tanrı-âlem ilişkisi, şu ana kadar çeşitli vesilelerle karşımıza çıktı. Tanrının ilim, kudret, irade, iyilik v.s. sıfatlarından sözederken bilinen, yaratılan, istenen bir âlemden de bahsetmek durumunda kaldık. Bu bölümde, konuya daha geniş açıdan bakacak, çeşitli Tanrı tasavvurları hakkında kısaca bilgi verdikten sonra sözü özellikle deizm, panteizm ve panenteizm'e getireceğiz. Bu üç görüşü değerlendirirken miyarımız teizm olacağı için bu sonuncuyu ayrı bir başlık altında anlatma gereğini duymayacağız.

Felsefe ve ilâhiyat eserlerinde yeralan belli başlı Tanrı tasavvurlarını şu şekilde sınıflandırabiliriz: [1]

(i) Ezelî olan ve sadece kendi özünü bilen varlık: Bu özelliklere sahip Tanrı anlayışına en iyi örnek, Aristoteles'in

---

1. Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", s. 47. Tasnif ana hatlarıyla *Philosophers Speak of God* (eds. Hartshorne ve L.Rees, Chicago U.P. 1953, s. 273) adlı eserde yeralmaktadır.

Tanrı tasavvurudur. Hatırlanacağı üzere, İlk Muharrik, tıpkı kendisi gibi ezelî olan maddeye hareket vermekte, fakat âlemde neyin olup-bittiğini bilmemektedir. Biraz sonra ele alacağımız deizmin kökleri Aristoteles'in bu Tanrı tasavvuruna kadar geri gitmektedir. Gazâlî *felâsife*'nin Tanrı anlayışında da ilâhi bilginin böyle tasarlandığına inandığı için onları şiddetle tenkid etmiştir.

(ii) Ezelî, şuurlu ve âlemi bilen varlık: Klasik teizmin Tanrı anlayışı budur. Fakat burada yukarıdaki özelliklere ilâve olarak, "âlemi yaratan", "varlık veren", "irade sahibi Varlık" v.s. gibi özellikleri de zikretmemiz gerekir.

(iii) Ezelî, şuurlu, âlemi bilen ve onu ihtiva eden Varlık: Klasik panteizmin temel görüşü budur. Bu Tanrı tasavvurunda özellikle "ihtiva" etme ön plana çıkmaktadır. Fakat "ihtiva" etmeyi ilâhî *mahiyet* açısından değil de ilâhî *sıfatlar* (özellikle ilim sıfatı) açısından bir "ihata etme" şeklinde anlarsak, aynı özelliğin Kur'an teizminde de varolduğunu söyleyebiliriz; çünkü Kur'an, Allah'ın "muhît" olduğunu da bildirmektedir.

(iv) Ezelî Varlık: Burada Tanrı, ezelîdir, mutlaktır. Her şey O'ndan sudûr eder, fakat o, kendisinden sudûr edenleri ne bilir ne de ihtiva eder. Plotinus'un sudur nazariyesinde esas itibariyle böyle bir Tanrı tasavvuru vardır. Hemen belirtelim ki, *felâsife* de sudûr nazariyesini benimsemiş olmakla birlikte böyle bir Tanrı tasavvurunu kabul etmemiştir. Onlar "sudur"u bir çeşit "yaratma" olarak kabul etmektedirler. Onların felsefesinde ilk Varolan, kendi özünü bilmekte, kendi özünü bilmekle de âlemi bilmekte (Farabî), yahut âlemde olup-biten cüziyyatı, "küllî bir tarzda" bilmektedir. (İbn Sînâ).

(v) Ezelî, Şuurlu, Bilen, Zamanla ilgili bulunan, fakat âlemi ihtiva etmeyen Varlık: Böyle bir Tanrı tasavvuruna yer veren dinî anlayışa bazan "zamancı (*temporalist*) teizm" adı verilmektedir. Laelius Socinus (1525-1562) ve Jules Lequier (1814-1862) in bu çeşit bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları kabul edilmektedir. Socinus, (ve yeğeni) Faustus Socinus, "Socinianizm" olarak bilinen akılcı bir din akımının kurucuları-

dır. Bu akım özellikle teslisi reddetmiş ve Hz. İsa'nın "beşer" olduğunu birçok delillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Bir Fransız düşünürü olan Lequier ise, zamanın Tanrı açısından geçersiz olduğu inancını reddetmiş ve Tanrının zamanda gerçekleşen olay ve olguları bildiğini, geleceğin bir imkândan ibaret olduğunu, ezelî bilgi diye bir şeyin olamayacağını öne sürmüştür. Lequier'in bu ve benzeri görüşleri, biraz sonra temas edeceğimiz panenteizmin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.

(vi) v. maddede geçen özelliklerden ayrı olarak bir de "kısmen âlemi ihtiva eden Varlık: Bu görüşe "sınırlı panteizm" adı da verilmektedir. William James'in ve çağdaş Amerikalı filozoflardan E.S. Brightman'ın bu çeşit bir Tanrı tasavvuruna inandıkları kabul edilmektedir: Sınırlı panteizm görüşü başka dinî kültürlerde de oldukça yaygındır.

(vii) Tam anlamıyla zamanın içinde olan ve tedricen "ortaya çıkan" (*emergent)* Varlık: Bu görüşü, özellikle, çağdaş filozoflardan Samuel Alexander (1859-1938) savunmuştur. Filozofun en önemli eseri, *Mekan, Zaman ve Tanrı* (1920) başlığını taşımaktadır. Alexander'in genel felsefe anlayışına göre, varlıkların "ortaya çıkış tarzları" yeni unsurları da birlikte getirmektedirler. Ortaya çıkan yeni bir şey, kendisinin meydana gelmesini sağlayan daha önceki şeylerden farklı unsurları ihtiva etmektedir. Dolayisiyle, birşeyin tarihine bakarak o şeyi tam olarak izah edemeyiz. Alemin hayatı "yeni doğuşlar" *(emergents)* içinde cereyan etmektedir. Alexander'in "Tanrı"sı âlemden önce ve âlemin dışında olan bir yaratıcı değildir. Tanrı âlemin oluşum sürecinin içindedir; hatta sürecin kendisidir. Ama sürecin hâlihazır durumu, eksiktir; o, tam ulûhiyete doğru tekâmül etmektedir. Alexander'in bu Tanrı anlayışını M.İkbal eleştirmiş ve "oluşmakta olan hayatın" Tanrıya atfedilemiyeceğini söylemiştir. [2]

(viii) Ezelî, Şuurlu, âlemi bilen ve ihata eden, değişebilen

2. *R.*75.

Varlık: İşte panenteizmin Tanrı tasavvuru bu sonuncusudur. Hartshorn'a göre böyle bir tasavvur, *din*'in Tanrı anlayışına *felsefî* açıdan lâyık olduğu önemi veren yegâne görüştür.

Yukarıda verilen tasnif tam olmaktan çok uzaktır. Kaldı ki o, daha ziyade, Tanrının bilgisi' ve âlemi ihtiva edip etmemesi açısından yapılan bir tasnif olduğu için bazı önemli hususiyetleri, meşelâ, Tanrı kavramına irade açısından bakılmasını ihmal etmektedir. Şimdi yukarıdaki maddelerde yer alan Tanrı tasavvurlarının önemli olan üçünü ele alarak teizm açısından değerlendirmeye çalışalım.

2. DEİZM

"Deizm" kelimesi, Latincede "Tanrı" anlamına gelen "deus" tan gelmektedir. Orijinal haliyle deizm, Tanrı'nın varlığına inanmak anlamına geliyordu. Fakat zamanla Batı dillerinin çoğunda "teizm" (Yunanca Tanrı anlamına gelen "theos" tan gelir) kelimesi yaratıcı ulûhiyet anlayışını ifade etmek için kullanıldı ve deizm kendine özgü felsefî bir hüviyet kazandı.

Deizm iki temel anlayıştan yola çıkar: Aleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı; akla ve bilime gösterilen büyük güven. Felsefe tarihçileri birinci anlayışı Aristoteles'e kadar geri götürmektedirler. [3] Daha önce başka vesilelerle birkaç defa işaret edildiği gibi, Aristoteles'in Tanrı'sı, âlemin yaratıcısı değildi. O, sadece bir "İlk Muharrik" idi. Yaratma fikri olmayınca, vahye dayalı dinlerde olduğu anlamda bir "müdahaleci ulûhiyet 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

3. *Metaphsics*, XII (^). Kitap.

adamlarının, bilim adamlarının faaliyetlerine Tanrı ve din adına müdahaleleri arttıkça, deizmin temsil ettiği görüş, bilim dünyasına bir rahatlık getiriyordu. Eğer Tanrı, alemi yarattıktan ve yaratma süreci tamamlandıktan sonra ona müdahale etmiyorsa, ne bir kişinin, ne de bir teşkilatın âlem hakkında araştırma yapanlara müdahale hakkı olabilirdi.

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

Deizmin dayandığı ikinci temel ise, özetlemeğe çalıştığımız bu düşünce ile içiçeydi. Tabiatla ilgili taze bilgilere, genelgeçer hükümlere ulaşan birçok batılı bilgin, dinî inançlara başvurmaksızın âlemi açıklayabileceğine inandı. Bu da "dışardan müdahale edilmeyen -hatta bazılarına göre, otonom olan- âlem fikrine güç kattı. Hatta bazı deistler, daha da ileri giderek vahyin olamıyacağını; çünkü bunun da bir çeşit müdahale anlamına geleceğini öne sürdüler. Akıl, diyordu onlar, Tanrı'nın varolduğunu, iyiyi ve kötüyü bilebilecek durumdadır; dolayısıyla vahye ihtiyaç yoktur. İşte özellikle bu son anlayıştan dolayı deizm ile Tabiî Din fikrini savunanlar aynı noktada birleşiyorlardı. Hatta birçok deist, vahye yer vermeyen Tabiî Din anlayışını benimsemekteydi.

Deist diye adlandırılan filozofların hepsini bir çerçeve içinde toplamak, elbette ki, mümkün değildir. Onlar arasında Tanrı'nın ahlâkî bir varlık olduğu fikrinden hareketle O'nun âleme lutuf 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, söz gelişi, Tanrı'ya karşı bazı görevlerimizin olduğunu, ölümden sonra iyilerin mükâfat, kötülerin ise ceza göreceklerini söyle-

yebilmekteydiler. [4] Fakat bu sonunculara çok kere deist gözüyle bakılmadığını da ilave edelim. Bu noktaya gelmiş bir deizmin teizmden pek farklı olamayacağı açıktır.

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

Deizmde ilmî anlayışa ve akılcılığa büyük önem verilmesine rağmen, onun oldukça yaygın olduğu XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yaşamış olan ünlü bilim adamları daha ziyade teizmi savunmuşlardır. Yine, ateizm tenkit edilirken deizmin de zaman zaman tenkit konusu edildiğini görmekteyiz.

Özetle söyleyecek olursak, deizm, dinî konulara aklî metodları uygulayan, buna bağlı olarak da tarihî Hıristiyanlığa,

---

4. Geniş bilgi için bkz. Samuel Clarke, A *Discourse Concerning the Being and the Attributes of God*, 9, ed., London, 1738, s. 159 vd. Clarke, deizmin ünlü tenkitçileri arasında yer alır.

esrarengiz din anlayışına, dindeki tabiat üstü olaylarla ilgili inanışlara, kilisenin otoritesine karşı çıkan, bütün bunlardan dolayı da Hıristiyan âleminde taassubun, baskının kırılmasına yardımcı olan yarı-dinî, yarı-felsefî bir harekettir. Onun doğuşu ve yükselişi ile Batı dünyasında akılcılığın- Almanya sözkonusu olduğunda Aydınlanma Dönemi'nin- yükselişi arasında bir paralellik vardır.

Özellikle Batı dünyasında deizmin, peşin hükümlerin, batıl inanışların yıkılmasında, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin dışında kalan dinlere karşı daha mâkul bir tavrın yerleşmesinde çok faydalı bir hizmet gördüğü inkâr edilemez.

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

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

b) Deizm, dinin "esrarengiz" yönünü tenkit ederken oldukça ifrata kaçmakta, meselâ birçok deist, vahyi inkâr 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 "bâtıl" olduğu anlamına gelmez. Eğer esrarengiz olan her şey, akıl dışı görülerek bir tarafa itilseydi, bilimin ilerlemesi imkânsız olurdu.

c) Dinin aklî bir çerçeveye oturtulması, vahiy dahil din için önemli birçok konunun bir yana itilmesi, ateistin işine yaramıştır. Deistin vahye dayalı dinlere yönelttiği tenkitleri, ateist, gâyet rahatlıkla, deizme karşı da yöneltmiş ve böylece

bir taşla iki kuş vurmuştur. Vahye, mucizeye, hatta -en azından bazı deistler sözkonusu olduğunda- ahiret hayatına yer vermek istemeyen, Tanrı'yı âleme müdahale ettirmeyen bir din anlayışı, ateizme giden yolun yarısından fazlasının katedilmesine imkân hazırlamıştır.

d) Şüphesiz, deizmin en zayıf yanı, dinî 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, dinî duyguyu ve düşünceyi tatmin edemez. İman hayatında, dayanma, bağlanma, teslim olma, dua ve tövbe etme merkezî bir yer işgal eder. İnsan, bırakınız kendisiyle, topyekün âlemle dahi ilgilenmeyen bir Tanrı'ya nasıl ve niçin dua etsin, ibadet etsin? Böyle bir Tanrı'ya inanmak ne işe yarar?

e) Deizm, birtakım kelâmî problemleri de beraberinde getirmektedir. Meselâ, âlemle ilgilenmeyen bir Tanrı, acaba âlemi bilmekte midir? Alem üzerinde doğru dürüst bir tasarrufu olmadığına göre, bu Tanrı güçlü müdür? O, bir şeyler isteyen bir Tanrı mıdır? Sözün özü, deizm, Tanrı hakkında konuşmayı en aza indirgemektedir. Deistin, Tanrı'nın ilmi, kudreti, iradesi, merhameti, adâleti vs. hakkında bir şey söyleyecek hâli yok gibidir.

Bütün bu zayıflıklarından dolayı denebilir ki, deizm, dinin kendisi değil, olsa olsa solgun ve ölgün bir yorumudur. Bunun için de deizmin, panteizm ve teizm gibi uzun ömürlü olması elbette beklenemez. Bugün, dinî ve felsefî bakımdan deizmi savunan düşünürlerin olduğu pek söylenemz. Buna rağmen, özellikle dünyanın ve bilimin otonomluğunda ısrar eden, dinin aklî vechesine ağırlık veren, dini sadece ahlâktan ibaret miş 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 dinî fikirlerin doğup geliştiği İslâm âleminde "deizm" diye adlandırabileceğimiz bir cereyan yoktur. Olsa olsa deiz-

min bazı görüşlerini andıran fikirlere sahip Müslüman düşünürlerden bahsedilebilir. Sözgelişi, ünlü tabip-filozof Ebu Bekr er-Râzî'nin, Allah'ın varlığının, ahlâk kanunlarının, ruhânî hayatın mahiyetinin akılla bilinebileceğine inandığı, dolayısıyle peygamberliğe gerek olmadığını, hatta peygamberlerin birbirlerini nakzeden kişiler olduğunu öne sürdüğü söylenmektedir. Eğer Râzî'nin bu görüşlere sahip olduğunu kesin olarak isbat edebilseydik, onu deizmin belli bir çeşidinin içine yerleştirebilirdik.

Farabî ve İbn Sînâ gibi filozofların Allah-âlem münasebetini açıklayabilmek için sudûr 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.

Deizmin "yaratma" fikri, teizmdeki yaratma fikrine daha yakındır. İkisi arasındaki en önemli fark, birincinin yaratmayı "olmuş-bitmiş" bir fiil gibi görmesi; ikincinin ise, genellikle, yaratmanın sürekliliğine inanmasıdır. Oysa bizim *felâsife*'nin sudûr nazariyesi, zamanda yeralan hilkat anlayışından oldukça farklıdır. Bundan dolayıdır ki, Gazâlî, sudûrun Tanrı telakkisi'ni yeterince faal -ilim, kudret, özellikle de irade sıfatları açısından- görmüyor.

İşte onun bu noktada *felâsife*'ye yönelttiği tenkidlerle deizmin Tanrı anlayışına yöneltilen tenkidler arasında bir benzerlik görülmektedir. Filozofların ilâhî bilgi hakkındaki görüşlerini açıkladıktan sonra Gazâlî şöyle der: Onlar, ilâhî azamet (büyüklük)'in ifade ettiği bütün mânâyı yıktılar ve Allah'ın durumunu ölmüş bir kimsenin durumuna soktular. Şu farkla ki, ölen kişi hiçbir şeyden haberdar olmadığı halde Allah sadece kendi özünü bilmektedir. [5]

---

5. *Tehâfut* (İng. çev.) s. 80

3. PANTEİZM

Gördük ki deizm, aklî ve dinî şuuru tatmin edebilecek bir Tanrı-âlem münasebeti kuramıyor. Acaba panteizm bunu başarabilmekte midir?

Çeşitli şekillerde tarif edilen "panteizm", Tanrı-âlem ikiliğini kaldıran, Tanrının her şeyi ihtiva ettiğini, hatta O'nun her şey olduğunu, dolayısiyle ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülebileceğini, onların sadece ilâhî varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren dinî ve felsefî bir doktrindir. Hemen hemen her dinî 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, meselâ Thales, Anaximanes, Ksenophanes'ın, varlığı bir tek ilkeye bağlama çabası içinde olduklarını biliyoruz. Ama bu düşünürlerin hiçbirini panteist saymak doğru değildir. [6]

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-âlem özdeşliğini savunan saf panteizmi üç büyük din mensubunun büyük çoğunluğu reddetmektedir. Özellikle İslâm mütefekkirleri, meselâ bir İbnu'l-Arabî, bir Hallâc yahut Celâleddin Rûmî sözkonusu olunca panteist teriminin kullanılmasında çok daha ince bir titizliğin gösterilmesi gerekir. Aşağıdaki satırlarda yeri geldiğinde bu isimlere tekrar atıfta bulunacak ve onlarla ilgili bazı yanlış anlamalara temas edeceğiz.

Panteizm, esas itibariyle, tek-ilkeci (*monist*) bir sistemdir. Fakat unutmamamız gerekir ki, her monist sistem pan-

---

6. Bkz. A. MacIntyre "Panteizm", *E.Ph*

teizm değildir.Sözgelişi, ateist maddecilik de bir çeşit monizmdir; çünkü orada da bir tek realite vardır ki, o da maddedir.

Monist maddeciliğin tam karşısında monist ruhçuluk yer alır. Bu sonuncuya göre de her şey, öz itibariyle, ruhtur. Sözgelişi Hint dininde evrensel ruh, mutlak realitedir. Fizikî âlem ise *maya*'dır. Bazılarına göre *maya* , hayalî olanı temsil eder. Fakat bazılarına -ve kanaatimizce daha doğru olan bir yoruma- göre, *maya*, hayat değil, daha alt seviyede bir realitedir.

Bazı yönleriyle panteizmi andıran bir görüş daha vardır ki, kısaca, "pan-psişizm" olarak adlandırılır. Bu görüşe göre varolan her şeyde şu veya bu derece ruh vardır.

Panteizm kelimesinden hoşlanmayan bazı düşünürler, bazan panteizmi, bazan da panenteizmi andıran, ama bu arada bazı farklı unsurlara da yer veren düşünce sistemlerini adlandırırken "içkincilik" (immanentism) terimini kullanmaktadırlar.

"Panteizm" denince akla ilk gelen isim, şüphe yok ki, Spinoza'dır. Batı düşüncesinde Spinoza'dan önce de panteist olarak kabul edilen düşünürler vardı. Sözgelişi, John Scottus Eriugena (810-877), Giordano Bruno (1548-1600), Jakop Boehme (1575-1624) bunlar arasındaydı. Ama bunlardan hiçbiri, panteizmi mantıkî sonucuna götürmede Spinoza kadar başarılı olamamıştı.

Spinoza panteizmini daha rahat anlayabilmek için işe "cevher" kavramından başlamak gerekir. Genellikle, felsefede cevher derken "kendibaşına varolan" yani varolmak için öteki varlıklara bağımlı olmayan şey anlaşılır. Descartes'in "madde" ve "ruh"u, Leibniz'in "monadları" cevher kabul ediliyordu. Cevher, bağımsız olmak zorunda olduğu için Descartes "madde" ile "ruh", Leibniz bir monad ile başka bir monad arasında doğru dürüst bir ilişki kuramıyordu. Descartes'in iki cevheri birbirine adeta pamuk ipliğiyle bağlıydı. Leibniz'in monadları birbirlerine kapalıydı. Spinoza, bütün bu "sıkıntıların" çaresi-

ni buldu: Eğer "cevher" ile "kendibaşına varolan"ı *(causa sui)* kastedeceksek, bu takdirde sadece Tanrı cevherdir. Bu durumda "öteki varlıklar", yani aslında Cevher'in varolduğu anlamda "varolmayanlar" nereye konacaktır? Bu sorunun cevabını Spinoza'nın "Tanrı"yı tarifinde açıkça görmekteyiz: "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. Tanrıdan başka hiçbir cevher yoktur. Varolan her şey ancak o Cevherde vardır. [7] Bu cevhere "Tanrı veya "Tabiat" (*Deus sive natura)* denmesi bir şeyi değiştirmez; çünkü Spinoza'ya göre Tabiat, müstakil cevherlerin toplamından meydana gelen organik bir yapı değil, "tek ve bölünmez bir cevher"dir. Descartes'in "uzamlı" dediği cevher de, "düşünen" dediği cevher de bir ve aynı şeydir. Tanrı-tabiat ikiliği kalkınca, ruh-madde ikiliğine de yer kalmaz.

Bu şekilde kurulan bir Tanrı-âlem özdeşliği, açıktır ki, klasik dinî anlamda "yaratma"dan; Tanrı'nın, "varlık sebebi" olmasından sözetmemize izin vermez. Burada yaratma, olsa olsa, her şeyin ilâhî kanuna (hatta, mahiyet'e) göre tespit ve tayin edilmiş olması anlamına gelir. Belki bunu bile söyleyemeyiz, çünkü ilâhî kanun Tabiatta zaten içkindir. Madem ki Tanrının mahiyeti Tabiatı içerir, o halde ikincisi de birincisi gibi sonradan olmuş değildir. Eğer Tanrıdan "sebep" 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 "Tanrı, hür irade vasıtasiyle kendi eserlerini vücuda getirmez." [8] "Her şey ilâhî mahiyetten zorunlu olarak çıkar."[9]

---

7. Spinoza, *Ethics*, Def. VI, 1. Prop. XIV. (*Works of Spinoza*, Vol. 11. New York, 1951.
8. *Ethics* I, Prop. XXXII.
9. *Ethics* 11, Prop. III.

Spinoza'nın Tanrısının teizmin, daha doğrusu monoteizmin Tanrısı olmadığı açıktır. Onun Tanrısı, her şeyden önce bir Kişi, bir Ferd, yahut İslâmî deyimle bir Zât değildir. Spinoza Tanrının Zât olmadığını **Ahlâk**'ından önce kaleme aldığı bir eserinde, **Tractatus Theologica-Politicus** (Teolojik-siyasî risale) de uzun uzun anlatmaya çalışmıştı. Aynı eserde mucizenin imkânı, İsrailoğullarının "seçilmişliği" v.s. gibi inançlar da şiddetle eleştirilmiş ve reddedilmişti.

Spinoza'nın "içkinlik" anlayışı da klasik teizminkinden farklıdır. Teizm, Tanrı-âlem ayniyetini reddettiği, ikincinin birinciye ontolojik olarak *bağımlı* olduğuna inandığı için içkinliği ancak şu şekilde anlayabilirdi: Tanrı ilmi, kudreti ve iradesi *ile* âlemi *yaratmıştır*, ve yine ilim, irade ve kudreti *ile* onu *muhafaza* etmekte, tasarrufu altında tutmaktadır. Alem bu sıfatlara (ve daha başkalarına) sahip olan bir Yaratıcı'nın eseridir; ama O'nun *mahiyetinin bir parçası yahut tezahürü* değildir. Tanrı, âlemin varlık şartıdır ama âlemin ötesindedir, aşkındır.

Panteist düşünceler, çeşitli şekillerde J.G. Fichte'de (sonsuz akıl fikriyle), W.J.Schelling'de (saf hürriyet görüşüyle) ve Hegel'de (evren ruhu-welgeist-kavramıyla) devam etti. Hindistanda Vedanta'ya dayanarak doğan ve gelişen mistik akımların hepsinde açık panteist çizgilerin olduğunu da hatırlamamız yerinde olur.

Spinoza'nın "Tanrı yahut Tabiat" şeklinde kısaca özetlenen panteizmi, filozofun kendi zamanında çeşitli eleştirilere maruz kalmış ve bu fikir, ileride işaret edileceği gibi bir çeşit ateizm olarak değerlendirilmiştir. Maddeci monizmin ünlü temsilcisi Ernst Haeckel- (1834-1919) **Kâinatın Muamması** adlı eserinde şöyle der: "Panteizm, ateizmin kibarcasıdır. ...Onun ana tezi, Tanrı ile âlem arasındaki ikiliği kaldırmak ve âlemin kendibaşına, kendi dahili gücünden dolayı varolduğunu ilân etmektir. Panteist, Tanrı ile âlemin bir olduğunu söylerken Tanrının 'işten atıldığını' kibarca haber vermekten başka

bir şey yapmıyor" [10]

Spinoza'nın böyle bir yorum ve değerlendirmeyi kabul etme ihtimali elbette yoktu, çünkü Hæeckel, tek ve sonsuz Cevher'in iki önemli vasfından birini, yani düşünceyi görmezlikten geliyor. Bu bakımdan, Hegel'in değerlendirmesi çok daha iyi yerine oturmaktadır. O şöyle der: "Spinozacılık, Tanrı ile âlem arasında bir ayırım yapmadığı için ateistlik ile suçlanmıştır... Tanrı ortadan yok olmakta ve sadece Tabiat kalmaktadır... Fakat Spinozacılığa aynı rahatlıkla Akozmizm adı verilebilir, çünkü filozofa göre, dünyadaki sonlu varlıklar - bütün kâinat- kendibaşına bir temele sahip değildir; ona sadece Tanrı sahiptir. [11]

Daha önce panteist teriminin gelişi güzel kullanılmasının sakıncalarına bir-iki cümle ile işaret etmiştik. Bize öyle geliyor ki Tanrı ile âlemi ontolojik anlamda bir ve aynı sayan Spinoza panteizmine İslâm düşüncesinde bir yer bulmak imkânsızdır. Gerçi batıda ve doğuda birçok kimse, "panteist sûfilik" tabirini kullanmakta ve bu görüşün en önemli sistemcisi olarak da İbnu'l-Arabî'yi göstermektedir. Hatta bazılarına göre, İbnu'l-Arabî, "müslüman düşünürler arasında panteizmi en tutarlı şekilde öne süren kişidir." [12] Öyle görünüyor ki, M. İkbal de aynı kanaattedir. Tefekkür hayatının ilk döneminde İbnu'l-Arabî'nin hayranı olan İkbal, daha sonra bu ünlü sûfinin ve onun şahsında "panteist sûfilik"in (tabir İkbal'e aittir) en büyük tenkitçisi olmuştur. O, **Esrar-ı Hûdî** (Benliğin Sırları) adlı mesnevisinin ilk baskısına yazdığı ve Hint-alt kıtasında büyük fırtınanın kopmasına sebep olduğu önsözünde şöyle diyordu: Şankara'nın **Gita'yı** yoramlaması, [13] İbnu'l Arabî'nin Kur'anı yorumlamasına benzer. Fakat bu ikinci zâtın engin bilgisi ve çekici kişiliği, panteizmi İslâm düşüncesinin ayrıl-

10. Thomas Molnar, *Theists and Atheists*, New York, 1980, s. 26'dan naklen
11. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, New York, 1955, V. III, s. 280 (Molnar, *a.g.e.*, s. 17)
12. Bkz. B.A. Dar, "Iqbal, Muhammed" *E.Ph.*
13. Şankara, sekizinci asırda yaşamış ünlü bir Hint ilâhiyatçısıdır. Gita ise Hinduizmin en meşhur dinî yazılarından biridir.

maz bir parçası haline getirmiştir. Hindistanda panteizm daha ziyade nazarî seviyede kalarak fikrî tartışmalara konu olmuş iken, aynı fikir, İslâm âleminde, özellikle de İranlı şairlerin dilinde gönüllere hitap etmiş ve bu yolla müslümanların geri kalmalarının ana sebebi olmuştur. [14]

İkbal'in bu iddiasında ne ölçüde haklı olup olmadığı, burada tartışılması gereken bir konu değildir. Gerek İbnu'l-Arabî'nin, gerek daha birçok sûfinin eserlerinde *vahdet-i vücûd* [15] fikir ve inancının işlendiğini biliyoruz. Bugüne kadar vahdet-i vücûd anlayışı ile Spinoza'nın sistemleştirdiği şekliyle panteizm doktrinini karşılaştıran ayrıntılı çalışmalar yoktur. 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 konmuş bir doktrindir. Sözgelişi, Ahlâk'ta hangi hükmü nasıl çıkaracağımızı ve *dedüktif* bir açıklamaya nasıl ulaşacağımızı bizzat kitabın kendisi öğretmektedir. "Tanrı yahut Tabiat" sonucunun mukaddimeleri, herkesin gözü önündedir.

Vahdet-i vücûd anlayışı, özü itibariyle bir *tecrübe* olduğu, yani Spinozacılık anlamında felsefî 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, şumullülüğüne bakarım." Bu, filozofun hakkı ve vazifesidir. Tasavvufun felsefî açıdan incelenmesi çabalarının arka planında yatan düşünce de budur.

Vahdet-i vücud fikri, felsefî diyebileceğimiz çalışmalarla

14. *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Lahora, 1973, s. 118.
15. Bu terimin tasavvuf literatüründe ne zamandan itibaren kullanılmaya başlandığı hakkında bkz. A.H.Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercümesi ve Şerhi* I, Haz. M.Tahralı ve S.Eraydın, İstanbul, 1987, XLVIII vd.

henüz yeterli ölçüde değerlendirilmiş değildir. Bu yapılmadan, sözgelişi, İbnu'l Arabî'nin paradokslu ifadelerini anlamak kolay olmayacaktır. "Tenzih ederim o zâtı ki, eşyayı izhâr etti, halbuki o zât, eşyanın 'aynı'dır" diyen de İbnu'l Arabî'dir; "O, O'dur ve eşya dahi eşyadır" diyen de o. [16] Acaba bu, bir tutarsızlık örneği midir? Biraz sonra "panı-enteizm"e geldiğimiz zaman göreceğimiz gibi, Whitehead ve Hartshorne gibi süreççi düşünürler de *bilerek* benzer ifadelere yer vermektedirler: Tanrı hem değişir, hem değişmez." "Hem mutlaktır, hem de izafî" v.s. "Çift- kutuplu teizm" diye adlandırılan akımın en çarpıcı özelliği, Tanrı hakkında bu şekilde konuşulmasına imkân vermesidir. Hartshorne'a göre, bu durum, bir çelişkinin değil, iki farklı açıdan bakışın bir neticesidir.

Tasavvufla ilgili araştırmaların yetersizliğinden dolayı olmalıdır ki, ilim adamlarının çoğu, kime panteist diyecekleri hususunda sık sık fikir değiştirmektedirler. Bir zamanlar birçok sûfinin panteist olduğu rahatlıkla iddia edilmekteydi. Bu gün ise çok farklı şeyler söylenmektedir. Massignon'a göre, Hallac, aşkın ulûhiyet anlayışını hiçbir zaman inkâr etmemiştir. Ona göre, Hallac'ın "birlik"i ontolojik değil epistomolojiktir. [17] Nicholson, **Kitabu't-tavâsin** (Hallac'ın eseri)ı değerlendirirken aynı şeyi söylemektedir. [18] Celaleddin Rûmi ve Gazâlî gibi mütefekkir-mutasavvıfların panteist olmadıkları ise açıktır.

Bütün bu söylediklerimize rağmen vahdet-i vücûdculuğun, özellikle de İbnu'l Arabî'nin görüşlerinin panteist bir yoruma tabi tutulduğunu biliyoruz.Öyle görünüyor ki, buna İbnu'l Arabî'nin bazı modern takipçileri de sebep olmaktadır. Tanınmış İsviçreli âlim Frithof Schuon (İsa Nuruddin) ve adından daha önce sözettiğimiz Martin Lings (Abubekir Siracüddin)'ın vahdet-i vücûdu yorumlamaları, bariz panteist özellikler taşı-

16. *A.E.*, s. LXIII.
17. *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif, Veisbeden, 1958, V.I. s. 348.
18. *The Idea of Personality in Sufism*, Lahor, 1964, s. 42 ve s. 71-73.

maktadır. Schoun, **Dinlerin Aşkın Birliği** [19] adlı eserinde panteist olmadığını söylemesine rağmen, **İslâmı Anlamak** [20] adlı başka bir eserinde "kelime-i şehâdet"i şöyle açıklar:

> İslâm doktrini iki esasa dayanır: Yegâne Ulûhiyet'in (Realite yahut Mutlak'ın) dışında başka bir ulûhiyet (realite veya mutlak) yoktur *(La ilâha ila'l-lah);* ve Muhammed (Yüce ve Mükemmel olan), Allah'ın Elçisi (sözcüsü, aracısı, tezahürü, sembolü) dir. *(Muhammadun Resûlu'llah).*

Schoun şöyle devam ediyor: Kelime-i şehâdetin birinci kısmındaki "İlâh", dünyaya işaret eder. Dünya reel değildir; çünkü sadece Allah reeldir. Şehâdetin ikinci kısmında yer alan Peygamberin adı da dünyaya işaret eder. O, reeldir; çünkü hiçbir şey Tanrının dışında değildir. Bir bakıma 'her şey O'dur'. Şehadet'in birinci kısmının mânâsını idrak etmek, sadece prensip *(pricipal)* in reel olduğunu, dünyanın kendi seviyesinde 'var' (!) olmasına rağmen aslında "varolmadığını" idrak etmektir. Aynı şekilde, şehadet'in ikinci kısmı da dünyanın, Tanrının gayrı olmadığı anlamına gelir, çünkü onun sahip olabileceği realite, yegane 'varolan'dan dolayıdır. Kelime-i şahadetin bütünüyle idraki, Tanrıyı her yerde, ve her şeyi O'nda görmek demektir.

Schuon, **İslâmı Anlamak**'da İbnu'l Arabî'nin tutumunu şöyle değerlendirir: İbnu'l Arabî'nin doktrini özü itibariyle islâmî (Muhammedî) dir; hatta o, "Muhammedun Resulullah" üzerine yazılmış bir yorumdur. Bu yorum, Vedalardaki "her şey Atma'dır" ve "Sen, sensin" anlamında bir yorumdur. [21]

Schuon'un bu fikrini maddeleştirmeye çalışan M. S. Raschid şöyle der: [22] Schuon'a göre:

---

19. *The Transcendent Unity of Religions*, London, 1953, s. 53 vd.
20. *Understanding Islam*, London, 1963, s. 16-7. Vahdet-i vücûd'un kelime-i şehadete dayandığı iddiası için bkz. S.H.Nasr, *Ideals and Realites of Islam*, London, 1966, s. 137.
21. A.E., s. 18
22. M.S. Raschid, *Iqbal's Concept of God*, London, 1981, s. 65.

(1) Tanrı, yegâne realitedir ve hiçbir şey O'nun dışında değildir ('her şey O'dur).

(2) O halde dünya ilâhî karakterdedir.

veya:

(1) Tanrı-âlem düalizmi diye bir şey yoktur. Bu durumda Schuon'un tutumu, *monist*'tir.

(2) Tanrı-âlem birliği ilâhî karakterdedir; o halde, sözkonusu tutum panteisttir.

(3) İki hükmü birlikte düşündüğümüzde ortaya *panteist monizm* çıkar.

(4) Schuon, kelime-i şehâdet'in anlamı ile Hindu panteizmini aynı sıraya koyarken bu monizminin nereye kadar gittiğini açıkça göstermektedir.

Lings'e gelince, o da vahdet-i vücud anlayışını savunmakta ve eğer Tanrının dışında başka bir şey reel olarak varolsaydı, karşımıza Sonlu ve Sınırlı bir Tanrı anlayışı çıkardı: Tanrı ve O'nun karşısındaki şey, Lings, bazı âyet ve hadislere -bu arada Gazâlî'nin **Mişkât**'ına- dayanarak bu görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, Kur'andaki bazı âyetleri (meselâ, "Biz ona-insana- şahdamarından daha yakınız" âyetini) vahdet-i vücûdu dikkate almadan kolay kolay yorumlayamayız. [23]

Lings'in bu görüşünü bir an için kabul ettiğimizi düşünelim; o zaman haklı olarak şöyle bir soru ile karşılaşırız; Eğer vahdet-i vücûd anlayışını dikkate alırsak, Kur'anın yüzde doksanını anlamakta ve yorumlamakta güçlük çekmez miyiz? Şu husus bize gayet açık görünmektedir: Tanrı ile âlemi *bir ve aynı* sayan monist mistisizmi İslâmî açıdan savunmak mümkün değildir. Savunulabilecek olan -ve asırlar boyunca da ka-

23. Lingss, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, s. 123 vd. (Bu son dört dipnotta yeralan kaynaklardan alınan bilgiler için bkz. M.S. Raschid *Iqbal's Concept of God*, s. 64 vd.)

bul edilegelmiş olan- fikir şöyle özetlenebilir: insan Allah'ın da yardımıyla (ve vahyin öğrettiklerine dayanarak) kendisindeki ilâhî yanı keşfederek nazarî ve amelî kemâli elde etmek için büyük bir mücadeleye koyulur. Nefsinin "âdî ve bayağı güçleri"ni hakimiyeti altına alır, manevî imkân ve kabiliyetlerinin idrakı yolunda adım adım ilerler. Sonunda öyle bir kemâl noktasına gelir ki, kendisinde ilâhî sıfatların beşerî imkânların elverdiği seviyede gerçekleştiğini hisseder. O zaman her şeyin her şeyle ve her şeyin yaradan ile *bağlantılı, ilişkili* olduğunu farkeder. Hangi kaynaktan geldiğini ve hangi kaynağa döneceğini bilir. Nereye baksa "Allah'ın yüzünü" görür. O'nun daimi "huzûru"nda düşünür ve hareket eder. Beşerî irade ile ilâhî irade arasındaki gerilim yok olur. Birinci derecede kâmil insanın gönlü, ikinci derecede ise her şey, ilâhî tecelliye mazhar olur. Artık sûfi her zaman ve her şeyde O'nunla olduğunu *idrak* eder. Böylece aslında bir metod olan tasavvufun derinleştirme, kaynaştırma ve bütünleştirme süreci kemâl istikametinde de ilerler.

Bu, İslâmın derunî dinî hayat proğramının asırlardır varkıldığı bir hayat tarzıdır. Ama iş " her şey Allah'dır" sözünün imâ ve telkin ettiği düşünceye gelirse, İslâmla olan bağlantı orada son bulur.

Şimdi bu uzun parantezi kapatarak Spinoza'nın savunduğu türden panteizme yöneltilen eleştirilere kısaca bir göz atalım.

a) Panteizm, aşkınlık fikrini reddettiği için ateizme yardımcı olmaktadır. "Panteist, inkâr yolunun yarısını ateist için tesviye etmektedir" sözü, panteizmi tenkit eden eserlerin pek çoğunda oldukça sık geçer, Haeckel'in bu konu hakkındaki görüşüne daha önce temas etmiştik. Gerçekten de panteizm, ateizme bazı bakımlardan dolaylı olarak yardımcı olmuş olabilir. Ama bu, bize panteizmi bir çeşit ateizm olarak görme kolaylığını asla vermez.

b) Panteizm "Tanrı her şeydedir" demekle varlık mertebeleri arasındaki ayırımı kaldırmakta, sözgelişi taşla insanı

bir tutmaktadır. Bu eleştiride de bir aşırılık vardır denebilir. Gerçi "panteizm" teriminin lafzî tercümesi böyle bir anlayışa yol açmış olabilir. Fakat Macquarrie'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, panteizm, pratik düzeyde böyle bir iddiada bulunmamaktadır. Doğru, Tanrı her varlıkta şu veya bu derecede mevcuttur; Fakat bazı varlıklarda fecellî yahut tezahür çok daha bariz bir şekilde olmaktadır.

c) Panteizm sonlu ile sonsuz arasındaki bağlantıyı iyice kurarak birliğe ulaşmada başarılı olmamıştır. Sözgelişi, sonlu olan "ben", nasıl oluyar da aynı zamanda bütün'ün bir parçası oluyor? Şuurlu ferd kendi kendisini bildiği, kendisini öteki fertlerden ayırabildiği, kendisini "başkası"ndan ayrı gördüğü takdirde ferd olmaktadır. Panteizmde bu nasıl meydana gelecek? İradem, sözgelişi, *benim* iradem midir? Yoksa hem bana hem de "küllî olana" mı aittir? Semavî dinler, "kulun iradesinin, Tanrının iradesine tâbi olmasını" isterler. Fakat evvelâ bana ait bir irade olmalı ki, onu başkasının iradesine tâbi kılmayı düşünebileyim.

Tutarlı bir panteistin, meselâ Spinoza'nın, bu itiraza verebileceği cevabı tahmin edebiliriz: Hürriyet, Tanrının mahiyetinin bir gereği olan determinasyondan bağımsız olmak anlamına gelmez. Hürriyet, haricî bir baskıdan uzak olmak, arzularımızı ve ihtiraslarımızı aklın emrine vermek demektir. "Yaptığımdan başkasını da yapabilirdim" şeklinde özetlenen hürriyet, Spinoza'ya göre bir mit'tir. Spinoza'nın âlemi, baştan sona tesbit ve tayin edilmiş bir âlemdir. Hikmet sahibi olmak, işte böyle bir determinizmin bütün neticelerini kabul etmek ve öylece yaşayarak mutlu olmaya çalışmaktır.

d) Panteizmde aşkın ulûhiyet anlayışı olmadığı için "yaratma" fikri de yoktur. Teizmin en bariz vasfı, iradesi olan bir hür yaratıcı fikrine yer vermesidir. Panteizmde her şey Tanrıda olup bitmektedir. O'ndan ayrı bir âlem yok ki yaratma sözkonusu olsun.

e) Panteizm, dinî tecrübenin anlaşılmasını da oldukça güç duruma sokmaktadır. Eğer Tanrı bir Zât değilse, ibadetin,

duanın ne anlamı vardır? Dinî tecrübe, Tanrı-insan münasebetine dayanmaktadır. Tanrı-insan ayniyetine değil. Panteist anlayışından dolayıdır ki Spinoza'nın, dinî tecrübe konusunda söylediği adeta tek şey, Tanrı karşısında duyulan "fikrî sevgi"dir; ve Tanrının bu sevgiye mukabele edecek durumda olmadığıdır.

Panteizm ile vahdet-i vücûd fikrini savunanlar arasındaki en önemli farklardan biri burada karşımıza çıkıyor. Panteizm, dinî tecrübenin değil, nazarî düşüncenin öne sürdüğü felsefî bir teoridir; oysa diğeri, yaşanan bir tecrübedir. Biri hayatın somut vechesinden kopmuş bir sistem, öteki ise, birçok mutasavvıfa göre, bu somutluğun, bütün derûniliği içinde, yaşanmasıdır. Tanrının Zât olarak düşünülmediği bir sistemde belki "tabiî bir dindarlık", yahut bazı psikologların "içgüdüsel inanç" dedikleri şey doğabilir, ama hâlis dinî hayat teşekkül etmez.

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

4. PAN-ENTEİZM VEYA ÇİFT-KUTUPLU ULUHİYET ANLAYIŞI

Klasik panteizm, kısaca, "her şey Tanrıdır" demektedir; pan-enteizm ise "her şey Tanrı-*da*-dır" demekte, buna rağmen Tanrı ile âlemi bir ve aynı saymamaktadır. Pan-enteizmi savunanlara göre, deizmin veya bazı şekilleriyle teizmin aşkınlık anlayışı da, panteizmin içkinlik anlayışı da bir çeşit indirgemecilik (ircacılık)tir. Biri her şeyi aşkınlığa, öteki de içkinliğe irca ederek Tanrı-âlem münasebetinin ortaya çıkardığı problemleri çözmeye çalışmaktadır. Aslında bu, işin kolayına kaçmaktan başka bir şey değildir.

Pan-enteizm terimini ondokuzuncu yüzyıl başlarında

ilk kez Karl Krause adında Alman idealist geleneğine bağlı bir düşünür kullanmıştır. Bugün bu terimin batı ilâhiyatında geniş bir kullanım alanı vardır. Sözgelişi, süreç (proses) felsefesinden yola çıkan düşünürlerin ulûhiyet 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, sözkonusu terim bazı islâmî fikir hareketlerini açıklamak için de kullanılmaya başlandı. Biraz sonra göreceğimiz gibi, Hartshorne, M.İkbal'i panenteist düşünürler arasında görmekte ve bu ünlü müslüman düşünürün pan-enteizmin belli çizgilerini savunduğunu söylemektedir. Başta Mevlânâ'nın Mesnevisi olmak üzere birçok tasavvufî kaynakları Arapça ve Farsçadan İngilizceye çeviren Nicholson, Sûfileri panteist değil pan-enteist olarak vasıflandırmaktadır. Ona göre Tanrının içkin olduğu fikri ne kadar ısrarla savunulursa savunulsun, aşkınlık inancına yer verildiği sürece panteizmden değil, pan-enteizmden sözedebiliriz ancak. Ve hiçbir sûfi ilâhî aşkınlık fikrini kökten ve açıkça reddetmemiştir. [24]

Kanaatimizce Nicholson'un bu isimlendirmesi de pek yerinde değildir. Çünkü "her şeyin Tanrıda olduğu" fikri, pan-enteizmin savunduğu görüşlerden sadece bir tanesidir. İleride göreceğimiz gibi, bazı pan-enteist görüşleri tasavvuf literatüründe bulma imkânımız yoktur.

Çift kutuplu teizmin açıklamalarına geçmeden önce bir iki noktaya işaret etmemiz gerekiyor. Buraya kadar en azından birkaç defa "klâsik teizm" tabirini kullandık. "Teizm"in esas itibariyle yaratıcı ulûhiyet fikrine dayandığını biliyoruz. "Yaratma"dan sözedebilmenin ilk şartı, yaratılandan *ayrı* olan bir "murîd ve kâdir varlık"ın kabul edilmesidir. Bu sıfatları haiz bir varlığın yaratılanla olan ilişkisini nasıl anlaya-

24. Nicholson, *The Idea of Personality in Sûfism*, s. 37.

cağız? İşte sonu "izm"le biten ilâhiyat veya din felsefesi anlayışları, bu sorunun cevabına bağlı olarak doğuyor. Artık bu "izm", belli bir dinin kendisi değil, onun üzerine bir düşünme veya onun yorumudur. Buna rağmen, "Kur'an teizmi" derken belli bir yorumu değil, Kur'anın ulûhiyet *anlayışını* anlatmak istemekteyiz. Fakat bu anlayışı tam olarak anlama imkânına sahip miyiz? Geniş bir perspektiften bakıldığında hem Farabî, hem Gazâlî, hem de İbnu'l Arabî teisttir; ama her üçü arasında çok önemli görüş ayrılıkları vardır. İmdi, "klasik teizm" derken bu üç mütefekkirden hangisinin görüşünü ön planda tutacağız? Her terimleme işinde bir "basite indirgeme",bir "toptancılık" vardır ve "klasik teizm" bu hükmün dışında değildir. Hartshorne, klasik teizme en iyi örnek olarak Gazâlî'yi gösterir; çünkü ona göre, bu büyük düşünür tenzih inancını her türlü içkinliği dışarıda tutacak şekilde savunmaktadır. Hartshorne' un bu hükmü, filozof-kelâmcı Gazâlî için doğru olabilir; fakat ya mutasavvıf Gazâlî için? Gazâlî'nin "klasik teist anlayışın en önemli temsilcisi" olarak görülmesinin sebebi, onun şu ifadeleridir:

> Hamdolsun Allah'a ki, O yaratan ve dilediğini yapandır. O, zâtında bir tektir... O, ferd'dir. Onun ne benzeri ne de zıddı vardır. O, kadîmdir, ezelîdir. Onun için ne bir başlangıç ne de son vardır. O, cisim değildir, cevher değildir. O, araz değildir; arazlar O'nda yer almaz. O, arşın ve semânın üstündedir... O, zaman ve mekânı yaratmadan önce nasıl idi ise şimdi de öyledir... Mülk ve melekûtta olup biten her şey O'nun iradesiyle olur.... Ta'at, isyan, kaza, kader hep O'nun dilemesidir. [25]

Bu fikrin yanlışlığı nerede? Hartshorne'un, hatta bütün "süreç ilâhiyatçıları"nın bu soruya cevabı şudur: Bu, *tek-yanlı bir ulûhiyet* fikrini telkin ediyor; yani Tanrının sıfatlarından sadece bir kısmını sıralıyor:Ezelîlik, ebedîlik, zamanın üstün-

---

25. *İhya*, I., 123 vd.

de-dışında olma, değişmezlik, mutlaklık, kudret ve irade monopolü v.s. Whitehead böyle bir ulûhiyet anlayışını "Sezar'ın sıfatlarının en yüce dereceleriyle Tanrıya aktarılması" [26] şeklinde yorumluyor.

Yukarıda iktibas edilen metne dayanarak Gazâlî'yi tenkid etmek doğru değildir. Aynı Gazâlî Allah'ın "bize şahdamarımızdan daha yakın" olduğunu, O'nun "velî" olduğunu, tevhîdin hakiki idrakinde ikiliğe yer bulunmadığını da söylemektedir. Fakat yine de diyebiliriz ki, Gazâlî'nin ve bu arada bütün kelâmın -hatta İslâm felsefesinin- tercihi daima *tenzih*'den yana olmuştur.

Süreç felsefesinin ışığında gelişen ilâhiyat akımı, bu tek taraflı ulûhiyet 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 izafî; 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.

Felsefî kozmolojisiyle süreç anlayışını felsefede ön plana çıkaran Whitehead, [27] çift kutuplu *(dipolar)* bir ulûhiyet anlayışı öne sürmektedir. Ona göre, Tanrının her türlü değişmenin ötesinde olan bir vechesi, bir de değişen, sürecin içinde olan ve dolayısıyle "oluşmakta olan" vechesi vardır. O, bunlardan ilkini Tanrının "aslî mâhiyeti", ya da "tabiatı" *(Primordial Nature)*, ikincisini ise "Oluşan tabiatı" *(Consequent Nature)* olarak adlandırır. Tanrı, "aslî" vechesiyle âlemdeki düzenin teminatıdır. Nelerin nasıl olduğu ve olacağı sorusuna Tanrının bu vechesini dikkate almadan cevap veremeyiz. Tanrı, her şeyden önce, âlemdeki "Somutlaşma sürecinin ilkesi"dir.

---

26. Whitehead, *Process and Reality*, New York, 1929, s. 519 vd. 22 vd. Krş., Whitehead, *Science and The Modern World*, New York, 1967, s. 174. Burada tartışma konusu edilen bütün meseleler için bkz. Mehmet Aydın "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", s. 51 vd.
27. *Process and Reality*, s. 523 vd.

Bununla anlatılmak istenen şey sudur: Her bilfiil durum, ölçemediğimiz ve içyüzünü tam olarak anlayamadığımız bir *imkânlar* alanı ile ilgilidir. İmkânlar alanına bir sınırlama konmadan hiçbir şey bilfiil varolamaz. Bilfiil varolma, yahut gerçeklik, aynı zamanda, bir seçme ve seçilme meselesidir. İşte sözkonusu sınırlamayı koyan, Tanrıdır. Bundan dolayı O, aynı zamanda, bir "Nihaî Sınırlama İlkesi"dir.

Bu görüş, bize müslüman kelâmcıların "müreccih" kavramını, dolayısiyle "tercih prensibini" hatırlatmaktadır. bu prensibin kozmolojik delilde oynadığı rolü daha önce ayrıntılı olarak açıkladık. Ancak, her ikisi arasında çok önemli bir fark vardır. Kelâmcıların "mürecceh"i, yani Allah, varolma imkânına sahip bir şeyi tercih etmekte ve yaratmaktadır. Oysa Whitehead'ın "Somutlaşma Sürecinin İlkesi", bir tercih ve sınırlama amelesiyle mümkünün gerçeklik kazanmasını sağlıyor; ama onu yaratmıyor.

Tanrı, diyor Whitehead, aslî, vechesiyle âlemin "kavramsal idrakine" sahip bulunmaktadır. O, hareket etmeksizin âleme hareket verir. Her varolanın tercrübe dünyasında vardır. Bu idrak, bir "zihnî duyuş" (*mental feeling*) tur. Eğer Tanrı, sadece bu vechesinden ibaret olsaydı, O, hareket etmeyen muharrik, hür, ezelî ve yetkin bir varlık olması vasıflarını korur, ama Bilfiil Varolan olamazdı. "Evvel" olurdu; fakat "âhir" olmazdı. [28]

Tanrının bir de sürecin içinde olan vechesi vardır, dedik. İşte O, bu vechesiyle âlemde varolan her şeyle bir ilişki içerisindedir. Bir şeyin başka bir şeyle ilgili olması, ilgi düzenine girenlerin birbirini etkilemesi demektir. Gerçek anlamda Bilfiil Varolan, yani Tanrı, somutlaşma sürecinin her safhasını duyar ve kavrar. Böylece âlem, bütünüyle, Tanrıda "objektifleşir". Tanrı, herbir bilfiil varolanın gerçek dünyasını paylaşır. Gerçeklik kazanan her varlık, Tanrının hayatına yeni bir un-

28. *Aynı yer.*

sur olarak katılır. İşte bu yönüyle Tanrı, değişme ve oluşma sürecinin içinde olur. Dolayisiyle, Tanrının âlemde içkin olduğunu söylemek de doğrudur, âlemin Tanrıda içkin olduğunu söylemek de, Tanrı-âlem ilişkisi, karşılıklıdır. Tanrı ki, sevgi ve inayetiyle âlemdeki bütün varolanlar iledir. Bu âlemde olup biten her şey, melekût âlemine intikal etmekte ve âlem-i melekûtta olanlar ise yeniden bu âleme dönmektedir. Bu anlamda Tanrı en büyük "Yoldaş"tır; anlayan ve acıları paylaşan "Dost" tur. O, âlemde hiçbir şeyi zorlamaz, ikna eder. [29]

Hartshorne Whitehead'in izinden giderek Tanrının bir "Soyut" bir de "Somut" veçhesinin olduğunu söyler. Soyut vechesiyle Tanrı, mutlak, etkilenmez ve değişmezdir. Somut vechesiyle de değişir ve etkilenir. Her iki veçhesiyle de O, ulaşılamıyacak ölçüde yetkindir. Bu yetkinlik klasik teizmin yetkinliği değildir. Oradaki yetkinlik değişmeyen "donmuş" bir yetkinliktir. Oysa buradaki yetkinlik değişir; ama bu değişme *Tanrıca* bir değişmedir; yani yetkinliğe *doğru* değil, yetkinlik *içinde* bir değişme. [30]

Hartshorne, Değişen-değişmeyen Tanrı kavramını "ikili Aşkınlık İlkesi" şeklinde adlandırdığı bir prensibe dayanarak açıklar. Tanrının Sonlu-Sonsuz, Değişir-Değişmez, Mutlak-İzafî, Basit-Mürekkeb, 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 herhang bir çelişki doğmayabilir. [31]

Bu şekilde ifade edilen pan-enteizm, deizmin ve panteizmin tek yanlılığından tamamen uzaktır. Deizm, Tanrıyı İlk Mutlak Sebep olarak kabul eder; ama O'nu her türlü etkilenmeden uzak görür; dolayısiyle O, her türlü ilgi ve ilişkiden de

---

29. *Aynı eser*, s. 520 ve s. 532.
30. Hartshorne, "Whitehead's Revolutionary Concept of Prehension" *Intarnational Philosophical Quarterly*, XIX, 1975, s. 261 vd.
31. *Aynı eser*

uzak olur. Bu görüş, âlemi bütünüyle Tanrının dışında tutmak zorundadır.

Panteizm ise, Tanrıyı bütünüyle âlemin içine getirir. Sıradan sebep ve sonuçlar bile ilâhî *mahiyetin* ayrılmaz parçası olur. Burada Tanrı, artık sebep değildir.

Oysa pan-enteizm, Tanrıyı soyut, mutlak v.s. veçheleriyle âlemin üstünde; somut, izafi v.s. veçheleriyle de âlemin içinde görür. Alem, bu iki veche açısından bakıldığında, birine göre Tanrıda "mündemiç"tir; birine göre de dışındadır. [32]

Hartshorne, M.İkbal'i "İslâmın pan-enteist yorumunu yapan bir düşünür" olarak görüp değerlendiriyor. [33] Yukarıda söylediğimiz gibi, Gazâlî'yi ise klasik teizmin en tutarlı temsilcisi olarak takdim ediyor. [34] İkbal, gerçekten de süreç felsefesinin öne sürdüğü iddiaların bir kısmını Hartshorne'dan çok evvel öne sürmüş bir düşünürdür. Onun, âlemi durmadan değişen organik bir yapı şeklinde düşünmesi, her varlıkta belli ölçüde kendi-kendini belirleme gücünü görmesi, âlemi "Tanrının etkileri" olarak telakkî etmesi v.s., bu konudaki tutumunu açıkça ortaya koymaktadır. Fakat görebildiğimiz kadarıyla, o, hiçbir yerde ilâhî mahiyette herhangi bir ayrıma gitmiyor. Alemde olup-bitenlerin ilâhî mahiyette bir değişikliğe bir zenginliğe yol açtığım da söylemiyor. Buna rağmen, acaba onun görüşlerini bütünüyle dikkate aldığımız zaman böyle bir sonucu çıkarabilir miyiz? İkbal, ilâhî hayatta "değişme" den değil de "yenilik"den bahseder. O, Kur'anın "Allah her an yeni bir iştedir" (55, Rahman, 29) ayetine dayanarak her yaratma fiilini, önceden tespit ve tayin edilmiş bir fiil olarak değil, yeni bir hadise olarak görür. [35] Yine o, "insanî 'ben' için karakter ne ise, İlâhî Ben'e nazaran âlem de odur" [36] diyor. Bu ve buna benzer ifadeleri bir araya getirdiğimiz zaman, İkbal'in kendi deyi-

32. *Philosophers Speak of God*, Chicago, 1953, s. 506
33. *A.E.*, s. 17
34. *A.E.* s. 107
35. R. 70
36. R. 60

miyle, "ilâhi hayat"ta bir değişme gördüğünü söylemek mümkündür. Fakat bu, işin sadece bir yanıdır. Aynı düşünür, öte yandan, "İlâhî Ben, bağımsız, aslî ve mutlaktır" der. [37] Bu, bir çeşit çift-kutuplu ulûhiyet anlayışı mıdır? Kanaatimizce, bu konuda da söyleyebileceğimiz şey şudur: İkbal'de Whitehead ve Hartshorne'un sözünü ettikleri çift-kutupluluğun "motivleri" vardır; fakat düşünürümüz bu motivleri sistemleştirip öyle bir ulûhiyet fikri ortaya koymamıştır.

Burada önemli bir noktaya daha temas etmemiz gerekiyor. Pan-enteizmin Tanrısı "yaratıcı" mıdır? Bu soruyu olumsuz olarak cevaplandıran süreççi düşünür yok gibidir. Fakat öyle görünüyor ki, onların çoğunun "yaratma'dan anladıkları şey, alışılagelmiş dinî anlamdaki yaratmadan oldukça farklıdır. Sözgelişi, Whitehead'in Tanrısı, bir İlk Sebep değildir. O, yaratıcılığı bilfiil varolanların bir "sebep"i gibi görmez. Onlar, yaratıcılığın *neticesi* değil, anları yahut *lahzalarıdır*. [38] Tanrı, yaratmadan **önce** değil, yaratma *ile* dir. Hatta Whitehead bir adım daha atar ve şunu söyler: "Ne âlem ne de Tanrı statik bir tamlığa ulaşır; her ikisi de... yenilik istikametinde olan yaratıcılığın temposu içindedir. [39]

Öte yandan İkbal, Allah'ın yaratıcı olduğunu açıkça ifade eder. Buna rağmen o da, tıpkı Whitehead ve Hartshorne gibi, bütün varlıklarda kısmî bir bağımsızlık, yani kendi-kendilerini belirleme gücü görür. Bu güç, insanda şuur seviyesine yükselmiştir. Bu konu üzerinde daha önce hürriyet problemini işlerken durmuştuk.

Deizm ve panteizmden farklı olarak pan-enteizm henüz oluşmakta olan bir din felsefesi akımıdır. Bu akımın cevapsız bıraktığı birçok soru vardır. O, bizatihi dinlerin, meselâ Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmın, kendilerine değil, onlar üzerinde kurulmuş dinî tefekküre yöneltilmiş bir eleştiridir. Te-

37. *R.* 65.
38. *Process and Reality*, s. 30.
39. *A.E.*, s. 529.

mel dinî metinler, Tanrının âlemi yarattığını söyler. Ama bu yaratmanın zamanla olan münasebetini, dolayısiyle Tanrının zamanın içinde mi yoksa dışında mı olduğunu, O'nun değişip değişmediğini, kudretini sınırlandırıp sınırlandırmadığını tartışma konusu etmez.

"Değişme" tabiri antropomorfik yanı ağır basan bir terimdir. Acaba "Tanrının değişmesi *Tanrıca* olan bir değişmedir" demekle antropomorfizmin dozunu azaltmış sayılır mıyız? Sözgelişi, biz, bir insana önce kızar, sonra onu sevebiliriz. Bu, bir halden başka bir hale geçiştir; yani bir değişmedir. Tanrı da bir insana, işlediği kötü fiilden dolayı "kızabilir", ama daha sonra onu bağışlayabilir. Acaba bu da bir değişme midir? Beşeri anlamdaki değişmenin psikolojik arkaplanını düşünürsek, yani bilgisizliğimizi, güçsüzlüğümüzü, imkân ve kabiliyetlerimizin sınırlılığını dikkate alırsak, böyle bir değişmeyi Tanrıya atfedemiyeceğimiz hemen anlaşılır. Başka çeşit bir "değişme" anlayışına da mânâ vermemiz kolay görünmemektedir.

Bize öyle geliyor ki, pan-enteizmin değişen-oluşan çift kutuplu Tanrısının Hıristiyan ilâhiyatında yer bulması, öteki dinlerin, özellikle de İslamiyetin ilâhiyatmda yer bulmasına nazaran çok daha kolaydır. Hıristiyanlıkta Tanrı bir yönüyle zaten somuttur tarihin içindedir, değişmekte ve oluşmaktadır. İsa'nın ulûhiyetinin (enkarnasyonun) anlamı budur. [40] Ama böyle bir görüşün reddini temel akide sayan İslâmiyetin ulûhiyet fikrini somutluk, değişmezlik v.s. açısından ele almak, üstesinden gelinemiyecek ciddi kelâmî-felsefî problemlerin doğmasına yol açar. Dolayısiyle, eğer bir "İslâm pan-enteizm" inden sözedeceksek, bunun Whitehead ve Hartshorne'un geliştirdikleri pan-enteizmden çok farkı özelliklere sahip olması ge-

40. Nitekim pan-enteizmin çift-kutuplu ulûhiyet anlayışının "enkarnasyoncu" din telakkisine en iyi uyan görüş olduğunu bazı hıristiyan düşünürlerin bizzat kendileri söylemektedirler: Bkz.Galen Johnson, "The Divine Historicity", *God and Temporality*, ed. L.Clark ve T.Long, New York, 1984, s. 37-55. J. Macquarrie de erkarnasyon düşüncesinin diyalektik teizme uygun düştüğüne işaret eder. Bkz. *In Search of Dicety*. s. 233.

rektiğini hatırdan çıkarmamamız icap eder. İslâm tefekkürü ışığında bakıldığında, bir filozof, kelâmcı ve sûfi olarak Gazâlî'nin söylediklerinin İslâm teizminin bâriz çizgilerini dile getirdiğinden şüphe etmemiz için ciddi bir sebep yoktur.

Altıncı Bölüm

ATEİZM

1. ATEİZM PROBLEMİNİN MAHİYETİ

"Ateizm", kapsamı oldukça geniş bir konudur. Bir din ulusu, "Tanrı'ya giden yollar yıldızların sayısı kadar çoktur" der. Ateizme giden yollar, belki bu kadar çok değildir; ama burada da bir değil, birden çok yolların bulunduğu bir gerçektir, ve bu yolların her biri, başlı başına birer inceleme konusudur. Biz bu bölümde, ateizme temel olan veya temel olduğu öne sürülen görüşlerden sadece çok önemli olan birkaçı üzerinde duracak ve onların eleştirisini yaparak ana çizgileriyle konunun genel görünümünü ortaya koymaya çalışacağız.

Bölümümüzün başlığında "Ateizm" terimine yer vermemiz, bu terimi dilimizde tam olarak karşılayan ve yaygın bir kullanıma sahip olan bir terimin bulunmayışından ötürüdür. Din literatürümüzde ateizm terimine en yakın terim olarak, *ilhâd* kelimesi kullanılmaktadır. Arapça olan bu kelimeyi, bugün ancak klâsik dinî yazılarda bulmaktayız. Yine Arapça'da kullanılan ve "inanç yolundan sapan" anlamına gelen "zındîk", "zaman yönünden dünyanın bir başlangıcı olmadığına ve zamanın her şeyi yok ettiğine inanan" anlamına gelen "Dehrî"

(çoğulu: *Dehriyyûn*) kelimeleri tıpkı "ilhâd" kelimesi gibi, günümüz felsefe yazılarında hemen hemen hiç kullanılmamakta, ayrıca bu son iki terim teizm terimini tam olarak karşılamamaktadır. Günlük dilde ve halk arasında kullanılan "Allahsız!" sözü, bilindiği gibi, "insafsız, merhametsiz v.b." anlamında ve daha çok bir yergi ifadesi olarak kullanıldığı için, ateizmle doğrudan bir ilgisi yoktur. Basım tarihleri oldukça yeni olan bazı sözlüklerimiz, ateizm terimini, genellikle "tanrıtanımazlık" terimi ile ifade etmektedirler. Sanıyorum, iki kelimeden oluşan bu terimin güçlüğü, "tanımak" fiilinden gelmektedir. Bildiğim kadarıyla, "tanımak" fiilini "inanmak" fiili yerine pek kullanmamaktayız. Nitekim "Siz Tanrıyı tanır mısınız?" şeklinde bir soru, kulağa oldukça yabancı gelmektedir. Kanaatimce, "Tanrıyı tanımama", daha çok "Tanrıya inanmama" anlamında kullanılmaktadır. Ateizm terimi yerine "Tanrıya inanmazlık" sözünü kullanmak belki daha yerinde olur; ancak burada ismin "e" halinin araya girmesi, kelimenin tek bir terim olarak kullanım kolaylığını ortadan kaldırmaktadır.

Batı dillerinin çoğunda, Tanrı hakkında düşünmenin belli başlı akımları için kullanılan terimler genellikle ya Yunanca'daki "theos"dan, ya da Latince'deki "deus"dan türetilmiştir. Bu kelimelerden türetilen "teizm", "ateizm", "panteizm", "henoteizm", "deizm" ve benzeri terimlerin derli-toplu tanımlarını yapmanın kolay bir iş olmadığı, hemen her filozof ve ilahiyatçının itiraf ettiği bir noktadır. Sözgelişi, kime ateist diyeceğiz? Felsefe tarihinde, ateistlikle suçlanan birçok büyük düşünür, böyle bir suçu kesinlikle reddetmiştir: Fichte ateistlikle suçlanmış, ancak o, "bir insanın gerçek anlamda ateist olabilmesi için hiçbir ahlâkî ideale sahip olmaması gerektiğini" öne sürerek, kendisine yöneltilen suçu kabul etmemiştir. Spinoza'nın Tanrı kavramı Yahova'dan daha geniş olduğu için, ateistlikle suçlanmıştır. [1] Hegel'e teist, panteist

1. Bkz. E.Gilson,*God and Philosophy*, Yale University Press, 1941, s. 63 vd. (Türkçe çevirisi: Mehmet S.Aydın, **Tanrı ve Felsefe**, İzmir, 1986, s. 68

diyenler bulunduğu gibi ateist diyenler de olmuştur. Oysa filozofun kendisi Luther'ci bir Hıristiyan olduğunu açıkça dile getirmektedir. Yine yüzyılımızın tanınmış Hıristiyan ilâhiyatçılarından biri olan Paul Tillich, Tanrı'yı "varlığın bizzat kendisi" veya "var olan her şeyin gerçek temeli" şeklinde tanımladığı ve O'nu evrenin dışında bulunan tek ve şahsî bir varlık olarak düşünmediği için, ateistlikle suçlanmıştır. [2] Dahası var: Sokrates, Yunan "popüler" tanrılarını reddettiği ve bir tür monoteizme yöneldiği için, ateistlikle suçlanmıştır. Yine eski Romalılar, kendi Tanrı kavramlarını kabul etmedikleri için, ilk hıristiyanları bile ateistlikle suçlayarak cezalandırmışlardır. [3]

Tarihî İslam dünyasında ateizm hiçbir zaman ciddî bir problem olmamıştır. Bundan dolayıdır ki, felsefî ateizmi karşılayan islâmî bir terimin olmadığını söyledik. Genellikle dinin herhangi bir prensibini inkar eden, özellikle de ahlâkî gevşekliği bir hayat tarzı gibi gören kimselere bazan zındık, bazan mulhid, bazan kâfir v.s. denmiştir. Meselâ ahiret hayatını inkâr edenlerden bahsedilirken daha ziyade "mulhid" teriminin kullanıldığını görmekteyiz. [4]

Ateizm konusundan farklı olarak, şüphecilik, İslâm dünyasında, özellikle Şiî fikir ortamında, daima taraftar bulmuştur. Şüpheciler genellikle bir şeyin leh ve aleyhindeki delillerin eşitliği fikrinden *(tekâfu'u-edille)* yola çıkarak hiçbir şeyin doğruluğunun ortaya konamıyacağını iddia etmekteydiler.Bu iddiayı merkez edinen fikrin bazan *hisbaniyye* (zannetmek anlamına gelen "hasebe"den, "hisbân"dan) bazan Yunanca'dan alınma deyimle *sufista'iyye* şeklinde adlandırıldığını biliyoruz. [5] Fakat bu tür akımlar içinde yer alan kimselerin

---

2. P.Tillich, *Shaking of the Foundations*, New York, 1948, s. 63 vd.
3. Krş., Sidney Hook, "The Atheism of Paul Tillich", *Religious Experience and Truth*, New York U.P., 1961, s. 59.
4. Bkz. Cuveynî, *el-Akidetu'n-Nizamiye*, S. 58; Gazâlî, *Tehâfut* (ing. çev.) s. 245
5. Bu konuda yapılmış kısa fakat yararlı bir çalışma için bkz. J.Van Ess, "Sceptiscism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, ed., C. Adams, Beirut, 1972, s. 83-90.

bir Yaratıcı'nın varlığını inkâr edip etmediklerini bilmiyoruz. Allah'ın varlığının aklî yollarla isbat edilemiyeceğine inandıkları hakkında bazı bilgilerimiz vardır. Fakat bu, onların Allah'ın varlığını inkâr ettiklerini göstermez. Büyük bir ihtimalle, dinsizlikle suçlanan kişilerin çoğu, Allah'a iman prensibini inkar etmemekteydi. Başka bir deyişle, elimizde mevcut malzemenin ışığında hareket ettiğimiz sürece onlara ateist demek doğru olmayacaktır. İslâm dünyasında dine ve hattâ vahyin imkânına itiraz ettikleri halde akla dayalı bir teizmi savunanların bulunduğunu biliyoruz. Meselâ, meşhur tabip-filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin böyle bir felsefî tutum içinde olduğuna inanılmaktadır.

Bu durumda kimlere ateist dendiğine bakarak, ateizmin ne olduğu konusunda birtakım ipuçları yakalamak mümkünse de terimin çeşitli kullanımlarını içerebilecek bir tanıma ulaşmak mümkün değildir. Tanımlamadaki güçlük, büyük ölçüde, ortada farklı ve çok sayıda Tanrı kavramlarının, dolayısıyla buna karşılık çok sayıda ateist anlayışların bulunmasından ileri gelmektedir. Orta ve Doğu Asya'da yaygın olan bazı dinler bir yana, tek tanrıcı dinlere mensup kişilerin zihinlerindeki Tanrı tasavvurları bile bir ve aynı değildir. Öyle ise, nasıl farklı teist sistemler varsa, aynı şekilde farklı ateist anlayışların bulunması da tabiîdir.

Ateizm sözü, genellikle, biri geniş diğeri de dar anlamda olmak üzere iki ayrı şekilde kullanılmaktadır. Geniş anlamda ateist, sadece "teist olmayan", başka bir deyişle Tanrı'yı hayatına sokma gereğini duymayan kişi, şeklinde tanımlanabilir. Bu anlamda kullanılan ateizmdeki olumsuzluk takısı "a" tıpkı "apolitik" ve "asosyal" kelimelerinde olduğu gibi, nisbeten daha nötr bir durumu ifade eder. Dar anlamda ise ateist, düşünerek ve tartışarak Tanrı'nın var olmadığını öne süren kişidir. Bazan bunlardan, ikincisine "pozitif ateist" birincisine de "negatif ateist" denmektedir. Pozitif ateist sadece Tanrı'nın varlığına inanmamakla kalmıyor, aynı zamanda O'nun yokluğunu kanıtlamaya çabalıyor. [6] Felsefede asıl önemli olan, bu ikinci tür ateisttir. Kaldı ki, geniş anlamda veya negatif anlamda

6. A. Flew, *The Presumption of Atheism*, New York, 1976, s. 59 vd.

ateizmin varlığı da tartışma konusudur. İnsan, apolitik ve asosyal olduğu gibi, kolayca ateist olamaz. Özellikle tek tanrıcı dinler geleneği içinde doğup büyüyen bir insanın, ciddi olarak düşünmeden ve birtakım gerekçelere dayanmadan Tanrı'nın varlığını inkâr etmesi hiç de kolay bir iş değildir. Aslında Tanrı'nın varlığına pek aldırış etmeden hayatlarını sürdüren kişiler için "ateist" sözünü kullanmak doğru değildir.

İmdi, kişi Tanrı'nın varlığına ya inanır ya da inanmaz. İnanma fenomeni ışığında bakıldığında, teizmle ateizm arasında orta bir yerde bulunmak pek mümkün görünmemektedir. Gerçi felsefe tarihinde teizm ve ateizm terimleri kadar "agnostisizm" terimi de önemli bir yer tutar. Bilindiği gibi, agnostik, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında hiçbir şey bilmediğini, dolayısiyle bu konuda hiçbir şey söyleyemeceğini öne süren kişidir. Burada dikkatimizin biraz önce işaret ettiğimiz bir ayırıma çekilmesinde yarar vardır: Tanrı'nın varlığına inanmak başka şey, O'nun var olduğunu kanıtlamak ise daha başka şeydir. Tanrı'nın varlığını kanıtlayamamaktan agnostisizmi veya ateizmi çıkarmamız doğru olmaz. Agnostisizmin haklı olabilmesi için, şu iddialardan birinin ya da ötekinin kabul edilmesi gerekir: (a) Tanrı'nın hem var hem de yok olduğunu gösteren bir takım ipuçları vardır; (b) Tanrı'nın var veya yok olduğunu gösteren hiçbir ipucu yoktur. Agnostik birinci iddiayı kabul edemez; çünkü "orta yerde" (yani teizmle ateizm arasında) durabilmesi için, leh ve aleyhdeki ipuçlarını tam anlamıyla denkleştirmek zorundadır. Aksi takdirde ya teizme, ya da ateizme kaymadan edemez. O, ikinci iddiayı kabul edemez; çünkü Tanrı'nın varlığı veya yokluğu hakkında hiçbir ipucu yoksa agnostisizmin dayanacağı bir temel de yok demektir. Bundan dolayı yalnız teistlerin değil, ateistlerin de çoğu (Marx ve Engels başta olmak üzere) agnostisizmi tutarlı ve geçerli bulmamaktadırlar.

Bu arada şu noktaya da işaret edelim ki, eğer teizmin sınırları çok geniş tutulursa, sadece agnostisizmin değil, ateizmin de imkânsız olduğu öne sürülebilir. Nitekim böyle bir iddia ile ortaya çıkan düşünürler de yok değildir. Sözgelişi, ilk

hıristiyan ilâhiyatçılarından Anselm, Kutsal Kitab'ın "Mezmurlar" (Psalm 14; 1) bölümündeki şu ifadeyi tekrarlamaktadır: "Kalbinde Tanrı yoktur' diyen bir aptalın zihninde bile kendisinden daha yetkini düşünülemeyen bir Tanrı fikri vardır." Yine tanınmış hıristiyan ilahatçısı Augustine , bir duasında şöyle der: "Tanrım sen bizi kendin için yarattın ; kalplerimiz Senin varlığında sükûn buluncaya kadar huzursuz olmaya devam edecektir." Bu demektir ki, insan kendi hayatını er - geç bir yoruma tabi tutacak ve bir takım bocalamalar ve kuşkular geçirse bile, sonunda Tanrı'ya varacaktır. Bu görüş açısından hareket edilince, inanç konusunda içine düşülen şüphelerin ve hatta ateizmin bile dinî değer taşıdığı düşünülebilir, düşünülmüştür de. Bazıları putperestliğin her türünden arınmış ve arındırılmış bir teizm için ateizmin (bir tehlike olması bir yana) yararlı bir araç olduğunu, dolayısıyla onun büyük bir dinî anlam ve değer taşıdığını öne sürmüşlerdir. Bu bakımdan, birkaç yıl önce Paul Riceur ve A.MacIntyre'ın birlikte yazdıkları bir kitaba "Ateizmin Dinî Önemi" (**The Religious Significance of Atheism**) şeklinde oldukça dikkat çekici bir başlık koydukları görülmektedir. Ateizme dinî bir değer atfedenler, ateizmin değil, Tanrı karşısında ilgisizliğin teizm için bir tehlike olduğu görüşündedirler. Ateist, olumsuz bir açıdan da olsa, Tanrı ile ilgilenmektedir; dolayısiyle ciddi bir ateist, bir tür mistik bir tavır içinde bulunmaktadır. Bu tavır onu psikolojik olarak duyarlı bir noktaya götürebilir ve ateizm bir tür teizme dönüşebilir.

Salt ateizmin çok zor, hattâ imkânsız olduğu görüşü yüzyılımızda da bir çok savunucu bulabilmiştir. Tanınmış İngiliz düşünürü John Baillie, Solipsist'in içinde bulunduğu durumdan söz ederken şöyle der: "Demeliyiz ki, solipsistler zihinlerinin ucuyla komşularının ve çevrelerindeki dünyanın gerçek varlıklarını inkâr ettikleri halde kalplerinin derinliklerinde onların var olduklarından asla şüphe etmemektedirler. O halde ateistler için niçin aynı şeyi düşünmeyelim?" 7 Baillie'nin

7. J. Baille, *The Sense and the Presence of God*, Oxford; 1939, s. 4 vd.

düşüncesine göre, ateist, her ne kadar Tanrı'nın varlığına inanmadığını açıkça söylemekte ise de, onun varlığının derinliklerinde Tanrı fikri gizlidir.

Günümüz düşünürlerinden J.A.T. Robinson, "Tam anlamıyla çağdaş olan bir insan ateist olmayabilir mi?" başlığını taşıyan bir yazısında dogmatik, başka bir deyişle düşünülmüş ve tartışılmış bir ateizmin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, insan ilâhî gücün varlığını, içinden gelen bir zorlama ile duymaktadır. Bu duyuş, tabiatın aracılığı ile, artistik ve bilimsel bir kanalla, toplumsal ilişkiler yoluyla ortaya çıkabilir. Böyle bir durumda olan insan kendisini çepeçevre saran bir varlığa ne ad verebileceğini ve onu nasıl tasavvur edebileceğini bilmeyebilir, hatta onun duygu ve düşünce dünyası tam bir karışıklık içine gömülebilir. Buna rağmen o, kendi yolunu açmak ve ilâhî sese doğru gitmek gereğini er-geç idrak eder. [8] Görülüyor ki, Robinson bir "iç zorlama"dan söz etmekte ve ateizmi bir tür "kaçış" olarak görmektedir.

Salt ateizmin imkânsız olduğu inancı, öyle sanıyoruz ki, iki önemli düşünceden kaynaklanmaktadır: Bunlardan birincisi, biraz önce de işaret ettiğimiz gibi, teizmin sınırlarının çok geniş tutulmasıdır. Söz gelişi Fichte, "Tanrı" terimi ile "ahlâk kanunu" terimi arasında bir özdeşlik gördüğü için, ahlâk kanununa boyun eğen herkesi Tanrı'nın sesine kulak veren kişi olarak kabul etmiştir. İkinci düşünce ise, ateizmle nihilizmin aynı şey olduğu inancıdır. Çevresinde, ateist olduğu halde nihilist ve hattâ materyalist olmayan insanların varlığına tanık olan teist, bir bakıma kolay bir çözüm biçimini seçmekte ve ateizmin imkânsızlığını öne sürerek güçlüklerden kurtulmayı denemektedir.

Kanaatimizce bu, doğru ve geçerli bir çözüm şekli değildir. Ateist olduğunu söyleyen bir insanın öyle olduğunu kabul etmekten başka çıkar yol yoktur. Anlatıldığına göre, David Hume'un, onyedi kişi ile birlikte Baron D'Holbach'ın evinde

---

8. J.A.T. Robinson, *The New Reformation*, London, 1965, s. 117-8.

ziyafette iken, doğmatik bir ateistin gerçekten bulunup bulunamayacağından şüphe ettiğini söylemesi üzerine, ev sahibi şöyle konuşmuştur: "Azizim Sir, şu anda bu şekilde olan onyedi kişi ile aynı masada oturmaktasınız." [9] Doğru olan, ateizm gerçeğini bir yana itmek değil, onu anlamaya ve güçlüklerini görmeye çalışmak olmalıdır.

Ateizm gerçeği, felsefe tarihindeki kökleri çok gerilere, teknik anlamda felsefenin başlangıç günlerine kadar uzanan bir olgudur. Ancak biraz önce de işaret ettiğimiz gibi, bir değil birçok çeşit ateizm vardır. Antik dönemlerin ateist fikirleri ile Orta ve Yeni çağların ateist düşünce ve tutumları arasında önemli farklar bulunmaktadır. Yunan filozofları arasında tanrıların varlığını inkâr edenler çıkmıştır; ancak Yunan halk inançları bizim bildiğimiz anlamda teist bir sistem oluşturmadığı için, orada bugünkü anlamda bir ateizm yoktu. Bugünkü anlamda ateizm, teist sistemlere bağlı olarak ortaya çıkan bir harekettir. Başka bir deyişle, ateizm, evreni yaratan ve onun varlığını devam ettiren, özü itibariyle aşkın fakat sonsuz gücü, bilgisi, iradesi ve sairesi ile evrende içkin olan teist, hattâ belki de daha yerinde bir terimle monoteist Tanrı inancına karşı tepki olarak doğan bir düşünce hareketidir. Bu bakımdan, düşünce tarihinin geleneksel ateizmi, gıdasını büyük ölçüde teizmden, özellikle de Tanrı'nın varlığını isbat etmeye çalışan felsefî delillerden almaktadır.

Tanrı'nın varlığının aleyhinde öne sürülen klasik tartışmaların başında "kötülük problemi", maddenin ezeliliği, teizmin delillerinin yetersizliği, hattâ geçersizliğine ilişkin görüşlerle özellikle günümüzde büyük bir önem kazanan bazı sosyolojik ve psikolojik teoriler gelmektedir. Ayrıca Nietzsche tarafından önemle savunulan ve ateist varoluşçularca geliştirilen 'ahlâkî gerekçelere dayanarak Tanrı'yı reddetme' görüşünün de günümüz ateizminde önemli bir yeri vardır. Şimdi kısaca sözkonusu bu tartışmalara bir göz atarak onların ateizm

9. *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Hasting) "Theism" maddesi.

için sağlam bir temel oluşturup oluşturmadığı konusuna gelelim.

2. "KÖTÜLÜK PROBLEMİ" VE ATEİZM

Teizmin aleyhinde kullanılan belki de en eski iddia, dünyadaki kötülüğün reel varlığından kaynaklanan iddiadır. "Eğer her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyilik sahibi olan bir Tanrı varsa, yeryüzündeki bu kadar kötülük nereden geldi?" sorusu, dördüncü bölümde işaret ettiğimiz gibi, düşünce tarihinde yüzlerce kez sorulmuş ve cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Kötülük, şu ya da bu yolla yaşayan her canlının hayatma girdiği için bu soru, düşünürler kadar sıradan insanları da yakından ilgilendirmektedir. David Hume'un "Tabiî Din Üzerine Diyalog" adlı yazısında teizmin kötülük problemine ilişkin " çelişkisini" şu sözlerle dile getirdiğinden daha önce bahsetmiştik:

> Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor; o halde O güçsüzdür.
>
> Yoksa gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor; o halde O kötü niyetlidir.
>
> Eğer Tanrı hem güçlü hem de kötülüğü ortadan kaldırmak niyetinde ise, bunca kötülük nasıl oldu da var oldu.[10]

David Hume, bu çeşit bir akıl yürütme ile özellikle teizmin Düzen Delilinin geçersizliğini göstermeye çalışmakta ve bu yolla bir ateizme gitmeyi düşünmemekteydi.

Bazı teistler, kötülüğün reel varlığını inkâr ederek; bazıları onu insanın olgunlaşması için bir araç şeklinde yorumlayarak; bazıları kötülüğü Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağlıyarak, bazıları da sınırlı bir Tanrı kavramı kabul ederek Hume' un ortaya koyduğu dilemi çözmeye çalıştıklarını biliyoruz.

---

10. D.Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 198.

Ancak birçok felsefe probleminde olduğu gibi, burada da kesin bir sonuca ulaşılmış olduğu söylenemez.

Tekrar belirtelim ki, kötülüğün teist için bir problem olduğu doğrudur. Bu problem, özellikle monoteist dinler sözkonusu olduğunda çok daha karmaşık bir görünüm kazanmaktadır. Buna rağmen, bu problem, ne teizmin geçersizliğini göstermek, ne de ateizmi kurmak gibi bir görevi yerine getirecek güçtedir. Kötülüğün varlığına rağmen insanlık, iyiye doğru ilerleyebilmiş, içinde yaşanabilir bir uygarlık düzeyine ulaşabilmiştir. Ateist iddiaların çoğu, "dünyada gereğinden fazla kötülüğün bulunduğu" düşüncesi çevresinde dönüp dolaşmaktadır. Herşeyden önce bu "gereğinden fazla" sözü, oldukça üstü kapalı bir sözdür. Ateist, insanlık tarihi boyunca var olageldiğine inandığı büyük felâketleri, doğal âfetleri ve sâireyi birlikte düşünerek böyle bir yargıya varıyor olsa gerektir. Oysa bizim evren hakkındaki bilgimiz oldukça yetersizdir; dolayısiyle toptyekün evrende gereğinden fazla kötülük varmı, yokmu, bu konuda bir şey söyleyemeyiz. Kaldı ki, kötülüğün yaygınlaşmasını Tanrı'dan çok insana atfetmek, daha akla yatkın görünmektedir. Özellikle Tanrı'ya atfedilen doğal kötülükler (deprem, su baskını v.s.) insanın çalışma ve didinmeleri sonucu büyük ölçüde önlenebilir, önlenmiştir de. İnsanla daha doğrudan ilgili olan ahlakî kötülük, bugün tanıdığımız ve bildiğimiz insan yapısı söz konusu olduğu sürece, büsbütün ortadan kalkmayacaktır; ancak burada da büyük ölçüde bir azalma gerçekleştirilebilir. Bir gün dünyamızın kötülükle dolup taşacağına inanmamız için akla yatkın hiç bir sebep yoktur.

Kısacası," dünyada kötülük vardır" yargısıyla,"bilgi, irade, güç ve iyilik sahibi bir Tanrı vardır" yargısını hiçbir şekilde karşı karşıya koyup bundan bir ateizm çıkaramayız.

Leibniz'in "Théodicée"si, insanlık tarihinin gergin ve bunalımlı dönemlerinde çok iyimser görünebilir. Fakat bu teodisenin ana iddiasının hâlâ ayakta olduğunu kabul ediyoruz. Böyle bir imkân , bu dünyanın,"yaratılması mümkün olan dünyaların en iyisi olduğu" görüşünü savunmamıza engel ol-

maz. Eğer şu veya bu derecede kötülüğün bulunması, dünyanın "mümkün olan en iyi dünya" olduğu görüşüyle çatışmıyorsa ve hattâ böyle bir dünya için belli oranda kötülüğün varlığı kaçınılmaz ise, bu takdirde "dünyada kötülük vardır" ve "dünya mutlak anlamda iyi olan bir yaratıcının yönetimi altındadır" iddiaları mantıken bir arada bulunabilir. Eğer dünyada kötülük var olduğu için kişinin Tanrı'nın varlığına olan inancı sarsılsaydı, başta Peygamber Eyûb olmak üzere Hz.İsâ'nın ve Hz. Muhammed'in inançları sarsılırdı.

3. MADDENİN EZELİLİĞİ VE KOZMOLOJİK DELİLE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER:

Başka önemli bir ateist iddia da maddenin ezeliliği ve onun her şeyin kaynağı olduğu görüşünden hareketle ateizmi temellendirmeye çalışmaktır. Bu iddianın iki önemli basamağı vardır: İlk basamakta maddenin ezeliliğinin apaçık olduğu, hattâ bunun bilimsel olarak kanıtlandığı ve maddenin, şuur dahil, her şeyin kaynağını oluşturduğu söylenmekte; ikinci basamakta ise, bu görüşün yaratıcı bir Tanrı fikrini imkânsız kıldığı öne sürülmektedir. İddiaya göre, eğer yaratıcı Tanrı fikrine yer verirsek, madde miktarının ya da kütle-enerjinin sıfır düzeyde olduğu bir zamanın var olduğu düşüncesini kabul etmemiz gerekir ki, bu, fizik biliminin vardığı sonuçlar açısından mümkün değildir.

Maddenin ezeliliği görüşünü temel alan bu iddia, aslında kozmolojik delilin ve belli bir yere kadar da teleolojik delilin geçersizliğini göstermeye çalışmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi, kozmolojik delil, dünyadaki varlıkların, var oluş sebeplerini kendi içlerinde taşımadıkları, dolayısıyla kendi varlık alanlarının dışında var olan bir sebebe muhtaç oldukları, bu sebebin de kendi kendine yeterli ve başka hiç bir şeye muhtaç olmayan bir varlık olduğu sonucuna varmaktadır. Eğer en Son Sebep kendi kendine yeterli olmasaydı, başka bir deyişle var oluş sebebini bizzat kendi içinde taşımasaydı, o zaman sebep-sonuç zinciri sonsuza değin uzayacaktı ki, bu, teo-

lojik bir deyimle "muhal"dir, yani imkânsızdır.

Bizim burada maddeciliği ayrıntılı olarak ele almamız mümkün değildir. Bu konuda öne sürülen bir sürü varsayım, çözüm bekleyen bir yığın problem ve ardı arkası kesilmeyen bir çok tartışmalar vardır. Ateistin iddia ettiği gibi, maddenin ezelî olduğu ve şuur dâhil her türlü canlı faaliyetin kaynağı olduğu bilimsel yöntemlerle doğrulanmış değildir. Hattâ bir an için maddenin ezelî olduğunu kabul etsek bile, bu, çeşitli dile getirilen teist anlayışların hepsinin geçersizliğini göstermeye yetmez. Yaratma fiili için bir başlangıç tanımayan ve onun sürekliliğini kabul eden birçok teist vardır. Farabî, Muhammed İkbal, Lotze burada sayabileceğimiz birkaç örnektir. Bilimsel sonuçlar, kozmolojik delilin, ya da klâsik İslâmî terminoloji ile "hudûs" ve "imkân" delillerinin formüle edildikleri dönemlerin ilkel ve zayıf bilimsel anlayışlarının geçersizliklerini, hattâ bizzat kozmolojik delilin geçersizliğini ortaya koyabilir; ama bunların hiçbirinden "o halde Tanrı yoktur" hükmü çıkarılamaz. Aslında Kant'ın da işaret ettiği gibi, bilimi böyle bir hükmü vermeye zorlamak onu meşrû olmayan bir alana itmek demek olur. Buna rağmen, bugün birçok insanın aklına şu sorunun takıldığını görmekteyiz: Acaba bilimsel gelişme, ateizmi doğurmamakla birlikte, onun güçlenmesine yardımcı mı olmaktadır? Bu soruya bir çırpıda cevap vermek mümkün değildir. Her şeyden önce, tabiî bilimlerdeki gelişme, bazı Tanrı anlayışlarını zor duruma itmiş, diğer bazı anlayışlarda da köklü değişikliklerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aristoteles'in Tanrı anlayışını düşünelim. Onun felsefesine Tanrı bir "açıklama ilkesi" olarak, bir İlk Muharrik olarak giriyordu. Bugün ilmî kozmolojilerin çoğu, böyle bir ilkeye -Aristoteles'in anladığı anlamda- ihtiyacımızın olmadığını söylemektedir. Yine bazı düşünce sistemlerinde Tanrı "boşlukları dolduran" bir güç gibi düşünülmekteydi. Bugün bilimin tam olarak açıklayamadığı birçok şey vardır. Buna rağmen bilim adamı, bunu bilgisinin eksikliğine hamletmekte ve metafizik yolla boşlukları doldurma cihetine gitmemektedir. İmdi, ilmî açıklamalar, zaten pek de sağlıklı doğmamış bu çeşit Tanrı an-

layışlarına son vermiş olabilir. Fakat bilimin bu başarısı, genelde teizmin lehinde olmuştur; çünkü o çeşit tanrılar zaten teizmin -meselâ Kurânî teizmin- Tanrı'sı değildi.

Metodolojik açıdan baktığımızda, bilimin tabiî açıklamalar çerçevesinde kalmasında şaşılacak bir husus yoktur. Ama metodolojik açı yerini ateizmi temellendirecek bir ontolojik -yahut- metafizik açıya bırakırsa, o zaman büyük sıkıntılar doğar. Çünkü o noktadan itibaren bilim, bilim olmaktan çıkmış sayılır. Teizm, âlemin kendi başına varolan yahut varoluş sebebini kendi içinde taşıyan bir şey olduğunu elbette kabul edemez. Bu husus üzerinde daha önce ayrıntılı bir şekilde durmuştuk.

Çağdaş İngiliz düşünürü John Macquarrie'nin de işaret ettiği gibi, ateistlerin çoğu, kozmolojik açıdan bugün artık "katıksız bir ateizm" iddiasından vazgeçmiştir. Ama bu vazgeçiş de onları bir dileme sokmuştur. Şöyle ki, ateist, maddeci ve indirgemeci bir tutumu benimsediği takdirde, açıklayamadığı bir sürü soruyla karşı karşıya kalmakta ve *buna rağmen* ateizminde iddialı olunca da irrasyonalizme gitmektedir. Oysa onun teizm karşısında kullanageldiği en büyük tenkit silahı irrasyonalizm silahıydı. Maddeci ateist, eğer rasyonalist davrandığını ortaya koyacaksa, şekilsiz bir maddeden bugünkü kâinatın nasıl meydana geldiğini açıklamak zorundadır. Bugüne kadar bu konuya tatmin edici bir açıklama getiren herhangi bir ateist çıkmadı. Öte yandan, ateizm, kâinatın oluşumunda bir çeşit "yaratıcılık", "istikamet", "şuur" v.s. gibi şeyler görmeye başladığı takdirde de ya bir çeşit panteizme, yahut âlemde yarı-ilâhî ve içkin bir gücün bulunduğu inancına gitmektedir. [11] Bu tür anlayışların, "kozmolojik bir açıklama ilkesi" olarak teizmden daha başarılı olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ateistlerin pek çoğu kabul ve itiraf etmektedir.

---

11. J. Macquarrie, *In Search of Diety*, s. 48-49.

4. ATEİZMİN DAYANDIĞI BAZI SOSYOLOJİK VE PSİKOLOJİK TEORİLER:

Günümüzdeki ateist görüşlerin önemli kaynaklarından biri olan ve Fransız sosyoloğu Emille Durkheim tarafından geliştirilen "sosyolojik teori"ye göre Tanrı, toplumun, (fertlerin düşünce ve davranışlarını kontrol altında tutmak için) farkına varmadan uydurduğu hayal ürünü bir kavramdır. Yine bu teoriye göre, insan, dinî bir duyguyla kendisini aşan bir varlık karşısında korku ve ümit içinde beklerken, aslında, Tanrı adı verilen evrenin ötesindeki bir varlık karşısında değil, kendisini çepeçevre saran toplum realitesi karşısında durmaktadır. Tanrı fikri, toplumun yaptırım güç ve işlevini gösteren bir sembolden başka bir şey değildir. [12]

Böyle bir teoriden kaynaklanan bir ateizm, kozmolojik ve teleolojik deliller çerçevesinde dönüp dolaşan ateist tartışmalardan daha kolay anlaşılır bir niteliktedir; bundan dolayı da çok daha etkilidir. Ancak bu teorinin zayıflığı ortadır. Şöyle ki:

1. Bu teori, dinî şuurun evrenselliğini açıklayamamaktadır. Sözkonusu şuur, ferdin içinde yaşadığı toplumun çok daha ötesine gitmekte, evrensel nitelikte bağlar ve toplumsal birlikler oluşturmaktadır. Yine bu şuur, bütün insanlığa kapsını açık tutan bir özellik taşımaktadır. Eğer Tanrı, toplumun sembolü ise, bütün insanları içine alma zorunluluğu nereden doğuyor? Bir bütün olarak insanlığın "toplum" olduğu söylenemez; çünkü sosyolojik teori, toplum terimini bu anlamda kullanmamaktadır.

2. Sosyolojik teori, bir dinin belli bir toplumda ortaya çıktığı sırada dile getirdiği Tanrı kavramı ile toplumsal ideallerin çok kere çatıştığını görmezlikten gelmektedir. Söz gelişi, Kur'ân'ın ilk inen sûrelerinde ifadesini bulan Tanrı'nın, Mek-

12. E.Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, London, 1915. Sosyolojik görüşün eleştirisi için bkz. J.Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey, 1965, s. 31 vd.

ke toplumunun, özellikle Mekke aristokrasisinin ideallerinin yanında değil, karşısında olduğu bilinen bir gerçektir. İlk müslümanların kafalarına ve gönüllerine yerleştirilen dünya görüşü, Mekke toplumunun düşünce ve davranışlarının dolayısiyle yaptırım gücünün sembolik bir ifadesi olmamış, tam tersine bu etki ve gücü temelinden sarsan bir faktör olmuştur. Eğer Tanrı, kılık değiştirmiş toplum olsaydı, tanrısal güç herhalde kendi kuyusunu bizzat kendisi kazmazdı.

Bilimsel bir temele dayandığı öne sürülen ve ifadesini özellikle Freud ve Feurbach'ın yazılarında bulan ve günümüzde ateizme önemli ölçüde destek sağlayan "Yansıtma Din Teorisi" (*The Profection Theory of Religion*) de sosyolojik teorinin karşılaştığı güçlüklere benzeyen güçlükler içine düşmektedir. Freud'a göre, Tanrı fikri, çocuktaki baba imajının bir yansımasıdır. Tanrı fikrinin kaynağı, insan soyunun, çocukluk döneminde karşı karşıya kaldığı zorluk ve felâketler karşısında geliştirdiği zihinsel bir savunma mekanizmasıdır. Bundan dolayı din, Freud'un nazarında, "nürotik bir kalıntı"dan ibarettir. [13]

Freud, ateizmle ilgili görüşlerine özellikle **Bir Yanılmanın Geleceği ve Medeniyet ve Gayrimemnunları** adlı eserlerinde yer verir. Birinci eser,.en azından ilk bakışta, oldukça inandırıcı bir açıklama getirmeye çalışır. Esere göre, [14] hayat, dayanılması çok zor sıkıntılarla doludur. Tabiî ve ahlâkî kötülükler, hastalık ve ölüm, insanı her yerde rahatsız edecek boyuttadır. İşte insan bütün bunlardan kurtulmanın çarelerini arıyor. Nasıl? Evvelâ, tabiat güçlerine yalvarıp yakararak, onlara rüşvet vererek, tek kelimeyle, tabiatı "insanlaştırarak". Bu çeşit psikolojik tedbirler, çok uzun bir süre bugünkü bilimin oynadığı rolü oynadı ve insanları rahatlattı. Fakat

13. Freud, bu görüşlerine, *Totem ve Tabu, Bir Yanılmanın Geleceği, Musa ve Monoteizm* gibi eserlerinde geniş bir yer verir. Onun görüşlerinin derli toplu bir eleştirisi için bkz. R.S.Lee, *Freud and Christianity*, London, 1948. Özellikle Dokuzuncu Bölüm; ayrıca bkz.E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, Yale U.P., 1950, s. 21 vd.
14. S. Freud, *The Future of An Illusion*, New York, 1953, s. 32 vd. ve s. 52 vd.

Freud'a göre, gerek tabiatın insanlaştırılması gerekse baba imajı, gerçeğe tekabül etmediği ve arzuları tatmin etmeye çalışan hayalî şeyler olduğu için bir "yanılmadır".

İnsan neye dayanarak dinî inanışlarını öne sürmektedir? Freud, üç hususu bu sorunun cevabı ile ilgili görüyor: "Atalarımız onlara inanmaktaydı." "Atalarımız onların doğruluklarını isbatladı ve bu isbatlar bize de intikal etti." "Böyle bir soruyu sormaya dahi kimsenin hakkı yoktur." [15] Bu gerçeklerden ilk ikisi insanoğlunun kendisini bir türlü kurtaramadığı kör bir taklitçiliğin, üçüncüsü ise, daha da kör bir irrasyonalizmin ifadesinden başka bir şey değildir.

Freud, özellikle idealist filozofların Tanrı anlayışlarıyla alay etmektedir. Ona göre, filozoflar bazan bir kelimeyi o kadar "geriyorlar" ki, o kelime asıl mânâsından adetâ hiçbir şey taşımaz hale geliyor ve ortada üstü-kapalı bir soyut terim kalıyor. İşte onların "Tanrı" terimi de böyleydi. Filozoflar, kendilerini deist yahut teist diye adlandırıyor ve daha saf, daha yüce bir Tanrı anlayışına ulaştıkları için de övüyorlar. Oysa onların "Tanrı"sı bir gölgedir ve dinî inançtaki muhteşem şahsiyetinden de hiçbir şey taşımamaktadır. [16]

Freud, *Medeniyet ve Gayrimemnunları*'nda çok daha hissî bir tenkit ortaya koyar. Orada din, "irrasyonel", "patolojik", "ilkel", "çocuksu" v.s. gibi terimler kullanılarak açıklanmak ve eleştirilmek istenmektedir. [17]

Feuerbach ise, Tanrı hakkındaki bütün konuşmaları insan hakkındaki konuşmaya, başka bir deyişle teolojiyi antropolojiye indirgemektedir. İnsan kendisinde görmek istediği, fakat bir türlü görmeyi başaramadığı nitelikleri hayalî bir varlığa yansıtmakta, bunu yaptığı için de kendisini söz konusu varlık karşısında küçülterek öz benliğinden soğumakta ve

---

15. *A.E.*, s. 45.
16. *A.E.*, s. 57.
17. Bkz. D.E.Trueblood, *The Philosophy of Religion*, New York, 1957, s. 183.

yabancılaşmaktadır. [18]

Gerek Freud'a göre, gerekse Feuerbach'a göre, insanlık büyüyüp olgunlaştıkça hayalî varlıkların yardımına ihtiyaç duymayacak ve yavaş yavaş Tanrı fikrinden kurtulacaktır.

Freud'un görüşü teizmin aleyhine kullanılabildiği kadar ateizmin de aleyhine kullanılabilir. Herşeyden önce ateizm, bir olgunluk işareti değildir. Onda da çocukluk döneminde yer alan bir ruh hâlinin tekrarı söz konusudur. Babasını kıskanan, ondan korkan, onun buyruklarından memnun olmayan ve hattâ onun salt varlığından rahatsız olan çocuk, babasından kurtulmak istemekte, onun var olmamasını arzu etmektedir. Buna dayanarak denebilir ki, ateizm, babanın var olmaması arzunun bir yansıması, bir projeksiyonudur. Ancak çocuk baba imajına o kadar alışmıştır ki, onsuz edememekte, baba, dolayısıyle Tanrı otoritesinin yerine bir düşünürün, bir siyasî liderin veya bir partinin otoritesini koymaktadır.

İkinci olarak, dinin arzuları tatmin ettiği ve rahatlık getirdiği fikri de bir takım açıklamalara gidilmeden kabul edilemez. Dinin, insanın inanma ihtiyacını tatmin ettiği doğrudur. Fakat ciddi hiçbir insan, "inanayım da rahat edeyim" diye düşünmez. İnanç, bazan bütün arzu dünyasını zorlar ve insanı çetin -hattâ sonu gelmez- bir mücadelenin içine sürükler; çünkü birçok dine göre insanın manevî yükselişinin bir sonu yoktur. İslâm tarihine bir bakalım: Hangi sûfi, Freud'un sözünü ettiği o tatlı rehavet içindedir? Mü'minin hayatını "korku" (*havf*) ile "ümit" (*recâ*) arasına yerleştirenler, din psikolojisi açısından çok daha isabetli bir görüş geliştirmişlerdir. *Recâ*'da karar kılıp "ben artık kurtuldum" demek, birinci derecede bir iman hayatı yaşayan mü'minin ruh hâlini hiç anlamamak demektir. O, naiv, bir huzur içinde değil, belki kozmolojik bir huzursuzluk içindedir.

Üçüncü olarak, Freud'un "tabiatın kişileştirilmesi ve ta-

18. Feuerbach'ın görüşleri için bkz. P. Masterson, *Atheism and Alineation*, (Pelican Books) 1973, s. 70 vd.

biata rüşvet verilmesi" ile ilgili görüşleri de her din için geçerli olabilecek bir eleştiriye çıkış noktası sağlayacak güçte değildir. Freud'un tasvirine uyan birçok ilkel (yahut G. Allport'un deyimiyle "az-gelişmiş") dinler varolmuştur. Ama bu, büyük dinler için söz konusu değildir.

Freud'un "baba imajı" ile ilgili söyledikleri de her din için geçerli olmaz. Sözgelişi, İslâm'da Allah bir baba gibi tasavvur edilmez. Kaldı ki Tanrı'yı "kişi" gibi düşünmeyen dinler de vardır. Meselâ, baba imajı, klasik Budizmi nasıl açıklayacaktır?

Feuerbach'ın yansıtma teorisine gelince, bunun bazı dinler, meselâ, eski Yunan ve Mısır dinleri için geçerli olduğu kabul edilse bile, her din için geçerli olduğu söylenemez. Büyük harfle yazılan insanı bir tarafa bırakıp sıradan bir insanın, söz gelişi Milâttan sonra 620'lerde Mekke'de yaşayan bir Arabın ideallerinin yansıması ile Kur'ân'ın Tanrı kavramı arasındaki ilişkiyi görmek, Feuerbach'ın tezinin zayıflığını ortaya koymak için yeterlidir sanırız. Neydi bu sıradan insanın idealleri; arayıp da bulamadığı şeyler? Bol servet, çok sayıda erkek çocuk, çok sayıda kadın v.s. Bu ve benzeri arzuların yansıması, olsa olsa muhteşem bir arap şeyhinin özelliklerini oluştururdu, İslâm'ın Tanrı anlayışını değil.

Feuerbach, ciddî ve tutarlı çözümlemelerle teizmin tutarsızlığını ve yanlışlığını gösterme yerine, vecize kabilinden bir takım parlak sözlerle metafizik bir problemi psiko-antropolojik bir terminoloji içinde çözmeye çalışmaktadır.O,bize Tanrı fikrinin bir tür psiko-genesisini sunmaktadır ki, bu, savunulabilir bir ateizm için yeterli değildir. İnsan ya da insan soyu, Feuerbach'ın anlattığı yolla Tanrı fikrine ulaşmış olsa bile bu, böyle bir fikrin ontolojik bir temelden yoksun olduğunu göstermez.İnsanın, Tanrı'nın varlığı fikrine nasıl vardığını açıklamakla ateizm arasında mantıki bir bağ yoktur.

5.TANRI'NIN HİSSİ VE AHLAKİ GEREKÇELERDEN DOLAYI REDDEDİLMESİ:

Özellikle Neitzsche ile felsefe sahnesinde ön plana çıkan Sartre ve Camus gibi ateist varoluşçularca geliştirilen bir başka önemli ateist görüş de hissî ve ahlâkî bir endişede çıkış noktasını bulmaktadır. Bilindiği gibi Kant, insanın ahlâkî otonomluğunu koruyabilmek için Tanrı'nın ahlâk alanına sokulmasına, yani teolojik ahlâka temelden karşıydı. Ancak o, buna dayanarak Tanrı'nın varolmaması gerektiğini öne sürmüyordu. Tam tersine o, Tanrı'nın varlığını ahlâklılığın ve mutluluğun bir arada bulunması demek olan "en yüksek iyi"nin elde edilmesi için zorunlu bir postülat olarak koyuyordu. Kant'ın Tanrısı bir Ahlâk Tanrısı idi. İşte Neitzsche ve ateist varoluşçuların yıkmak istedikleri Tanrı fikri buydu. Onlar Kant'ın çıkış noktasını benimsemekte, ama onun vardığı sonucu ortadan kaldırmak istemekteydiler.

Descartes'in "düşünüyorum o halde varım" şeklinde ifade edilen felsefî çıkış noktası da bu hissî ateizmin güç kazanmasına sebep olmuştur. Descartes, teist olmasına rağmen süjeyi ön plana çıkarmış ve ilk kesin prensibini "ben" de (kojito'da) bulmuştur. Sartre, Descartes'in bu prensibini felsefede inkılap vücuda getiren bir fikir olarak görmüş fakat böyle bir çıkış noktasının mantıkî sonuçlarını çıkaramadığı yahut çıkarmadığı ve neticede teist olmaya devam ettiği için Descartes'i eleştirmiştir. Ona göre, Descartes'in en büyük suçu, sonsuz olanla sonlu olanı bir ve aynı dünyada varkılmaya çalışmasıydı.

Neitzsche'ye ve varoluşçuluğun ateist kanadına mensup düşünürlere göre, ya insanın önceden belirlenmiş bir "öz"ü vardır; ya da insan tam anlamıyla karmakarışık bir akıntı içindedir; dolayısiyle özünü kendisi oluşturmak zorundadır. Neitzsche, kısır ve sıkıcı akılcı felsefelerin insanın önceden belirlenmiş bir özü olduğu görüşüne dayandıklarını söyler. Yine, insan, bu düşünürlere göre, ya kölece bir bağlılık içindedir; yahut da, Sartre'ın deyimiyle özgürlüğe mahkûmdur. İmdi eğer Tanrı, yani bir yaratıcı varsa, insanın özü de var demektir ve

bu öz, varlıktan önce gelmek zorundadır. Başka bir deyişle eğer Tanrı varsa özgürlük yok demektir ve insan, kendi özünü oluşturma imkân ve gücünden yoksundur. Bu imkân ve güeün olabilmesi için Tanrı'nın olmaması gerekir. Acaba Tanrı'dan bu derece çabuk kurtulmak kolay iş midir? Neitzsche, Tanrı'nın ölümünün ne büyük ve endişe verici bir olay olduğunun farkındadır. O şöyle der: Dünyanın bir daha sahip olamayacağı en kutsal ve güçlü varlık hançerlerimizin altında kana boyandı. Bu, insanlığın kaldıramayacağı kadar büyük bir olaydır." [19] Buna rağmen Neitzsche'ye göre bu, yerine getirilmesi gereken bir işti. Eğer insanın gücünün bir değeri olacaksa, sonsuzca güce sahip olan bir varlığın olmaması gerekirdi; çünkü sonsuz-olanla sınırlı-olan, en yetkinle yetkin olmayan, tamla eksik bir ve aynı dünyada barınamazdı. Camus'un deyimiyle Sisyphus baş kaldırmalı ve her türlü tehlikeyi göze alarak özgürlüğünü ilân etmeliydi. [20]

Ne Neitzsche, ne Sartre, ne de Camus ve ne de onlar gibi düşünenler, yavaş yol alan, kılı kırk yaran serin kanlı birer düşünür gibi çıkarlar karşımıza. Onların ispat etmeye, hatta iknâ etmeye ne vakit ne de sabırları vardır. Onlar, bir haykırış içindedirler; muhatapları ise, ne teolog, ne de filozoftur, sadece bunalım içinde olan insandır.

Bu bunalım felsefesi, "Tanrı yoktur" demekten çok "Tanrı var olmamalıdır" diyor. Bunun için gösterdiği gerekçeler ise, aşırılıklarla dopdolu. Öyle ki, bu felsefe bize iki aşırı uçtan birini seçmemizi söylüyor. Oysa böyle bir zorunluluk yoktur. Şöyle ki: (1) Ya aşırı ve katı bir rasyonalizmi, ya da irrasyonalizmi seçmek zorunda değiliz. İnsan zihninin kurduğu kavramsal yapının sun'î, zorlanmış ve gelişi-güzel yönleri vardır; ama bu yapının bütünüyle kötü ve güvenilmez olduğunu söylemek mümkün değildir. (2) İnsan söz konusu olunca, niçin katı ve belirlenmiş bir tür "okült öz" le başıboş bir akıntı arasında orta bir yer bulunmasın? (3) Kölece boyun eğme ile şiddete

19. *The Portable Neitzsche*, ed., W.Kaufmann, New York, 1954, s. 95
20. A. Camus, *The Myth of Sisyphus*, İng. Çev., J.O. Brien, London 1955, s. 99

başvurarak sürekli bir direniş içinde bulunma arasında kalınabilecek hiçbir nokta yok mudur? Sokrates, görüşleriyle içinde yaşadığı toplumun temellerini sarsmış bir insandı; ama aynı insan, ölüm cezasından kaçıp kurtulma imkânı bulduğu halde, toplumun yasalarına uymayı -isterseniz buna bir tür muhafazakârlık da diyebilirsiniz- bir görev bilmişti.

Madem ki bu aşırılıklardan birini ya da ötekini seçmek zorunda değiliz; "o halde Tanrı'yı öldürmeye de gerek yoktur." Ahlâkî yücelişin dinin özü olduğunu söyleyen ve onu hayatın nirengi noktası haline getiren bir varlığı, ahlâk adına, insanlık adına öldürmek istemek, gerçekten büyük bir bunalım içinde olmanın belirtisi olsa gerektir.

Sartre gibi düşünen ateist varoluşçuların, ateizm ile hürriyet -yahut hürriyetsizlik- arasında kurdukları ilişki de sağlam bir felsefî temele oturmamaktadır. Sartre'a göre, teizm ile materyalizm insana aynı gözle bakıyor ve onu bir "obje" olarak görüyor. Maddecilik, filozof da dahil, bütün insanları tesbit ve tayin edilmiş reaksiyonların bir toplamı gibi görüyor. İnsan, bu anlamda, bir masa, sandalye, yahut taştan pek farklı olmuyor. Oysa biz, diyor Sartre, beşerî varoluş alanını, maddî alandan farklı olarak, bir değerler alanı olarak ortaya koymak istiyoruz. [21]

Teizm de insanı Tanrı karşısına bir "obje" gibi koyuyor. Teizmin Tanrı'sı, gözü her yerde olan bir tâkipçi gibidir. İnsanın özü dahil her şeyi O belirlemekte, dolayısiyle insanı insan yapan hürriyet de yok olmaktadır. Varoluşçuluk, maddeciliği reddettiği gibi teizmi de reddetmek zorundadır. Aslında "varoluşçuluk" diyor Sartre, "tutarlı bir ateizmin her çeşit sonucunu belirleme çabasından başka bir şey değildir." [22] "Her türlü sonucunu" derken Sartre, yarı-yolda kalmış korkak bir ateizmi savunmadığını ifade etmek istiyor. Sartre'a göre bazı düşünür-

---

21. J.r. Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, New York, 1957, s. 37. (R.E. Creel, "Ateism and Freedom", *Religious Studies*, 20, s. 283'ten naklen)
22. A.E. s. 51, (Creel *a.g.e.*, s. 286)

ler -meselâ Aydınlanma Dönemi ateistleri- Tanrı'dan vazgeçtiklerini düşünebilmelerine rağmen, mutlak değerlerden vazgeçemeyeceklerine inandılar. Sartre, bu sonunculardan da vazgeçtiğini söyleyerek ateizmi mantıkî sonucuna götürdüğünü öne sürüyor.

Yukarıda söylediğimiz gibi, Sartre Tanrı'yı insanın özünü belirleyen bir kudret olarak gördüğü için öncelikle reddediyor. Hürriyet, Sartre'a göre, "kendi imkânlarım vücûda getiren bir seçmedir." İşte teizm, bu seçme imkânını yok ediyor. Hakikaten yok ediyor mu? Meselâ, İslâm'ın öngördüğü bir teizmi, tek yanlı yorumlandığı sürece, determinizm çizgisine oturtabilir miyiz? İnsan kendi gerçek özünü ('okült' özünü değil, çünkü böyle bir öz zaten mevcud değil) kendi niyetleri, kararları ve fiilleriyle oluşturmaktadır. Teizm, insana bir karekterin empoze edildiğini söylemiyor. Tanrı'nın benim ne yaptığımı bilmesi, belirlenmiş bir karekterin varlığı şeklinde anlaşılmayabilir. Bu konuda teizmle Sartre'ın varoluşçuluğu arasındaki en önemli fark, teizmin ortaya bir "model" koymuş olmasıdır. Meselâ, Kur'an, insanın nasıl bir "kişi" olması gerektiğini açık açık söylüyor. Eğer buna "öz" diyeceksek, böyle bir öz Kur'an teizminde vardır. Ama böyle bir kişi olup olmama hürriyeti insana aittir. Teizmin insanının önünde, gerçekleştirilmesi tavsiye edilen (Whitehead ve Hartshorne'un deyimiyle "zorlama konusu değil de ikna konusu" olan) değerler vardır. Sartre'ın "verimsiz ihtirasların toplamı" şeklinde nitelendirdiği insanın, yukarıda bizzat kendisinin de söylediği gibi, mutlak değerleri yoktur.

Aslında teizm, determenizmin değil, hürriyetin bir teminatı olarak görülebilir. Şöyle düşünebiliriz: [23] Eğer Tanrı varsa, en azından, varolanlardan Bir'i hür demektir; çünkü teizme göre Tanrı âlemdeki determinasyonun üstünde ve dışındadır. Oysa Tanrı reddedilince, insan da dâhil her varlık, bu determinasyonun içine girer. Hele maddeci gibi düşünür ve şuur

23. Bkz. R.E., Creel, *a.g.e.*, s. 289.

dâhil her türlü varlık mertebesinin maddenin eseri olduğunu söylersek, hürriyete hiç yer kalmaz. Teizm, *sonsuz hürriyeti* (ilim, kudret, iyilik, v.s. sıfatlarıyla bağdaşan) Tanrı'ya verirken *sınırlı* (yahut eski bir deyimle "müştak") *hürriyetin* imkânını da akla getirmiş oluyor. Oysa Tanrı inkâr edilince, hürriyetin yegâne teminatı, naiv bir sezgiden başkası olmuyor. Felsefenin ağırlık merkezi olarak hürriyeti seçen Sartre'ın ateizminin de dayandığı şey, böyle bir sezgidir. Sartre, hürriyet anlayışına felsefî bir temel bulmada hiçbir zaman başarılı olamadığı için ateizmini temellendirmede de başarılı olamamıştır.

6. TANRI KAVRAMININ "ANLAMSIZLIĞI" İDDİASI

Şimdiye kadar üzerinde durduğumuz çeşitli ateist görüşlerin ortak bir yanı vardır. O da teizmin son derece ciddîye alınmasıdır. Aynı ciddîliği, analitik felsefe geleneğine bağlı ateist düşünürlerde ve özellikle de mantıkçı pozitivizmi savunanlarda görmemekteyiz. Bunlardan bazılarına göre, Tanrı *aleyhinde bile* konuşulacak bir konu değildir; çünkü Tanrı kavramı derli-toplu bir anlam ifade etmemektedir. Bu görüşte olanların ilk ele aldıkları konu ontolojik delil olmuştur. Bu delil daha çok düşünce ve dil çerçevesi içinde kaldığından dolayı kavramsal çözümleme için verimli bir alan oluşturmaktadır.

Ateist olduğunu açıkça söyleyen günümüz filozoflarından J.N. Findley, "zorunlu varlık" kavramını çözümleyerek bir tür "ontolojik ateist kanıt" çıkarmaya çalışmıştır.[24] Findley, "Tanrı vardır" önermesinin zorunlu olamayacağını söyler. Ona göre, "zorunlu varlık" kavramı tıpkı "yuvarlak kare" kavramı gibi, bir zıtlığı içermektedir. Zorunlu önermeler totolojik yapıda olan önermeler olup bu önermelerden hiçbiri "existentielle" bir durumu içermez. Zorunluluk, mantıksal çıkarımlar

24. J.N. Findlay, "Can God's Existence Be Disproved", *New Essay in Philosophical Theology*, s. 47-56.

ve dildeki kurallar için söz konusudur. Varlığa ilişkin yargılarımız ise zorunlu değil mümkündürler. Bu durumda "Tanrı zorunlu olarak vardır" önermesi kendi içinde zıtlığa yer vermekte, dolayısıyla anlamsız olmaktadır. Bu noktaya ontolojik delilden bahsederken de temas etmiştik.

Bize öyle geliyor ki, bu tür bir çözümlemeye dayanarak bir delil dile getirmek kolay bir iş değildir. Şöyle ki, teist "zorunlu varlık" kavramıyla varlığının başlangıcı ve sonu olmayan, yok edilmeyen, sınırlayıcı herhangi bir şarta bağlı olmayan bir varlığı kastedmektedir. Bu çeşit bir zorunluluğu, mantıkî zorunluluktan ayrı düşünmek gerekir. Hattâ Tanrı'nın varlığının zorunlu olması ile bizim Tanrı'nın varlığına ilişkin iddialarımızın zorunlu olup olmadıkları hususu arasında da bir ayırım yapmak zorundayız. Gerçi bugün birçok düşünürün "zorunlu" ve "mümkün" terimlerinden hoşlanmadıkları ve onları sadece önermelerle ilgili olarak kullandıkları doğrudur. Buna rağmen hiç kimse bu güne kadar varlığa ilişkin *bütün* önermelerin, *kesinlikle* "olumsal" olduklarını kanıtlayamamıştır. Bu işi, şu anda üzerinde durduğumuz tartışmanın en ciddi anlamda başlatıcısı olan Kant bile başaramamıştır. Çoğunlukla "Tanrı vardır" önermesindeki "varlık" m konuya bir şey eklemediği, dolayısiyle gerçek bir yüklem olmadığı öne sürülmüştür. Öyle sanıyoruz ki, "Tanrı zorunlu olarak vardır" önermesi, varlığın yüklem olamayacağı iddiasının boy hedefi olmamaktadır. Tanrı, "Zorunlu olarak vardır", "zorunlu olarak güçlüdür" ve "zorunlu olarak bilendir" şeklindeki önermelerde, "zorunlu varlık", "zorunlu bilme" v.s. birer yüklem olmaktadır.

Özetle ifade etmek gerekirse, ontolojik kanıtın birçok güçlükleri hattâ çıkmazları bulunabilir. Ancak ontolojik-ateistik bir kanıt bulabilmenin güçlükleri ve çıkmazları kat kat daha fazladır.

Findley'in "Tanrı zorunlu olarak vardır" önermesi hakkında öne sürdüğü çözümlemelere ve itirazlara benzer çözümlemeler mantıkçı pozitivizm geleneğini sürdürenlerce hemen bütün dinî hükümler için öne sürülmüştür. İlhamını Viyana

Çevresi filozoflarından alan birçok düşünür, dar anlamda ele aldıkları Doğrulama İlkesini teizmin önermelerine uygulayarak onların geçersiz olduklarını göstermeye çalıştıklarına daha önce temas edildiği için konunun burada tekrar edilmesine ihtiyaç yoktur.

Şu kadarını söyleyelim ki, doğrulamacı bir çözümleme yöntemi ile hareket edilerek ateizmi savunmak mümkün değildir. Çünkü burada dinî iddialar kadar ateizmin iddiaları da anlamsız olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, "Tanrı vardır" iddiasıyla "Tanrı yoktur" iddiası aynı mantık statüsü içine girmektedirler. Bu durumda Tanrı'ya inanma veya inanmama başka temellere dayanılarak verilecek bir kararın sonucu olacaktır. Kaldı ki, dilci filozofların da haklı olarak belirttikleri gibi, "anlamlı olma" ile "doğrulanabilme"yi birbirinden ayırmak gerekir. Anlamlı olup da empirik yollarla ya da zihinsel bir işlemle doğrulanamayan bir sürü önerme vardır. Söz gelişi ahlâk önermelerinin büyük bir bölümünü, katı doğrulama ilkesi ile doğrulamak mümkün değildir. Her dil biriminin, söz gelişi din dilinin ve ahlâk dilinin kendilerine özgü bir mantığı, yani iş görme biçimi vardır. Bu bakımdan "Tanrı dünyayı yarattı", "Tanrı insanları sever" ve benzeri önermeleri empirik önermeler gibi kabul edip çözümlemeye başlarsak, daha işin başında iken çıkmaza düşeriz.

Sonuç olarak denebilir ki, gerek klasik delillere yapılan hücumlar, gerekse dinî iddiaların kavramsal çözümlemelerinde öne sürülen itirazlar, genellikle inancın birtakım delillerle ayakta durduğu görüşüne dayanmaktadırlar. O kadar ki, bazı iddialı ateistler, Tanrı'nın varlığına ilişkin derli toplu bir delilin bulunmayışını ateizm için yeterli görmektedirler. Nitekim Baron D'Holbach, "Tabiat Sistemi" adlı yazısında şöyle demekteydi: Eğer Tanrı var olsaydı, bu derece akıl, bilgi ve hikmet sahibi bir varlık, kendisi hakkında bize akıl ve mantık dışı mucizlerle değil, daha doğrudan bilgi ulaştırırdı. [25] Bir

25. *Encylopedia of Religion and Ethics*, "Theism" maddesi.

BBC proğramında B.Russell'a şöyle bir soru yöneltilmiştir: Eğer öldükten sonra bir öteki dünya var da bu dünyada inanmadığınız Tanrı, "Bana niçin inanmadın?" diye sorarsa ne cevap vereceksiniz? Russell'ın bu soruya verdiği karşılık şu olmuştur: "Tanrım, bana var olduğuna ilişkin niçin doğru dürüst bir delil göstermedin?"

Gerek D'Holbach, gerekse Russell ve onlar gibi düşünen birçok kimse Tanrı'nın varlığına ilişkin tam anlamıyla doğrulanabilir deliller istemektedirler. Oysa böyle bir tutum, inanmanın özüne ters düşer. Eğer Tanrı'nın varlığı, herhangi bir empirik ya da soyut objenin varlığı gibi kanıtlanabilseydi, dindeki anlamıyla inanma yok olurdu. İnanma, bilerek düşünerek inanma, bir özgürlük, bir seçim ve bir karar verme işidir. Görünmeyene inanmanın, dinî deyimle "gayba imân"ın önemi ve değeri, buradan gelmektedir. Eğer Tanrı, varlığını önümde duran şu masanın varlığı gibi bana dıştan empoze ettirseydi, eski bir deyimle Tanrı "bi-lâ hicâb tecellî" etseydi, o zaman tek alternatif inanmak olurdu. Bu ise, insan özgürlüğünün sonu demektir.

Hele Tanrı'nın varlığı için empirik ya da aklî bir kanıtın bulunmayışını ateizmin yeter sebebi saymak, son derece naiv bir tutum olur. "Suçun kanıtlanmaması, kişinin suçsuzluğunun bir kanıtıdır" hükmü, yalnız mahkemede, o da sadece bir hukuk ilkesi olarak geçerlidir. "Hukuk ilkesi olarak" diyoruz, çünkü suçu kanıtlanmamış bir sürü suçlu bulunabilir ortada. Aslında kanıt yetersizliği, teistten çok, ateistin işini zorlaştırmaktadır; çünkü bir şeyin var olmadığını kanıtlamak, var olduğunu kanıtlamaktan daha güçtür. Söz gelişi, ıssız bir adaya giden bir kimse, birkaç ayak izine rastlamakla orada insanın yaşadığı ya da yaşamakta olduğu sonucuna varabilir. "Bu adada hiç kimse yaşamamıştır ve yaşamamaktadır" diyebilmek için, adanın her karış toprağının inceden inceye incelenmesi gerekir. Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlar, kanaatimizce, teistin ortaya koymak istediği bazı "işaretler" ve ipuçları'nın ötesinde fazla bir güç taşımamaktadır. O, bu ipuçları yardımıyla bir yaratıcının var olduğu sonucuna ulaşmakta veyahut

bu yolla bir başka kanaldan edinmiş olduğu inancını pekiştirmektedir. Ateistin aynı çizgide yürüyerek "Tanrı yoktur" diyebilmesi için, tabir yerinde ise, bir "kozmik beyin"e sahip olması gerekir. Öte yandan eğer pozitivistlerin iddia ettikleri gibi, "Tanrı vardır" önermesi anlamsız ise, "Tanrı yoktur" önermesi de aynı ölçüde ve aynı nedenlerden dolayı anlamsız demektir. Ateistin hücumları, teisti inancından vazgeçirecek güçte değildir. Bu hücumlar olsa olsa onu "imâncı" (fideist) bir noktaya götürür ki, fideizm, yani "inanıyorm, ama kanıtlıyamıyorum" görüşü, psikolojik hiçbir rahatsızlığa yol açmayan bir durak olabilir.

İnanan bir kimse, inancını destekleyecek bir delil bulamadığı için, inancından vazgeçmez. İnanmayan bir kimse de teizmin delilleri karşısında söyleyecek hiçbir şeyi bulunmasa da inanmayabilir. Ernest Nagel'in "ateizmin Savunması" (The Defence of Atheism) adlı yazısında da işaret ettiği gibi, ateistin, "inanıyorum ve isbat etme gereğini duymuyorum" diyen bir kimseye söyleyecek hiçbir şeyi bulunmaz. [26] Binbir şüphesi olmadığı için, binbir kanıt getirmeyi gereksiz gören "kömürcünün imanı" karşısında ateistin eli ve dili bağlıdır.

Özetle söyleyecek olursak, bu bölümde ateizmi dört görüş açısından incelemeye çalıştık: (1) Teizmin klasik delillerinin eleştirisinden güç alan ateist görüşler; (2) Bazı sosyolojik ve psikolojik teorilerden kaynaklanan görüşler; (3) Ahlâkî bir ilgi ve endişeden kalkan görüşler; (4) Bir dizi kavram çözümlemelerinden kalkarak dinî iddiaların anlamsızlığını ortaya koymaya çalışan görüşler.

Unutmamak gerekir ki, bu görüşlerin büyük bir kısmı Batı Hıristiyan teizmi geleneği içinde doğmuş ve gelişmiştir. Hıristiyan teizmindeki Baba-Oğul teriminin önemle yer aldığı Üçleme (Teslîs) düşüncesiyle Freud'un ateizmi; İsâ'nın kişiliği üzerine kurulduğu öne sürülen Hıristiyan ahlâkının "bir de

26. E.Nagel, "The Defence of Atheism", *An Introduction to Philosophy*, (ed., P. Edward ve A. Pop, New York, 1965) eserin içinde.

yüzünün öbür yanını çevir" anlayışı ve insanın günahkâr olarak dünyaya geldiği görüşü ile Nietzsche ve Camus'un "başkaldırı"sı; köleliği ve ırk ayırımını kaldırmanın, yoksulluktan yakınmanın, Tanrı'nın yaratma bilgeliğine ters düştüğünü kabul etmekle Feuerbach, Marx ve Engels'in iddiaları arasındaki ilişkiyi görmek pek zor bir iş olmasa gerek. Başka türden bir teizm karşısında bütün bu eleştiriler güçlerinin önemli bir bölümünü yitirebilirler.

Eğer taklidden, günümüzde çok kullanılan bir deyimle "kültür emperyalizmi"nden kurtulmanın ve otantik bir kişilik ortaya koymanın bir anlam ve değeri varsa, o zaman "Tanrı öldü" yargısı karşısında herkesin şu üç soruya cevap bulması gerekir: Ölen hangi Tanrıdır? Kim öldürdü onu? Ve niçin öldürdü? Eğer ölen, günahın, ümitsizliğin, korku ve dehşetin kaynağı olan bir kavram ise, varsın ölsün. Eğer metafizik, yüzyıllar boyunca kurduğu bir yapıyı, kendi içinden gelen bir çözülme ve nihilizm ile bugün yıkıyorsa, varsın yıksın. Ama eğer öldürülmek istenen Tevrat'ın, İncil'in ve Kur'an'ın ortaklaşa kullandıkları ifadeyle "İbrahim'in, İsmail'in ve İshâk'ın Rabbi" ise bu güne kadar hiçbir ateistin bu konuda başarılı olduğunu söylememiz mümkün değildir.

Yedinci Bölüm

ÖLÜM VE SONRASI

1. ÖLÜM

"Her nefis (insan) ölümü tadacaktır" (3, Al-i İmran 185) diyor Kur'an ve şöyle devam ediyor: Ey Muhammed "Senden önce de hiç bir insanı ölümsüz kılmadık" (21, Enbiya, 35) Her insanın tadacağı ölüm hâdisesinin ne olduğunu anlatmak için ciltler dolusu yazı kaleme alınmıştır. Buna rağmen bu yazıların pek azı, teknik anlamda felsefî sayılır. Ölüm, özellikle edebiyatçıların, güzel sanatlarla uğraşanların ve pek tabiî tabiplerin, patalogların da ilgi alanına girmektedir. Hatta dikkat çekicidir: Ölüm hakkında konuşanların pek çoğu, daha ziyade bir edebiyatçının, sanatkârın, yahut pratik nasihatlar veren bir yol göstericinin tavrı içinde hareket etmişlerdir. Ölüm konusunda derin düşüncelere dalmış olan çağımızın varoluşçu düşünürlerinin büyük bir kısmı, fikirlerini edebî eserlerle dile getirme yolunu seçmiş görünmektedirler. Şüphesiz, Heidegger gibi konuya felsefî açıdan bakanları da unutmamamız gerekir.

Ölüm, felsefede özellikle hayatın anlamı ve öneminin dile getirilmek istendiği yerlerde sözkonusu 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 felâket olarak görmüşlerdir: "Madem ki ölüm vardır, o halde hiçbir şeyin nihaî 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.

Ölüm konusunda dinlerin takındıkları tavırlar da farklı olmuştur. Bazı dinler, meselâ İslâmiyet, Allah'dan gelen bir varlığın yine O'na dönmesi olarak kabul etmektedir ölümü. Bazı hıristiyan düşünürler -Aziz Augustine bunların başında yer alır- ölümü insana verilmiş bir "ceza" olarak görürler. Onlara göre, Hz. Adem'in işlediği günah, insanoğluna ölümü getirmiştir.

"İnsan ölümlü bir varlıktır" Bu durum onu korkutmakta mıdır? Bu soruya verilecek cevap olumlu olsaydı, ölüm korkusunun yenilebilmesi için söylenmiş olan sözlerin mânâ ve kıymeti olmazdı. İnsan, ya da insanların pek çoğu, ölümden niçin korkar? Yarı-felsefî ve dinî eserlerde bu sorunun cevabı için bolca mürekkep harcanmıştır. Genellikle şu görüşler ileri sürülmüştür:

Her şeyden önce ölüm korkusu, ölümün acı veren bir hâdise olduğu düşünce ve inancından kaynaklanabilir. Bazı dinî 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 ıztırap içine düşerler. Gazâlî, şöyle der: Sekerâtu'l-mevt'te (ölüm sarhoşluğu anında) kişi kendisinin sa'âdete mi yoksa şekavete mi lâyık olduğunu bilebilir. Doğrusu, eğer insan gönlünde hâlâ dünya sevgisi hâkim vaziyette iken ölümle karşı karşıya gelirse, çok kötü bir duruma düşer. Böyle bir halde iken rûhun teslim edilmesi düşüncesi, diyor Gazâlî, 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. [1] Hiç kimse sonunun iyi olacağından *(husn'ul-hâtime)* yüzde yüz emin olamaz. Bu yüzden, diyor Gazâlî, ârif olanlar, hatta peygamberler bile "sekerâtu'l-mevt"ten ve "kötü son"dan *(sû'ul-hâtime)* korkarlar. [2]

Gazâlî ve onun gibi düşünenlerin bu görüşleri, şüphe yok ki, belli bir dinî inançtan kaynaklanmaktadır. Bu inançları paylaşmayanlar ölümün tabiî bir olay olduğunu, çok kere ölmenin uykuya dalmak gibi bir şey olduğunu söyleyebilirler.

İkinci olarak, ölüm korkusu, insanın sahip olduğu maddî ve manevî değerlerin yitirilmesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle endişe, hayatın topyekün 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 ilâcıdır. Gerçi bazı filozoflar, bu konuda daha farklı reçeteler sunmaktadırlar. Meselâ, 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 düşüncenden sil ve gözlerini hayata çevir".

Dinî ve mistik bir atmosfer içerisinde düşünenlere göre ise, ölüm korkusu, daha çok câhiller ve fâsıklar için (Farabî'

---

1. *İhyâ*, IV., 216. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın "Al-Ghazâlî's İdea of Death and His Classification of Men in the World-to-Come". *A.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXVI, s. 223 vd.
2. *İhya*, IV., 578 ve 574.

nin deyimiyle) sözkonusudur: "Doğru düşün ve doğru hareket et ki faziletli olasın ve ölüm korkusunu yenesin". Farabî'ye göre, câhiller ölümden korkarlar, çünkü onların değerli buldukları yegâne şey dünya hazlarıdır. Onlar, bu hazlara son verdiği için ölümden nefret ederler. Fâsıkların korkusu ise, iki sebebe dayanır: Bu dünya hazlarını yitirmek ve öteki dünyada mutlu olma imânını 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. [3]

Filozofların doğrudan doğruya ölümle ilgili yazdıklarının fazla bir yekün tutmadığına biraz önce işaret etmiştik. Fakat ölüm sonrası konusunda durumun tamamen farklı olduğunu görmekteyiz. Çeşitli ölümsüzlük doktrinleri hakkında yazılmış yüzlerce felsefî yazı bulunmaktadır. Söz gelişi, ruhun ölümsüzlüğü konusu, Platon'dan günümüze kadar bir çok filozofu çok yakından ve derinden ilgilendirmiştir. Bizi de bu bölümde ilgilendiren asıl mesele, işte bu ölümsüzlük meselesidir.

2-ÖLÜMSÜZLÜK PROBLEMİNİN MAHİYETİ

"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. Yahudilik (en genel hatlarıyla) böyle olmuştur. 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 !

3. *Fusul-al-Medenî*, Dunlop neşri, Cambridge, 1961, bölüm, 72.

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" . [4]

Daha sonra temas edeceğimiz gibi, Platon, çeşitli diyaloglarında bir takım felsefî deliller öne sürerek rûhun ölümsüzlüğünü ispat etmeye çalışır. Ve Platon 'dan itibaren bu konu, felsefenin süreklilik arzeden konuları arasında yer almıştır. Acaba bu, ne ölçüde isabetli olmuştur? Başka bir deyişle, rûhun ölümsüzlüğü, yahut her hangi bir anlamda ölümsüzlük, felsefenin üzerinde duracağı bir konu mudur? Bu soru, İslâm filozofları arasında da geniş bir şekilde tartışma konusu edilmiştir. Farabî, 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 Sînâ, ölümsüzlük konusuna iki açıdan bakar; Rûhun, yahut filozofun deyimiyle "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 (Şer) 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. [5]

---

4. *Phaedo*, 115 c.d. (A. Flew, "Immortality", *E. Ph.* c. IV., s. 139 a'dan nakleden)
5. *Necât*, Kahire, 2. baskı, 1938, s. 163-4. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-sa'âde) Anlayışı"; *İbn Sînâ: Ölümünün Birinci Yılı Armağanı* , T.T.K. Basımevi, Ankara, 1984.

İbn Sînâ, biliyoruz ki nefsin mahiyeti ve ölümden sonraki durumunu açıklamak için bir değil bir kaç eser kaleme almıştır. Bedenlerin haşri konusunun felsefî tartışmalara getirilmeyişinin elbette ki çeşitli sebepleri vardır. Bunların başında, konunun felsefî bir mahiyet arzetmediği kanaati gelir. Oysa aynı şey, rûhun ölümsüzlüğü hakkında söylenemez. İbn Sînâ'ya göre, onun ölümsüzlüğünü ispat edebilecek ciddi felsefî delillerimiz vardır.

Gazâlî'ye sorarsak, durum hiç de bu merkezde değildir. Felsefenin sadece bedenlerin haşri konusunda değil, rûhun ölümsüzlüğü konusunda da söyleyebileceği bir şey yoktur. "Biz bu konulara" diyor Gazâlî, "dinin ma'âd ile ilgili ifadeleri sayesinde vâkıf oluruz." [6]

Gazâlî'nin bu görüşünü benimseyen filozofların sayısı oldukça çoktur. Sözgelişi, David Hume'a göre, sadece aklın ışığında hareket etmek suretiyle rûhun ölümsüzlüğünü ispat etmek çok güçtür. [7] Çağdaş düşünürlerden Jack Maritain da aynı görüşü paylaşır. O da rûhun ölümsüzlüğü konusunda felsefenin söyleyebileceği pek fazla bir şey olduğuna inanmaz. Maritain'a göre, Ortaçağ'ın ünlü filozofları ölümsüzlük konusunda konuşurlarken vahyin otoritesine dayanan ilahiyatçılar olarak konuşmaktaydılar. [8] Eğer filozoflar bu konuyu tartışacaklarsa , dinin getirdiği kavramları ve fikirleri dikkate almak durumundadırlar. [9]

Ölüm ve sonrası konusunun vahye dayanılarak ele alınması gerektiği fikri, özellikle İslâm düşünce tarihinde o ölçüde yaygındır ki, kelâm disiplini ile ilgili ilk devirlerde kaleme alınmış kitapların hemen hepsinde " ma'ad" meselesi, "sem'iyyât" (yani vahiy kanalıyla duyup öğrendiklerimiz) başlığı altında ele alınmıştır. [10] Söz konusu meselenin kelâm kitapla-

6. Gazâlî, Tahafut (İng. terc.) s. 235
7. *Hume on Religion*, s. 263
8. Bkz. *Religion Beliefs and Philosophical Thought*, s. 3-50 vd.
9. *A.E.*, s. 352
10. Sözgelişi bkz. Cüveynî, *el-Akidatu'n-nizamiyye*, s. 57 vd.

rında aklî açıdan ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, öyle görünüyor ki, daha çok İbn Sînâ'nın tesiri ile olmuş ve özellikle Gazâlî-sonrası dönemde yaygınlık kazanmıştır.

Bir problemin felsefeye girişi çok çeşitli şekilde olabilir. Ama o, bir kez girer ve bir düşünürün sistemi içinde yerini alırsa artık kalıcı olur. Bir an düşünelim ki Platon ve İbn Sînâ'nın yahut Descartes'in eserlerinden rûhun ölümsüzlüğü ile ilgili bölümleri çıkardık; felsefe literatürümüzün ne büyük bir kayba uğrayacağını hemen görürüz. Sadece felsefî düşünce değil, dinî düşünce bile büyük bir kayba uğrar.

Bugün ölümsüzlük probleminin tartışılması; metafizik alana giren bazı delillerin öne sürülmesi, bazı bilimsel verilerin kullanılması sayesinde olmaktadır. Birinci bölümde felsefî bakış tarzı hakkında söylediklerimizin ışığında konuya bakarsak, ölümsüzlük meselesini araştırmamızın dışında tutmamızın mümkün olamıyacağı kendiliğinden anlaşılır.

Ölüm ve sonrası konusu batı felsefesinde çok kere ya sadece "ölümsüzlük", yahut da "ruhûn ölümsüzlüğü" başlığı altında ele alına gelmiştir. İslâm düşünce tarihinde ise, duruma göre çok çeşitli tabirler kullanılmıştır. Fakat öyle görünüyor ki, felsefe ve kelâm literatürümüzde en yaygın şekilde kullanılan terim *ma'âd* terimidir ki, lafız olarak, dönülen yer anlamına gelir. Başka bir deyişle, ma'âd, insanın dönüp karar kılacağı "Ahiret yurdu" demektir.Ma'âd'ın İslâm amentüsü'deki adı, "ba'su ba'de"l-mevt", yani ölümden sonra dirilmedir. Kelâm kitaplarında ve diğer dinî yazılarda en sık kullanılan bir kelime de "toplanmak" anlamına gelen haşr kelimesidir. Dilimizde kullanılan mahşer sözü, rûhların bedenlere avdetinden sonra ahirette insanların toplanacağı yer anlamına gelir. Öyle görünüyor ki, ma'âd, hem rûhanî ve cismanî ahiret hayatı anlamında kullanılırken haşr kelimesi daha ziyade rûhanî-cismanî nitelikteki bir ahiret hayatı anlamında kullanılmaktadır. Yine, ölümden sonra, Allah'ın yaratma fiili sayesinde hayat yeniden kurulduğu için dirilmenin bir "iâdetul'halk" olduğu kabul edilmektedir. Bu durumun bazan sadece "iade" kelimesiyle de anlatıldığını görmekteyiz. Bu iade, İslâm kelâmcı-

larının çok sık kullandıkları bir deyimle, *neşet-i sâniye* olarak görülür. Yani Allah ikinci bir defa ölümden sonra insanı inşa eder, yaratır ve kaldırır.

Kur'an, âhiret hayatının kesintisizliğinden, dâimiliğinden sözeder. Bundan dolayı, dâimilik anlamına gelen *hulûd* sözü de ölümsüzlük anlamında kullanılmaktadır. *Bakâ* veya *bakâ-î ruh* gibi kelimelerin de özellikle son dönemlere ait dinî ve felsefî yazılarda kullanıldığını görmekteyiz. [11]

Bu terimler ve onların çeşitli batı dillerindeki karşılıkları Yahudilik, Hiristiyanlık ve İslâm'ın (bu dinler arasındaki farklı inanışları burada tartışma konusu etmiyoruz) oluşturdukları düşünce sistemlerinde mâna 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 nihaî mukadderatı ile ilgili sorulara en iyi cevabı *enkarnasyon* (insanın başka bedenlerde tekrar tekrar yaşaması) inancı vermektedir.

3. ÖLÜMSÜZLÜK İNANCININ DAYANDIĞI TEMELLER

İnsan, neye dayanarak ölümünden sonra hayatın sürüp gideceğine inanmaktadır? Bir mü'min, "çünkü dinim öyle söylüyor" diyerek soruyu cevaplandırabilir. Fakat bu tutumu sonuna kadar götürmek, pek kolay olmayabilir. Sözgelişi, eğer bu cevabı veren kişi, müslümansa ve inancının temel fikrî kaynaklarından da haberdar ise, böyle kestirme bir cevapla yetinmesine muhatabı izin vermeyebilir. Ölümsüzlük inancı, Kur'anın, üzerinde önemle durduğu, bu konuda muhtelif "deliller" getirdiği, başka bir ifadeyle, açıkça tartışmaya açtığı bir

11. Bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 196.

inançtır. Bu konuya biraz sonra geleceğiz. Şimdi, Kur'anın tartışmaya açtığı bir konuda Kur'ana inanan bir kimsenin -bir düşünürün- "ben bu konuyu tartışmak istemiyorum" demesi, her halde kolay olmaz.

Yukarıdaki soruya daha başka cevaplar da verilebilir. Meselâ, denebilir ki, "bütün insan topluluklarında tarih boyunca şu veya bu mânâda bir ölümsüzlük fikri, yahut inancı varolagelmiştir. Bu kadar insanın yanıldığını düşünemeyeceğimize göre, sözkonusu inanç, asılsız bir inanç olamaz." Bu, naiv bir cevaptır ve felsefî hiçbir kıymeti de haiz değildir. Birçok kültürlerde tarih boyunca varolagelmiş bir yığın bâtıl 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 icab ediyor. Felsefe tarihinde öne sürülen bu gerekçeleri üç ayrı grupta toplamamız mümkündür: Ahlâkî gerekçeler, metafizik gerekçeler ve ilmî gerekçeler. Bu gerekçeleri ayrı ayrı ele almadan önce *ölümsüz olma arzusu* hakkında bir kaç noktaya temas etmemiz yerinde olur.

Yaşama arzusu, fıtrî ve tabiîdir. Bu arzu, bazan çok çeşitli şekillerde ortaya çıkabilmektedir. Öyle görünüyor ki, insanoğlu biyolojik bir çerçeve içinde bile ölümsüz 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 fâniliğini unutmakta ve hayatının belli ölçüde de olsa, bir başka canlıda devam ettiğini görerek teselli bulmaktadır.

Zaman zaman bir de *sosyal ölümsüzlükten* sözedildiğini duymaktayız. İnsanlar, eserleriyle, yapıp-etmeleriyle başkalarının iyilik ve mutluluğuna katkıda bulunmak ve "geride bir şeyler bırakmak" isterler. Bu bırâktıkları, kendileri öldükten sonra da yaşamaya devam eder. "Büyük adamlar ölmez" sözüyle bu türden bir sosyal ölümsüzlük anlatılmak istense gerektir. Her iki düşünce de, yani biyolojik ölümsüzlük de sosyal ölüm-

süzlük de, ciddî bir felsefî tartışma şeklinde olmasa da, bazı felsefe kitaplarında, sözgelişi 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. Ünlü psikolog J.B. Pratt'ın dediği gibi, çocuk, genellikle hayatın sürüp gideceğinden şüphe etmez. Onun öğrenmek ve içine sindirmek zorunda olduğu şey, ölüm gerçeğidir.

Şüphesiz, evrensel bir boyutta karşımıza çıkan ölümsüzlük *arzusu*, ölümsüzlük probleminin çözülmesinde yeterli olmaz. "Madem ki 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 felsefî 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" [12]

Biyolojik ve sosyolojik ölümsüzlük fikri de problemimizin halli için yeterli değildir. Ölümsüzlük inancının temelinde şu veya bu anlamda kişi'nin, ferd'in ölümsüzlük arzusu sözkonusudur. İşte yukarıda sözünü ettiğimiz felsefî, ahlâkî ve ilmî "deliller" ölümsüzlük meselesini bir arzu olarak değil, temellendirilebilir bir inanç olarak ele aldıkları için önem kazan-

12. J.S.Mill, *Essays on Ethics Religion and Society*, ed. J.B.Robson, University of Tronta Press, 1969, s. 446.

maktadırlar. Şimdi sözü bunlara getirelim.

a. Ahlâkî Açıdan Ölümsüzlük:

Dostoyevski, **Karamozov Kardeşler**'de "eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır" der.[13] Bir çok insana göre aynı şey, âhiret hayatı sözkonusu olduğunda da geçerlidir: "Eğer ölümden sonra hayat yoksa her şey mubahtır." Bu görüşü savunanların konuya daha çok ahlâkî açıdan baktıkları malumdur. Bu açı, hem sağduyu seviyesinde, hem de dinî çerçevede büyük bir güç kazanmaktadır. Ahlâkî açıyı üç safhada ele alabiliriz.

(i) Tanrının adâleti ve ölümsüzlük inancı:

Dünyada iyi insanlar da, kötü insanlar da vardır. Başkalarının hak ve hukukunu gözeten, adâletle davranmak için her türlü zorluğu, sıkıntıyı göze alanlar da vardır; almayanlar da. Eğer ölümle her şey mutlak bir sona ulaşıyorsa, adâletli ile adâletsiz arasında nihaî noktada ne fark kalacaktır? Madem ki bu dünyada her şey, tam olarak karşılığını bulamıyor, iyi insan sıkıntı içinde, kötü ise ferah içinde yaşayabiliyor, ve adâleti sağlamak için de töreler, kanunlar v.s. kâfi gelmiyor; adâletin tam olarak tecelli edeceği bir dünyanın varolması gerekmez mi? Kötünün tekdir, iyinin ise takdir edileceği bir dünya yoksa, ahlâkî olgunluk için harcanan o kadar emek, ortaya konan o kadar çaba abes olmaz mı? Madem ki âdil bir Tanrı vardır, o halde adâletin tam olarak tecellî edeceği bir dünyanın da olması gerekir. İşte ahlâkî açının ısrarla üzerinde durduğu ilk konu budur.

(ii) Tanrının değerleri koruması:

Bütün teist sistemlerde Tanrı, aynı zamanda, ahlâkî bir

---

13. *The Brothers Karamazov*, N.Y., 1950, s. 768

varlık olarak kabul edilir. O, değerleri yaratan ve koruyandır. Ahlâkî değerin taşıyıcısı ise insandır. Değerlerin pek çoğu onun varlığında gerçeklik kazanmaktadır. Tanrının böyle bir varlığı yok etmesi, dinî şuura son derece ters görünür. C.D. Broad [14] ve G. Galloway [15] gibi bir çok düşünüre göre, hiç değilse yüksek ahlâkî değerleri kişiliklerinde gerçekleştirmiş olan insanların ölümden sonra da yaşamaya devam edecekleri inancı, dinî şuur için büyük önem taşır.

Ahlâkî açının üzerinde durduğumuz bu iki safhası, İslâm düşünce tarihinde o kadar geniş şekilde ele alınmıştır ki, onları burada klasik metinlerin ışığında tafsilatlı olarak anlatmaya gerek yoktur. Kelâmî eserlerin ma'âd bölümüne bir göz atmak, ölümsüzlük inancı ile ahlâk arasındaki sıkı bağlantıyı görmek için yeterlidir.[16] Sözkonusu bağlantı, herşeyden önce, zaten bizzat Kur'anda açıkça kurulmuş vaziyettedir.

(iii) En-yüksek-iyi ve ölümsüzlük Postulatı:

Daha önce Kant'ın ahlâk delilinden sözederken demiştik ki , Kant'a göre, en yüksek iyinin (yani ahlâklıkla mutluluğun birleşme halinin) gerçekleşmesi için iki postulatın ortaya konması gerekir: Tanrının varlığı ve ölümsüzlük.

Kant'a göre, ahlâk kanunu ideale doğru kesintisiz bir çaba göstermemizi ister. Bu da rasyonel bir varlık olan insanın kişiliğinin bâki olduğunu düşünmemizi gerekli kılar. Tam ahlâkî uyum için ruhun ölümsüzlüğü postulatına ihtiyacımız vardır. [17]

---

14. Bkz. W.P.Alston, *Religious Beliefs and Philosophical Thought*, s. 535. Krş. *Hume on Religion*, s. 263.
15. Galloway, *The Philosophy of Religion*, Edinburgh, 1960, s. 573. Platon da *Cumhuriyetin* X. kitabında ahlâkî açı üzerinde önemle durur.
16. Bu konulya ilgili kelâmî ve felsefî görüşlerin güzel bir özeti için bkz. Fuzûlî, *Matla'ul-I'tikad fima'rifeti'l-mabda'i va'l-ma'âd*, Ankara, 1962, s. 65 vd. Ayrıca, İbn Tufeyl, *Hayy b. Yaqzân* (İng. çev. *Medieval Political Philosophy*, eds. M.Mahdi ve R.Lerner, New York, 1963, s. 140)
17. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-ahlâk İlişkisi*, s. 24 vd.

Kant, nasıl ki Tanrının varlığını nazarî 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 ahlâkî açıdan bir çözüm getirilebilir.

Kant'ın yaklaşımında dikkati çeken bir husus daha vardır. O, Tanrının varlığı postulatı ile ruhun ölümsüzlüğü postulatını -ve pek tabii bu arada özgürlük postulatını- pratik akıl çerçevesinde ele almakla birlikte ilk iki postulat arasında zorunlu bir bağ görmüyor. Başka bir deyişle, o, Tanrının varlığına dayanarak ruhun ölümsüzlüğü inancını temellendirme cihetine gitmiyor. Kant'tan sonra her iki postulat arasında çeşitli bağlar kurmaya çalışanlar çıkmıştır. Meselâ M.Maher'e göre, Tanrının varlığı ispat edilince, ölümsüzlük inancı da teminat altına alınmış sayılır. Ayrıca, ölümsüzlük konusunda ileri sürülen düşüncelerin bir kısmı da Tanrının varlığına olan inancın temellendirilmesinde önemli bir rol aynayabilir. [18]

Söz bu noktaya gelmişken Tanrının varlığına olan inanç ile ruhun ölümsüzlüğü inancı arasındaki ilişki hakkında birkaç hususa temas etmemiz yararlı olur. Bazı düşünürler, Maher'den farklı düşünmekte ve her iki inanç arasında zorunlu bir bağlantı olduğuna inanmamaktadırlar. Sözgelişi, ölümsüzlük konusunda ciddi yazıları olan çağdaş bir düşünüre, J. Ducasse'a göre, "Tanrı vardır fakat ruh ölümlüdür" veya "ruh ölümsüzdür fakat Tanrı yoktur" demek, herhangi bir çelişki doğurmaz. Ducasse, ateist olmasına rağmen, daha ziyade parapsikolojiden elde edilen verilere dayanarak ruhun ölümsüz olduğu tezini savunmaktadır. Ona göre, çağdaş bilimsel veriler, bazı bakımlardan yetersiz kalmakla birlikte, "ölümsüzlük realitesi"nin imkânına işaret etmektedir. [19]

---

18. *Rational Psychology*, London, 1940, s. 525-6 (Flew, Immortality", *E.Ph.*den naklen)
19. Vincent Tomas, "Ducasse, Curt John", *E.ph.*, C. 2, s. 423 a.

Yine, tanınmış İngiliz filozofu J.M.E. McTaggart, ateist olmasına rağmen bir takım felsefî (metafizik) fikirlere dayanarak ölümsüzlüğün imkânı üzerinde durmaktadır. [20]

Öyle görünüyor ki, ruhun basit, yokolmaz bir cevher olduğu düşüncesinden yola çıkarak ölümsüzlük inancını temellendirme çabasında da Tanrının 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 dinî çevrelerde pek hoş karşılanmamasının bir sebebi de bu durumdur. Meselâ, İslâm dünyasında Farabî'nin ve İbn Sînâ'nın ölümsüzlük hakkında söyledikleri dikkatle incelendiği zaman görülür ki, konu, teorik düzeyde, Allah'ın varlığına atıfta bulunulmadan da ele alınabilmiştir. Oysa dinî eserler, aynı konuyu "yaratmanın iadesi" (*i'adetu'l-halk*), "haşr" "ba's" v.s. gibi başlıklar altında ele alırken sadece bir terminoloji farkım değil, kelâmî bir tutumu da ortaya koyuyordu. Bu terimlerle ölümsüzlüğün ilâhî takdir ve fiille gerçekleştiği altı çizilmek suretiyle belirtilmek isteniyor.

b. Bilimsel Açıdan Ölümsüzlük:

Ölen insanlarla bir takım temasların kurulabileceği inancının çeşitli kültürlerde varolduğunu gayet iyi bilmekteyiz. hatta bazı dinlerde sırf bu iş için düzenlenmiş çeşitli dinî törenler vardır.Yine, birçok dinde ölenlerin yaşayanlarla rüya v.s. yoluyla temas kurduğu inancı da vardır. Bu temasların bildiğmiz duyu organları imkânlarıyla olmadığı bilinen bir gerçektir. Acaba bilim bu konu da bir şeyler söyleyecek durumda mıdır? Londrada 1882 yılında tanınmış filozof Henry Sidwick'in başkanlığında, 1885'de ise Amerika'da William James önderliğinde kurulan Psişik Araştırmalar Derneği, başka soruların yanısıra, yukarıdaki soruyu da ele aldı. Derneğin araş-

20. David A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Press, London, 1986, s. 183.

tırmalarına Bergson, F.C.S. Schiller, William Mc. Dougal gibi ünlü filozof ve bilim adamları önderlik ettiler. Dernek, telepati, ruh çağırma, içe doğma, görünür fizikî bir kaynak olmamasına rağmen sesler duyma, gelecek hakkında haber verme gibi olaylarla ilgili mevcut bilgileri toplayarak bilimsel açıdan değerlendirmeye çalıştı. [21] Bu konuda o kadar çeşitli, o kadar farklı görüşler öne sürülmektedir ki, onları burada ele almamız ve hakkında kesin bir şey söylememiz mümkün değildir. Görünen şu ki, telepati, gâipten haber verme ve benzeri olaylar hakkında "tesadüf" deyip geçmek de, onların 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 -halkımızın kullandığı bir deyimle- "hayata yeniden dönenlerin" ifadeleri için de sözkonusudur. 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 pırıl pırıl 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. [22] 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

---

21. Bkz. C.W.K. Mundk, "ESP Phenomena" *E.Ph.* c. 3, s. 79 vd. Krş. J.Hick, *Philosophy of Religion*, s. 127.
22. Geniş bilgi için bkz. K.Ring, *Life at Death: A Scientific Inventigation of the Near-Death Experience, New York, 1980.*

düşer. Eğer bilim, alışılmamış olanı, ender olanı bir tarafa itmeyi âdet haline getirmiş olsaydı, bugünkü başarısına aslâ ulaşamazdı. Müfessir olduğu kadar mütefekkir de olan Elmalı'nın dediği gibi, "daire-i yakînimizi daraltmayalım, ilm-ü fenni boğmayalım, saha-i imkânı kısıtlamayalım, mümkünse muhal demeyelim... Yoksa muhal zannettiklerimizin imkânını, hatta vukuunu gördüğümüz zaman perişan oluruz." [23]

Rûhun 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 fizikî olayları nihaî noktada rûhanî nitelikte gören görüşlere varıncaya kadar hemen hemen her açıklama tarzı, ölümsüzlük konusuna da temas etmek zorunda kalmaktadır. Eğer bedenin ölümünden sonra rûhun 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 ruhî olayları zihnî 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 arzetmektedir ki, zihinle beden arasındaki münasebetle ilgili veriler, bazan ölümsüzlük inancının lehinde bazan da aleyhinde kullanılabilmektedir. Bazı düşünürler, ahiret hayatını bir çeşit zihnî imajlar dünyası gibi anlamak istemektedirler. Onlar, ölüm-sonrası tecrübeleri ile rüya tecrübeleri arasında bir takım benzetmeler yapmakta,

---

23. Elmalı Hamdi Yazır *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1971, c.1, s. 203.

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 varolabileceğinden sözetmektedir. Öyle ki, bu imajlar, halihazır imajlarımızla uyum içinde ve hattâ onların bir nevi devamı olarak varolabilir ve bu yolla kişiliğin zihin seviyesinde devamlılığı da teminat altına alınmış olur. [24]

Başta B.Russell olmak üzere bazı düşünürler ise, zihin-beden ilişkisi hakkında elde edilen yeni bilgilerin ölümsüzlüğü teyid ettiğine inanmamaktadırlar. Russell'a göre, zihnî hayat, beynin yapısına ve organize bir tarzda fonksiyon icra eden bedenî enerjiye bağlı ve onlarla sınırlıdır. Dolayısiyle, ölümün aklî hayata da tam anlamıyla son vereceğine inanmak daha mâkul görünmektedir. [25] Böyle bir inanca sahip olduğu içindir ki, Russell "Neye İnanmaktayım?" adlı ünlü yazısında şöyle demektedir: "Öleceğim ve bedenim çürüyecektir. Kişiliğimden hiçbir şey geride kalmayacaktır."

Elbette ki Russell'ın vardığı bu sonucu, bilimin getirdiği bir sonuç olarak göremeyiz. Yukarıda da işaret edildiği gibi, şuurun tamamen beyin tarafından üretilen bir fonksiyondan ibaret olduğunu kesinlikle bilmiyoruz. Beynin şuuru *ürettiğini* değil de *aktardığını* söyleyenler vardır. Psikolog W.Mc. Dougal, şuurda ve kişilikteki birliğin sinir sistemindeki korrelatının ne olduğunu sorduktan sonra şöyle devam ediyor: Bu birliğin sebebi, bedenle münasebet kurmak suretiyle duyumları, duyguları, anlam vermeleri, hatırlamaları sağlayan ruh olabilir. Bu ruh, Descartes'ın anladığı anlamda bir cevher olmak zorunda da değildir. [26]

---

24. Bkz. H.H.Price, "Survival and the Idea of Another World" "*Proceedings of the Society of Psyhical Research. 50, Jan, 1953*
25. Russell, *Why I Am Not A Christian*, New York, 1957, s. 51. Russell'in bu fikrini çağdaş Amerikalı filozof R. W. Sellars da paylaşmaktadır. Bkz. W.P. Alston, *Religions Beliefs and Philosophical Thought*, s. 357 vd. Krş. G. Murphy, "Diffucultis Confronting the Survival Hypothesis" *Journal of the American Society for Psychical Research*, V. 39, No: 2, Ap. 1945, s. 67-94. Ve C.D.Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, Hartcourt Press, 1929, s. 526-33.
26. *Body and Mind*, London, 1911, s. 351 vd.

c. Metafizik Açısından Ölümsüzlük: Ruhun Ölümsüzlüğü

Rûhun ölümsüzlüğüne dair öne sürülen metafizik deliller, oldukça çok ve çeşitlidir. Bu delilleri şu ana kadar ele almayışımız, onların felsefe bakımından ahlâkî ve bilimsel delillere nazaran çok daha önemli olmalarındandır. Bu delillerin hemen hemen hepsi belli bir ölümsüzlük doktrinini, yani *ruhun ölümsüzlüğünü* isbat etmek için başvurulmuş delillerdir. Bunlardan bir kısmı Platon'a kadar geri gitmektedir. Platon, rûhun 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 varolan iyi ve kötü her şeyin yeterli sebebi ruhtur.

Platon, gerek *Phaedrus'ta* [27] gerekse *Phaedo'da* [28] ruhun beden içinde nasıl mahkûm olduğunu ve bu durumdan kurtulmak için nasıl bir çaba gösterdiğini anlatır. Platon felsefesinde insan, esas itibariyle ve son tahlilde, ruhtur. Beden ise sadece bir vasıta. İşte Descartes'ta sistemli bir biçimde ortaya çıkan dualist insan anlayışının ilk önemli kaynağı Platon felsefesi olmaktadır. Öyle bir kaynak ki, daha sonraki dönemlerde ondan etkilenmemiş olan çok az felsefe hareketi vardır.

Ölümsüzlük, Platon'a göre, bizzat rûhun kendi öz yapısından, yani onun basitliğinden, çözülüp-dağılmazlığından gelmektedir. Platon, İslâm filozoflarından farklı olarak, rûhun aynı zamanda ezelî 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 *hatırlamaktayız.* [29] Ruhun ezelî olduğu görü-

---

27. 245 d. vd.
28. 72 vd.- s. 105 vd. (Bu son iki atıf için bkz. H.Blumberg, "The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas " *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy,* ed. A. Hyman, New York, 1977, s. 166, n. 1)
29. Bkz. *Meno,* 81 B-86 B. ve *Phaedo,* 73 a-77 A.

şü bir tarafa bırakılırsa, Platon'un bu görüşleri gerek Yeni-Platonculuk, gerekse İslâm felsefesi üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Aristoteles'in ölümsüzlük hakkındaki görüşlerini tam olarak anlayabilmek oldukça zordur. Öyle görünüyor ki, o, ruhu bedenin bir formu olarak görmekte ve *aklın ölümsüzlüğünden* sözetmektedir. Akıl ise, son tahlilde bir *kapasitedir*. İmdi, bir kapasitenin nasıl ölümsüz olacağı, Aristoteles âlimleri arasında çok uzun tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmalara rağmen, Aristoteles'in de ölümsüzlüğe inandığı görüşü oldukça yaygındır.

Şüphe yok ki, rûhun ölümsüzlüğü konusu üzerinde en ciddî şekilde duran filozofların başında Farabî, özellikle de İbn Sînâ gelir. İslâm filozoflarının büyük bir kısmı, kelâmcıların pek çoğundan farklı olarak, rûhun bedenden bağımsız, kendi-başına "kâim" bir cevher olduğuna inanmışlardır. Meselâ Kindî'ye göre, "özünü Yaratıcı'dan alan ruh, basit, mükemmel ve yücedir. [30] Ruh ölümsüzdür. Onun bu dünyadaki varlığı gelip geçicidir. Bu dünya, sadece bir köprüden ibarettir.

İslâm filozofları, Gazâlî'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, [31] Platon'un rûhun ezeliliği fikrini kabul etmemektedirler. Kindî'nin de genel İslâmî görüşten ayrılarak rûhun ezeliliğine inandığını söylememiz çok güçtür. Gerçi onun 'Ruhun duyular dünyasına gelmeden önce akıllar dünyasındaki durumu hakkında bir risale kaleme aldığı söylenmektedir. Bu eser bugün elimizde olmadığına göre onun mahiyeti hakkında bir şey söylememiz mümkün değildir. [32]

Farabî, rûhun mahiyeti hakkında konuşurken başta Aristoteles'e ve filozofun ünlü eseri **Kitabu'n-nefs** (De Anima)-in Yeni-Platoncu yorumlarına dayanır. Farabî'ye göre, çeşitli güçlere (*kuvve*) sahip olan "nefs" in en yüce gücü *bilici* olan

30. *Resâil*, I, 273.
31. Bkz. *Tehâfut*, XIX. Mesele (İngilizce tercümesi) s. 222.
32. G. Atiyeh, *Kindî*, s. 102

kuvvesidir ki, bu da nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Bütün insanların paylaştıkları ilk ve temel beşerî özellik, potansiyel akıldır. Farabî, bu aklı genellikle bir "yatkınlık" (*hey'et*) olarak görür. Bir yerde ise, potansiyel aklın "maddî olmayan basit bir cevher" olduğuna işaret edilir. [33] Form nasıl maddeye muhtaçsa, diyor Farabî, bu akıl da hayatının ilk basamaklarında bedene öyle muhtaçtır. Bu akıl, faal akıl sayesinde bil-kuvve olmaktan çıkar ve bil-fiil akıl hâline gelir. Artık bu duruma gelen akıl, kendi kendini de bilen bir varlık olur ve farklı bir ontolojik statü kazanır. *Mükteseb akıl* seviyesine yükselen insanın bilme gücü, faal akıl ile birleşir ve böylece mutluluğun en yüce derecesine ulaşır. İşte ölümsüz olan, bu akıldır. Potansiyel aklın bir "hey'et" olarak kabul edilmesi, akla şu soruyu getiriyor: Acaba bizzat bu hey'etin kendisi mi, yoksa onun (faal aklın da yardımıyla) teorik ve pratik mükemmeliğe ulaşan müstefâd derecesi mi ölümsüz olmaktadır? Bugün elimizde mevcut kaynaklara dayanarak ancak sorunun ikinci kısmını olumlu olarak cevaplandırabilmekteyiz. Farabî'ye göre, ölümsüzlük, *verilen* bir şey değil, nazarî ve amelî uzun çabalar neticesinde *kazanılan* bir şeydir.

Ölümsüzlük açısından bakıldığında, Farabî nefisleri üç gruba ayırmaktadır: Akılları potansiyel seviyede kalan "câhiller"; akılları bil-fiil hâle gelmekle birlikte amelî kemâle sahip olmayanlar; müstefâd akıl seviyesine erişen ve amelî kemâle sahip olanlar. Ancak bu son iki gruba giren nefisler, ölümsüz olma hakkını elde ederler. Bunlardan sadece nazarî kemâle sahip olanlar, yani, Farabî'nin deyimiyle, fâsıklar, şekâvet içinde; hem nazarî hem de amelî kemâle sahip olanlar ise, saadet içinde olurlar. [34]

İspanyalı müslüman filozof İbn Tufeyl bir yana bırakı-

33. *'Uyunu'l-mesa'il, AlFarabi's Philosopiche Abhad Lungen*, ed. F.Dietrici, s. 64.

34. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Aydın: "The Ethics of Self-Realization with a Special Reference to Al-Farabi", *A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXV., 1981, s. 129-138. "Farabî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar" ("Some Misunderstandings Concerning al-Farabî's Idea of Immortality" aynı yazanın İngilizcesi) *İslamî İlimler Enstitüsü*

lırsa, Farabî'nin bu genel islâmî anlayışa pek uymayan ölümsüzlük fikri, nedense pek fazla dikkat çekmemiştir. Filozofların hatalarını göstermek için çetin bir mücadeleye koyulan Gazâlî'nin dahi bu meseleye hiç dokunmaması oldukça şaşırtıcı görünmektedir.

İbn Tufeyl'e göre, Farabî, **el- milletu'l fâdıla** adlı eserinde fâsıkların nefislerini sonsuzca bir azap içinde olacaklarını söylemektedir. **Es-Siyâsetu'l Medeniyye** 'de ise, sadece erdemli nefislerin ölümsüz olduğunu söyler. Aristoteles'in **Ahlâk**'ı üzerine yazdığı yorumda da mutluluğun sadece bu dünyada olacağını iddia eder ve şunu ekler: Bunun dışındaki her iddia, kocakarı masalından ibarettir. Bu öyle bir görüştür ki, bütün insanları ümitsizliğe sürükler, iyi ile kötüyü aynı kefeye koyar. Doğrusu, bu, telâfisi imkansız yanlış bir adımdır. [35]

Aristoteles'in **Ahlâk**'ı bir yana bırakılırsa, İbn Tufeyl'in yukarıda zikrettiği kaynakların hepsi elimizdedir. Görebildiğimiz kadarıyla, Farabî hiçbir yerde "bütün insanlar yok olmaya mahkûmdur" şeklinde ifade edilen bir fikir öne sürmemiştir. Tam tersine, *fâdıl* ve *fâsık* nefislerin ölümsüz olduklarına dair Farabî'nin eserlerinde ayrıntılı metinler bulunmaktadır.

Farabî'nin ölümsüzlük doktrinine, yani ölümsüzlüğün kazanılan bir şey olduğu anlayışına yakın bir görüşü Muhammed İkbal de savunuyor görünmektedir. İkbal, **İslâm'da Dînî Tefekkürün Yeniden Kuruluşu** adlı eserinin IV. Bölümünde [36] ölümsüzlük problemine dört açıdan bakıldığını söyler. Metafizik açıdan konunun ele alınmasını açıklarken İbn Rüşd'ün görüşünün bu yaklaşımın en iyi örneklerinden birini oluşturduğunu söyler. İkbal'e göre, İbn Rüşd, aklın tek ve evrensel olduğuna inandığı için ferdî ölümsüzlük fikrini tasvip etmedi. Bu görüş, "Onların hepsi kıyamet gününde, O'na tek tek gelecektir" (Meryem, 95) diyen Kur'anın anlayışıyla uyuşmaz. İn-

35. *Hayy b. Yaqzan, (Medieval Political Philosophy*, s.140)
36. *R.* s. 111 vd.

san, diyor İkbal, hayatının hiçbir safhasında ferdiyetini yitirmez.

Ahlâkî yaklaşıma en iyi örnek de, İkbal'e göre, Kant'ın yaklaşımıdır. İkbal, Kant felsefesinde şu sorunun cevabını bulamadığını söylüyor: Madem ki fazilet ile saadetin birleşmesi ölümden sonra bir zaman diliminde ve bir yerde mümkün olacaktır; *sonsuzca* devam eden bir hayatı istemenin gereği nedir?

Maddeci yaklaşım, bütün ruh hayatını maddeye bağımlı saydığı için ölümsüzlüğü inkâr eder. İkbal, daha sonra Nietzche' nin "sürekli olarak yeniden ortaya çıkma" şeklinde ifade edilen ölümsüzlük fikrini de eleştirdikten sonra kendi görüşünü açıklamaya koyulur. Ona göre, tekâmülü asırları bulan insan dediğimiz yüce varlığın, sonunda bir tarafa atılması imkânsız görünmektedir. Bu, ilâhî hikmete tamamen ters düşer.

Hayat, "ben"in faaliyet alanıdır; ölüm ise onun sintetik faaliyetlerinin ilk ve en büyük imtihanı. Benin dağılması da, gelecekteki kariyerini de temin eden, kendi faaliyetidir. Ölümsüzlük bir hak olarak verilmiş değildir; onu şahsî çabalarla kazanmak gerekir. Eğer benlik güç kazanmışsa, ölüm, berzah diye adlandırılan geçişten farklı bir şey olmaz. Berzah, öyle görünüyor ki, benin zaman ve mekân karşısındaki durumunu değiştirmektedir. Orada ben, Realiteyi daha taze ve keskin bir kavrayışla yakalar. Orada büyük bir ruhî değişme gerçekleşir. Nitekim Kur'an, dirilişin insanı "keskin bir görüş"e ulaştırdığını söyler. O halde ölüm yok olmak değil, gerçek anlamda varolmak demektir.

Farabî'nin ölümsüzlük anlayışından söz açmışken İslâm felsefesi tarihi açısından önemli olan bir konuya daha temas etmeden geçemiyeceğiz. Farabî ile ilgili önemli araştırmalar yapmış batılı birçok ilim adamı, filozofumuzun ferdî ruhun ölümsüzlüğünü inkâr ettiği konusunda adeta görüş birliğine varmışlardır. Bu ilim adamlarının başında O'Leary, Hammond, Pines, Gardet ve Walzer gibi ünlü isimler gelir. Biz ayrı bir yazımızda Türkçe ve İngilizce olarak bu görüşün tamamen yanlış olduğunu Farabî'den alınan metinlere dayanarak

göstermeye çalıştık. [37]

Farabî'ye göre nefs, yahut mükteseb akıl, ölümden sonra ferdiyetini yitirmemektedir. O şöyle der: Ölümden sonra nefislerden *herbiri*, hem *kendi özünü*, hem de *kendi özüne benzeyen öteki birçok nefisleri* ta'akkul eder. Böylece önceden göçüp giden *nefislerden herbirinin* haz duyması da artarak devam eder. Faal aklın gayesi olan yüce saadet, işte budur. [38] Görülüyor ki, eğer Farabî, ferdî rûhun ölümsüzlüğüne inanmamış olsaydı, yukarıda özellikle altı çizili ifadeleri kullanmazdı. Kaldı ki, Farabî'ye göre her rûhun ayrı ayrı bedenlerde bulunması, onlara farklı mizaçlar kazandırır ve bu farklılıklar ahiret hayatında da aynen korunur. [39]

Nefis ve nefsin halleri konusunda en çok kafa yoran İslâm filozofu, şüphe yok ki, İbn Sînâ'dır. O, bu konu hakkında hem **Şifâ** ve **Necât** gibi meşhur eserlerinde bilgi vermiş, hem de müstakil risaleler kaleme almıştır. **Kitabu'l adhaviyye fi emr'i-l-me'âd ve Ahvâl'u-n-Nefs** bunların başında gelir.

İbn Sînâ düşünen nefsin kendi-başına kâim bir cevher olduğunu, dolayısiyle ölümsüz olduğunu ispatlamak için çeşitli deliller öne sürer. [40] Düşünen nefs, İbn Sînâ'ya göre, bedene bağımlı olmadan da akledilirleri düşünebilecek hâle gelebilir. Normal algı dünyamızda tekrarlar veya algılanamıyacak ölçüde dozu fazla olan duyu verileri bizi yorar, idrakimizi zayıflatır. Sözgelişi, çok parlak bir ışığa bakamayız, çok yüksek ve güçlü bir gürültüyü algılayamayız. Oysa düşünen nefisle akledilirler arasında böyle bir durum sözkonusu değildir. Tekrarlar onun idrak gücünü kuvvetlendirir; ve o, bedene ihtiyaç duymadan da fonksiyonunu devam ettirir. Bu, onun kendibaşına kâim bir cevher olduğunu gösterir. Yine, insan yaşlandıkça duyu organlarında bir zayıflama olur. Oysa akıl gücü, daha bir olgunluğa erişir. Öyleyse, bu gücün bedene bağımlılığı

37. 34. dipnotta yer alan son iki makale.
38. *Medine*, s. 81-2.
39. *Medine*, s. 113.
40. Bkz. H.Blumberg, *a.g.e.*, s. 166 vd.

sözkonusu değildir.

Burada İbn Sînâ'nın meşhur "uçan insan" örneğinin de hatırlanmasında yarar vardır: Diyelim ki insan, diyor İbn Sînâ, her türlü yetkinliğe sahip olacak vaziyette bir çırpıda yaratılmış olsun. Bu insan, bedenî organlarından hiçbirini kullanma imkânına sahip olmadan ve hiçbir yere temas etmeden bir boşlukta bulunsun. Yine de o, "benlik şuuru" na sahip olacak, kendi öz varlığını bilecektir. Hiçbir maddî vasıtaya ihtiyaç duymadan insanın kendi varlığını idrak etmesi, düşünen nefsin en belirgin özelliğidir. Bu, şu demektir: Beden nihaî noktada, nefsin tanımına dâhil değildir. [41]

Düşünen nefis, basit, kendi başına varolan bir cevher olduğu için bedenin ölmesiyle ölmez. İbn Sînâ'ya göre o, bizatihi ölümsüzdür. İbn Sînâ, bu konuda büyük üstadı Farabî'den farklı düşünmektedir.

Kısaca söyleyecek olursak, İbn Sînâ'ya göre düşünen nefis, bedenin ölümünden sonra sonsuzca yaşamaya devam eder. Acaba bedenin durumu ne olacaktır? Görebildiğimiz kadarıyla Farabî, bu konu hakkında hiçbir şey söylememektedir. Fakat açıkça görülmektedir ki, onun ölümsüzlük teorisinde bedene yer yoktur. İbn Sînâ'nın durumu ise daha farklıdır. O, daha önce bu bölümün girişinde aldığımız metinde de görüleceği üzere, bir yandan bedene ait mutluluk konusunda Peygamber'in bize gerekli olan her şeyi öğrettiğini söylemekte, öte yandan, pek de tutarlı davranmayarak, bedeni insanın nihaî tarifine dâhil etmemektedir. O, yetkinliklerini gerçekleştiremeyen kimselerin âhiretteki hayatları konusunda şöyle der: İşte, eğer onların nefisleri kendi başlarına kalmışlarsa, sonsuz mutsuzluğa düşerler. Çünkü bilme gücünün ihtiyacı olan şeyler, ancak beden vasıtasıyla kazanılır; oysa artık beden yoktur. [42]

Bu durumda şu sonuca ulaşmamız hatalı olmayacaktır: Gerek Farabî, gerek İbn Sînâ, ölümsüzlüğü düşünen nefse has-

41. *Avicenna's De Anima*, ed. F.Rahman, Oxford University Press, 1973, s. 10-1.
42. *Şifa*, s. 428 ve s. 441. *Necât* (Kahire, 2 bsk. 1938) s. 297.

retmektedir. Her ikisi de ahiretteki azabı ve mükâfatı (acıyı ve hazzı) ruhanî nitelikte görmekte ve Kur'anın cennet ve cehennemle ilgili tasvirlerini sembolik mânâda anlamaktadır. İşte Gazâlî'yi en çok kızdıran da onların bu tutumudur.

Gazâli'nin bu konudaki tenkitlerine gelmeden önce bedenlerin ölümden sonraki durumları hakkında bazı hususlara temas etmemiz gerekmektedir.

4. BEDEN VE ÖLÜMSÜZLÜK

Diyelim ki rûhun ölümsüzlüğünü bir takım delillere başvurmak suretiyle isbat ettik; acaba bu, *kişinin* ölümsüzlüğü anlamına gelir mi? Platon, Farabî, İbn Sînâ ve daha birçok filozof, bu soruya tereddüt etmeden "evet" derler; çünkü onlara göre insan, esas itibariyle ruhtur. Ne var ki, "evet" demek, böyle bir tutumun ortaya çıkardığı problemlerin halli için yeterli olmamaktadır.

Her şeyden önce, D.Hume'un da işaret ettiği gibi, ruh için "cevherdir" demek, bu kavramın felsefe tarihinde sebep olduğu bütün güçlüklere kapı açmak demektir. İbn Sînâ, rûhun, daha doğrusu, düşünen nefsin cevher olduğunu isbat etmek için şuur hallerinin tahliline dayanıyordu. Bugün birçok psikologa göre, şuur veya zihin, sanıldığı gibi basit bir cevher değildir. Her ne kadar şuur, istikrarlı bir akış içinde hayatını devam ettiriyorsa da, bu, onun dağılmazlığı anlamına gelmez. Yine, bugün başta **Zihin Kavramı** adlı meşhur eseri kaleme alan İngiliz filozofu Gilbert Ryle olmak üzere, birçok filozof, Descartes felsefesindeki ruhu "makinadaki hayâlet" (*ghost in the machine*) gibi düşünmekte ve zihin faaliyetlerini dile getiren kavramları, empirik bir varlık olan insanın davranışlarıyla açıklamaktadır.

Platon, İbn Sînâ, Descartes ve daha birçok düşünürün savunduğu düalist insan kavramı, üstesinden gelinemez güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Bu güçlüklerin başında "benlik" veya "kimlik" problemi gelir. Yine Elmalı'dan bir iki cüm-

le iktibas edelim: "Ben, 'ben' dediğim zaman rûhâniyet ve cismâniyetimin nokta-i vahdetine basıyorum ve hayatı da bunda buluyorum." Elmalı'ya göre, bedenimiz her an ölüp dirilmektedir. "Çıkardığımız bütün ifrazatımız ecza-i bedenimizin cenazeleridir. Demek ki hayat, ancak teceddüd-ü emsâl ile halk-ı cedid sayesinde devam ediyor." [43] Aynı durum ölümden sonra niçin mümkün olmasın?

Elmalı'nın görüşü, *felâsife*'nin dışında kalan müslüman düşünürlerin kahir ekseriyetinin görüşüdür ki, bu tutumun temelinde Kur'anın âhiret anlayışı yatar. Kur'anın hitap ettiği araplar arasında âhiret hayatı ile ilgili âyetlere şiddetle itiraz edenler vardı. Kur'an bu itirazı şöyle dile getirir: "Onlar, 'hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman (*dehr)* yokluğa sürükler' derler. Onların bu konuda bilgileri yoktur; sadece öyle sanırlar." (45. Câsiye, 25) İslâm dünyasında âhiret hayatına inanma ile din, hatta teizm arasında öyle sıkı bir bağ kurulmuştur ki, onu inkâr edenler, *mulhid* olarak telâkki edilmiştir. [44]

Buraya kadar üzerinde durduğumuz ilmî ve felsefî görüşlerle İslâmî görüş arasındaki en bariz fark, bu sonuncunun ölümsüzlüğü Allah'ın kudret ve yaratmasına bağlamasıdır. Yasin Sûresinde 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 kâdir 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 kelâm âlimlerinin ölümsüzlüğü "halk" veya "i'âdet'u-l-halk" gibi te-

43. *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 201.
44. Bkz. Cuveynî, *el-akidatu'n-nizamiyye*, s. 58 ve Gazâlî, *Tehâfut* (İng. çevirisi), s. 245.

rimlerle ifade etmeye çalışmalarının gerisinde Kur'anın 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, bütünüy-le 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'ek-i sâniye" veya "neş' et-i uhrâ" (yani ikinci veya sonuncu inşa edişin) mahiyetini anlatmaması, bu konularda çok rahat konuşulmasına ve çok farklı fikirlerin öne sürülmesine imkân hazırlamıştır. Bir ayette şöyle denir: "Sana rûhun ne olduğunu soruyorlar. De ki, 'ruh Rabbimin emrindedir; (bu konuda) size pek az bilgi verilmiştir."(17.İsa, 85)

İşte bu yüzdendir ki, ruhtan bahseden birçok kelâmî eserde rûhun tarifi ile ilgili olarak çok farklı, hatta zaman zaman birbirine zıt düşen şeyler söylenmiştir. Bunlar arasında rûhu 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 münafi bir itikad hâsıl olmaz". [45] İzmirli'nin bu sözlerini ruh hakkında konuşma konusundaki rahatlığa işaret etmek için iktibas ediyoruz; yoksa öne sürülen fikri tasvip ettiğimizden dolayı değil.

Kur'anı aşırı yorumlara başvurmadan anlamaya çalışırsak, orada sözkonusu olan ölümsüzlüğün sadece ruhun ölümsüzlüğünden ibaret olmadığını anlarız. Kur'ana göre insanlar, öteki dünyada birbirlerini tanıyacak, birbirleri hakkında konuşacak, hatta insanın kendi elleri ve ayakları kendisi hakkında şahitlik edecektir. Beden olmadan bütün bunlar nasıl

45. *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 197.

mümkün olacaktır.

Acaba filozoflar bu âyetleri nasıl anladılar? Sorunun cevabını Gazâlî'den alalım: Onlar (yani *felâsife)* nefislerin bedenle döneceğini, fizikî cennet, cehennem v.s. yi inkâr edip bunların sembollerden ibaret olduğunu söylerler. Bunlar sayesinde sıradan insanlar, aslında ruhânî karakterde olan ceza ve mükâfat hakkında fikir edinirler. Bu kanaat, diyor Gazâlî, bütün müslümanların inançlarına ters düşmektedir. [46]

Gazâlî, filozofların anlayışını hem linguistik, hem de dinî açıdan yanlış bulur. Cennet ve cehennemle ilgili tasvirlerin mecazî anlamda alınması, sözgelişi Allah ile ilgili bazı tasvirlerin ("Allah'ın eli", v.s.) 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, Gazâlî'ye göre son derece yanlıştır. [47]

Aslında Gazâlî de insanı insan kılan şeyin ruh olduğuna inanmaktadır. Buna rağmen, ona göre madem ki Allah her şeye kâdirdir, ruhların bedenlere iadesine de kâdir demektir. Bunun imkânsız olduğunu söylememiz için hiçbir sebep yoktur. Hangi bedene? Bu soru, tâli derecede, önemlidir. Allah kemikleri, tozları bir araya getirip bu bedeni de yaratmaya kâdirdir, başka bedenleri de latif bir bedene de, **El-İktisâd fi'l-İtikad**'ın diliyle söyleyecek olursak "her şey mümkündür". [48]

Günümüz felsefe ve bilim çevrelerinde Gazâlî 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: Tanrının yaratacağı yeni bir âlemde bedenli bir varoluş, sırf rûhani bir varoluştan çok daha mâkul görünmektedir. Dinin "haşr" dediği şey ne anlamsızdır, ne de imkân-

46. *Tehâfut* (İng.çev.) s. 229.
47. *A.E.* s. 235-6.
48. 213/159.

SIZ. [49]

Haşrin yeni bir yaratma fiili olduğunu, İslâm 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, **Tehâfut'u-t-Tehâfut**'de ve **Menâhic'u-l-edille**'de konuyu enine boyuna tartışır. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd, Kur'anın monist anlayışına sâdık kalmakta ve Aristoteles'in görüşlerini de o istikamette yorumlamaktadır. "Ölüm", İbn Rüşd'e göre, "nefsin faaliyetine son verir, varlığına değil". [50] Gazâlî'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, dolayısiyle farklı inançlara müsaade vardır. Nitekim İslâm âleminde de ahiretteki varoluşun bu dünyadaki ile aynı olduğunu, ancak oradaki hayatın sürekli, buradakinin sonlu olduğunu kabul edenler bulunduğu gibi, oradaki hayatın tam anlamıyla ruhanî nitelikte olduğunu söyleyip mahsûsat ile ilgili açıklamaların konuyu açıklama gayesini güttüğünü söyleyenler de vardır. Ayrıca, bir üçüncü grup da oradaki hayatın cismanî olduğunu, ama oradaki cismanîlik ile bu dünyadaki cismanîliğin birbirine benzemediğini söylemektedir. [51] 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 yokolma 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. [52]

---

49. J.C. Polkinghore, 'The Scientific Worldview and the Destiny Beyond Death," *Immortality and Human Destiny*, s. 180.
50. İbn Rüşd'ün burada zikrettiğimiz eserlerinde yer alan ruh, ölümsüzlük v.s. anlayışının uzunca bir tasviri ve tahlili için bkz. Ovey N. Mohammed, Averroes' Doctrine of Immortality, Waterloo, Ontoria, 1984, s.,84-113.
51. İbn Rüşd, *El-Menâhic'ul-edille*, s. 244-5.
52. O.N. Mohammed, *a.g.e.*, s. 112.

5. GENEL ELEŞTİRİLER VE "YENİ" BİR ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞI

Tekrar edecek olursak: Ölümsüzlük denince karşımıza çeşitli doktrinler çıkmaktadır. Felsefede üzerinde en çok durulan doktrin, gördük ki, rûhun ölümsüzlüğü doktrinidir. Fakat bu arada bedenli bir ölümsüzlük doktrininin, ruhların Küllî Ruh'a dâhil olacağını öne süren görüşlerin (meselâ, böyle bir görüşün İbn Rüşd'e mal edildiğini biliyoruz) ve bu arada ruh göçüne (enkarnasyon) dayalı açıklamaların varolduğunu da unutmamamız gerekir. Biz, bu bölümde ferdî (yahut bazı filozofların deyimiyle, "subjektif") ölümsüzlük üzerinde durduğumuz için bu son iki görüşü ele almadık. Küllî Ruh'a dâhil olma anlayışı, ferdiyeti ve kişi kimliğini nazarı itibare almamaktadır. Klasik ruh göçü anlayışı ise, rûhun hem başka bedenlerde, hem de başka canlıların organizmalarında tekrar tekrar yaşadığını öne sürdüğü için burada ele alamıyacağımız çapta önemli meselelerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Ferdî ölümsüzlük doktrinine karşı yapılan itirazları zamanı ve yeri geldikçe zikrettik. Bunları burada tekrar etmemize gerek yoktur. Günümüzde süreç felsefesi akımına mensup düşünürlerin, özellikle Charles Hartshorne'un ferdî ölümsüzlük fikrine şimdiye kadar sözünü etmediğimiz daha başka itirazları vardır. Bu itirazları şu noktalarda toplamamız mümkündür:

(i) Ölümsüzlük sadece Tanrıya mahsustur. Hartshorne şöyle der: "Bir çok dinlere göre, insanlar da ölümsüzdür. Fakat ilk Yahudiler ve bu arada kadîm Yunan düşünürleri, kendi varlıklarını gerçek anlamda ölümlü görmekte, ölümsüzlüğü ise Tanrıya ait bir imtiyaz olarak kabul etmekteydiler." [53]

(ii) İnsan imkân ve kabiliyetleri sınırlı olan bir varlıktır. Oysa insana ebedî olma hakkı tanımak, sonluluk ve sınırlılığı ortadan kaldırmaktadır.

---

53. Hartshorne "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı" Çev. Mehmet Aydın, *A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergsi*, c. XXIV, 1981, s. 208-9.

(iii) Rûhanî ölümsüzlük, kişilik problemini karşımıza çıkarıyor. Bedenli ölümsüzlük ise, aynı problemi başka bakımlardan karşımıza çıkardığı için şu soruları aklımıza getiriyor: Ayrı bir bedenle dirilecek olan, acaba "ben" olacak mıyım? Bedenin hayatındaki hangi dönem diriltmeye konu olacak; genç bedenim mi, yoksa elimin kolumun tutmadığı dönemdeki hâlim mi? Eğer ahiretteki bedenim "latîf bir cisim" olacaksa, bu bedenimle o bedenim arasında nasıl bir ilişki bulunacaktır?

Süreç Teolojisi diye adlandırılan akım, eskiden beri teizmde varolan bir inanca yeni bir şekil kazandırmak ve farklı bir ölümsüzlük anlayışı da öne sürmek suretiyle soruların cevabını verdiğine kanaat getirmektedir. Bu anlayışa kısaca "objektif ölümsüzlük" denmektedir. Objektif ölümsüzlük fikrini savunanların başında gelen Hartshorne şöyle der:

> Ferdin ve insan soyunun, kabul edilegelen şekliyle sonsuza değin yaşıyacağını düşünmeden hayata anlam vermenin bir başka yolu daha vardır. Sosyal ölümsüzlük, biz öldükten sonra yaşamaya devam edecek olanların hayat tecrübelerini etkilemek ve bu tecrübelere değer katmak demektir. Fakat bütün insanlar, hatta bütün canlılar öldükten sonra yaşamaya devam edecek olan tek varlık, Tanrıdır. Tanrının bizi bildiğine ve sevdiğine inanırız. Bu demektir ki biz, ne kadar önce ölmüş olursak olalım, Tanrı bizi bilmeye devam edecek ve bizimle ilgili herşeyi hafızasında tutacaktır. Eğer öldükten sonra geride kalan dostlarımızın bizi hatırlamalarına değer veriyorsak, sonsuza değin yaşayacak olan, ne olduğumuzu, ne duyduğumuzu ve ne düşündüğümüzü en iyi şekilde bilen, takdir eden Tanrının şuurunda (zihninde) yaşamak daha büyük bir değer ifade edecektir. [54]

---

54. *A.E.*, s. 209.

Kısacası, Hartshorne'a göre ölümsüzlük, ilâhî hayatta "objektifleşmek" demektir. Bu anlamda, sadece insanlar değil, varolan herşey, bir bakıma ölümsüzdür.

Aslında, Harsthorne'un söylediklerinin pek çoğuna itiraz etmek için bir sebep yoktur. Teizmi temel alan dinlere, meselâ İslâm dinine göre, Allah herşeyi bilir. O'nun bilgisinde hiçbirşey yok olmaz, unutulmaz. Allah, biz yaşarken de, öldükten sonra da bizimle ilgili her şeyi ilminde muhafaza eder. Eğer bunun adı ölümsüz olma ise, İslâm dininin buna bir itirazı olmaz. Fakat ölümsüzlük, bundan ibaret değildir. İslâm dini, taşın, toprağın, ağacın ölümsüz olduğunu değil, insanın ölümsüz olduğunu -daha doğrusu ölümden sonra başka bir alemde yaşayacağını- söylüyor. Hartshorne'un görüşüne göre ise, ölümsüzlük açısından insanla herhangi bir varlık arasında fark yoktur. Fark, "ilâhî hayat"ta objektifleşen ve muhafaza edilen varlıkların, ilâhî faaliyet kanalıyla dolaylı olarak âlemin devam etmekte olan hayatına yaptıkları "katkının" derecesindedir. Harsthorne, bir yandan ferdin ölümsüzlüğünü Tanrının ebedîliğine "ortak çıkma" şeklinde değerlendirip böyle bir iddiayı beşerî alçak gönüllülükle bağdaştıramazken öte yandan sadece insanları değil bütün varlıkları ilâhî hayata iştirak ettiriyor. Madem ki Tanrı birer kişi olarak herbirimizi ayrı ayrı sevmektedir, bu sevgisini kişiliğimizi koruyarak göstermesi akla daha yatkın değil midir?

Kaldı ki bu şekilde ifade edilen ölümsüzlük anlayışını teizmin öteki temel prensipleri ışığında değerlendirirsek, ciddi teolojik güçlüklerin çıktığını hemen görürüz. Biz, süreç felsefesindeki Tanrı anlayışının önemini ve ortaya çıkardığı güçlükleri daha önce pan-enteizmden bahsederken sözkonusu etmiştik.

Sekizinci Bölüm

DİN VE BİLİM

1. BİLİMİN BAZI ÖZELLİKLERİ

Bilim, buraya kadar açıklamaya çalıştığımız konular çerçevesinde muhtelif verilerle karşımıza çıktı. Özellikle, kozmolojik deliller, esasta bilimin de konusuna giren veriler, düşünceler ve faraziyelere dayanmaktadır. Bu yüzden, Hıristiyan Batı dünyasında din-bilim çatışması ile ilgili tartışmalar, genellikle kozmolojik meseleler etrafında olagelmiştir. Bugün bile bilimin vardığı sonuçlara, yahut bugüne kadar elde edilmiş veriler ışığında geliştirilen teorilere dayanarak teizmi, yahut ruhun ölümsüzlüğü inancını temellendirmeye çalışan kişilerin bulunduğunu bundan önceki bölümlerde görmüştük. O halde, tarih boyunca çeşitli kültürlerde farklı ilişkiler düzeni sergileyen din-bilim münasebetini "din ayrı, bilim ise apayrı bir şeydir ve her ikisi arasında hiçbir münasebet yoktur" diyerek görmezlikten gelemeyiz. İşte burada söz konusu ilişkiyi ayrı bir başlık altında ele almak isteyişimizin ana sebebi, böyle bir zaruretten kaynaklanmaktadır.

Daha önce yeri geldiğinde kısaca işaret ettiğimiz gibi, bilim, din, felsefe, sanat ve ahlâk, insanın, fizikî ve beşerî muhi-

tinde akıp giden hayatına *anlam verme* faaliyetinin birer şubesi olarak kabul edilebilir. Bu şubeleri bilgi düzeyinde birbirinden ayırırız ki, onları daha yakından görelim ve aralarındaki ilişkileri daha iyi tanıyalım. Bu ayırım aslâ mutlak değildir. Onların dile getirdikleri, nazarî olarak tasvir ettikleri tecrübeler, bir ve aynı varlığın, yani insanın hayatında birlikte yaşanmaktadır. Bu birlik, çok güçlü de olabilir; zayıf bağlara da dayanabilir. Sözgelişi, İslâm tarihinin altın çağında söz konusu tecrübeler toplamı, çok homojen bir mahiyet arzetmekteydi. Günümüz Batı toplumunda ise durum, oldukça farklıdır. Bugün neredeyse her şey, bir otonomluk iddiasındadır. Din, bilimin sorgulamasından rahatsız olmakta; sanat, başına buyrukluğunu ilân etmekte; din, "bana inanmayan beni anlayamaz" demekte; ahlâka ise küçücük bir faaliyet sahası -adetâ lutfedilip- verilmektedir. Kanaatimizce, asrımızın en çetin problemi, beşerî tecrübedeki bu bölünmüşlüktür. Öyle bir bölünmüşlük ki, ferdin "kimlik problemi"nden tutalım da milletlerarası büyük siyasî kararlara varıncaya kadar her yerde etkisini göstermektedir. Gerek nazarî etüdler, gerekse pratik gayeler açısından beşerî tecrübeler arasında mutlâk olarak düşünülmeyen bir ayırımın yapılması şarttı. Bilim, böyle bir ayırım için özellikle Hıristiyan Batı dünyasında çok çetin ve şerefli bir mücadele verdi. Ama arzu edilirdi ki, böyle bir mücadele, öteki beşerî tecrübeleri, bazan "mitoloji" bazan "teoloji", bazan da "metafizik" sayıp bir yana itmesin ve bir kısım psikologların "kültür şizofrenisi" dedikleri duruma yol açmasın. Modern psikoloji, bize insan şuurunun bir bütün olduğunu öğretmektedir. Bu bütünlüğü ister Descartes gibi bir *cevher* olarak görelim, isterse W.James gibi bir *akış* olarak düşünelim; sonuç değişmez. O halde insanın çeşitli tecrübeleri arasında *gerçek* bir ilişki vardır. Bu ilişki, daima çift yönlüdür. Söz gelişi, din bilime, bilim de dine etki etmektedir. Biz, bu bölümde önce yeni ilmî gelişmelerin dinin anlaşılması ve yorumlanması üzerinde etkilerini, ikinci olarak da dinin ilmî faaliyet üzerindeki etkilerini ana hatlarıyla açıklamaya çalışacağız. Bilimden dine gelen etkileri açıklamak için daha ziyade Batı

dünyasından; dinden bilime gelen etkileri açıkla-mak için de İslâm dünyasından bir takım örnekler getireceğiz.

"Din"in ne olduğu üzerinde daha önceki bölümlerde, özellikle de birinci bölümde durduk. "Bilim" derken de zaman ve mekân dünyasında yer alan şeylerin, olgu ve olayların yapılarını, onlar arasındaki sebep-sonuç bağlantılarının oluşturduğu düzeni keşfetmeyi; bu konuda elde edilen verileri dedüktif bir sistem içinde toplamayı ve nihayet bütün olup-bitenlerin hangi temel yasalara göre cereyan ettiğini belirlemeyi gâye edinen beşerî faaliyetleri kasdetmekteyiz. Bu tarif bizim için yeterlidir. Dolayısiyle, bilim kavramı konusundaki farklı tartışmaları, sözgelişi kavramın bazan çok geniş tutularak her çeşit organize bilgiyi içine alacak şekilde, yahut çok dar tutularak bazı sosyal bilimleri dahi dışarıda tutacak şekilde kullanılması ile ilgili görüşleri burada dikkate almayacağız.

Bilim, esas itibariyle, tarifimizde de görüleceği üzere, olgu ve olaylarla uğraşır ve değer dünyasını dışarıda tutmaya çalışır. Bu ikinci çabasında ne ölçüde başarılı -yahut bazılarına göre, başarısız- olduğu, bugün hâlâ tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Özellikle sosyal bilimlerde "değerden bağımsız" bir faaliyetin imkânsız olmasa da çok güç olduğu bilinen bir husustur.

Bilimsel hükümlerimizde, şahsî faktörler, hisler v.s. nin rol oynamaması gerekir. bilimsel faaliyet, gayri şahsîdir. Burada bilimsel sonuçlarla bu sonuçların hayata intikali durumunda ortaya çıkan başka sonuçları ve bu sonuncularla 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 manasiyle "bilimsel" sıfatını kullanamayız. "Bilimsel dünya görüşü" sözündeki "bilimsel" terimi, ait olduğu sınırların ötesine götürülmüş bir terimdir. Dünya-görüşleri her çeşit beşerî faaliyete göre oluşur ve onların hepsini içine alır. Bir dünya görüşünde din, sanat, ahlâk 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 gö-rüşlerinde değerlerin önemi son derece büyüktür. Bilim için hem "tarafsız", "objektif", "değerden bağımsız" v.s. diyeceğiz; hem de onu bütün değerleri içine alan "dünya görüşü"-ne 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 ilâhiyatçıların, mûcizelerin bilimin konusu gibi ele alınmasına itirazının sebebi -veya sebeplerinden biri- bilimin böyle bir özelliğe sahip olmasıdır.

Din-bilim ilişkisi konusunu incelerken ilişkinin genel çerçevesini gözden kaçırmamak şartıyla her bilim dalının durumuna ayrı ayrı bakmakta yarar vardır. Öyle bilim dalları vardır ki, dinle ilgisi olsa olsa çok uzaktan bir ilgi olmaktadır. Ama öyle bilim dalları da vardır ki, dinin doğuş ve gelişmesini, bizzat dinî tecrübenin kendisini, yahut din-toplum münasebetini ele almaktadır. Din-bilim ilişkisini görmeye çalışırken, sözgelişi, nükleer fizik ile din psikolojisini aynı kefeye koyamayız.

Şimdi bu genel girişten sonra din-bilim ilişkisine biraz daha yakından bakmaya çalışalım.

2. DİN İLE BİLİM ARASINDA DOĞAN VE GİDERİLMEYE ÇALIŞILAN GERGİNLİK

Din ve bilim münasebeti, bilim çabalarının en yoğun ve verimli bir şekilde yer aldığı Hıristiyan Batı dünyasında son üç asır boyunca özellikle ele alınmıştır. Dolayısiyle, asıl konu, bilim ve Hıristiyanlık münasebeti çevresinde dönüp durmuş-

tur. Bu alanda gösterilen çabaların her dini ilgilendiren ve ilgilendirmeyen tarafları vardır. Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan problemlerin bir kısmı, sadece Hıristiyanlığı, bir kısmı sadece "Kitaplı Dinler"i, bir kısmı da belki, bütün dinleri ilgilendirmektedir. Sözkonusu, gelişmelere her dinî kültürün tepkisi farklı olabilmektedir. Memnuniyetle belirtelim ki, özellikle son yıllarda birçok Batılı ilim ve fikir adamı, bu konuda hassasiyet göstermekte ve çok kere "burada 'din' derken 'Hıristiyanlığı' kastediyorum" şeklindeki ifadelerle meseleye açıklık getirmektedirler. [1] Oysa daha önceleri durum farklıydı. Belli bir incelemede genellikle dinin adı konmazdı. Eğer sonunda müsbet bir çizgiye ulaşılırsa Hıristiyanlık kazançlı çıkardı; öte yandan, sonuç menfî olursa, bütün dinler itham edilirdi. Sözgelişi, E.Renan'ın, Fransız Ansiklopedistlerinin, XIX. yüzyıl pozitivistlerinin genel tutumları bu merkezdeydi. Bir zamanlar dine bağlı olup da sonraları dinsiz ve ateist olan bazı kilise mensupları bu sözümona "akıllı" tutumu devam ettirmekte hâlâ ısrarlı görünmektedirler. [2]

Her şeyden önce, her dinin kendisine has bir takım özellikleri vardır. Sözgelişi, Hıristiyanlığın öyle özellikleri var ki, bunlar hemen daima bilimden yana çeşitli hücumların hedefi olmuştur. Oysa bir başka din, o türden özelliklere değil de başka özelliklere sahip olduğu için aynı hücumlara hedef olmayabilir. Birkaç örnek verelim: Hıristiyanlık, adından da anlaşılacağı gibi, kurucusunun, yani Hz. İsa'nın şahsiyeti etrafında örülmüştür. Hıristiyanlar bu fikre o kadar alışmışlardı ki, çok uzun bir süre, İslam'ı öz adıyla telaffuz etmeyip onu "Muhammadîlik" (Muhammedanizm) diye adlandırmışlardır. Yahudilere göre, Hz. Musâ, müslümanlara göre Hz. Muhammed, kendilerine vahiy gelen birer *insandır*. Oysa Hz. İsa'da ulûhiyet görmeyen bir insan, Kilise açısından aslâ hıristiyan sayılmaz. Teslis, enkarnasyon, aslî günah v.s. gibi temel hıristiyan mef-

1. Meselâ bkz. *Encyclopedia of Philosophy*'de yer alan "din ve bilim" "din ve felsefe" gibi maddeler kaleme alınırken bu hususa dikkat edilmiştir.
2. Bir örnek olsun diye bkz. J.Kahl, *The Misery of Christianity*, London, 1967

hum ve doktrinleri hep Hz. İsa'nın "ulûhiyet" i inancından neşet etmektedir.

Şimdi, denebilir ki, bu inançların *bilim* ile münasebeti nedir? İlk bakışta doğrudan bir ilişki görülmeyebilir. Gerçekten de bilim adamları dinî konularda konuşurlarken genellikle bu çeşit meselelere girmemektedirler. Fakat konuya biraz geniş bir açıdan baktığımız zaman hıristiyanlığın ana kelâmî inançlarıyla bilim arasındaki ilişkilerin temelinde sözünü ettiğimiz ulûhiyet anlayışının yattığı görülür. Öyle bir anlayış ki o, C.D.Broad'ın deyimiyle, bugüne kadar anlaşılabilir bir ifade tarzına sokulamamıştır. [3] Bu yüzden de onun "esrarengiz", dolayısiyle "öylece inanılması gereken bir dinî akide" olduğu söylenmiş ve bu yolla o, bilimin ve felsefenin tenkid ve tahlilinden uzak tutulmak istenmiştir. Bu durum, din cenahında dar "imancı" (fideist) anlayışa kapı açmış, bilim cephesinde ise katı pozitivist görüşlerin güc kazanmasına sebep olmuştur. Yani daha işin başında iken sağlam bir din-ilim münasebetinin kurulması için şart olan zemin hazırlanamamıştır.

İkinci olarak, Hıristiyanlık, büyük ölçüde bir "mûcizeler" dinidir. Kuruçusunun dünyaya gelişi, çarmıh olayı, tekrar dirilmesi, sonunda "Semâdaki Babasına Yükseliş"i ve daha yüzlerce olay, hep "mûcize" hâdiseler olarak görülmüştür. Bundan dolayıdır ki, Hıristiyanlıkta bilim-din çatışması mûcizeler konusunu daima ön planda tutmuş ve "kavgalar"ın önemli bir kısmı hep bu alanda olmuştur.

Üçüncü olarak, Hıristiyanlık, Yahudiliğin kutsal metinlerinin ve orada yer alan eski kozmolojik doktrinlerin tamamını bünyesine dâhil etmiştir. Bu da Hıristiyan bilim ve fikir adamları için ilâve bir takım güçlüklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Şöyle ki, "jeoloji, biyoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi bilim dallarının topladıkları veriler, bunları de-

3. "The Prenesnt Relations of Science and Religion", Religious Beliefs and Philosophical Thought, s. 525.

ğerlendirebilecek olanların gözünde, Tevrat metinlerinin öne sürdüğü kozmolojik, biyolojik ve antropolojik görüşlerin tamamını reddetmektedir. [4] Bu durum, Hıristiyanlığı da etkilemiştir; çünkü yukarıda kısaca dokundğumuz temel Hıristiyanlık akideleri, geniş ölçüde, reddedilen bu doktrinlere dayanmaktadır. [5]

Hıristiyanlık -dolayısiyle onun etkisiyle gelişen Batı kültürü- için söz konusu olan bu özelliklere dikkat etmeden, Batıda görülen din-bilim mücadelesini başka bir kültür bölgesine taşımak, her şeyden önce, bilim anlayışına ters düşer. Ve bu ters anlayış, ne yazık ki, İslâm dünyasında, oldukça sathî seviyede de olsa, savunucu bulmuştur. İnsanların, çok kere, bütün dinlere değil, kendilerinin mensup oldukları dinlere, hattâ bu dinlerin de belli bazı görüşlerine karşı çıktıkları gerçeğini unutan bazı kişiler Hıristiyan Batının XIX. yüzyıldaki kavgasının, bazan "bilimcilik" bazan "müsbet düşünce", bazan "batılılaşma" adı altında İslâm dünyasına taşımışlardır. Batıdaki fikrî ve ilmî değişmeler, günü gününe takip edilemediği için de geçen asrın bu "başağrısı" İslâm dünyasında hâlâ etkisini devam ettirmektedir. Oysa Hıristiyanlığın problemleri ile İslâmın problemleri aynı değildir. Bu görüşümüzü destekleyebilecek binlerce örnek verilebilir. Meselâ, yerin değil de güneşin bildiğimiz sistemin merkezi olduğu fikri ortaya atıldıktan sonra, Kalvin, kıyameti kopardı; çünkü Kutsal Kitap'ta "Arz öyle tesbit edilmiştir ki aslâ yerinden oynatılamaz" denmektedir. Yine Darwin'in ortaya attığı tabiî seleksiyona bağlı evrim fikrini, bazı hıristiyan ilâhiyatçılar, sırf "Hz. İsa'nın zuhûru" hadisesine -dolayısiyle dinin temel bir akîdesine- zarar getirdiği için reddetme yoluna gitmişlerdir. Determinizm fikrine, mûcizeleri açıklamak güçleştiği için karşı çıkılmıştır. Oysa bir müslüman, veya budist'in bu görüşler karşısında farklı tepkiler göstereceği, farklı tutumlar takınacağı apaçık ortadadır.

---

4. *A.E.*, s. 528 vd.
5. *A.E.*, s. 529

Öte yandan, birçok bilim adamı da, "kendilerine göre anlayıp yorumladıkları dinî anlayış" a değil, Kilise'ye, onun "İman İlkesi" diye öne sürdüğü görüşlere karşı çıkmıştır. Kilise'nin mücadele ettiği bilim adamları arasında dindar olanların sayısı, küçümsenemeyecek bir rakama ulaşmaktadır. İslâmda otorite, Kur'an ve Sünnettir; dolayısiyle bu dine mensup bilim adamının takip edeceği yol tamamen farklı bir istikamette olacaktır.

Bu söylediklerimiz, günümüzde dinlerarası bazı ortak problemlerin bulunduğu fikrine gölge düşürmemelidir. Şu veya bu tarafları değil de, genelde ele alındıklarında Diyalektik-Materyalizm-hatta Materyalizmin her çeşidi- katı pozitivizm, Freudizm v.s., üç büyük "Kitaplı Din" için ortak ciddî problemler doğurmaktadır. Meselâ "İlmî veriler, bedenin ölümünden sonra hayatın tamamen bittiğini göstermektedir" şeklindeki bir görüş -ne ölçüde ilmî olup olmadığı ayrı bir konu- her üç dinin âhiret anlayışını karşısına almış sayılır. Eğer dinler açısından farklı ve benzer problemlerin tesbitinde ciddî bir çaba gösterilirse, din-bilim ilişkisi konusunda Batıda yapılın incelemerden geniş ölçüde yararlanılabilir.

Denebilir ki, din-bilim ilişkisi bugün çok daha rahat bir çerçeve içinde yer almaktadır. Her şeyden önce, XIX. yüzyılın "burnu havada" bilimciliği ve pozitivizmi tarihe karışmıştır. Artık Batı dünyasınd da o yüzyıla has bir din-bilim gerginliği bugün yoktur. Batı bu gerginliği, ilmî ve dinî anlayışta ortaya koyduğu köklü değişiklikler sayesinde, kısmen de olsa, giderebilmiştir. Şöyle ki, günümüzün bilim adamlarının çoğu, geçen yüzyılın bilim adamlarına nazaran daha az iddialı, daha alçak gönüllüdür. Bu arada Kilise'nin gücünün zayıflaması ve Kilise mensuplarının fikir dünyasında ortaya çıkan yeni değişiklikler, Kilisenin bir baskı unsuru olma durumuna son vermiş; bu da kendi sırasında, bilim adamlarının gereksiz bir polemiğe girmelerine ihtiyaç bırakmamıştır. Özellikle astronomi ve fizik alanında üne kavuşmuş bilim adamlarının genel tutumları, olumlu bir havanın doğmasına sebep olmuştur. Bu konuya biraz sonra geleceğimiz için söz konusu olumlu havanın neleri ihtiva ettiğine şu anda dokunmak istemiyoruz.

Gerginliğin giderilmesinde din adamlarının ortaya koydukları tutum değişikliklerinin çok önemli olanlarını şu şekilde sıralayabiliriz: İlk olarak, din adamları, hücum edilmeye müsait konuları ciddî olarak gözden geçirdiler. Kutsal metinleri ilmî ve tarihî açıdan derin tahlillere tabî tutarak onları yeniden yorumlamaya çalıştılar. Bu çalışmalar, bazan ılımlı, bazan da oldukça aşırı olan birçok görüşlerin ortaya atılmasına sebep oldu. Çarpıcı sonuçlardan biri de şuydu: Hıristiyanlığın kutsal metinlerine insan eli karışmış olup onların tamamının vahiy eseri olduğu söylenemez. (Müslümanların Kur'an'a dayanarak bu iddiayı ta başından beri öne sürdüklerini burada hatırlatmak isteriz.) Dolayısiyle, o metinlerde yer alan ve bilimin hücumuna hedef olan görüşlerin çoğu, incillerin kaleme alındığı dönemdeki ilmî olmayan düşünceleri yansıtmaktadır. Meselâ, İngiliz Kilisesine mensup tanınmış bir bilim ve din adamı, F.W. Barnes, şu sözleri söyleyebilmekteydi: Markos İncili'ni kaleme alan Markos (Mark) çok safdil bir insandı. Onun İncilinde anlatılan şeyleri modern bilgilerimiz ışığında değerlendirirsek, onları tarihî hakikatler olarak görmemize imkân yoktur. [6] Böyle bir çıkış noktasından hareket edilince, kutsal metinlerde yer alan fikirler, "o, döneme aittir" denilerek reddedilebilirdi. Meselâ, eğer Kutsal Metinlerde âlemin Hz. İsa'nın doğumundan 4004 sene önce yaratıldığı yazılıysa, bu bilgiyi "vahiy ürünü" gibi telakki edip bir din-bilim çatışmasına dönüştürmeye gerek yoktur; çünkü söz konusu bilgi, o dönemin tahminlerinin neticesinde hasıl olmuştur.

Burada bir parantez açarak şunu söylemek isteriz. bir müslüman âlimin Kur'ana böyle bir gözle bakması mümkün değildir. Gerçi Kur'an'da yukarıda zikrettiğimiz mânâda kozmolojik iddialar yoktur. Fakat farzedelim ki, -sadece farzedelim ki- bilimin vardığı bir sonuçla Kur'an'da yer alan bir fikir uyuşur görünmüyor. Müslüman bilginin sözkonusu fikir hak-

6. *The Rise of Christianity*, London, 1974, s. 108.

kında "o dönemin tahminidir" demesi, hiç de kolay olmaz. Onun başka çözüm şekillerine başvurması icab eder.

Hıristiyan dünyada Kutsal Metinlere modern bilgilerin ışığında mânâ vermek için daha 'radikal' çaralere başvurulduğunu da görmekteyiz. Bazıları, meselâ tanınmış Alman ilâhiyatçısı Rudolf Bultman (d. 1884), bir taraftan XX. yüzyılın ilmî dünya görüşüne, öte yandan Ahd-i Cedid'in dünya görüşüne inanmanın, hıristiyanın işini lüzumsuz yere zorlaştırdığını öne sürmekteydi. Bundan kurtalmanın çaresi ise şuydu: İncil'in çok büyük bir kısmı mitolojik bir dil kullanmakta ve mesajını öylece iletmektedir. Bu mitolojilerle anlatılmak istenen şeyin objektif tarihle hiçbir ilgisi yoktur. İncil'i, diyordu Bultman, mitolojilerden arındırmak gerekir.

Hıristiyan kelâmı bazı protestan ilâhiyatçıların elinde öyle bir noktaya ulaştı ki, müesseseleşmiş hıristiyanlık görüşü, yerini "dünyevîleşmiş hıristiyanlık"a, hatta müteal Allah fikrinin arka planda kaldığı bir din anlayışına bıraktı. Bu değişikliği görmek için, meselâ, J.A.T.Robinson'un "Allah'a Karşı Açık Yüreklilik" (**Honest to God**, Londra, 1963) veya Paul Van Buren'in "İncil'in Laik Anlamı" (**The Secular Meaning of the Gospel**, New York, 1963) adlı eserine bir göz atmak yeterlidir.

Bugün Batılı bilim adamlarının büyük bir kısmının *bilim adamları olarak*, İlâhiyat konusuyla meşgul oldukları söylenemez. Günümüzde bir tek bilim dalı bile o ölçüde detaylı bir vaziyet almış ve öte yandan, ilâhiyat tahsili öyle bir anlayış ve yorum seviyesine ulaşmıştır ki, bir bilim adamının ilâhiyata bir ilâhiyatçının bilime hesap kitap yapmadan dalması, tam anlamıyla "destursuz bağa girmek" olur. Ama yine de bu zor işi göze alanlar, ulaştıkları ilmî neticeleri din açısından değerlendirmeye çalışanlar yok değildir. Hemen belirtelim ki, bir bilim adamı, eğer isterse, kendisini metafizik sorulara muhatap kılmayabilir. Böyle sorulara muhatap olmadığı için de kimse onu kınayamaz, yahut faaliyetlerinin "ilmîlik"inden şüphe edemez. Ama bilimden aldığı hızla metafizik sorular soran ve bu sorulara cevap arayanların da fikirlerini ciddiye al-

mak gerekir. Hakikati bilimle sınırlamak, bilimin emrettiği bir netice değil, olsa olsa bir ideolojidir. Biraz sonra görüşlerine kısaca temas edeceğimiz ünlü İngiliz bilgini A.S. Eddington (1882-1844), ilmî bilginin gösterdiğinin dışında hakikat kabul etmeyen safdil bilim adamını, gözleri iki inç-kare olan bir ağla denize açılan balıkçıya benzetir. Balıkçı, ağının yakalayamadığı kadar küçük olan balıkların var olduğuna inanmaz. Kendi metodlarıyla yakalayamadığı hakikatleri yok farzeden bilim adamının durumu balıkçımnkinden pek farklı değildir.

Kendi ilmî faaliyetlerinden kuvvet alan bir bilim adamı, meselâ Allah'ın varlığı hakkında önemli "ipuçları" (Kur'an'ın deyimiyle "âyât") bulabilir. Ama yine de o, Allah'ın varlığının bir "bilim problemi" olmadığının elbetteki farkındadır. Böyle olduğu içindir ki, farklı bilim teorilerine sahip olan insanlar, aynı ulûhiyet anlayışına inanabilirler. Nitekim klâsik Newton fiziğine bağlı olduğu halde Allah'a inanan insanlar bulunduğu gibi -bizzat Newton'un kendisi dindar bir insandı- rölativite fiziğini veya kuantum fiziğini benimseyip Tanrı'ya inananlar da bulunmaktadır. Eğer iman, şu veya bu teorinin *teorik* neticesi olsaydı, sözkonusu inanç birliğinin olmaması gerekirdi. Fakat yine de her teorinin dindeki bazı konuların ele alınmasında farklı durumlar ortaya çıkarabileceğine işaret etmek isteriz.

3. BAZI BİLİM ADAMLARI VE DİN

Bilim ve din münasebeti hakkındaki görüşler değerlendirilirken ilgili her bilim dalını ayrı düşünmek mümkün olduğu gibi, değerlendirmeyi bilimde ulaşılan genel sonuçlara dayandırmak da mümkündür. Bir sıra düzeni içinde ele aldığımız zaman bilimleri üç grupta toplayabiliriz: Genellikle "cansız" diye adlandırılan madde dünyasıyla ilgili bilimler; *biyolojik* bilimler ve beşerî bilimler. Üçüncü grubun oluşturduğu alanda yol alabilmek için ikinci grup hakkında, onu tam olarak bilmek için birinci grup hakkında bilgi sahibi olmak gerekir.

Bilim ve din münasebeti deyince akla hemen gelen iki önemli bilim dalı vardır: *Astronomi ve fizik*. İslâm dünyasında bu iki bilim dalının, özellikle astronominin çok erken bir tarihte ve hızla güç kazanması tesadüf eseri değildir. Gerek Kur'an'ın bu konudaki teşvikleri, gerek elde edilen bilgilerin, özellikle, ibadetlerin ifasında işe yaraması, tarihimizde büyük astronomi bilginlerinin yetişmesine zemin hazırlamıştır. "Yıldızlarla donatılmış semâ", daima inanca giden yolun ilham kaynağı olmuştur. Ünlü psikolog James H. Leuba'nın 1914 ve 1933'de yaptığı iki ayrı araştırmaya göre, bilim adamları arasında fizikçiler inanmada ilk sırayı işgal etmekteydiler. Biyologlar ikinci, sosyologlar üçüncü ve nihayet psikologlar da dördüncü sırada yer almaktaydılar. [7] Sıralamanın niçin böyle bir çizgiyi takip ettiğine daha sonra gelmek istiyoruz. Şimdi fizikçilerin bilimde farklı teoriler öne sürmelerine rağmen, Allah'a inanma hususunda nasıl benzer tavırlar takınabildikleri konusuna gelelim.

Bilim adamı, evrene baktığı zaman orada bir düzen, bir tertib görüyor. Alemin bu yapısı ve anlaşılırlığı (makuliyeti) bilim için esastır. Ancak düzenli olan, tekrar eden ve anlaşılabilen şeylerin bilgisine (ilmî bilgisine) sahip olabiliriz. İşte bilim adamı, üzerinde ayrıntılı olarak durduğu "parça"dan gözlerini ayırıp kainatın "bütünlüğü" üzerinde düşünmeğe başlayınca, yani bir çeşit "metafizik" yapmaya koyulunca, iman konusu da fikrî bir problem olarak karşısına çıkar.

Meselâ, Newton fiziği temelde mekânik bir fizikti ve orada "mekânik açıklama" ön planda yer alıyordu. Buna rağmen, Newton dindar bir insandı. Newtoncular, genellikle âlemi düzenli çalışan bir makineye benzetirler. Bu görüş, hem "deist", hem de "teist" ulûhiyet anlayışlarının savunulmasında kullanılmıştır. Bir kısmına göre Allah, daha işin başında iken bu

---

7. James H.Leuba, "Religious Beliefs of American Scientists", *Harper's Magazine*, V.169, Aug. 1934, s. 291-300; Benzer bir araştırma için krş. H.C. Lehmen, P.A? Witty, "Certain Attitudes of Present-Day Phycisists and Psyhologists", *American Journal of Psychology*, 43, 1931, s. 675.

büyük makineye bir düzen vermiş ve onu kendi haline terk etmiştir. Newton'un bizzat kendisinin böyle bir görüşü benimsemediği bilinmektedir. Ona göre Allah, âleme daima müdahale ederek oradaki nizamı temin etmektedir. Newton, belki de genel ilmî görüşlerinin bir neticesi olarak, teslisi reddetti; çünkü bütün görülen nizamın nihayette *tek bir kudret*'e bağlanması gerekiyordu. Yine o, mekânı Allah'ın bir sıfatı gibi görüyor ve âlemi Allah'ın "davranışı" şeklinde mütalâa ediyordu.

Bu alanda Newton'dan sonra akla gelen en büyük isim, şüphe yok ki, Einstein'dır. Bu ünlü bilim adamı, önce David Hume'cu bir çıkış noktasını, yani çıkarımların ancak gözlemlenebilir sonuçlar için geçerli olduğu fikrini benimsemiş, daha sonra Spinoza'cı bir ulûhiyet anlayışına meyletmiş ve öyle görünüyor ki ömrünün son yıllarında "Yaratıcı Ulûhiyet" fikrine yaklaşmıştır. Newton ve Einstein'e göre, âlemin bizatihi anlaşılırlığı "mûcizevî" bir karakterdedir. En büyük mûcize, başka bir deyişle, âlemde bu derecede yüksek bir nizamın görülmesidir. Einstein, 1952 yılında eski arkadaşı Maurice Solovin'e yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: Dünyanın anlaşılırlığını "mûcize" veya "ezelî sır" olarak vasıflandırmamı acaip buluyorsun. Öyle ya, âleme bizim düzen koyucu aklımızın müdahalesi nisbetinde mâkuliyet atfetmeliyiz. Fakat aklımızın ortaya koyacağı düzen, bir dilin alfabesi gibi bir düzen olurdu; Newton'un yerçekimi yasasıyla gösterdiği gibi bir düzen değil. Eğer objektif dünyada *a priori* bir düzen olmasaydı, insan hangi teoriyi kurabilirdi? İşte bilgimizin gelişmesine paralel olarak şahit olduğumuz "mûcize" budur. Pozitivistler ve ateistler alemi her türlü Tanrı anlayışından ve mûcizeden kurtardıklarını sanıyorlar. Onların en zayıf yanları da budur. Oysa biz, bu "mûcize"yi kabul etmek ile yetinmek zorundayız. [8]

Einstein'la ilgili bu bilgiyi kendisine borçlu olduğumuz Lewis S.Feuer [9] şöyle der: Günlük dilde "mûcize", "tabiat kanun-

8. A.Einstein, *Letteres a Maurice Solovine*, Paris, 1956, s. 114-115.
9. "Noumenalism and Einstein's Argument for the Existence of God", toquiry, 26, 1983, s. 252.

larından ayrılma" veya "düzenden ayrılma" anlamına gelir. Oysa Einstein'in düşüncesinde bu kelime, bizzat bu kanunların varlığını anlatmak için kullanılır.

Burada bir noktaya dikkat çekmek isteriz: Einstein'in "mûcize" kelimesini bu anlamda kullanması, Kur'an'ın "espirisine" son derece uygundur. Bilindiği gibi, hem Kur'an'ın müstakil cümlelerine, hem de insanı inanca götüren "işaretler"e Kur'an'da "âyet" (çoğulu âyât) adı verilir. Ve Kur'an'a göre, insanın görerek, hakkında teemmül ve tefekkürde bulunarak imana gitmesini sağlayan, âlemdeki bu "âyetler"dir. İnsan tabiattaki nizama (her şeyin düzen içinde olup gittiğine) bakarak yolunu açmaya çalışmalıdır. Sözkonusu düzene ters düşen olayların Allah tarafından ortaya konmasını bekleyerek değil.

Einstein, tıpkı Descartes gibi, âlemi anlamamızı Allah'ın onu bir düzen içinde yaratmasına borçlu olduğumuza inanır. Allah, en basit ve en güzel kanunlarla âlemi idare etmektedir. Asrımızın en önde gelen ilâhiyatçılarından Martin Buber (kendisi bilimle imanın hiçbir münasebeti olmadığına inanır.) Einstein'ın şöyle dediğini ifade eder. "Bütün yaptığımız, Allah'ın daha önce çizmiş olduğu çizgileri O'nu takip ederek çizmekten ibarettir. [10]

Einstein'in bu tutumu fizikçiler arasında oldukça yaygın görünmektedir. Ünlü Alman fizikçisi Max Planck (1858-1947) "kuantum teorisi"nin pozitivist açıdan yorumlanmasına karşı çıktı ve tıpkı Einstein gibi o da âlemdeki objektif kanunların varlığı fikrinden dinî inanca giden yolu izledi. Temel fikir şudur: İlâhî kanunlar, âlemde tecelli etmektedir. Bu kanunları biz zihnimizde icâd etmiyoruz; şartlar bizi onları keşfetmeye mecbur ediyor. Alemde aklî bir düzen vardır ve bu, kâdir bir Akl'ın işidir. Planck'a göre, din ile bilim arasında hiçbir zıtlık ve çatışma yoktur; tam tersine biri ötekine daima yardımcı olur. [11]

---

10. "Noumenalism....." , s. 254.
11. P.K.Feyerabend, "Planck, Max" e. Ph.

İngiltere'de Eddington ve J.H.Jeans (1877-1946) fizik ve astronomiye dayalı idealist bir metafizik geliştirmeye çalıştılar ki, böyle bir metafizik Allah'a iman için son derece müsait bir yapıya sahipti. Özellikle astronomi alanında önemli keşifleri olan Eddington, realiteyi esas itibariyle "zihnî" nitelikte görmekte, rölativite ve kuantum fiziğinin katı pozitivist ve materyalist türden felsefeleri devre dışı bıraktığına inanmaktaydı. Ona göre, "eter" veya "temel parçacıklar" v.s. ile ilgili mekanist teoriler, tabiat olaylarını açıklayacak güçte değillerdir. Bilimin gücü ve sınırlarıyla ilgili olarak Eddington'un verdiği "balıkçı ağı" örneğine yukarıda temas etmiştik. Ona göre, bilimin kendi ağıyla yakalayamadığı hakikatleri yok sayması, hataların en büyüğüdür.

Einstein, Heisenberg, Dirac gibi çağımızın büyük bilim adamlarının görüşlerini inceleyen Jeans, **Esrarengiz Alem** adlı eserinde Allah'ı bir "Salt Matematikçi" gibi görmekte ve evreni "O'nun düşünceleri"nin oluşturduğunu söylemektedir. Evren, Jeans'a göre, mevcut durumunu bir "yaratma" fiiline borçludur; ve yaratma ise, ancak düşünce ve irade sahibi bir varlığın eseri olabilir. [12]

İlmî bilgiden inanca gitme çabası öteki bilim dallarında da canlılığını büsbütün yitirmiş sayılmaz. gerçi Einstein'ın sözünü ettiği "sade ve güzel matematik kanunlar"ı biyo-psikolojik seviyede o açıklıkla görmek kolay olmayabilir. Özellikle Darwin'in incelemelerinden sonra canlılar dünyasında korkunç bir mücadelenin ve buna bağlı hesapsız bir tahribatın olduğu, sokaktaki insanın bile gözlerinin önüne sunuldu. Nerede bu ölüm-kalım savaşı, nerede ezelî âhengi içinde ihtişamını koruyan yıldızlı semâ! Fizik ve astronomide aradığı yeterli desteği bulamayan materyalizm-ateizm ikilisi, özellikle XX. yüzyılda dikkatini insan hayatının biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve tarihî vechesine çevirdi. Sıradan bir insandan Darwin'in "başarılarını" şöyle değerlendirmesi isteniyordu: İnsan,

12. Sir James Jeans, *The Mysterious Universe* (London, 1937) s. 182 vd.

bugünkü hâline uzun bir evrim sürecinden geçerek geldi. Onun âlemde imtiyazlı bir mevkii olamaz. Kimse âlemin, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten *iyi* bir varlık tarafından idare edildiğini söyleyemez. Darwin'in **Türlerin Menşei** 'ndeki görüşlerini dinin aleyhine çeviren, Darwin'in kendisinden çok dine karşı savaş açmış başkalarıydı. Aslında Darvin ,söz konusu eserinde din konusunda pek de kesin bir tavır ortaya koymuş değildi. Kitabın son bölümünde o,"Yaratıcı tarafından maddeye hâkedilmiş" tabiat kanunlarından,"hayatın Yaratıcı tarafından nefhedildiğinden" bahsediyordu. Sonunda ise, şöyle diyordu: "Mesele bütünüyle insanoğlunun zihnî gücünün ötesindedir... Her şeyin ne zaman başladığı bir sır olup bizce çözülebilecek bir mesele değildir. Şahsen ben, agnostik olmakla yetinmeye mecburum" [13]

Bu tereddütlü ifadelere rağmen, yine de Darwinizm, Hıristiyan dünya görüşünün bir sarsıntı geçirmesine sebep oldu. Fakat çok geçmeden bazı uzlaşma noktaları bulundu. Şöyle ki, bazılarına göre, "evrim süreci"ni kabul etmekle Tanrı'nın varlığını inkâr etmek arasında zorunlu bir bağ yoktur. Nitekim tabiî seleksiyon teorisinin geliştirilmesinde Darwin kadar payı olan A.R.Wallece, (1823-1913) sürecin Tanrı tarafından yönlendirildiğini söyler. Bazılarına göre, "Yaratma", pekâlâ bu açıdan anlaşılabilir. Bazıları daha da ileri giderek Darwinizmin, Tanrı anlayışını daha da güçlendirdiğini öne sürdüler. [14]

Süreçci felsefe akımına mensup olan düşünürlerin, "evrim" teorisinden büyük çapta istifade ettikleri ve bu teoriyi daha çok teizmin lehinde yorumladıkları görülmektedir. Onlara göre, tekâmül süreci içinde, Darwinciliğin ilk planda akla getirdiği mekanizmadan farklı olarak yepyeni ve bizce önceden tahmin edilmesi mümkün olmayan varlıklar husûle gelmektedir. Bu akımı en iyi dile getirenlerin başında yer alan

13. "Darwin" E. Ph.
14. Bkz. "Darwinism" E. ph.

C.L. Morgan (1952-1936) bir biyoloji âlimi ve filozof olarak şöyle diyordu: "Tanrı, kâinatın bir *nisus'u* olarak âlemi bugüne kadar elde edilememiş varlık seviyelerini gerçekleştirme istikametinde itmektedir." [15]

Yine bu dönemde Amerika'da A.N.Whitehead, A.O. Lovejoy; İngiltere'de Samuel Alexandre, aşağı yukarı aynı çizgi istikametinde fikirler öne sürmüşlerdir. Bu düşünürler aynı zamanda Darwinciliğin yanlış taraflarını da düzeltmeye çalışıyorlardı. Meselâ, Darwinci mekanist açıklama tarzının öne sürdüğü gibi, eğer canlılar dünyasındaki değişme tedricen belli bir çizgiyi sürekli olarak takip etmek durumunda ise, daha işin başında ilk safhadaki yeni türlerin ortaya çıkmasını nasıl sağlıyor? Eğer Darwin'in reddettiği "sürekli yaratma " kavramı ve her "yaratma"nın "yeni" bir varlık hamlesi olduğu kabul edilirse, deniyordu, hem mekanizmin çıkmazlarından kurtulur, hem de evrim fikrine hakettiği önemi vermiş oluruz.

Bu son paragrafta üzerinde durduğumuz fikrin İslâm dünyasındaki en büyük temsilcisi İkbal'dir. Onun **İslâmda Dinî Tefekkürün Yeniden Kurulması** adlı tanınmış eserinin ilk bölümleri, esas itibariyle, sözkonusu fikrin çevresinde örülmüştür. Daha önce de işaret edildiği gibi, İkbal'e göre, Allah, Kur'an'ın deyimiyle, "her gün yeni bir işdedir", yani her an sürekli bir yaratma faaliyeti içindedir ve her yaratma yepyeni bir şeydir; dolayısıyla, hilkat fiili serapa orijinalliktir. Allah "yaratmada dilediğini artırır" (XXXV.1.) O, önceden kurulmuş bir planın takipçisi değildir. Kur'an'ın kâinatı, Newton'un kapalı kâinatına benzemez. Her şey, içindeki imkân ve kabiliyetiyle geleceğe açıktır; ve bunu en iyi canlılar dünyasında görmekteyiz. Burada İkbal'in dikkat çekici bir tesbitine yer vermek isteriz. Ona göre, İslâm tefekkürü, Darwinci mânâda olmamakla birlikte, "tekâmül" fikrine yabancı değildir. İbn Miskeveyh ve Mevlânâ gibi düşünürler tekâmül fikrine yer vermiş ve tekâmül olayına, Darwin'den farklı olarak, kötüm-

15. *Emergent Evolution*, New York, 1923, s. 34 ve 301.

ser bir gözle bakmamışdır. [16]

Yukarıdaki paragraflardan çıkarılacak genel sonuç şudur: İlk anda büyük bir şok gibi gelen Darwincilik Tanrı'nın varlığına inanma yolunu tıkayamamıştır. Bugün bu konuda Batı âleminde Kilisenin baskısı diye bir şey olmadığı için de "militan Darwincilik" tarihe karışmıştır. Darwinciliğin tespitleri, gaye ve nizam fikrine dayalı "isbat-ı vücûd"un lehinde de kullanılmıştır. Daha önce bazı görüşlerine yer verdiğimiz Tennant, *Felsefî Kelâm* [17] adlı eserinde şu temel düşünceyi geliştirmektedir. Alemi açıklamamızda yaratıcı Tanrı fikrini temel alan görüş, öteki bütün açıklama tarzlarına göre daha akla yatkındır; ve bu, sâde bir inancın değil, ilmî neticelerin ortaya çıkardığı ve pekiştirdiği bir kanaattir. Bu yüzden de söz konusu bu temel fikri, *a priori* olarak değil, tecrübî yolla açmak ve açıklamak icab eder. Meselâ, canlı organizmlerin dâhili ve hârici adaptasyonları, tabiî seleksiyon vasıtasıyla faaliyet gösteren bir evrim süreciyle açıklanabilir; fakat asıl açıklanması icab eden şey, bütünüyle sürecin kendisidir. Bütünüyle sürecin başlangıç safhaları ve istikameti, sürece dâhil olan bir şeyin adapte olma güç ve imkânı ile açıklanmış olmuyor. Hayatın zuhuru, inorganik seviyede sayısız safhalar ihtiva eden özel hazırlık süreçlerini gerekli kılar. Nasıl oldu da madde dünyası; bu karmaşık hayat, akıl, şuur, gâye v.s. dünyasına varlık verdi? Eğer milyonlarca evren olsaydı, aynı durumun hiç değilse birkaçında da gerçekleşmesini haklı olarak ümid ederdik. Ama bugünkü bilgimizin gösterdiği kadarıyla durum böyle olmadı. "Birisi bir zar attı ve sağduyu, bu zarın bilinerek, tutularak atıldığını düşünmekle hiç de safdillik etmiyor" [18] "Tesadüf" veya "şans"la hiçbir şeyi açıklamak mümkün değildir.

---

16. İslâmda tekâmül fikrinin tahlil ve tenkidi konumuzun dışında kalmaktadır. Bu konuda Süleyman Ateş'in "Kur'an'a Göre Evrim Teorisi" (*A.Ü. Fakültesi Dergisi*, sayı, 20, Ankara, 1975, s. 127-146) başlıklı yazısına ve orada geçen kaynaklara bakılabilir.
17. *Philosophical Theology*, Burada özet olarak verdiğimiz fikirler ve atıflar için bkz. "Tenant, F.R.", *En. Ph.*
18. *Philosophical Theology*, V. II, s. 87.

Nitekim çağdaş bir bilim adamı şöyle diyor: Basit bir protein molekülünün var olma şansı 100^{160} a karşı 1'dir; ve bunun için 10^{243} yıl gibi çok uzun bir süreye ihtiyaç vardır. [19] A.C. Morrison'a göre Darwinizmin bize öğrettiği en önemli gerçek, evrenin bu kadar zengin canlı türe kucak açabilecek bir yapıya sahip olmasıdır. Dünyamızı saran atmosfer "zarı", oksijen ve su miktarı, sıcaklık v.s. tamamı tamamına canlı varlıkları oluşturacak ve devam ettirecek ölçüde. Bazı Darwincilerin "aslında hayat için tabiî çevre hiç de dostça değil, zavallı canlılar adaptasyon (çevreye uyma) için bin bir güçlükten geçiyorlar" demeleri mâkul bir itiraz olamaz; çünkü o "zavallı" canlılar da tabiatın bir parçasıdır; ve tabiatın bir kısmını başka bir kısmının karşısına çıkarıp "düşman" ilân etmenin de ilmî bir tarafı yoktur. [20]

Asrımızda iki büyük düşünür daha bu evrim konusundan yola çıkarak önemli fikirler öne sürmüşlerdir. Le Comte Du Nouy ve Teilhard de Chardin. Biyofizik alanında önemli araştırmaları olan Fransız Le Comte Du Nouy (1883-1947) **İnsanın Kaderi** [21] adlı eserinde evrimi doğru dürüst anlamanın "kaçınılmaz olarak bizi Tanrı'nın varlığı fikri"ne götüreceğini, ateist materyalizmin bilimsel anlayışı hiçe sayan bir ideoloji olduğunu ayrıntılı olarak ortaya koymaya ve "şans" kavramıyla âlemin oluşumunu açıklamanın imkânsızlığını göstermeye çalıştı. Ona göre de, dünyamızın mevcut ömrü bir tek protein molekülünün bile tesadüf eseri meydana gelebileceği kadar uzun değildir.

Paleoantropoloji sahasında mütehassıs ve aynı zamanda da bir din adamı olan Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) "kozmik evrim" doktrinini savunmuş ve bu fikrin, dinin aleyhinde ve ateist-materyalist dünya görüşünün lehinde kullanılamayacağını ortaya koymaya gayret etmiştir.

---

19. V.H.Mottram, "Scientific Basis for Belief in GOd", *The Listener*, April, 22, 1948.
20. "Seven Reasons Why a Scientist Believes en God", *Reader's Digest*, Oct. 1960.
21. *Human Destiny*, New York, 1955.

Burada adı ve görüşlerini zikretmeye imkân bulamadığımız çok sayıda bilim adamı -meselâ vitalizmi, organik biyolojiyi savunanları -benzer bir çizgi üzerinde gitmekte ve ilmî neticelerin hatta büyük çapta bu konuda öne sürülmüş teorilerin dinle çatışmadığını, çatışamayacağını öne sürmekte, bu konuda neşriyat yapmaktadırlar. Çeşitli bilim dallarında çalışan insanlar arasında inananlar da inanmayanlar da vardır. Fizik, astronomi v.s. gibi ilim dallarında inceleme ve araştırma yapanlar arasında metafiziğe kayma çabalarına daha sık rastlanmaktadır. Bunun sebepleri üzerinde Batıda yeteri kadar durulmuş değildir. Yine, psikolog Leuba'nın görüşüne atıfta bulunarak söyleyecek olursak, belki de, meselâ bir psikolog, bir fizikçi kadar teorik genellemelere gidemediği veya Einstein'ın deyimiyle "tabiatın sâde ve güzel matematik kanunları"nı kendi bilim alanında rahatça göremediği için bilimden inanca gitme yönelişini, *bir bilim adamı olarak*, aynı kuvvetle hissetmemektedir. Ama yine de gördük ki, "yıldızlı semâ" kadar bir "molekülün muhteşem nizamı"nın da insanı "şuhûd"dan "gayb"a doğru yönlendirdiğine inanan ilim ve fikir adamları vardır.

4. İSLAM VE BİLİM

Bu bölüme son vermeden önce sözü İslâm dünyasına getirmek ve bu konuda birkaç noktaya işaret etmek yerinde olur. İslâm 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, İslâm 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. Sözgelişi, Luka, Matta ve Markos incillerini dikkatle tetkik eden çağdaş bir düşünür, Richard Robinson, şöyle demektedir: "İsa, ilmi tavsiye etmediği gibi ilmî araştırmayı sağlayan ve bizi ilme götüren fazileti, yani aklın kullanılmasını da asla tavsiye etmemiştir... İsâ, tekrar tekrar

inanmayı talep eder. "İman" ile de hiçbir delile başvurmadan, ihtimalleri nazar-ı dikkate almadan imkânsız şeylere inanmayı anlatmak ister." [22] 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 âlem; 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 âlem yaratılmıştır; o halde o, zorunlu (vâcip) değil, mümkündür. Mümkünlerin bilinmesinde tutulacak yol ise *a priori* bir faaliyet değil, empirik bir faaliyettir. Kur'an'ın bilgi elde etmek için teşvik ettiği asıl yol, tecrübî, yani endüktif yoldur. b) Madem ki âlem her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir Yaratıcı tarafından varkılınmıştır; o halde orada bir düzen ve gayenin olması kaçınılmazdır. Yaratma fiili, kaosu değil, kozmosu gerekli kılar. Kur'an'a göre, âlemde hiçbir şey boş ve mânâsız değildir. Her şey, O4nun 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 âlem "mahluk"tur; o halde orada bulunan hiç bir şeyde ilâhî güç yoktur. Dolayısiyle hiçbir şey duaya, ibadete asla lâyık değildir. Tabiat, incelenmek, araştırılmak ve yararlanılmak için oradadır; tapınma konusu olmak için değil.

Kur'an, insanın kendi öz varlığına, beşerî çevresine ve tabiatta olup bitenlere *bakma*'sını, onların üzerinde *düşünme*'sini, onları *anlama*'sını ve daha sonra dersler ve ibretler alarak kendi hayatına bir mânâ ve düzen vermesini o kadar sık ve ısrarlı bir şekilde talep eder ki, bu taleple ilgili herhangi bir

---

22. *An Atheist's Values*, s. 149.

âyeti burada iktibas etmek gereksiz olur.

Kur'an'ın yukarıda özetlemeye çalıştığımız bu tutumu, bilim, felsefe, ahlâk ve estetik üzerinde çok etkili olmuştur. Bu tutumun nihaî hedefinin *iman* olduğu kesindir. Fakat nihaî gâyenin bu olması, insanı belli bir gâye istikametine yönelten *ilmî, felsefî, ahlâkî* ve *bedii* tecrübelerin, hedefe ulaşıldıktan sonra bir tarafa atılabilecek birer vasıta olduğu anlamına gelmez.

İslâm dünyasında felsefenin ve bilimin erken denilebilecek bir tarihte baş döndürücü bir hızla ilerlemesinde Kur'anî tutumun tesiri herhangi bir ispat ameliyesini gereksiz kılacak şekilde gözler önündedir. Bir Batılı yazar, şu tesbitinde haklıdır: "Batıda fikir alanında yer alan her değişmede İslâm tarihinin derin tesirlerini görmek mümkündür; fakat bu tesir, modern dünyanın bariz vasfını, gücünü ve kesin zaferinin kaynağını meydana getiren tabiat ilimlerinde ve bizzat ilmî zihniyette görüldüğü kadar başka hiçbir yerde görülmedi. " [23]

Kur'an'ın ilim zihniyeti ile ilgili bu açık tutumuna rağmen, acaba İslâm dünyasında ilmin başı hiçbir zaman hiçbir yerde sıkıntıya girmedi mi? Bu soruya cevap vermeden önce bir hususun açıklanmasında yarar vardır. İslâm dünyasında din-bilim ilişkisi ile din adamı-bilim adamı ilişkisi arasında bir ayırım yapmak gerekir. Kur'anî tevhid anlayışının bir gereği olarak din adamları, islâmî gelenekte ruhanî otoriteye sahip bir sınıf oluşturmamışlardır. Buna göre, bir din âliminin, yahut dinî teşkilâtın başındaki kişi veya kişilerin bir konuya itiraz etmeleri, o itirazın *hakikaten ve kesinlikle* dinî 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.

---

23. R.Briffault, *The Making of Humanity*, London, 1919, s. 190.

Daha önce de işaret edildiği gibi İslâm 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 âyetleri, 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 dinî eserlerde yeralmaya başladı ve onlar, dinî 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 "dinî açıklama" ile "ilmî açıklama"yı [24] birbirine karıştırdılar. Meselâ, Kur'an yeryüzünden bahsederken onun bir "döşek" gibi "uzatıldığı"ndan bahseder. Gökyüzünü "sütunsuz bir tavana" benzetir. Şimdi bu ayetlerin asıl gâyesi, Allah'ın yaratıcı kudretine işaret etmek ve insanları tefekküre sevkederek imana götürmektir. Bu aslî mânâyı (dinî açıklamayı) unutur 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) âyetleri yanlış anlamış oluruz. [25] İşte bu anlayış da bazı kimseleri bilim adamının faaliyetlerini yanlış değerlendirmeye sevketmiştir.

---

24. Bu terimler Harputi'nin kullandığı terimler değildir; fakat onun söylediği şeyleri bugünkü terminolojiye çevirirsek, sözkonusu terimlerin kullanılmasında bir sakınca olmasa gerektir.
25. Abdullatif el-Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, İstanbul, 1327, s. 445 vd. Harputî'nin buraya özetle aldığımız bu görüşleri, adı geçen esere ekli olan astronomi ile ilgili risalesinde yeralmaktadır. O, aynı konuya *Tenkihu'l-kelâm*'ın muhtelif yerlerinde de temas etmiştir.

Harputî ve onun gibi düşünenler, bazı çağdaş filozofların söyledikleri gibi din dilinin neredeyse bütünüyle "sembolik" olduğunu iddia etmek istemiyorlar. Onların söylediklerini felsefî bir ifade ile dile getirecek olursak meselenin şu olduğu görülecektir: Kur'an âyetlerini bilimin, hattâ aklî kelâmın ifadeleri gibi ele almakla yetinip, onların "imânî", yahut "egzistansiyel" karakterlerini görmezlikten gelemeyiz. Daha önce söylediğimiz gibi, Kur'an, beşerî tecrübenin bütününü nazarı dikkate alır. Dolayısiyle o, "Allah, her şeyin yaratıcısıdır" derken hem *tasvirî* bir ifade kullanmış oluyor, hem de bizim *tutumumuzun* ona göre olmasını istiyor.

Harputî'nin işaret ettiği bu husus, doğrudan doğruya ilmî faaliyet içinde olmayan kimselerin ortaya çıkardıkları bir problemdir. İslâm dünyasının birinci sıradaki bilim ve fikir adamları, Kur'an'ın ifadesiyle ilmî açıklamaları hiçbir zaman karşı karşıya getirmemişlerdir. Onlara göre, Kur'an, bilim ve tefekkürü engellemek şöyle dursun, bilim ve tefekkürle uğraşmayı "farz" kılmıştır. Metodoloji konusunda Kur'an, müslüman bilim ve felsefe adamlarının baş kaynağını oluşturmuştur. Bu hükmün doğruluğunu görmek için bilimde Beyrûnî'nin Hindistan üzerine yazdığı meşhur *Kitab ma li'l-Hind, el-Asaru'l-Bâkiye* ve *Tahdid Nihayetu'l-Emâkin* adlı eserlerinin giriş kısımlarına bir göz atmak yeterlidir. [26]

Bu söylediklerimiz, dinin ilmî faaliyet üzerinde etkili olduğu hususuna örnek vermek ve açıklık getirmek içindir. İlmî çalışmaların da dinin anlaşılması ve yorumlanması üzerinde etkili olduğuna daha önce, özellikle Hıristiyan Batı dünyası çerçevesinde, temas ettik. Modern ilmî çalışmalar özellikle Batıda ağırlıklı olarak yeraldığı için din âlimlerimizi ancak dolaylı yolla etkilemektedir. Bununla beraber, yüzyılımızda, dinin temel kaynaklarının, meselâ Kur'an'ın yeni ilmî neticeleri de gözönünde bulundurmak suretiyle anlaşılması ve yo-

26. Geniş bilgi için bkz.Mehmet Aydın, *Turkish Contribution to Philosophy*, Ankara, Turkish Historical Society Press, 1985, s. 34 vd.; aynı yazının Türkçesi için bkz. *Erdem*, C. 1, Eylül, 1985, s. 621-644.

rumlanması istikametinde çaba harcayanlar vardır. Türkiye, Mısır ve Pakistan gibi İslâm ülkelerinde son elli yıl içinde yazılan bazı tefsirler, bu çabanın verimli neticeleridir. Sözkonusu çabanın önümüzdeki dönemlerde çok daha fazla yoğunluk kazanacağından şüphe yoktur.

Dokuzuncu Bölüm

DİN, SAN'AT VE AHLAK

1. DİNİ HAYATIN ESTETİK BOYUTU

Din ile san'at arasındaki ilişki, din ile bilim veya din ile ahlâk arasındaki ilişkilere nazaran tahlil edilmesi çok daha zor olan bir konu gibi görünmektedir. Bilim, temelde, deskriptiftir; ahlâk ise normatif. Biri kognitif yanımızla, öteki amelî (*konatif*) yanımızla ilgilidir. San'at ise, daha çok duygu ve hayal dünyamızı alâkadar etmektedir. Buna rağmen her üçünün de kökleri insanın teemmül ve tefekkür dünyasındadır. Akıl; din, bilim ve san'at alanlarında, farklı derecelerde de olsa, faaliyet göstermektedir. Buradaki "derece" sözünü "fonksiyon" terimi ile değiştirirsek, ayni hüküm Kant ve Kantçılar için de geçerli olur. Kant açısından dahi bu fonksiyonlar arasında birtakım bağlantılar vardır. Bu nokta üzerinde ileride pratik aklın fonksiyonuna temas ederken ayrıntılı olarak duracağız.

İncelememizin ilk bölümünde din felsefesinin en önemli görevinin "dinin topyekün beşerî tecrübe içindeki anlam ve önemini açıklamak" olduğuna işaret etmiştik. Estetik tecrübenin de bu topyekün tecrübe içinde yeraldığı düşünülürse, onun

da din felsefesi açısından ele alınması kaçınılmaz olur. Estetik tecrübe, hiçbir zaman *tam olarak* tesbit ve tayin edilmiş kategorilerin altına yerleştiremediğimiz genel "anlama"nın derûnundaki tecrübelerden biridir. Bu bakımdan, "her beşerî tecrübenin bir estetik boyutu vardır" demek yanlış olmaz. Daha önce kozmolojik delilden sözederken Hz. İbrahim'in Kur'an' da tasvir edilen dinî tecrübesine temas etmiştik. Hz. İbrahim, "ufûl etmeyen" bir varlığı aramaktadır. Eğer aklımızın nazarî fonksiyonu açısından bakarsak, buna bir çeşit kozmolojik arayış diyebiliriz. Ne var ki, Hz. İbrahim bu arayışa estetik bir boyut ilâve ediyor ve "sevilmeye lâyık" bir varlığın arayışı içinde olduğunu ifade ediyor. Yani dinî tecrübe, burada, "sonsuz", "bâkî" ve "sınırsız" gibi terimlerle ifade olunan bir varlığa yönelmiş olmakla yetinmiyor; estetik bir maceraya giriyor. Tabir yerinde ise, tabiî teoloji, bir çeşit estetik teolojiyle son buluyor.

Benzer bir zihnî yöneliş, ilmî tecrübeden estetik tecrübeye kayışta da olmaktadır. anlatıldığına göre, birgün çağımızın iki ünlü bilim adamı F. Bloch ile W.Heisenberg arasında mekân ile ilgili bir konuşma geçmektedir. Özellikle Bloch, meslektaşına mekânın muayyen matematik strüktürü hakkında düşüncelerini söylemektedir. Heisenberg'in zihni birden bire adeta başka bir tecrübe kanalına kayar ve haykırırcasına "gökyüzü masmavidir ve orada kuşlar uçuşup durmaktadır." [1] Bir başka ünlü bilim adamı, Einstein, fizikî dünyanın kanunlarından bahsederken onların rasyonel, "zarif" ve "güzel" olduğunu söyler. [2] Einstein'a göre, estetik duygu, teorik fizik çalışmalarında önemli bir rol oynamaktadır. Einstein'ın bu görüşünü A. Eddigton, M. Planck ve J.Jeans gibi birçok bilim adamı paylaşmaktadır. Hatta aynı tutum Darwin'de dahi görülmektedir. O şöyle der:

---

1. Victor Weisstopf, "Science and Art: Complementary Views of Human Experience" Eranos, 53, 1984, s. 313.
2. C.J. Whitrow, ed. *Einstein: The Man and His Achievement*, New York, 1973, s. 82

Zihnim adeta bir makinaya benzedi. Eğer hayatımı yeniden yaşama fırsatı bulabilseydim, hiç değilse haftada bir defa şiir okumayı, müzik dinlemeyi alışkanlık haline getirirdim. Bu zevklerden mahrum olmak, mutluluğun yitirilmesine sebep olacağı gibi zihne de zarar verebilir. Hatta o, ahlâkî dokuyu zayıflatmak suretiyle orada bile hasar yapabilir. [3]

Bilimsel faaliyet gibi hissilik ve subjektiflikten uzak olan bir alanda bile estetik bakış tarzı varken, onun dinî hayatta çok daha güçlü bir şekilde bulunması tabiîdir. Bu konuya biraz daha yakından bakmak için önce estetik bakış tarzıyla ne anlatılmak istendiğini görelim.

Tıpkı öteki bakış tarzlarında olduğu gibi, estetik bakış tarzında da bir suje-obje ilişkisi vardır. Başka bir deyişle, bir takım estetik objeler vardır; bir de bunları gören, duyan, tahayyül ve tasavvur eden insan. Estetik obje karşısındaki insanın duygusu, estetik tecrübeyi, tecrübenin çeşitli vasıtalarla dile getirilmesi ise sanat eserini meydana getirir. Estetik objeler çok çeşitli olabilir: Tabiî ve beşerî güzellikler, sanat eseri v.s. Tarih boyunca "verilmiş" olan estetik objeler, çok kere "yapılmış" olanlara kaynak olmuştur.

Her zaman kolay olmamakla birlikte, estetik açıyı, ilmî, pragmatik v.s. açılardan ayırmak mümkündür. Bu ayırım, özellikle san'at "sezgisi" güçlü olan kişiler için çok daha kolay olur. Sanatkârâne alâka, öteki bütün alâkalardan farklıdır. Sözgelişi, Topkapı Sarayı, *işe yaramak* üzere yapılmış yüzlerce *san'at* eseriyle doludur. Oradaki bir madalyonun uzunluğu, genişliği, ağırlığı, türü v.s. ile ilgilenen bir kimse, objenin estetik özelliğini görmeyebilir. Onun ilgisi, daha ziyade pratik-pragmatik bir ilgidir. Yine dinî tecrübe ile estetik tecrübe arasında da bir ayırım yapılabilir. Sözgelişi, bir ateistin de Süleymaniye Camiinin ihtişamı karşısında hayret ve taaccub duygusuna kapılması pekâlâ mümkündür. Onun tecrübesinde

3. *Darwin: Life and Letters*, New York 1981, I, s. 81-2.

inanç boyutu yoktur. Fakat aynı sanat eserini seyre dalan bir müslümanda estetik tecrübe ile dinî duygular kaynaşmış durumda olur.

Tıpkı ahlâkta olduğu gibi sanatta da objektif teorilerle subjektif teoriler arasında daimî bir kavga vardır. Bu, bizi burada doğrudan doğruya ilgilendiren bir konu değildir. Keza, "sant için sanat" anlayışı ile "gaye için sanat" anlayışı arasındaki kavga da bizi şimdilik alâkadar etmemektedir. [4] Bizi asıl ilgilendiren konu, dinî tecrübe ile estetik tecrübe arasındaki münasebettir.

Sanat, insanın derûnî âlemini görülebilir, duyulabilir şeylere yansıtan, böyle bir âlemi mümkün olduğu ölçüde objektifleştiren, mesajlar iletebilecek forma kavuşturan beşerî bir faaliyettir. Sanatın ilettiği mesajı başka hiçbir şey iletemez. O, başka bir tecrübeye irca edilemez; ve bu anlamda sanat otonomdur. Bir sanat eseri, taklid edilebilir; ama yeniden yapılamaz, tamamlanamaz. Bilimde durum öyle değildir. Bir bilim adamı seleflerinin omuzlarına basarak yükselir. Sanatta öğrenmeyi ve sanat alanındaki "ilerleme"yi başka türlü anlamak gerekir. Michelangelo, aynı zamanda bir bilim adamıydı. Onun bilimi bugün çok gerilerde kaldı, fakat sanatı kıymetini artırarak günümüze ulaştı. Bilimde de, sanatta da arka plan önemlidir, ama bu planın her ikisinde oynadığı roller başka başkadır. Hemen hemen her sanat eserinin bir konusu olur. Ama bu konu "işte orada" olan, herkese açık bir konu değildir. Konu, sanatkârın yorumuyla, onun düşünce ve hayal dünyasından aldığı zevk ve şekille bize ulaşır. Gurûb hadisesi, bilim adamları açısından bir değişiklik arzetmez; ama her sanatkârın gurûbu temsili başka başka olur.

Din ile sanat arasındaki ilişki iki şekilde ele alınabilir: Dinden sanata doğru; sanattan dine doğru. Önce ikinciyi ele alarak insanın estetik tecrübesinden iman hayatına giden bir

4. Bu konuyu başka bir yazımızla ele aldık. Bkz. "İslâmın Estetik Görüşü", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 1986, Sayı, 4, s. 9-25.

yolun bulunup bulunmadığını görmeye çalışalım. Aslında incelememizin genel planına bir göz atılacak olursak, bu konunun niçin burada ele alındığı sorulabilir. Biz çeşitli beşerî tecrübelerden iman tecrübesine giden yolları daha önce, delillerle ilgili bölümde ele aldık. Dolayisiyle, "estetik delil"in de orada ele alınması daha yerinde olmaz mıydı? Nizam ve gâye delilinden bahsederken estetik delile kısaca dokunduk. Fakat bu delil, onunla ilgili düşünceler çok gerilere gitmekle beraber, klasik deliller arasında yer almamaktadır. Estetik delil, nizâm ve gâye delilinin bir alt-delili olarak ele alınabilirdi. Bu durumda da gâye deliline yöneltilen eleştirileri mâkul bir sıralamaya sokmamız güçleşir ve bu arada estetik delil, belki de kendisiyle doğrudan doğruya ilgili olmayan tenkidlere maruz kalırdı. İşte estetik delili din-sanat ilişkisini konu edinen bu genel bölümde ele almamızın sebebi budur.

Güzellik konusunun ilâhiyat açısından değerlendirilmesi, her dinî kültürde farklılık arzedegelmiştir. bu farklılık, bazan dinlerin sahip olduğu kutsal metinlerde yeralan ifadelerde dahi görülmektedir. Öyle görünüyor ki, mevcut İncillerin yazarları, güzellik konusu üzerinde pek durmamışlardır. Belki de bundan dolayıdır ki, ilk dönem Hıristiyanlarının bir kısmı, güzellik konusunun işlenmesini bazı bakımlardan sakıncalı görmüşlerdir. Hatta Aziz Augustine'e göre, Yuhanna İncili (John, 11, 15-17) kâinatın sevilmesine izin vermez. Augustine'in bizzat kendisi güzellikle insanın şehevî gücü arasında daima bir münasebet görmüştür. [5] Bu düşüncenin temelinde Ademin dünyaya "atılmışlığı", aslî günah v.s. gibi inançlar yatmaktadır. Eski Ahid'in "Tekvin" (Yaratılış) bölümü "âlemin güzel yaratıldığından" bahseder. Dünya karşısında takınılan bir tutum, Kur'anda çok daha açık bir ifadeye kavuşmuştur. Kur'anda geçen "cemâl", "zînet", "husn", "tayyib" v.s. gibi birçok kelime, fizikî ve ahlâkî güzellikleri anlatmak için kullanılmıştır. "Ferah", "surûr" ve benzeri kelimeler ise estetik duygu-

5. Robinson, *An Atheist's Values*, s. 59.

yu dile getirmektedir.

Kur'an, gökyüzünün yıldızlarla süslendiğinden (Mülk, 5), insanın en güzel surette yaratıldığından (Tîn, 47) hayvanların güzelliğinden (Nahl, 8) kadın güzelliğinden (Ahzab, 52) güzel sabır, ayrılış, kavuşma, v.s.'den bahseder. Özellikle yeryüzündeki bitki örtüsünün güzelliği Kur'anda sık sık zikredilen bir konudur. Buna bir de bütün yönleriyle cennetin güzelliklerini anlatan tasvirleri eklersek, Kur'anın estetik terimler örgüsü hakkında bir fikre sahip olabilirz.

Güzellik konusundaki bu olumlu tutumun müslüman düşünürler üzerinde son derece etkili olduğu kesindir. Özellikle tasavvuf literatürü, İslâmî estetiğin hazinesi durumundadır. Bu görüşümüzü yine Gazâlî'nin eserlerinden alacağımız metinlerle açıklamaya çalışalım. Gazâlî şöyle der: Güzel olan her şey sevilir. Güzelliğin idrâki, bizatihi haz verir. Yani güzellik kendibaşına bir değerdir. Güzelliğin idraki ayrı şey, kaza-i şehvetin verdiği haz ise daha ayrı bir şeydir. [6]

Bir başka yerde ise Gazâlî, "iyi"yi üç kısma ayırır: Yararlı, leziz ve cemil (güzel). Meşhur eseri "**İhyâ**"nın "Tefekkür Kitabı"nda insanın yaratılışındaki mevcut güzellikleri tasvir ederken küçük bir paragrafta on defa "ahsene", "zeyyene" gibi "güzel kıldı" anlamına gelen fiilleri kullanır. [7]

Gazâlî'nin eserlerinde yeralan nizâm ve gâye delili bir çeşit estetik delil görünümündedir. İnsanı hayvandan ayıran en belirgin özellik, diyor Gazâlî, yerin ve göklerin melekûtuna, insanın kendi öz varlığına ve dış dünyada (*âfâk*) görülen hayret uyandırıcı şeylere nazar etmek ve Allah'ı bilmektir. [8] Gerek yer ve göklerde, gerekse hayvanlar ve bitkiler dünyasında Allah'ın yarattığı hayret uyandırıcı güzelliklere bakarak bütün bu acaib işin ve muhkem düzenin müdebbir bir yaratıcıdan, hüküm verici ve takdir edici bir fâilden müstağni kalamıyaca-

---

6. *İhya*, IV, s. 371.
7. *İhya*, IV, 126 ve 129.
8. *İhya*, IV, 546.

ğım, akıldan az da olsa nasibini almış bir kimse dahi idrak eder. [9] Kim güzelce örülmüş bir ipek kumaşı görür de onun her türlü kudretten mahrum ölü bir kişi tarafından meydana getirildiğini söylerse, kendisinin câhil ve aptal olduğunu söylemiş olur. [10] Duvardaki güzel bir hattı veya nakışı görüp onu yapanı takdir eden insan, nasıl olur da kendi varlığındaki ve başka varlıklardaki hayret uyandırıcı eserleri görüp onların Sânî'i ve Musavvir'i hakkında düşünmez. [11]

Acaba Gazâlî'nin estetik delil üzerinde ısrar etmesinin sebebi nedir? Bu sorunun cevabı, başka bir açıdan da olsa, daha önce nizâm ve gâye delili açıklanırken verilmişti. Bu delil - ki estetik delil onun bir parçası durumundadır- ötekilere nazaran daha kolay anlaşılır. Gazâlî, aynı şeyin estetik delil için de geçerli olduğunu söyler. Ona göre âlemin güzelliği herkes tarafından görülüp takdir edilebilir. Meselâ, bazı yıldızların yaratılmalarındaki hikmeti birçok kimse anlayamaz. Fakat Allah "Biz en yakın göğü yıldızlarla süsledik" derken kolayca anlaşılabilen bir hususa işaret etmektedir. Güzelliğin idraki, farklı derecelerde de olsa, herkes için mümkündür.

Gazâlî'nin estetik delili, sevilmeye lâyık güzel (Cemîl) bir yaratıcı fikrine ulaştırmaya çalışıyor. "Allah Cemîl'dir", çünkü böyle olmasaydı, kemâl sahibi bir varlıkta eksiklik olmuş olurdu. Onun içindir ki o, "güzel isimler" (*esmau'l-husnâ)* ile isimlendirilir. İşte iman ile sevgi arasındaki ilişki de kaynağını böyle bir ulûhiyet anlayışında bulmaktadır. Kur'an, "iman edenlerin Allah'ı sevmede en ileri derecede olacaklarını" söyler (2. Bakara, 165).

Güzellikten Allah'ın güzelliği düşüncesine gitmek felsefeci ve kelâmcılardan çok, yukarıda da söylediğimiz gibi, mutasavvûfların üzerinde durdukları bir konu olmuştur. Gerçi fi-

9. *İhya*, I, 144.
10. *İhya*, I, 148. Bu "güzel işlemeli kumaş" örneği, İslâm literatüründe (meselâ, Eş'ari'nin *Kitabu'l- Luma'sında*, Cüveynî'nin *İrşad*'ında çok geniş bir şekilde kullanılmıştır.
11. *İhya*, Iv, 545-6.

lozoflar da Allah'ın "cemâl", "zînet" ve "bahâ"sından, yani güzelliğinden bahsetmektedirler. [12] Fakat onların bu ifadeleri "kemâl" yahut "ekmelu'l-vucûd" (en yetkin varlık) fikriyle ilgilidir. Gerek filozofların, gerekse kelâmcıların "ilahî güzellik" konusunun işlenmesinde antropomorfizme düşme tehlikesini hissetmiş olmaları ihtimal dâhilinde görünmektedir. Ayrıca en azından bazı sûfilerin güzellik konusunu mübalağalı bir şekilde ele almaları ve ifadelerini titizlikle seçmemeleri de yanlış anlamalara sebep olmuş ve bu yüzden kelâmcıların itirazına yol açmış olabilir. Sözgelişi, İbnu'l-Arabî'nin meşhur **Tercumanu'l-eşvâk**'ının bu tür itirazlara zemin hazırladığını bilmekteyiz. Bilindiği gibi, İslâm fikir dünyası, özellikle ibadetin sadelik ve ciddiyetini bozan ve fikri ikinci plana iten duygu taşkınlığına daima karşı olmuştur. Yine, dinî hayatı rencide eden ve ahlâkî gevşekliğe sebep olan sanat anlayışını da tasvip etmemiştir.

2. DİNİN SAN'ATA ETKİSİ

Her dinin, büyük çapta kendi tesiriyle oluşmuş bir kültür çevresinde doğup büyüyen sanatkâr üzerinde etkili olması kadar tabiî bir şey olamaz. Din, sanatın hem formuna, hem muhtevasına, hem de sanat türlerinden bir kısmının ön planda, diğer bir kısmının ise arka planda tutulmasına tesir eder. Bu hükmü te'yid etmek için her dinî kültürden birçok örnekler

12. Bkz. Farabî, *Medinetü'l-Fadila* (Oxford, 1985), s. 82-3. İbn Sînâ da *Şifâ*, *Necât ve Risaletu'l-Aşk*'ta Allah'ın saf ve mutlak güzelliğinden bahseder. Tanınmış şarkiyatçı A.J. Wensick'e göre, Tanrı'nın "güzel" olduğu gikri, semitik dinî gelenekte yoktur. İslâmda ortaya çıkışı ise, Yunan tesiriyle olmuştur. Aristoteles'in *Metafizik*'inde Tanrının güzel olduğundan sözedilmez. Bu fikir Platon'dan Plotinüs'e, ondan da Yeni-plantonculara geçmiştir. Müslümanlar, Yunan düşüncesini tanıyınca bu fikri benimsemekte güçlük çekmediler. Allah'ın güzelliği konusu daha sonra Gazâlî'nin ve genelde tasavvufî eserlerin gözde konusu haline geldi. (R.Walzer, ed., *Mabâdi-ul-Madina al-Fadıla*, Oxford, 1985, s. 350-1). Bize göre özellikle Yeni-Platonculuğun bu hususdaki tesiri inkâr edilemez. Fakat "Allah'ın güzel olduğu inancı"nı tamamen bu tesire bağlamak doğru değildir. Kur'an "en güzel isimler O'nun (Allah'ın) dur (7, A'raf, 180)derken, bu isimlerle isimlendirilenin de güzelliğini hatıra getirmiyor mu? Ayrıca, "Allah güzeldir, güzeli sever" hadisini de Yunan tesirine bağlamak kolay görünmemektedir.

gösterilebilir. Meselâ Yahudilik ve İslâm, eski Yunan antropomorfizmini temsil eden sanat eserlerine iltifat etmemiştir. Hıristiyanlık da önceleri aynı tavrı takınmış ama ortaya "helenleşmiş" bir din anlayışı çıkınca mücadeleyi kaybetmiştir.

Çok dikkat çekicidir: Felsefeyi Yunandan alarak ona, kendi tâbiriyle, "yeni bir yurt bulan" ve bizzat kendisi de bir sanat nazariyatçısı olan Farabî'nin eski Grek sanatıyla ilgili fikirler arasından seçtiği bir kaç şeyden biri, Platon'un şiir tenkidiyle ilgili görüşüdür. Farabî, ne insanda ne de tabiattaki herhangi bir varlıkta ulûhiyet gören hiçbir sanat türüne iltifat etmemiştir.

İslâm ilâhiyatı tercihini *tenzih* inancından yana koymuştur. *Teşbih* inancı, çok dar bir alana inhisar etmiş, felsefe ve ilâhiyât literatürüne çok kere bir tenkid konusu olarak girmiştir. Hatta İslâmî şuur, kendi Peygamberine edebî eserlerinde en yüce mevkii vermiş fakat O'nu minyatür, resim v.s. ye konu edinmekte son derece titiz davranmış, O'nun temsiline, tasvirine aslâ izin vermemiştir. İslâmî estetiğin temelinde iki dinî prensip vardır: *Tevhid ve tenzih.* İslâmda sanat faaliyetlerinin tam olarak anlaşılması, tahlil ve takdir edilmesi için bu iki ilkeyi daima gözönünde bulundurmak gerekir. Bu ilkelere bağlı olarak çalışan müslüman sanatkârın psikolojisi de başka kültürlere mensup sanatkârlardan şu veya bu bakımdan farklı olmak durumundadır. İslâm sanatının sergilediği bir kaç özelliğe bakmak, bu söylediğimizi te'yid etmek için yeterlidir.

Müslüman sanatkâr, güzelliği *yarattığına* değil, *keşfettiğine* inanır. Allah'ın cemâl sıfatının eseri olarak varolan her türlü güzellik, sanatkârın faaliyeti sayesinde dokunulabilir, görülebilir ve duyulabilir hâle gelmektedir. Müslüman sanatkâr varolan her şeyin Allah ile bağlantılı olduğuna inanır; çünkü Kur'an "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiç bir şey yoktur.... (17, İsra, 44) buyurur. Yine Kur'an "Allah göklerin ve yerlerin nûrudur" (24, Nûr, 35) der. İşte sanatkârın, bir mü'min olarak göre-

vi, sadece estetik zevki tatmin etmek değil, birliğin ve nûrun perdesini aralayarak hakîkatın bilinmesine yardımcı olmaktır.

İslâm sanatında "istikrar içinde değişme" anlayışı, ön planda tutulmuştur. Bunu en iyi "hüsn-ü hat" sanatında görmekteyiz. Bu sanatta "dökülme", "dağılma", "kendibaşına buyruk olma" intibaını verecek hiçbir unsura yer verilmez. Orada bağımlılık ile bağımsızlık arasındaki gerilim yok edilmiştir. Her harf hem müstakildir, hem de birliğe, bütünlüğe bağlıdır. Yazı, hem harflerin şeklini -her türlü değişmeye rağmen- korumak, hem onlar arasındaki birleşme imkânlarının sonsuzluğunu göstermek zorundadır.

Benzer özellikler arabeskte de vardır. Çağdaş bir düşünürün haklı olarak işaret ettiği gibi, [13] birlikte çokluğu, çoklukta birliği (vahdet'te kesreti, kesret'te vahdeti) ortaya koymada en başarılı olan sanat, arabesktir. Bu sanatta mantığı, ritmi, matematik nisbeti, melodiyi hep bir arada bulmaktayız. Arabesk, müslüman sanatkârın nisbet ve müvazane sevgisini gösterdiği kadar fikrî uyanıklığını da gösterir. Arabesk ihtirasın değil, teemmülün eseridir. Sanatkârın bütün mahareti ortadadır; ama ferdiyeti bütün alçak gönüllülüğü ile geri plandadır. Sanatkâr, kendi şahsî sıkıntılarını, günlük problemlerini sanatına yansıtmamıştır. Bu durumu iyice değerlendiremeyen bazı sanat tenkidçilerinin, arabeski "durgun" diye nitelendirmeleri doğru değildir. Gelip geçiciliğin tedirginliği içinde olmak, dinamizmi; her devirde değerini muhafaza edeni devam ettirmek ise durgunluğu göstermez. Ne kaligrafi ne de arabesk merkez fikrine önem verir; çünkü müslüman sanatkâra ruh kazandıran inanca göre, Allah her yerdedir.

İslâm sanatı daima soyuta yönelmiştir. Bu yüzden geometrik unsurları tercih etmiş, tabiattan aldıklarını adeta "tabiatsızlaştırarak" almıştır. Bu durum sadece süsleme sa-

13. Titus Burckhardt, "Prennical Values in Islamic Art", *God and Man in the Contemporary Islamic Thought*, ed. Charles Adams, Beirut; 1972, s. 122.

natını değil, minyatür sanatını açıklamak için de bize ipucu vermektedir. Kaligrafi, arabesk ve minyatür sanat kollarının gelişmesini sadece "tasvir yasağı" gibi puta tapmayı önleme gayesini güden bir tedbire bağlamak doğru değildir. Aslında İslâm dünyasında tasvir, çok yaygın olmamasına rağmen, daima varolmuştur. Soyuta yönelişin arkasındaki itici güç, kanaatimizce, yukarıda temas ettiğimiz tevhid ve tenzih prensipleri olmuştur. Ve bu prensipler "dinî sanat"ta da "din-dışı sanat"ta da büyük bir ciddiyetle gözetilmiştir.

Sözü buraya getirmişken "dinî sanat" hakkında bir noktaya işaret etmemiz yerinde olacaktır. Hemen belirtelim ki, İslâmda bir "dinî sanat"ın olup olmadığı hâlâ tartışma konusudur. Hatta sanatın "dinî olan" ve "dinî-olmayan" şeklindeki ayırımının genel geçerliliği üzerinde bile görüş birliği yoktur. Bununla beraber, ayırımın pratik yararlar sağladığı da ortadadır. İnancın gereğini yerine getirme açısından bakıldığında, bir hamam ile bir câmi aynı değildir; buna rağmen, bir hamamın mimarî yapısı, tezyinatı v.s. sinde sanatkârın (bir mümin olarak) psikolojisi birinci derecede rol oynamış olabilir. Bir eserin "dinî" veya "sivil" olması, sanatkârın psikolojisi açısından değil, eserin fonksiyonu açısından bir anlam ifade eder. Biz, "İslâm sanatı" derken genellikle şunu anlıyoruz: a) Dinî bir görevin yerine getirilmesi gayesiyle ortaya konan eserler, b) Dinî düşünce, inanış ve duyguları anlatan söz, yazı, sembol, hareket, yapi v.s. Her iki gruba giren sanat varlıklarının estetik açıdan idrak ve takdir edilme imkânını, eserlerin muhtevalarından bağımsız olarak düşünebiliriz.

İslâm sanatının bazı özellikleri hakkında yaptığımız bu açıklamaların gayesi, dinî inancın sanat üzerindeki etkisine işaret etmektir. Her ikisi arasındaki ilişki, elbette zorunluluk ifade eden bir ilişki değildir. Sanat İslâmdan önce de vardı. Yine, kaligrafi, hüsn-ü hat v.s. olmadan da İslâmın inanç sistemi eksiksiz olarak mevcuttu. Ama bu durum, ne estetik hayatın inanç hayatı istikametinde ilerleyebildiği veya insanın iman tecrübesini takviye ettiği gerçeğini, ne de bazan sanatın inanca göre şekil ve muhteva kazandığı gerçeğini görmezlikten

gelmemizi gerektirir.

3. DİN VE AHLAK

Din ile ahlâk arasındaki ilişkiye gelince, o din-sanat ilişkisine nisbeten çok daha açık olarak görünen ve hayatımızı çok daha yakından ilgilendiren bir münasebettir. Bilindiği gibi vahye dayalı dinlerin ana gayesi, ahlâkî bir toplum vucûda getirmektir. Hz. Muhammed'in "ben ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderildim" sözü, bu gayeyi gayet açık bir şekilde dile getirmektedir.

Din ile ahlâk arasındaki münasebet de düşünce tarihinde genellikle iki şekilde ele alınmıştır. Dinden ahlâka doğru giden bir yol takip edilerek; ahlâktan dine doğru giden bir yol takip edilerek. Birinci yol, ahlâkı dine bağlamakta ve böylece dinî vasfı ağır basan bir ahlâk anlayışına -bir teolojik ahlâka- kapı açmaktadır. İkinci yol ise, insanın ahlâkî tecrübesinden hareket ederek ilâhiyatı temellendirmeye ve bu şekilde ahlâkî yanı ağır basan bir ilâhiyata -bir ahlâk teolojisine- kapı açmaktadır. İkinci yol, Kant'ın meşhur "ahlâk delili" ile felsefe tarihinde ön plana çıkmıştır ki bu delili daha önce inceledik. [14] Burada din-ahlâk ilişkisinin genel durumu hakkında birkaç noktaya temas etmekle yetineceğiz.

Acaba insanın ahlâkî 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" [15] Buna bağlı olarak şöyle bir soru ortaya çıkmaktaydı: Acaba bir şey, Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa o, iyi olduğu için mi Tanrı tarafından buyurulmuştur? [16] Bu sorunun cevabı ile ilgili tartışmaya genellikle "Euthyphro

14. Burada, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi* adlı eserimizden geniş ölçüde yararlanmaktayız.
15. *Euthyphro* (B. Jowett'in İngilizce çevirisi) London, 1970, s. 6e-7a.
16. A.E., s. 9e.

tartışması", yahut "Euthyphro dilemi" adı verilmektedir. Bu soru, birçok filozofa göre din ve ahlâk felsefesinin baş problemidir.

Soruya verilen cevapları üç ana grupta toplamak mümkündür: Ahlâkı dine dayandıran görüşler; ahlâk ile dini iki ayrı (otonom) alan olarak gören görüşler; ahlâk ile din arasında bir sebep-sonuç bağlantısı (kozal ilişki) görmemekle beraber başka türden ilişkilerin bulunduğunu kabul eden görüşler. Şimdi bu grupları ayrı ayrı ele alalım.

a. Ahlâkın Dine Dayanması:

Özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmın hâkim olduğu kültür ortamlarında yetişmiş birçok dindar düşünür, ahlâkî iyiyi Tanrının iradesine bağlamaktadır. Fakat burada şu ayırımın yapılmasında yarar vardır: "Bir şey sırf Tanrı emrettiği için iyidir" demekle, "Tanrı iyiyi emreder" demek farklı şeylerdir. İkinci ifadenin ahlâkî otonomluğa zarar getirdiği söylenemez. Oysa birinci ifade, bazılarının "teistik subjektivizm" dedikleri bir anlayışı dile getiriyor. Yani, aslında ahlâkta objektiflik yoktur; birisi bir şeye iyi derse, o şey iyi olur; kötü derse kötü. Eğer bu varlık insan ise, teori, subjektivizm; Tanrı ise, "teistik subjektivizm" adını alır. [17]

Başka bir ayırımın daha yapılmasında yarar vardır. Tanrı ile ahlâk arasında doğrudan bir bağ kurmak, iki şekilde anlaşılabilir: Tanrı'nın iradesi, ahlâkî değerin veya ahlâk kanununun *sebebi*'dir; ikinci olarak, sözkonusu irade, ahlâk alanına tamamlayıcı ve teşvik edici olarak dâhil olan bir unsurdur. Birinci anlayışa itiraz eden birçok teist düşünür, ikinci anlayışı benimsemekte ve savunmaktadır.

Bu ayırımları daha iyi anlayabilmek için Tanrı-ahlâk ilişkisine bir kez "varlık düzeyi"nde (*ordo essendi*) , bir kez de

17. G.F. Hourani "Two Theories of Value in Medieval İslam" *The Muslim World*, 1960, s. 269 vd.

"bilgi düzeyi"nde (*ordo cognoscendi*) bakmak gerekir. Eğer bir insan, her şeyi yaratan bir Tanrının varolduğuna inanıyorsa, varlık düzeyinde hiçbir şeyin tam otonomluğa sahip olduğunu söyleyemez. Eğer bugün bildiğimiz ve tanıdığımız yapıda bir insan olmasaydı veya topyekün âlem, bu şekilde düzenlenmemiş olsaydı, elbette ki, tanıdığımız ve bildiğimiz anlamda bir ahlâk da olmazdı. Tanrı, bu kozmolojik anlamda, her şeyin sebebi olduğu gibi ahlâkın da sebebidir, çünkü, teizm açısından bakıldığında, Tanrı olmasaydı hiçbir şey olmazdı.

Konuya bilgi düzeyinde baktığımız zaman durumun farklı olduğunu görürüz. İnsan, en azından *bazı* ahlâkî değerleri kendi tecrübesi çerçevesi içinde tanıyabilecek durumdadır. Sözgelişi, adam öldürmenin veya bir insana işkence etmenin kötü olduğunu anlamak için herhangi bir buyruğa ihtiyaç olmasa gerektir. İyi ve kötü hakkında bilgimizin kaynağı ile alâkalı olmak üzere çok çeşitli teorilerin öne sürüldüğünü biliyoruz. Bunlar, bizi burada doğrudan doğruya ilgilendiren konular değildir. Kaynak meselesi, aslında felsefe açısından o kadar büyük bir önem arzetmez. Önemli olan şudur: İnsan, tarihte ortaya çıkmış belli bir vahiy tecrübesinden müstakil olarak iyi ve kötü konusunda bir takım bilgilere sahiptir. (Hz. Adem'in ilk insan ve ilk peygamber olduğu görüşünden hareket ederek epistemolojik düzeyi de Tanrının iradesine götürme fikri üzerinde burada durmuyoruz) Hatta insan gerek vahyi, gerekse vahiy tecrübesi geçiren insanı, yani peygamberi, belli bir yere kadar bu bilgilerin ışığında değerlendirmektedir. Sözgelişi Hz. Muhammed'in henüz vahiy almadan önce "güvenilir" bir kimse (Muhammed'ul-emin) olarak bilinmesi, yani kişiliğinin İslâm-öncesi Arap toplumunda varolan bazı ahlâk standartlarına göre değerlendirilmiş olması, onun peygamberliğinin kabulünde önemli bir rol oynamıştır.

Tanrının emrettiğinin iyi olduğu, inanan insanlar tarafından tartışılacak bir konu değildir. Bir insan, hem Tanrının her şeyi bildiğine, her şeye gücü yettiğine ve mutlak anlamda iyi olduğuna inanacak, hem de O'nun iradesini sorguya çekecek; bu olmaz. Tanrının emri sıradan bir emir değildir. İlâhî

buyruklarda bir *keyfiliğin* olabileceğini düşünemeyiz. Bir insan, hiçbir zaman "Tanrı yalanı emreder" veya "zinayı teşvik edebilir" şeklinde düşünemez. Böyle düşünmek, ilâhî Zat'ın ahlâkî vasfını anlamamak mânâsına gelir.

Tanrıyı adeta insanmış gibi düşünen ve O'nun iradesini kendine özgü statüsü içinde göremeyen birçok düşünür, dinî ahlâkı yanlış anlamıştır. Başta çağdaş İngiliz filozofu G.E. Moore olmak üzere, birçok düşünüre göre, teolojik ahlâk ciddi bir yanılgıya düşmektedir ki, bu, "tabiatçının yanılgısı" (*naturalistic fallacy*) olarak adlandırılır. Moore'a göre, ahlâkî iyi-yi, "haz veren" veya "toplum hayatına katkıda bulunan" v.s. gibi ahlâkî-olmayan bir kavramla tanımlamak, bir yanılgıya düşmektir. Ahlâkî bir terimi tabiî (şu veya bu anlamda tabiî hayatımızla ilgili olan) bir terimle tarif etmemeliyiz. Bu, aslında, ahlâkı psikoloji, sosyoloji, yahut biyolojiye indirgemek, dolayısiyle onun otonomluğunu tanımamak demek olur.

İşte Moore'un bu görüşünü hareket noktası olarak benimseyen düşünürler, dinî ahlâkın da, bir başka açıdan, aynı hata içinde olduğunu söylemekte ve buna "teolojik yanılgı" adını vermektedirler. Böyle bir tenkidi mantıkî bir form içinde ilk ortaya atan düşünür D.Hume olsa gerek. O Şöyle diyordu: Şimdiye kadar şâhid olduğum bütün ahlâk sistemlerinde gördüm ki, ahlâkçı, belli bir yere kadar normal bir akıl yürütmeye koyulmakta fakat sonunda birden bire bir değer yargısına ulaşmaktadır. Bu, insanı hayrete düşüren bir husustur. Şöyle ki; varılan sonuçlarda "dır" (*is*) veya "değildir" (*is not*) gibi kopulasyonlar yer alması gerekirken, yükümlülük bildiren "meli" veya "malı" gibi takılar yeralmaktadır. Son derece önemli olan bu değişikliğin, Hume diyor, nasıl ortaya çıktığını açıklamak çok zor bir iştir. [18]

Hume'un bu görüşü, daha sonraki yüzyıllarda, özellikle yirminci yüzyıl İngiliz felsefesinin bazı akımlarında şu anla-

18. *Treatise on Human Natire*, London, 1961, Vol. 11, Book 111, Part, I, Sec., İ, s. 177-8.

yışın doğmasına yol açmıştır: Ahlâkla ilgili olmayan önermelerden ahlâkî sonuçlar çıkarılamaz. Başka bir deyişle, "olgu" dan "değer"e, "dır" dan "meli-malı"ya geçilemez.

Bütün bunların dinin ahlâk anlayışı ile ilgisi nedir? İlgi ortadadır: Bu anlayışa göre, "Tanrı F'yi buyuruyor" (F, belli bir fiili göstersin) bir olgu cümlesidir: bir varlığın F'yi istediği haber veriliyor. Fakat bundan çıkarılan sonuç, "O halde F yapılmalıdır" hükmüdür. Bu ise bir ahlâkî yükümlülük cümlesidir.

Burada iki önemli soru karşımıza çıkmaktadır ki bunlardan ilki, özellikle çağdaş İngiliz felsefesinde enine boyuna işlenmiştir. Bu soru, bir olgu cümlesinden, ahlâkî değer veya yükümlülükle ilgili bir sonucun çıkarılıp çıkarılamıyacağı sorusudur. Doğrudan doğruya ahlâkı ilgilendiren bir soru üzerinde burada durmayacağız. Bizi asıl ilgilendiren mesele, dinî ahlâkta böyle bir mantık hatasının işlenip işlenmediğidir. Eğer "Tanrı" terimi, sadece bir varlığı tasvir eden (deskriptif) bir kelime olsaydı, o zaman deskriptif bir ifadeden değer biçen veya ahlâkî yükümlülük bildiren bir ifadeye geçelip geçilmediği üzerinde durulabilirdi. Ancak durum çok farklı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Biz, "Tanrı" ile, bilgisi ve gücü tam, mutlak anlamda iyi olan bir varlığı kasdetmekteyiz. Başka bir deyişle, iyilik, adâlet, rahmet, bağışlama v.s. Tanrının ayrılmaz özellikleridir. Bu durumda "Tanrı" kelimesi, zaten kısmen deskriptif, kısmen de değer biçici -veya değer koyucu- bir terimdir. Buna göre, sözkonusu terimin özne olarak yeraldığı bir önermenin de kısmen değer ifade eden bir hüküm olması kaçınılmaz olur. Deskriptif terimlerin yanısıra değer terimleriyle de tasvir edilen bir Tanrıya inanan mü'min,

Tanrı F'yi buyurur;

Tanrının buyurduğu her şey iyidir;

O halde, F, iyidir (F'yi yapmam gerekir).

şeklinde bir akıl yüretmede ikinci öncülü hiç de gerekli görmeyebilir; çünkü birinci öncül zaten değer ifade eden bir hükümdür. Hatta o, üçüncü önermeyi, yani sonucu dahi gerekli görme-

yebilir, çünkü Tanrının birşeyi buyurması, mü'minin gözünde, o şeyin yapılması için yeterlidir. Aksi takdirde şöyle bir durum doğar:

> "Her şeyi en mükemmel şekilde bilen ve mutlak anlamda iyi olan bir varlık, F'yi yapmamı istiyor.
>
> Ama ben yine de F'yi yapmayabilirim, çünkü onun iyi olup olmadığından emin değilim"

Din dilinin mantığı, bu şekilde düşünmeye ve konuşmaya müsaade etmez. İnanmış bir kimse Tanrının buyruğundan ahlâkî yükümlülüğe geçerken subjektif bir ahlâk teorisini benimsemek zorunda kalmayabilir. "Tanrı F'yi yapmamı istiyor" önermesi, objektif bir değer teorisi çerçevesinde ele alınabilir. F, kendi başına kötü olduğu halde ben onun öyle olduğunu bilemeyebilirim (bilgimin sınırlılığından dolayı). Yahut kötü olduğunu bildiğim halde onu işlemekten uzak kalamayabilirim; (sözgelişi, irademin zayıflığından dolayı). Tanrının buyurması, bu durumda, bana bilgi verme, hatırlatma, irade zayıflığımı yenme v.s. bakımlarından büyük önem arzeder.

O halde, kısaca tekrar edecek olursak, diyelim ki bir "olgu cümlesinden veya cümlelerinden ahlâkî değer veya yükümlülük ifade eden bir hükme geçilemez" anlayışı doğrudur -ki bunun doğru olmadığına dair öne sürülmüş çeşitli görüşler vardır. Teizme dayalı ahlâk, zaten böyle bir anlayış içine girmemektedir; yani "tabiatçılığın yanılgısı"na düşmemektedir. "Düşüyor" diyenler, Tanrının otoritesi ile başka bir otoritenin, meselâ, bir kişinin yahut sosyal veya siyasal bir kurumun otoritesini, birbirine karıştırmaktadırlar. Tanrıdan başka herhangi bir varlığın bir şeyi istemesi, o şeyin *mutlaka* iyi olduğu veya *mutlaka* yapılması gerektiği anlamına gelmez. Tanrının iradesinden başka hiçbir irade, inanan bir kimseye göre, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi olan bir varlıktan kaynaklanmaz.

b. Din-Ahlâk İlişkisinin Reddi:

Buraya kadar teistin dinle ahlâk arasındaki ilişkiye nasıl baktığını anahatlarıyla sunmaya çalıştık. Onun bakış tarzına yöneltilen şiddetli eleştiriler, daha ılımlı diyebileceğimiz din-ahlâk ilişkisinin kurulmasına yol açmıştır. Oldukça geniş taraftar bulan bu ılımlı görüşlere geçmeden önce dinî ahlâka yapılan itirazları, özet halinde de olsa, sunmamız yerinde olacaktır.

Bazı ateistler, dinin ahlâk için yararlı olması şöyle dursun, son derece zararlı olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişler ve görüşlerini desteklemek için çeşitli fikirler öne sürmüşlerdir. Onlara göre, dini ahlâka temel yapmak, empirik karakterde olan ve daima değişen bir alanı, değişmezliğine inanılan bir otoriteye bağlamak demektir. Teizmi savunanlar, bütün çabalarına rağmen Tanrının varlığını isbat edememişlerdir. O halde ahlâk gibi şurada yaşayan şu insanın inişli-yokuşlu beşerî tecrübesini böyle sallantılı bir temele nasıl oturturuz?

Bu tutumun arka planında birçok batılı düşünürün *iman* anlayışının bulunduğunu hatırda tutmamız gerekir. İslâmî geleneğe göre, dinî anlamda iman, hiçbir şek ve şüpheye yer tanımayan bir *tasdik*'tir ve bu tasdik, daha önce bir kaç defa işaret edildiği gibi, *kognitif* bir mahiyet arzetmektedir. Oysa birçok batılı dünüşünüre göre, "inanma, hakkında yeterli ölçüde kanıt bulunmayan bir şeye bağlanmadır... Biz (diyor B.Russell) iki kere ikinin dört ettiği veya dünyanın yuvarlak olduğu gibi konularda " inanma"dan sözetmeyiz. Ancak, duyguyu delilin yerine koyduğumuz zaman inanmadan sözedebiliriz". [19]

Russell'in bu görüşünü bir başka düşünür mantıkî sonucuna götürüyor: R. Robinson'a göre, dinî 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. [20] Russell ve

19. B. Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, London, 1971, s. 215.
20. Robinson, *An Atheist's Values*, s. 137.

Robinson gibi düşünürler, özellikle kilise-bilim ilişkisi tarihinden birçok örnekler getirmek suretiyle görüşlerini desteklemeye çalışmaktadırlar.

İnanma ile ilgili yukarıda verilen tarifi şimdilik bir yana bırakacak olursak, bu söylenenlerin hepsi doğru olabilir. Ama bunu genelleştirmemek gerekir. Hıristiyanlık tarihi bakımından doğru olan bazı tesbitler, diyelim ki, İslâm açısından doğru olmayabilir. Yunus Emre'nin bir şiirinde geçen Molla Kasım, [21] *kendi dinî* anlayışı yüzünden darkafalı olmuş olabilir. Ama bir Yunus, bir Mevlânâ , bir Fâtih, çok dindar olmalarına rağmen, hiç de dargörüşlü değillerdir. Müslüman filozof ve kelâmcıların kendi inançlarının rasyonel temellerini tartışma konusu etmeleri açıkça gösteriyor ki, hakiki bir müslüman mütefekkir, "delilim yok da ondan inanıyorum" gibi irrasyonel bir tavır içine girmemiştir. O, *âciz* kaldığı için değil, mâkul gördüğü için inanmaktadır. İmanın tarifi ile ilgili olarak ortaya çıkan bu farklılık, bugün bazı müslüman düşünürleri o kadar rahatsız etmektedir ki onlar, batı dillerindeki "iman" anlamına gelen kelimeleri tercüme ederken "iman" kelimesinin kullanılmasına, yahut "iman"ın batı dillerine hiçbir açıklama yapılmadan çevrilmesine karşı çıkmakta, bunun çeşitli yanlış anlamalara sebep olduğunu söylemektedirler. [22]

• Sıkı bir din ahlâk ilişkisini savunanlar, genellikle, salt ahlâkın 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 ahlâk kavramında bir boşluk yaratmakta, sonra da onu doldurmaya çalışmaktadır. [23]

---

21. "Derviş Yunus bu sözü
Eğri büğrü söyleme
Seni sıygaya çeker
Bir Molla Kasım gelir."
(Burhan Toprak, *Yunus Emre Divanı*, İstanbul, 1960, s. 99)
22. Bkz. I. R. el-Faruki, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Kuala Lumpur, 1982, s. 47.
23. W.G. Maclağan, *Theological Frontiers of Ethics*, London, New York, 1961, s. 184.

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 tabiî, bencil olmamanın ise gayr-ı tabiî olduğunu söyleyemez. [24] Salt ahlâkı savunanlara bakılırsa, bencillik, asıl dinî ahlâkta ön plana çıkmaktadır. Din, ceza korkusu ve mükafât ümidini işlemekle insanları kendilerini düşünmeye ve tedbirli olmaya sevketmektedir. Kendini düşünmenin ve tedbirli olmanın bu dünyaya değil de öteki dünyaya yönelmiş olması durumu değiştirmez. Russell'a göre,tedbirli görüşün,yahut ihtiyât ahlâkının, davranışlarımıza temel olması, hedonizmi teşvik eder. Hıristiyanlık ise, daima bir tedbir ahlâkı olagelmiştir. [25]

Görülüyor ki, Russell ve onun gibi düşünenler, salt ahlâkın imkânını savunmak gibi mütevazi bir neticeyi elde etmek gâyesiyle konuşmuyorlar; dinî ahlâkın "zararlı" olduğunu söyleyecek kadar ileri gidiyorlar. Bu tutum, "dinî inanç olmadan ahlâk olmaz" diyenlerin tutumlarından daha da aşırı bir tutum olsa gerektir. Biri, eğer tutarlı olacaksa dinî inanca sahip olmayan herkesin ahlâksız olduğunu, öteki ise bütün dindarların bencil olduğunu iddia etmek gibi savunulması güç bir tutumun içine girmektedir. Biri, bütün ateistlerin nihilist, öteki de bütün dindarların darkafalı 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 hissî tepkiler alıyor.

Dinle ahlâk 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-ahlâk ilişkisi düşünmektedir. Şimdi sözü bu ilişkiye getirelim.

24.A.J.Ayer, *Central Questions of Philosophy*, London, 1973, 226.
25. *Human Society in Ethics and Politics*, 226.

c. İnancın Teşvik Edici Rolü:

Bugün dini *olduğu gibi*, ahlâkı *olduğu gibi* kabul ederek her iki alan arasında bir diyaloğun bulunduğunu kabul etmek, denebilir ki, en yaygın görüştür. Burada artık din, ahlâkî 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, dolayisiyle ahlâkî açıdan büyük önem taşır". [26]

Tanrıya inanmak, ahlâkî ödevlerin yerine getirilmesini kolaylaştırmak bakımından yeni bir "çevre" oluşturur. Yine, tanınmış bir çağdaş filozof S. Toulmin'e göre, ahlâk ilkeleri doğruyu nasıl seçeceğimizi gösterir; dinî inanç da bu doğruya bütün kalbimizle sarılmamız için yardımcı olur. Herhangi bir dine inanmadığı halde ahlâk ilkelerine uyan bir insanın, dinin ahlâk için geçersiz olduğunu iddia etmesi doğru değildir. belki öyle kişiler vardır ki, diyor Toulmin, hiçbir yardıma ihtiyaç göstermeksizin kendi ahlâk problemlerini büyük bir kolaylıkla çözebilirler; ama böylelerinin varlığı, ahlâk hayatımızda bizim bir takım yardım ve teşviklere, meselâ dine, ihtiyaç duymamızı gereksiz kılmaz. [27]

İşlerini belli ilkeler ışığında düzene koyan bir insanın hayatında az çok bir bütünlük vardır. Eğer o insan Tanrının varlığına inanıyorsa, bu inançla o kişinin ahlâkî görüşleri yan yana değil içiçe olacaktır.

Dolayısiyle, inanan bir insanın *bir tek* davranışında *çeşitli boyutları* birlikte görmek mümkündür. Daha önce gördük ki, bazı fiiller veya durumlar, bizi bir takım ahlâkî talepleri yerine getirmeğe çağırır. Fakat ahlâkî taleplere rağmen, birçok sebeplerden dolayı üzerimize düşeni yapmaktan kaçı-

26. İris Moudrouch, *The Sovereignty of Good*, London, 1970, s. 56.
27. S. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, 1964, 219 vd.

nabiliriz. 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, herşeyden önce, bir *olgu* dur. 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 *ahlâk boyutu* diyelim. Bu boyutun varlığına rağmen kendi maddî imkânlarımızı ön plânda tutarak bizden yardım isteyen kişiye elimizi uzatmayabiliriz, yani ahlâkî yükümlülüğümüzden kaçabiliriz. İşte böyle bir durum karşısında kalan insan, eğer Tanrının 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 lâyıktır. O, benim kardeşimdir, çünkü ikimize de varlık veren, Tanrıdır. Tanrının 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, Tanrıyı 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 boyutu*'dur. [28]

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, ahlâkî ödevin yerine getirilmesinde son derece önemli bir rol oynar. İnanç boyutunu içeren bir tutum, ahlâkî amaçtan farklı amaçlara da yer verir. Sözgelişi, ahlâk, bize adam öldürmenin *kötü*

28. Krş. J.Hick, "Religious Faith as Experiencing-As" *Talk of God*, s. 29 vd.

olduğunu öğretir. İnanç ise, hem böyle bir fiilin kötülüğünden hem de hayatın *kutsallığından* sözeder ve inananın hayatında, adam öldürmenin kötü olduğuna inanmayla hayatın kutsal olduğuna inanma birleşir. Başka bir deyişle, dindar, karşılaştığı herhangi bir olayı bir de Tanrının varlığı açısından yorumlar ve kendi hayatında "kötü"ye "günah"ı, "iyi"ye "sevab"ı ekler. Meselâ, 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 ahlâkî yatkınlık içinde bulunmak demektir. [29]

Ateistin bu inanç boyutunu ahlâk için görmesini anlamak doğrusu hiç de kolay değildir. Daha önce gördük ki, 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. Sözgelişi, bilimsel başarılar, bir yandan daha iyi yaşama imkânı sağlarken öte yandan bir nükleer patlama, insan dâhil, yüz binlerce canlı varlığın yaşama imkânını ortadan kaldırabilir. Bilimle, bilimin varmış olduğu sonuçların kullanılması arasında nasıl bir ayırım yapmak gerekliyse, dinle dinin uygulanması arasında da bir ayrımın yapılması gerekli olmaktadır.

Russell, "inancın her çeşidi tehlikelidir" derken haksız ve geçersiz bir genelleme yapıyor. Her şeyden önce bugün mev-

---

29. Günah kavramının dinde ve ahlâktaki önemi için bkz., Taylor, *The Faith...* I, s. 163 vd.; De Burgh, *From Morality...*, s. 26 vd., Krş. N. Smart, "Gods, Bliss and Morality", *"Christian Ethics and Contemporary Philosophy,* ed. I. Ramsey, London, 1966, s. 24; D.Z. Philips, "From World to God", *Proc. Arist. Soc.*, 41, 1967, s. 114.

cut olan dinlere mensup kişilerin, Tanrı ve insan tasavvurları bir ve aynı değildir. Bu ayrılıklar çok kere ahlâk alanına yansımakta ve çeşitli ahlâk uygulamalarının ortaya çıkmasına yolaçmaktadır. Yine bazı dinlerde görülen inanç ve bilim çatışmasına başka dinlerde tanık olmayabiliriz. Sözgelişi, İslâm 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.

Ahlâk, herşeyden önce günlük hayatımızda bir takım tercihlerin dile getirildiği, öne sürüldüğü ve tartışma konusu edildiği bir alandır. Dinî inançta ise saygıyla ve istiyerek bağlanılan bir otoritenin varlığı ve kutsallığı ön plânda yer alır. Bu ikisi arasında bir ilişki kurulunca ne gibi sonuçların ortaya çıkacağını görmek zor olmaz. Bu ilişkide dualarımızın ve ibadetlerimizin objesi olan Tanrı, ahlâkî tercihlerimizde gözetilmesi gereken bir kutsal otorite olacaktır. Bu durumda dinî inançlarımız, ahlâkî tercihlerimize ya doğrudan doğruya müdahale edecek ya da sadece kendilerine uygun düşen tercihleri destekleyecektir. Ahlâk değerleri, mutlak ve kutsal bir otoritenin desteğini kazanınca yeni bir boyut kazanacak, buna paralel olarak dünyadaki varlıkların Mutlak İyi tarafından yönetildiği inancı, her şeyin yolunda olacağı, kötünün muzaffer olamıyacağı inancını iyice güçlendirecektir. Böylece, Findley'in de dediği gibi, dinî ve ahlâkî duygu ayrı ayrı değil, elele vererek gelişecektir. [30] İkisinin bir arada bulunması ve yaşanması gayet tabiî ve mantıkîdir. Buradaki "tabiî" sözünden her ikisinin *mutlaka* birlikte bulunması gerektiği, "mantıkî" sözünden de mantıkî bir çıkarımın bulunması gereği hatıra gelmemelidir.

Sözünü ettiğimiz inanç boyutu, varlığını ve etkisini daha çok ahlâkî bunalımların ortaya çıktığı sıralarda gösterir. Ah-

30. J.N. Findley, *Values and Intentions*, London, New York, 1961, s. 399-400.

lâkî bir yükümlülüğün yerine getirilmesi, kişiyi bir takım baskılarla ve zorlamalarla karşı karşıya bırakabilir. Hatta insan, bir anda birden fazla yükümlülüğün kendisini zorladığını hissedebilir. İşte Tanrının varlığına inanma, bu gibi durumlarda güvenilir bir yardım kaynağı olabilir.

Burada eğitim ve öğretimle ilgili şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba insana, Tanrıya inanmadan da görevini yerine getirmesinin gerekli olduğu öğretilemez mi? P.Geach'e göre, bu pekâla mümkündür. Meselâ, 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 ahlâkî olmayan bir sürü davranışlar "görev" (!) olarak öğretilebilir; görev duygusuna dayanarak birçok cinayetler işlenebilir; işlenmiştir de. [31]

Geach'e göre, Tanrıya inanmayan bir insan, tıpkı inanan bir insan gibi, zinanın, yalan söylemenin vb.nin kötü olduğuna inanabilir; çünkü iyi ve kötü hakkındaki bütün bilgimizin Tanrının varlığına inanmaya dayandığını söylemek yanlış olur. Fakat, Tanrıya inanmanın ahlâkla hiçbir ilgisi olmadığını söylemek daha büyük bir yanlıştır. [32] Geach, bu yanlışlığı şöyle bir örnekle açıklamaya çalışıyor: "İyi bir sonuç elde etmek için kötü bir davranışta bulunmamalıyız." Bunun bir ilke olduğunu kabul edelim. Diyelim ki A ve B, zinanın kötü olduğunu kabul etmektedirler. Fakat A söz konusu ilkeyi kabul ettiği halde B etmiyor. Bu durumda A için zina, *kesinlikle* ve *her halde* kötüdür. Aristoteles'in dediği gibi artık o, ne zaman, nasıl ve kiminle zina yapabileceğini düşünmez (*Nichomacus Ethics*, 1107a). Öte yandan B, zinanın kötülüğüne inanmakla beraber bazı durumlarda ona izin verilebileceğine inanabilir. Başka bir deyişle A, "mutlak" bir ilkeye dayandığı halde, B, kararını "duruma göre" verecektir. Her ikisi de zinanın kötü ol-

31. Geach, *God and the Soul*, s. 121-2.
32. *Aynı eser*, s. 119.

duğunu kabul ettikleri halde yalnız A, onu kayıtsız şartsız "kötü" olarak görecektir. Çünkü bu konuda Tanrının kesin buyruğu vardır. Eğer Tanrı, yalan ve zina gibi kötü fiiler hakkında hiçbir şey söylememiş olsaydı, doğrusu, Geach'e göre, insanları yalnız bırakmış olurdu ki, teolojik bakımdan böyle bir şey mümkün değildir. "Bazı fiillerin mutlak mânâda kötü olduklarına inanarak hayatlarını sürdürenler" diyor Geach, "günlerini ya Tanrıya itaat etmekle, ya isyanla ya da bir umursamazlık içinde geçirirler. Bu itibarla onlar, tabiî ve mantıkî olarak inanmayanlardan farklı standartlara sahip olurlar".[33]

Geach'in inaç boyutunu yaşayan bir insanla yaşamayan bir insanın ahlâka bakış tarzları hakkındaki bu görüşüne katılan düşünürlerin sayısı oldukça çoktur. Meselâ G.J.Warnock, ahlâkın ne olduğunu hem inananın hem de inanmayanın anlayabileceğini söyledikten sonra şöyle devam ediyor: Fakat her ikisinin "ahlâk" kelimesini kullanmaları farklı olacaktır.

Dinî-olmayan bir ahlâk anlayışında tapılacak ölçüde saygı ve tazimle bağlanılan bir otorite yoktur. Tanrının buyruklarına uymanın, ahlâkî sebepler yanında başka sebepleri de vardır; bu sonuncu sebepler inanmayanlara kapalıdır. Dinde Tanrının buyruklarına uymamanın adı isyandır. Bu isyanın, ahlâkın ötesinde kendine özgü bir takım nitelikleri vardır. Tanrı otoritesi olmasa da iyi ve kötü vardır; fakat *buyurulan* ve *yasaklanan* birşey yoktur. İşte dindarla dinsiz arasındaki fark buradan doğmaktadır ve bu fark son derece önemlidir. [34]

Açıkça görüleceği gibi, Warnock'un bu açıklaması, Kant'çı ahlâk anlayışından farklı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Kant, herhangi bir dinî inanç söz konusu olmadan ahlâk ka-

---

33. *Aynı eser,* s. 121 ve 128. Krş. Mac Intyre, Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism,* s. 36-7. Geach'ın bu görüşünün eleştirisi için bkz., J.Rachels, "On Moral Absolutism", *Australasian Journal of Philosophy,* 48, 1970, s. 338-353.
34. G.J.Warnock, *The Object of Morality* (London: Methuen Co, 1971) s. 142.

nununa saygı ve tazimle bağlanılması gerektiğini savunuyordu.Kant'ın bu görüşü, hemen bütün Deontolojistlerce benimsenmiştir. Hatta deontolojistlerin "objektif ödev" anlayışlarının "ilâhî buyruk" kavramının lâikleştirilmiş şekli olarak ele alınabileceğine inananlar vardır.[35] Aradaki yakınlığa rağmen "objektif ödev" kavramıyla "ilahî buyruk" kavramı arasında önemli farkların bulunduğuna işaret etmeliyiz. Birçok Deontolojist, Kant'tan farklı olarak, fiille niyet arasında bir ayırım yapmakta ve fiili temel alarak ahlâka legalistik bir görünüm vermektedir. Oysa ilâhî buyruklara dayanan ahlâkta bir niyet, fiil bütünlüğü vardır ve hatta niyet, daha önce gelir. Ayrıca dindar, deontolojistlerin sık sık yaptıkları gibi "ödev"den söz etmez. Dinî hayatta hâkim olan unsur, Tanrıya olan saygı ve sevgidir. İlâhî buyrukların fazla bir çaba ve zorlamayı gerektirmeden yerine getirilmesi bundan dolayıdır.

Özetle diyebilirizki, ilahî buyrukların yer aldığı ahlâk anlayışında bir takım kesin ve mutlak ilkeler bulunmaktadır. Tanrı tarafından belirlenmiş fiiller hakkında bir "görecelik" (*relativism*) ve "sonuca göre değerlendirme"(*consegualism*) den söz edilemez. Geach'in görüşleri özellikle bu noktayı vurgulamaktadır.

Hemen işaret edelim ki, Geach'in ve onun gibi düşünenlerin teistik ahlâkı bu şekilde yorumlamaları bir takım yanlış anlamalara sebep olmuş ve daha önce işaret ettiğimiz gibi bir çok ateist, ahlâka 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, ilâhî buyruk karşısında kayıtsız kalamıyacağı ve onların aksine hareket edemiyeceği daha doğrusu etmemesi gerektiği doğrudur. Fakat şu da bir gerçektir ki, bir buyrukla, ilâhî kaynağa dayansın ya da dayanmasın, onun pratik hayatta uygulanması arasında oldukça uzun bir mesafe

35. Bkz., D.A. Rees, The Ethics of Divine Commands", *Proç. Arist. Soc.* 57. 1956-7, s. 97 vd.

vardır. Sözgelişi, Tanrı, hırsızlığı yasaklamıştır. Fakat bir fiilin "hırsızlık" olarak nitelendirilmesi bir takım şartlara bağlıdır. İlâhî buyruklar çok kere bu şartların ayrıntılarına girmezler. Diyelim ki ilâhî buyruk, "hırsızlık yapanın elini kesin" diyor. Bu buyrukta "hırsızlık nedir?" sorusunun cevabı yoktur. İlâhî buyruklara inanan insan, tabir yerindeyse, bir bilgisayar olmadığı için onu programlayarak belli ahlâkî problemleri çözmeye götüremeyiz; çünkü ahlâkî problemler bir hesaplama işi değildir. Her ahlâkî 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 tesbit edelirse, onunla ilgili buyruğu ya da hükmü uygulamakta belki güçlük çekmeyiz. Fakat bu "tesbit etme" durumu, iyice düşünmeyi, yorum yapmayı ve daha sonra bir sonuca varmayı gerekli kılar. Eğer kararda acele edilirse, bir takım yanılmalar ve hatta ahlâkî-olmayan uygulamalar ortaya çıkabilir. Kısacası, ahlâk ilkelerine sahip olmak ayrı şey, bu ilkelerle somut olaylar arasındaki ilişkiyi görmek ise daha ayrı bir şeydir.

Bir ilkenin yoruma tâbi tutulması ile göreci bir tavır takınmayı veya sonuca göre değerlendirme anlayışını aynı saymak doğru olmaz. Bu son iki tutumda belli bir ilkeden veya buyruktan hareket edilmemektedir. Bir ilkenin somut olaylara uygulanmasında insan unsuruna yeterli önem verildiği takdirde ilâhî buyruklara göre hareket etmeyi "katı mutlakçılık" şeklinde görmeyebiliriz. Aslında katı mutlakçılık anlayışı dinî ahlâk ve dinî hukuk anlayışının tarih içindeki akışına ilişkin gerçeklere de ters düşmektedir. İlâhî buyrukların somut olaylara uygulanması, çeşitli yorumların ve sonuç olarak çeşitli düşünce akımlarının, dinî literatürdeki adıyla "mezhep-

ler"in ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Salt ahlâkın yeterliliğini savunanların görüşlerinden söz ederken bu arada üzerinde durulan bir iki noktaya dokunmadan geçemiyeceğiz. Russell ve onun gibi düşünen birçok ateist, dinî ahlâkın bir tedbir ahlâkı (*pundential morality*) olduğunu öne sürmekte ve teizmin sadece "işe yaradığı için" benimsendiğini söylemektedirler.

Tedbir ahlâkını şu şekilde özetleyebiliriz: Tanrının buyruklarına uymalıyım, çünkü bunu yaparsam Tanrı beni ödüllendirir, yapmazsam cezalandırır. Eğer bir insanın Tanrının buyruklarına uyması, sadece böyle bir anlayışa dayanıyorsa, onun tutumunu ahlâkî olarak nitelendirmek elbette doğru olmaz. Eğer dinî ahlâk, gerçekten bir tedbir ahlâkıysa ateistin ona yönelttiği bütün eleştirilere hak vermek gerekir. Halbuki ateistin eleştirisi dıştan görüldüğü kadar güçlü değildir. Ateist, dindeki tedbirli görüşü yanlış anlamakta ve değerlendirmektedir. Şöyle ki, o, ahlâkî olan motivlerle kişinin kendi yararına dönük olan ihtiyat motivlerini çoğu kez karşı karşıya koymaktadır. bu şekilde bir kesin ayırıma gitmenin kolay ve her zaman doğru olamıyacağı 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 ilâhî 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 vadediyorsa bu, yapılan işin ahlâkî motivlere dayandığını göstermez. Belki katı bir Kantçı hariç, birçok insan böyle bir tutumun ahlâklılığından şüphe etmez.

Tedbir veya ihtiyat ahlâkının 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 ahlâkî 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 ahlâklı bir kişi veya toplum yaratmak için kullanıyorlarsa bunu "ahlâkî- değil" şeklinde yorumlamamak gerekir. İnsan, Tanrının kendisini cezalandıracağım düşünerek başkalarına kötülük yapmamanın, iyi olmanın zevkine varabilir ve sonunda cezalandırılma korkusu olmadan da iyi yolu seçebilir. [36] Bilindiği gibi, ahlâkî yatkınlığın güç kazanması zaman ister; bazı fiillerin uzun süre tekrar edilmesini gerektirir. Eğer dinin öne sürdüğü şekliyle tedbirli görüş, ahlâkî yatkınlık için bazı kişilere bu imkânları sağlıyorsa, onu ahlâk alanının dışına itmek ve hele zararlı görmek hiç de akla yatkın görünmemektedir.

Burada, dinî özellik taşıyan tedbir motivleriyle dinî-olmayan motivler arasında bir ayırım yapmanın da gerekli olduğunu söylemeliyiz. Tedbirli bir teistle tedbirli bir ateist arasında fark vardır. Tedbirli ateist, eğer *sırf* 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 Tanrının varlığına inanmaktadır. Eğer o, inancıyla tutarlı olan bir hayat sürdürecekse, hiçbir zaman "şimdi istediğimi yapabilirim" diyemiyecektir. Bize öyle geliyor ki, tedbirli tutumla ahlâkî tumumu karşı karşıya koyanlar, teistin içinde bulunduğu inanç boyutunun ve psikolojik şartların değerlendirilmesini yeterinci yapamamakta ve Tanrıdan korkmayla kanundan ya da toplumdan korumayı bir ve aynı saymaktadırlar.

Bu açıklamalarımızla korkuya ve ümide dayanan tutum ve davranışların ahlâklılığını savunmak istemediğimizi be-

---

36. Krş. B. Williams, *An Introduction to Ethics*, New York, Harper and Raw, 1972, s. 70 vd.

lirtmek isteriz. Bizim öne sürdüğümüz, onların ahlâkî yatkınlıkların gelişmesine yardımcı olabilecekleridir. Yoksa korku ve umut düzeyinde kalan davranışların ahlâkî olmadıkları Platon ve Aristoteles'ten günümüze kadar söylenegelmiştir. Meselâ Aristoteles, arzularını dizginleyen insanla erdemli insan arasında bir ayırım yapmıştır. Bunların her ikisi de davranış düzeyinde birbirine benzerler. Her ikisi de arzularına uyarak 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. [37] Aristoteles'in bu ayırımı, ahlâk tarihinde son derece etkili olmuştur. [38] Büyük Türk filozofu Farabî, Aristoteles'ten aldığı bu ayrımı *zâbit* (arzularını dizginleyen) ve *fâdıl* (erdemli) terimleriyle dile getirir. [39] Birincinin ahlâkında 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 ahlâkî düzeye ulaşılmadan önce yaşanan bir korku ve ümit devresinin olduğu görülür. Bu bakımdan tedbirli görüşün ahlâkî hayattaki yerini ve önemini iyice değerlendirmekte yarar vardır.

Dinî 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 ahlâk düzeyini yükseltmektir. Peygamberler, çevresindeki insanları inandırmaya çalışırlarken dinin onların hayatlarında ne büyük bir

37. *Nicomachean Ethics*, VII. 9. 1151-1152a.
38. Bk., W.F.R. Hardie, *Aristotole's Ethical Theory*, Oxford, 1968, s. 139.
39. *Fusulü'l-Medenî*, Bölüm, 13.

önem taşıdığını ve yarar sağladığını uzun uzun anlatmışlardır. Birçok din bilgini, Rusell'ın da işaret ettiği gibi, dinî ahlâkı faydacı bir açıdan savunmakta bir sakınca görmemiştir. [40]

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 dolayısıyle ona inanmanın gerekli olduğunu öne süren bir insana saygı duyarım.Fakat sırf, işe yaradığı için dine inanılması gerektiğini söyleyen ve onun doğru olup olup olmadığını sormanın bir zaman kaybı olduğunu iddia edenlerin tutumunu, ahlâk açısından son derece çirkin bulurum". [41]Din, ya doğrudur, bu durumda onun öğretilmesi ve yaşanması gerekir: ya da doğru değildir, bu taktirde ondan vazgeçmek fikrî ve ahlâki bir dürüstlük olur. O halde "ben aslında dinin doğruluğuna inanmam, fakat o, bazı insanların ahlâklı olmalarında yararlı olmaktadır; ve bundan dolayı da onun devam etmesini istemekteyim" şeklinde özetlenen tutum, R.Robinson'un deyimiyle, en azından "yüz karası" - dır. [42]

Bu arada şunu da ifade edelim ki, dinî inancın faydacı bir açıdan sovunulmasından söz ederken buradaki "faydacılık" kelimesini geniş anlamda kullanıyoruz. Bununla Faydacı Ahlâk Teorisi (*Utilitarianism*)'ni birbirine karıştırmamak gerekir. Gerçi bu sonuncu teoride bile çok kere din karşısında bir tavır alış yoktur. Faydacı ahlâk görüşünü benimseyenlerin eserlerinde Tanrıdan, ölüm sonrası hayattan, Cennet ve Cehennem'den pek söz edilmediği bilinen bir gerçektir. Fakat bu durum Utilitarianism'i savunanların,veya en azından onlardan bazılarının, dinin aleyhinde olduklarını göstermez. Faydacılık, genellikle bize "bütün sonuçları dikkate almamızı" söyler. Eğer bu sonuçlar, Tanrının varlığına inanmayı da içine

40. Bk. Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, s. 47-8.
41. Russell, *Why I am Not a Christian*, s. 163.
42. Robinson, *An Atheist's Values*, s. 133; Krş. J.O'conner, *An Introduction to the Philosophy of Education* s. 129-30, 85 vd. 120 vd.

alıyorsa, onun da dikkate alınması gerekir. Faydacılıkla teizmin uzlaşabilceğini kabul eden görüşe "teolojik faydacılık" (*theological utilitarianism*) adı verilmiştir. Faydacı ahlâk teorisinin öncülerinden Mill, bu konuda şöyle der: "İsa'nın ifrat ve tefritten uzak olan yolunda, faydacı ahlâkın özünü eksiksiz olarak görmekteyiz. İnsanın, kendisine nasıl muamele edilmesini istiyorsa başkalarına da aynı şekilde muamele etmesi, kendisini ne kadar seviyorsa komşusunu da o kadar sevmesi faydacı ahlâkın ideal bir ilkesini oluşturmaktadır." [43] Mill, faydacılığın tanrısız bir ahlâk öğretisi olduğu görüşüne karşı çıkmakta ve böyle bir görüşün geçersiz olduğunu öne sürmektedir. [44] Buna rağmen o, dinin ahlâk için vazgeçilmez olduğu görüşünü de kabul etmemektedir. Ona göre, eski "Yunan düşünürleri, bizce kabul edilen anlamda dinî bir inanca sahip olmadıkları halde birçok erdemlerin yerleşmesine ve gelişmesine yardımcı olmuşlardır. Eğer bazı kişiler din olmadan ahlâkın olamıyacağına inanıyorlarsa bu, onların aldıkları eğitim ve öğretimin bir sonucudur. Mill, ahlâkı dine dayandırmanın tehlikeli olduğunu söyler. Çünkü ona göre, böyle yapınca ahlâk konularını bir tartışma ve eleştirme konusu olmaktan çıkarmış oluruz. [45]

Daha önce işaret edildiği gibi teizmin ahlâk anlayışına yöneltilen hücumların önemli bir kısmı, doğrudan doğruya teizmi ilgilendirmekten çok teist olduklarını öne sürenlerin tutum ve davranışlarıyla ilgilidir. Bu eleştirilerde büyük bir gerçek payının olduğu inkâr edilemez. Tanrıya inandığını ve O'nun buyruklarını yerine getirdiğini sanan birçok kişinin ahlâk ilkelerini hiçe saydığı az görülen olaylardan değildir. Zamanla bir alışkanlık haline gelen dinî görevlerin yerine getirilmesi ile ahlâkî duyarsızlık, yanyana ve belkide psikolojik hiçbir rahatsızlığa sebep olmadan yürüyebilmektedir. Fa-

43. Mill, *Essays on Ethics Religion and Society*, 218.
44. *Aynı eser*, s. 222.
45. *Aynı eser*, s. 414. Findley, Mill'den farklı olarak, taviz tanımayan bir faydacılık teorisinin dine yer veremiyeceğini öne sürer. (bk. *Valies and Intentions*, s. 223).

kat böyle bir alışkanlık içinde olan insana "inancına göre yaşayan tutarlı bir dindar" demek mümkün değildir. Bradley'in dediği gibi "dindar olan bir kimse eğer davranışlarında ahlâklı değilse ya sahtekârdır, ya da bâtıl bir dine inanmaktadır." Bir insan, iyi bir filozof olduğu halde ahlâklı bir kişi olmayabilir. Ahlâksız filozof olur, fakat ahlâksız "dindar" olamaz. Dindarlık, Bradley'e göre, mahiyeti itibariyle dindarca, yani ahlâklı olarak yaşamayı gerektirir.

Kısacası, gerçek dindar, hayatın olgu, ahlâk ve inanç boyutlarını birlikte gören ve yaşayan insandır. İnanç boyutu; onun kişiliğinin en küçük ayrıntısına kadar sinmiş durumda olup bu boyut, onun gözünde, en az diğer boyutlar kadar gerçektir. Sözkonusu boyut, onu öyle bir noktaya götürür ki, orada o, başkalarının belki sadece "ahlâkî" dedikleri şeyi, iman hayatının ayrılmaz bir parçası olarak görür, takdir eder ve yaşar. Dolayısıyla, onun ahlâk hayatı, aynı zamanda, onun ibadet hayatının merkezini teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

Alston, W.P., "Philosophy of Religion (Problems of)", *E.Ph.*

---------- *Religious Belief and philosophical Thought*, New York, 1963,

Aristoteles, *Metaphysics*, İng. trc. W.D.Ross, Oxford, 1942.

---------- *Nichomachean Ethics*, İng., trc. W.D. Ross, London, 1971.

Ateş, Süleyman, "Kur'an'a Göre Evrim Teorisi", *A.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, s. XX, Ankara, 1975.

Atiyeh, G.N., *al-Kindî*, Ravalpindi, 1966.

The Autobiography of Charles Darwin, ed. N.Barlow, London, 1958.

Avicenna's De Anima, ed. F.Rahman, Oxford, 1973.

Aydın Mehmet, "The Ethics of Self Realization with Special Reference to Al-Farabî" *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXV, 1981

---------- "Farabî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar" ("Some Misunderstanding Concerning al-Farabi's İdea of Immortali-

ty"), *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, C.V. 1982

---------- "Al-Gazâli's Idea of Death and His Classification of Men in the World-to-come", *A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXVI, 1983.

---------- "Iqbal's View of God's Infinity" *D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, II, 1985

---------- "İbn Sina'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", *İbn Sina: Ölümünün Birinci Yılı Armağanı*, T.T.K. Basımevi, ankara, 1984.

---------- "İslâmın Estetik Görüşü", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 1986, s. 4.

---------- "The Rationality of Belief in God", *İslamî Araştırmalar*, s. 2, 1986.

---------- *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk ilişkisi*, Ankara, 1981.

---------- "Süreç (proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", *A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, 1985.

---------- "Tanrı Hakkında Konuşmak", *D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, I, 1983.

---------- *Turkish Contribution to Philosophy*, Ankara, 1985; (Ayrıca bkz. *Erdem*, C.I, Eylül, 1985.)

Ayer, A.J. *Language Truth and Logic*, London, 2 ed. 1946.

---------- *Central Questions of Philosophy*, London, 1973.

Bair, K.E.M., *The Meaning of Life*, Canberra, 1957.

Baillie, J., *Our Knowledge of God*, Oxford, 1946

---------- *The Sense of the Presence of God*, Oxford, 1939

Barnes, F.W.,*The Rise of Christianity*, London, 1974

Bartley, W.W., *Morality and Religion*, London, 1971.

Bergson, H., *Two Sources of Morality and Religion*, 1935.

Bernhart, J.E., *Religion and the Challenge of Philosophy*, New Jersey, 1975.

Blumberg, H., "The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas", *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, ed. A.Hyman, New York, 1977.

Briffault, R., *The Making of Humanity*, Londan, 1919.

Broad, C.D., *The Mind and its Place in Nature*, Hartcourt Press, 1929.

Burchardt, Titus "Prennial Values in Islamic Art", *God and man in the Contemporary Islamic Thought*, ed. Charles Adams, Beirut, 1972.

Camus, A., *The Myth of Sisyphus*, İng., çev., J.O.Brien, London, 1955.

Clarke, Samuel, *A Discourse Concerning the Being and the Attributes of God*, 9 ed., London, 1738.

Classical and Contemporay Readings in the Philosophy of Religion, ed. J. Hick, New Jersey, 1964

Craig, W.L., *The Cosmological Argument From Plato to Leibniz*, London, 1980

---------- *The Kalâm Cosmological Argument*, London, 1979.

---------- "Professor Mackie and the Kalâm Cosmological Argument", *Religious Studies*, 20, 198.

Cuveynî, *el-Akidetu'n-Nizamiyye*, Nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî, Matbaatu'l-Envar, 1948.

Dağ, Mehmet, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", *A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXIII, Ankara, 1978

Dar, B.A., "Iqbal, Muhammed", *E.Ph.*

Darwin, Ch., *"Life and Letters"*, New York, 1981

Davidson, H.A., "Avicennas Proof of the Existence of God as Necessarily Existent Being" *The Philosophical Fo-*

rum, Vol., IV, Num. 1.

"A Demonstration of the Being and Attributes to God", *Boyle Lectures*, 1704.

Descartes, R. *Philosophical Letters*, Oxford, 1970.

Descartes, R., *Philosophical Works of Descartes* , S. Haldane ve R.T. Ross'un ing. terc. 1967 (26)

Dostoevski, F., *The Brothers Karamazov*, New York, 1950

Durummond, H., *Natural Laws in Spiritual Universe*, 1883

Dunouy, le Comte, *Human Destiny*, New York, 1955

Durkheim, E., *The Elemantary Forms of Religious Life*, London, 1915.

The Encylopedia of Philosophy, ed. P.Edwards, New York, 1967

Ess, J.Van, "Specticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, ed. C. Adams, Beirut, 1972.

Evans, C.S. *Philosophy of Religion*, Illinois, 1985

Ewing, A.C., "Religious Assertions in the Light of Contemporary Philosophy", *Philosophy*, Vol. 32, 1957

Faith and Logic, (ed.) B.Mitchell, London, 1957

Fahrî, M., "The Classical Argument for the Existence of God", *The Muslim World*, 42/2 Apr.1952

Alfarabi's Commantery on Aristotle's De Interpretotione, (Şerhu'l-İbâre) ed. W. Kutsch ve S. Marrow, Beyrut, 1960)

Alfarabi's Philosophiche Abhad Lungen, ed. F. Dietrici, Leiden, 1980

Farabî, *Fusûlu'l-Medenî*, Dunlop neşri, Cambridge, 1961.

---------- *Kitabu'l-Cem'* Mısır, 1907

---------- *Medinetu'l-Fâdıla*, A. Nader neşri, Beyrut.

--------- *Mesâilu'l-Muteferrika*, Haydarabad, 1344.

---------- *Resâilu'l-Farabî*, Haydarabad, 1926.

---------- *et-Talikât*, Haydarabad, 1346.

F.Farrer, *Basic Modern Philosophy of Religion*, London, 1967.

---------- *Finite and Infinite*, London, 1943.

el-Farukî, I.R., *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Kuala Lumpur, 1982

Feuer, Lewis S., "Noumenalism and Eintein's Argument For the Existence of God" *Inquiry*, 26, 1983

Feyerabend, P.K., "Planck, Max", *E.Ph.*

Findley, J.N., "Can God's Existence Be Disproved" *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew ve A. Mac Intyre, Londan, 1955

---------- *Values and Intentions*, London, New York, 1961

Flew, A., "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, (Bkz., *New)*

---------- *The Presumption of Atheism*, New York, 1976.

Freud, S., *The Future of an Illusion*, London, 1962.

Fromm, E., *Phychoanalysis and Religion*, Yale U.P., 1950.

Fuzulî, *Matla'u'l-İ'tikad fi Ma'rifeti'l-Mabda'i va'l-Ma'âd*, Ankara, 1962.

Galloway, G., *The Philosophy of Religion*, Edinburgh, 1960

Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, İhyâ Ulûmi'd-Din, Kahire, 1967

---------- *el-İktisad fi'l-İtikad*, Ankara, 1962

---------- *Kitabu'l-Erbain*, 2. bsk. Kahire, 1952

---------- *Mişkâtu'l-Envar*, Kahire, 1964

---------- *Tehâfutu'l-Felâsife*, Kahire, S. Dünya neşri, tarihsiz; İng. çev. S.A. Kamalî, Lahore, 1958.

Geach, P., God and the Soul, London, 1969

Gilson, E., *God and Philosophy*, Yale U.P, 1943

Gilson, E., *Tanrı ve Felsefe* (Türkçeye çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986)

Goldziher, I., *Introduction to Islamic Theology and Law*, New Jersey, 1981

Gyeyke, K., "Al-Farabi of the Problem of Future Contingency" *Second Order*, 6 i, 1977

Hardie, W.F.R., *Aristotele's Ethical Theory*, Oxford, 1968.

Hare, R.M., "Religion and Morals", *Faith and Logic* (Bkz. *Faith)*

el-Harputi, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm*, İstanbul, 1327

Hartshorne, G., "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", Çev. Mehmet Aydın, *A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Der. C. XXIV, 1981*

--------- *The Logic of Perfection*, Illinois, 1962

---------- "Whitehead's Revolutionary Concept of Prehension", *International Philosophical Quarterly*, XIX, 1975

Hartshorne, C. ve Rees, L., *Philosophers Speak of God*, Chicago U.P., 1953

Hegel, G.W.F., *Lectures on the History of Philosophy*, New York, 1955

Hepburn, R.W., *Christianity and Paradox*, London, 1958

---------- "Cosmological Argument for the Existence of God", *E.Ph.*

Hick, J., *Fatih and Knowledge*, New York, 1957 (ve 1970)

---------- *Philosophy of Religion*, New Jersey, 1965

---------- "Religious Faith as Experiencing - As" *Talk of God*, ed. G.N.A. Vessey, London, 1969

---------- (ed.) *The Existence of God*, London, 1964

A History of Muslim Philosophy, ed. M.M. Sharif, Weisbeden, 1958

Holley, D.M., "Should Believers Be Interested in Arguments for God's Existence", *American Philosophical Quarterly*, 20. Vo., 4 Oct. 1983.

Hook, Sidney, "The Atheism of Paul Tillich" *Religious Experience and Truth*, New York, U.P., 1961

Hourânî, G.F., "Two Theories of Value in Medieval Islam", *The Muslim World*, L, 1960.

Hume, D., *Dialogues Concerning Naturel Religion*, ed. N.K. Smith, New York, 1970

---------- *Teratise on Human Nature*, London, 1961

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Leiden, 1959

---------- *Menâhicu'l-Edille*, nşr. M.Kâsım, 2 bsk., Kahire, 1964

İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Kahire, 1960, Süleyman Dünya Neşri.

---------- *en-Necât*, Mısır, 1938

Iqbal, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in İslâm* , Lahore, 1968

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara, 1981

Ivry, A.L., "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinizm ", *Islamic Philosophy and Theology*, ed. P. Morewedge, New York, 1984.

Jeans, Sir James, *The Mysterious Universe*, London, 1937

Johnson, Galen, "The Divine Historicity", *God and Temporality*, ed. L.Clark ve T. Cong, New York, 1984

Kahl, J., *The Misery of Christianity*, London, 1967

Kant, E., *Critique of Pure Reason*, İng., trc. N.K. Smith, London, 1964

---------- *Critique of Practical Reason*, İng. trc. L.W. Beck, Indianapolis, 1956

---------- *Religion Within the Limits of Reason Alone*, New York, 1960.

Kenney, Antony, *The Five Ways*, London, 1969

---------- *The God of Philosophers*, Oxford, 1979

Kindi, (Bkz. *Resâil....)*

Kogan, B.S. "Some Reflections on the Problem of Future Contingency in Al-Farabi, Avicenna and Averroes", *Divine Omniscience and Omnipatence in Medieval Philosohpy*, Dordrecht, Holland, 1985.

Lee- R.S., *Freud and Christianity*, London, 1948

Leibniz, G.W., *Monadology and Other Philosophical Essays*, Indianapolis, 1965

---------- *Philosophical Writings*, London, 1934

Lehmen, H.C.ve Witty P.A., "Certain Attitudes of Present-Day Pyscisists and Psychologists", *American Journal of Psychology*, 43, 1931

Leuba, James H., "Religious Beliefs of American Scientists", *Harper's Magazine*. V-196, Aug. 1934.

Lewis, C.I., "Experience and Meaning", *Reading in Philosophical Analysis*, New York, 1949

Lewis, H.D., "Philosophy of Religion (History of) *E.Ph.*

Lings, Martin, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, London, 1971

Lucas, J., *The Freedom of the Will*, Oxford, 1970

MacIntyre, A. ve Ricoeur, P. *The Religious Significance of Atheism*, Colombia, U.P., 1969

MacIntyre, A., "Panteism" *E.Ph.*

Mackie, J.L., *The Miracle of Theism*, Oxford, 1982

Maclagan, W.G., *The Theological Frontier of Ethics*, London, New York, 1961

Macquarrie, J., *In Search of Diety*, London, 1984

Macquarry, J., *God-Talk*, London, 1967

Magee, Bryan., (ed.) *Modern British Philosophy*, London, 1971

Marmura, M.E., "Divine Omniscience and Future Contingents in Al-Farabi and Avicenna", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medievel Philosophy*, Dordrecht, Holland, 1985

Maruf, M., *Iqbal's Philosophy of Religion*, Lahore, 1977

Masterson, P., *Atheism and Alienation*, (Pelican Books), 1973.

McDougal, W., *Body and Mind*, London, 1911

Mill, J.S., *Essays on Ethics Religion and Society*, ed. J.B. Robson, University of Tronto Press, 1969

Muhammed, Ovey N., *Averroes Doctrine of Immortality*, Waterloo, Ontorio, 1984

Moluar Thomas, *Theists and Atheists*, New York, 1980

Morewedge, P., "A Third Version of the Ontological Argument in the İbn Sinaian Metaphycisc" *Islamic Philosophical Theology*, ed. Morewedge, New York, 1979

Morgan, C.L., *Emergent Evolution*, New York, 1923

Morrison, A.C. "Seven Reasons Why a Scientist Believes in God", *Reader's Digest*, Oct., 1960

Moudrouch Iris, *The Sovereignty of God*, London, 1970

Mottram, V.H., "Scientific Basis for Belief in God", *The Listener*, April, 22, 1948

Mund, C. W.K., "Esp Phenomena" *E.Ph.*

Murphy, G., "Difficulties Confronting the Survival Hypothesis" *Journal of the American Society for Psychical Research*, V. 39, No: 2, Ap. 1945

Nagel, E., "The Defence of Atheism" *An Introduction to Philosophy* ed. P.Edwards ve A. Pap, New York, 1965

Nasr, S.H. *İdeals and Realities of Islam*, London, 1966

The Nature of Metaphysics, ed. D.Pears, New York, 1957

New Essays in Philosophical Theology, ed. A. Flew, A. Mac Intyre, London, 1955

Nicholson, A. *The Idea of Personality in Sufism*, Lahor, 1964

Nielson, K., "The Eschatological Verification", *Canadian Journal of Philosophy*, vol, 9, 1953

Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Argument", *Philosophical Review*, 69, 160

O'Connor D.J., *An Introduction to the Philosophy of Education*, London, 1957

Ormsby Eric L., *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Gazali's "Best of All Possible Worlds"* Princetion U.P., 1984

Öner Necati, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1982

Pailin David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth press, London, 1986

Philosophical Works of Derscartes, Cambridge, 1967

Plantiga A., *God, Freedom and Evil*, Michigan, 1977

Plato, *Euthyphro*, İng. trc. A.E.Taylor, London, 1934

---------- *The Laws*, İng. trc. A.E.Taylor, London, 1924

Plotinus, *The Enneads*, 3. ed. London, 1962

Polhighone J.C., "The Scientific Worldview and Distiny Beyond Death" *Immortality and Human Destiny.*

The Portable Neitzche, ed. W. Kaufmann, New York, 1954

Price H.H., "Survival and the Idea of Another World" *Proceeding of the Society of Phyhical Research*, 50, Jan. 1953

Puppes P., "Decision Theory" *E. Ph.*

Rachels J. "On Moral Absolutism", *Australasian Journal of Philosophy*, 48, 1970

Raschid M.S., *Iqbal's Concept of God*, London, 1981

Rashdall H., "The Moral Argument for the Existence of God", *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion.*

Raven C.H., *Science and Religion*, Cambridge, 1953

Ar-Razi, Abu Bakr Muhammed; *Opera Philosophica* (ed. P. Kraus) Cairo, 1939

Râzî, F., *Kelâma Giriş (Muhassal)* Çev. H.Atay, Ankara, 1978

Reichebach R., *The Cosmological Argument*, Illinois, 1972

Resâil el-Kindî el-Felsefiyye, Nşr. Ebû Rida, Kahire, 1350

Ring K., *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*, New York, 1980

Robinson A.T., *The New Reformation*, London, 1965

Rowe W.L., *The Cosmological Argument*, London, 1975

Russell B., *Human Society in Ethics and Politics*, London, 1971

---------- *Why I am Not A Christian*, New York, 1957

Sartre J.P., *Existentialism and Human Emotions*, New York, 1957

Schacht R., *Classical Modern Philosophers*, London, 1984

Schmidt, P.F., *Religious Knowledge*, Glencoe, 1961

Schuon, F., *The Transcendent Unity of Religions*, London, 1953

---------- *Understanding Islam*, London, 1963

Sillem E.E., *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, New York, Toronto, 1957

Smart J.J., "The Existence of God", *The Rationality of God*, ed. G.I. Mavrodes, New Jersey, 1970

Spinoza, *Ethics*, New York, 1951

Stace W.T., *Mysticism and Philosophy*, London, 1961

Swinburne R., *The Existence of God*, Oxford, 1985

Taylor A.E., *Does God Exist*, Collin, 1961

---------- *The Faith of a Moralist*, London, 1930

---------- *"Tabiattan Tanrıya"*, çev. Mehmet Aydın, *D.E.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1986

Tennant F.R., *Philosophical Theology*, Vol. II, Cambridge, 1930

Tillich P., *Shaking of the Foundations*, New York, 1948

Tomas Vincent, "Ducasse, Cunt John", *E.Ph.*

Toulmin, S., *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, 1964

Trueblood, D.E., *The Philosophy of Religion*, New York, 1957

Walsh, W.H., "Kant's Moral Theology" *Proceedings of the British Academy*, 49, 1963

Ward, K., *Ethics and Christianity*, London, 1970

Watt, W.M., "The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazâlî" *Journal Royal Asiatic Society*, 1952

---------- *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, Çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, 1982

Weisshopf, V., "Science and Art: Complementary Views of Human Experience", *Eranos*, 53, 1984

Whitehead, A.N., *Process and Reality*, New York, 1929

---------- *Science and the Modern World*, New York, 1967

Whitrow, G.J., (ed.) *Einstein: The Man and His Achievement*, New York, 1973

Williams, B., *An Introduction to Ethics*, New York, Harper and Raw, 1972

Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953

---------- *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1922

Wolhelm, R., (ed.) *Hume on Religion*, Fontana, 1963

---------- "Physico-thelogy" *E.Ph.*

Wood, A.W., *Kant's Moral Religion*, Cornell U.P., 1978

Warnock, G.J., *The Object of Morality*, London, 1971

Yazır, E.H., *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1971

Zaehner, R.C., *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford, 1961

Ziff, P., "About God", *Religious Experience and Truth* (ed.) S.Hook, New York, 1961.

İsimler İndeksi

A

Adem (Hz.); 151,168,229,298
Alexander, S.; 172,276
Allport, G.; 15,217
Anaximenes; 179
Anselm, St.; 15,27,28,29,30, 32,33,37,205
Aristoteles; 7,20,40,41,50,65, 139,162,163,170,171,173, 211, 256,309,315
Augustine; 205,229,289
Ayer, A.J.; 113,114

B

Baille, J.; 205
Bair, K.E.M.; 36
Barnes, F.W.; 268
Bergson, H.; 85
Berkeley, G.; 26,27,108,115
Beyrunî; 283
Bloch, F.; 286
Boehme, J.; 180
Boltzman, L.; 48
Bosanquet, B.; 114
Boyle, R.;70
Bradley, F.; 318
Braithwaite, R.B.; 123
Brightman, E.S.; 172
Broad, C.D.; 265
Buber, M.; 273
Buren, P.V.; 269

C

Camus, A.; 218,219,227
Cantor, G.; 47
Celaleddin Rumî; 83,191,276, 303
Chardin, P.T.; 278
Clarke, S.; 42,43
Cleanthes;71
Comte, A.; 6
Craig, W.L.; 41,42,43,47
Crombie, I.H.; 36,120
Cüveynî; 21, 55

D

Darwin, C.; 77,78,79,80,274, 275,276,278,286

Descartes, R.; 12,16,17,21,22, 28,30,31,32,33,34,121,142, 145,159,160,161,162,180, 181,218,234,245,252,261, 273
D'Holbach, B.;206,224,225
Dostoyevski; 238
Ducasse, J.; 240
Durkheim, E.; 213

E

Ebu Bekr er-Razî; 9,178,203
Eddington, A.S.; 270,286
Einstein, A.; 76,272,273,274, 279,286
Engels, F.; 204,227
Ewing, A.C.; 124
Eyüp (Hz.); 210

F

Farabî; 2,3,7,20,29,35,40,64, 65,66,133,134,136,139,140 141,142,144,148,149,151, 159,163,164,165,166,178, 192,211,230,232,241,246, 247,248,249,250,251,252, 292,293,315
Feriduddin Attar; 84
Feurbach, L.A.; 214,215,217, 227
Feuer, L.S.; 272
Fichte, J.G.; 182,201,206
Findley, J.N.; 222,308
Flew A.; 116,118
Freud, S.; 6,15,91,106,108, 214,215,216

G

Galloway, G.; 239
Gardet, L.; 249
Gazâlî; 9,11,17,19,21,26,42, 45,46,47,49,64,67,72,82,83 84,85,88,89,106,133,134, 140,141,142,143,144,145, 146,149,150,165,171,178, 185,187,192,193,196,199, 229,230,233,246,248,252, 255,256,290,291
Geach, P.; 309,310,311
Goethe;86

H

Heackel, E.; 182,188
Hallac-ı Mansur; 185
Hammond, R.; 249
Hare, R.M.; 123
Harputî; 283
Hartshorne, C.; 38,137,166, 168,185,191,192,195,196, 197, 198,221,257,259
Hegel, G.W.F.; 1,131,136,182, 201
Heidegger, M.; 228
Heisenberg, W.; 158, 274,286
Hick, J.;125,126
Hook, S.; 70
Hume, D.; 15,36,56,71,72,73, 74,75,76,80,115,147,150, 206,208,233,237,252,272, 299

İ

İbnu'l-Arabî; 88,183,184,185
İbn Hazm; 143,154
İbn Meymun; 7
İbn Miskeveyh; 276
İbnu'l-Müneyyir; 150
İbnu'r-Ravendî; 150
İbn Rüşd; 3,7,9,26,53,54,55, 56,64,68,69,142,248,256
İbn Sînâ; 3,15,21,29,30,32,40, 51,52,55,64,67,133,134,137

140,141,142,144,149,159, 165,171,178,232,241,246, 250,251,252
İbn Tufeyl; 248
İbrahim (Hz.); 44,121,127,227, 286
İkbal, M.; 136,145,155,159, 164,167,168,172,183,184, 191, 196,197,211,248,276
İsa (Hz.); 5,7,90,172,175,210, 226,264,268,279,317
İshak (Hz); 227
İsmail (Hz); 227
İzmirli İsmail Hakkı; 254

J

James, W.; 15,82,172,261
Jeans, J.H.; 274,286
Jung, C.G.; 15

K

el-Kâbî(Ebu'l-Kasım İbn Muhammed); 145
Kant, E.;20,21,33,34,35,37,38, 43,56,58,71,74,75,92,93,94 95,96,97,102,103,104,105, 106,107,110,249,285,296, 307,310, 311,313
Kierkegaard, S.; 131
Kindî; 42,65,66,246
Krause, K.; 191
Ksenophanes; 179
Kuşeyrî; 84

L

Leuba, J.H.; 271,279
Leibniz, G.W.; 12,21,28,32,42, 43,53,142,150,151,180,209
Lequier, J.; 171
Ling, Martin (Ebu Bekr Siraceddin); 87,185,187
Locke, J.; 114,119
Lotze, R.H.; 211
Lovejoy, A.O.; 276
Lucas, J.; 155
Luther, M.; 160,202

M

el-Ma'arri; 150
Mac Intryre, A.; 205
Macquarrie, J.; 189
Maher, M.; 240,
Malcolm, N.; 29,38
Maritain, J.; 233
Marx, K.; 6,204,227
Massignon, L.; 185
Mc Taggart, J.M.E.; 241
Meryem (Hz.); 7
Mevlânâ; (bk. Celaleddin Rumî)
Mackhie, J.L.; 43
Michelangelo; 288
Mill, J.S.; 56,106,153,237,317
Morgan,C.L.; 276
Moore, G.E.; 114,299
Morrison, A.C.; 278
Morewedge, P.; 29,30
Muhammed (Hz.); 18,127,153, 186,210,228,232,264,296, 298
Musa (Hz.);264

N

Nagel, E.; 226
Newman, H.J.; 102,103,108
Newton, I.; 70,76,271,272
Nicholson, R.; 185,191
Nielsen, K.; 130
Nietzche, F.; 207,227
De Nouy, Le C.; 278

O

O'leary D.L.; 249

P

Paley, W.; 70
Parmenides; 136
Philo; 71,147,150
Planck, M.; 273,286
Plantiga, A.; 38
Platon; 2,7,40,55,65,98,137, 148,231,232,234,237,245, 246,252,293,296,315
Popper, K.; 115
Pratt, J.B.; 15,237

R

Raschid, M.S.; 186
Rashdall, H.; 100,102,107,108
Ray, John;70
Razi, Fahreddin; 21,44
Renan; 264
Ricaeur, P.; 205
Robinson, J.A.T.; 206,269
Robinson, R.; 279,280,302, 303,308,316
Russell, B.; 56,57,72,91,225, 244,302,304,313,316
Ryle, G.; 35,114,252

S

Satre, J.P.; 218,219,220,221
Schoun, F. (İsa Nureddin); 185,186,187
Schelling, F.W.J.; 182
Sezar; 5,193
Smart, J.J.; 36
Socinus Laelius; 171
Solovine, M.; 272
Sokrates; 40,202,231
Spinoza; 12,28,31,88,112,139 142,159,180,181,182,183, 184,188,189,190,201,230
Stace, W.T.; 91
Swinburne, R.; 43

T

Taylor, A.E.; 43,59,98,99,100, 107,108,
Tennant, F.R.; 78,79,80,277
Thales; 8,179
Thomas, Aquinas; 2,7,21,28, 33,42,70,133
Tillich, P.;202
Toulmin, S.; 305

W

Wallece, A.R.; 275
Walzer, R.; 249
Walsh, W.H.; 104
Ward, J.; 15
Warnock, G.J.; 310
Whitehead, A.N.; 13,20,168, 185,193,197,198,221,276
Wittgenstein L.; 128,129
Wolf, C.;21,42
Wundt, W.; 15

Y

Yazır, E. Ahmed Hamdi; 252, 253
Yunus Emre; 303

Z

Zaehner, R.C.; 91
Ziff, P.; 130

Terimler İndeksi

A

Adâlet; 61,64,137,149,300
Adâletsizlik; 151
Adaptasyon; 71,278
Agnostisizm; 111,204,275
Ahad;132
Ahenk; 66
Ahiret; 94,96,126,229,230, 235,238,243,250,253,256, 258
Ahlâk; 31,62,70,80,92,94,95, 96,97,98,99,100,104,105, 106,107,108,109,124,128, 261,281,285,296,297,298, 299,300,301,302,303,304, 305,306,307,308,309,310, 311,312,313,314,315,316, 317,318
Ahlâk delili; 92,95,97,98,100, 102,103,104,105,106,107, 108,109,132,239,296
Ahlâk duygusu; 103
Ahlâk felsefesi;155
Ahlâk Kanunu;96,100,101,239
Ahlâk Tanrısı; 218
Ahlâk Teolojisi; 93,105
Ahlâkın otonomluğu; 218
Ahlâkî görev; 124
Ahlâkî hüküm; 123,124
Ahlâkî ideal; 98,99,100
Ahlâkî inanç; 95,104
Ahlâkî kemâl; 98
Ahlâkî kötülük; 138,148,151
Ahlâkî prensip; 80
Ahlâkî tecrübe; 64,90,98,100, 107,108,109
Akdem; (bkz. Kıdem)
Akıl; 72,83,84,85,93,99,106, 287
Akılcılık; 8
Akide; 82
Aklî delil; 83
Akozmizm; 183
Aksiyoloji; 8
Alem; 11,20,25,45,46,48,49, 53,54,56,57,59,60,61,62,63 64,65,66,67,68,71,72,73,74 75,76,78,79,80,94,111,132, 135,137,138,139,142,145, 148,149,150,159,170,171, 172,173,174,175,176,177, 182,194,195,196,197,198, 271,272,273,278,280,298
Alem delili; 39
Alemin hâdis olduğu; 25
Alemin Müdebbiri; 148
Allah;3,21,29,35,42,44,53,61, 62,64,66,67,68,69,70,84,88 89,111,118,119,120,122, 124,127,132,133,134,136, 138,139,140,141,142,144, 145,146,160,164,165,167, 168,169,229,253,254,255, 259,271,272,273,274,276, 280,290,291,292,293,294
Allah-âlem ilişkisi; 178
Allah'ın aşkınlığı; 178
Allah'ın bilgisi; 163
Allah'ın kudreti; 167
Allah'ın varlığı;18,19,21,25, 26,27,270
Alman idealist geleneği; 136,191
Altıncı his; 84
Amelî hayat; 122
Amelî kemâl; 247
Amentü; 234
Analitik; 33
Analitik düşünce; 106
Analitik felsefe; 2,122,131

Anoloji; 75
Antropomorfizm; 175,198,293
Antropoloji; 15,266
Apolitik; 203
Aposteriori; 24
Apriori; 24,272,277,280
Araz; 25,54
Arkeoloji; 265
Aslah; 144
Aslî günah; 168,264,289
Asosyal; 203
Astronomi; 267,271,274,279
Aşkın ulûhiyet anlayışı; 185
Aşkınlık; 190,191
Ateist; 59,99,207,209,226,272
Ateist metaryalizm; 180,278
Ateizm; 13,115,153,175,177, 182,188,200,201,202,203, 204, 205,206,207,208,209, 211,212,213,214,216,220, 222,224,225,226
Atma; 186

B

Baba imajı; 216
Bağışlama; 300
Bahâ;67;292
Bakâ-ı ruh; 235
Bâkî; 135,286
Basit; 132
Ba's; 234,241
Batı felsefesi; 146,165
Batı felsefesi geleneği; 7
Bâtıl; 176
Batılılaşma; 266
Bâtın; 82
Bedâât; 61
Bedîî; 281
Belirlenimsizlik ilkesi; 158
Ben; 136,167,249,253,258
Bencillik;303
Benlik;252
Benlik şuuru; 251
Berzah; 249
Beşerî bilimler; 270
Beşerî tecrübe; 109,124,285
Beş yol; 42,70
Bilâ-keyf; 146
Bilfiil; 47,247
Bilfiil akıl; 247
Bilfiil varolan; 194
Bilgi; 70,104,105,107,126,155 280
Bilgi düzeyi; 298
Bilgi sosyolojisi; 131
Bilim; 80,279,281,283,285, 288,307
Bilim dili; 112
Bilim felsefesi; 3,155
Bilim-din münasebeti; 271
Bilimci pozitivizm; 10
Bilimcilik; 266,267
Bilimsel hüküm;130
Bir; 149
Birlik; 88,131
Biyofizik; 278
Biyoloji; 65,265,299
Biyolojik bilimler; 270
Biyolojik ölümsüzlük; 236, 237
Biyo-Psikolojik; 274
Bizâtihî vâcip; 164
Bozulma; 131
Budizm; 5,88,235,266
Buluşma; 88
Bütün; 57

C

Câiz; 50,144
Cebriyecilik; 159
Cehennem; 252,314,316
Cemâl; 62,289,292,293
Cemîl; 62,291

Cennet; 252,314,316
Cevâd; 66
Cevâz; 39
Cevaz delili; 55
Cevher; 25,32,54,111,180, 181,183,192,241,244,250, 251,252,261
Cevher-i ferd; 54
Consequalisme; 311
Cömertlik;64

Ç

Çarmıh; 265
Çift-kutuplu teizm; 185,191
Çift-kutuplu ulûhiyet anlayışı; 193,197

D

Darwinizm; 77,275,277,278
Dedüktif;184
Dehriyyûn; 201
Deizm; 111,171,173,174,175, 176,177,178,195,197,201 271
Delil; 18
Delil-i inaye; 66
Değer; 99,300
Deontolojizm; 311
Deskriptif; 113,285,300
Determinizm; 154,155,156, 157,158,159,160,162,189, 266
Deus; 173,201
Dil oyunu; 129
Din; 70,73,90,106,107,114, 124,126,127,128,129,130, 131,278,281,282,283,285, 286,288,292,295,296,297, 302, 303,304,305,308
Din dili; 12,112,113,117,119, 122,124,125,127,129,130, 131,283,301
Din psikolojisi; 15,130,216, 263
Din sosyolojisi; 15,130
Din-bilim çatışması; 260, 265
Din-bilim ilişkisi; 260,263, 265,267
Din-toplum ilişkisi; 263
Dinamizm; 79,237
Dindarlık;297,310,311,313, 316,318
Dinî ahlâk; 300
Dinî hayat; 81,82,89,92,130, 287,292
Dinî hüküm; 12,121,123,125, 127,130,223
Dinî kültür; 90
Dinî önerme;113,124,125
Dinî sanat; 295
Dinî tecrübe; 12,81,82,83,84, 85,86,87,88,89,90,91,92, 109,121,124,189,190,286, 288
Dinler tarihi; 15,130
Diyalektik Materyalizm; 267
Diyalektik teizm; 191
Dogmatik inanç; 96,104
Dogmatik inançsızlık; 96
Doğrulama; 113,116,124,125, 126
Doğrulama ilkesi; 113,224
Doğrulamacı tahlil; 113,115, 118,119,120,121,122,124, 125,127
Dualizm; 139,245,254
Dünya görüşü; 262
Dünyevîleşmiş Hıristiyanlık; 269
Düşünen nefs; 251,254
Düzen; 65,74,76
Düzen Koyucu; 73,76
Düzensizlik; 74

E

Ebedî; 99,133,134
Efdal; 133
Egzistansiyalizm; 13
Egzistansiyel; 14,222,283
Ekmel; 29,133
Ekmel varlık; 30,141,292
Empirik;24,73,280,304
Empirik doğrulama; 123,127
Empirik önerme; 224
Empirik problem; 125
Empirisizm; 74,81,118
Endüktif; 24,280
Enkarnasyon; 198,235,257, 264
Entropi; 48
En yüksek iyi; 94,95,96,239
Epifenomenalizm; 243
Epistemoloji; 8,12,74,92,104, 107,114,119,185,298
Esbab-ı nüzul; 129
Eskatalojik doğrulama; 125,126
Eski Ahid; 289
Esmâu'l-husnâ; 291
Estetik; 80,128,281
Estetik açı; 287
Estetik bakış; 287
Estetik delil; 289,290,291
Estetik duygu; 62,286
Estetik hayat; 295
Estetik tecrübe; 84,285,286, 287,288
Eş'arî kelâmcıları; 53
Eş'arîlik; 54,55,160
Evren ruhu; 182
Evrensel ruh; 180
Evrensellik; 8
Evrim; 76,78,79,278
Evrim süreci; 275,277
Evrim teorisi; 71,78,275
Ezelî; 99,133,134,135,171, 172,192
Ezelî bilgi; 140,159,162,172
Ezelî sır; 272
Ezelî varlık; 134,171

F

Faal akıl; 232,247,250
Fatalizm; 156
Faydacılık; 316
Farz; 283
Fazilet; 279
Felâsife; 11,46,134,140,141, 142,144,145,171,178, 255
Felsefi ateizm; 202
Felsefî kozmoloji; 193
Felsefî tahlil;128
Fenâ;88
Fenomen; 107,126
Fenomenalizm; 10
Fenomenoloji; 13,131,158
Ferd;132,258
Ferdî ölümsüzlük; 257
Feyz; 134
Fıkıh usulü; 25
Fıtrî; 17
Fideizm; 23,27,130,265
Fiil; 153,154,311
Fikir; 93,278
Fil olayı; 118
Fizik; 267,270,271,274,279
Fonksiyonel tahlil; 128
Fransız ansiklopedistleri; 264
Freudizm; 267
Fuâd; 84

G

Gayb; 279
Gayba iman; 127,225
Gâye; 59,60,61,62,63,64,66,67 68,72,78
Geist;136

Gita; 183
Günah; 82,307
Güzellik; 64

H

Hâdis; 44,45,46,47,48,54,55, 133,145
Hakikat; 15,42,84,294
Hal; 82,83,88
Hareket; 46
Hareket delili; 42,60
Haşr; 234,241,255,256
Havf; 216
Hayat; 76,126
Hayat felsefesi; 130
Hayy; 146
Hedonizm; 304
Henoteizm; 201
Hetabî; 55
Hindistan; 283
Hinduizm; 235
Hikmet; 23,61,64,67,99,116, 291
Hısbaniyye; 202
Hırsızlık; 312
Hristiyan; 5,86,90,91,112,114 130,179,281,282,283,289
Hristiyan teolojisi; 13,23,27,151
Hristiyanlık; 1,6,88,131,138, 143,176,197,198,226,235, 263,264,265,266,268,269, 293, 297,303
Hudûs; 52,53,69
Hudûs delili; 42,43,44,45,46, 47,48,49,53,55,57,60,68, 211
Hukuk dili; 112
Hulûd; 235
Hulûl; 88
Husnu'l-hatîme; 230
Hüsn-ü hat; 294

İ

İç-duyum; 119
İçkinlik; 182,190
İçkincilik; 180
İçgüdüsel inanç; 190
İde; 93,105,137
İdealizm; 2,11,15,114,128, 138
İdeoloji; 278,307
İdrak gücü; 84
İhsan; 69
İhtida; 130
İhtira delili; 68
el-İhtirâu'l-Hakikî; 69
İkili aşkınlık ilkesi; 195
İknaî deliller; 26
İlâhiyat; 16,17,40,70,80,93, 109,112,114,117,131,132, 170,289,293,296
İlâhî ben; 196,197
İlâhî bilgi; 164,165,166,167, 171
İlâhî güç; 280
İlâhî hayat; 167,197
İlâhî mahiyet; 171,196
İlâhî sıfatlar; 171
İlâhî zât; 299
İlhâd; 200
İlliyet prensibi; 52,60
İlk muharrik; 41,60,61,70, 171,193
İlk mutlak sebep; 195
İlk Sebep; 29,39,60,61,70,72, 110,134,141,165,178,181, 197
İlim; 19,32,38,49,60,64,66,72, 73,82,83,99,138,145,146, 147,149,167,168,178,222, 279,281
İlmî açı; 287
İlmî açıklama; 282,283
İlmî kozmoloji; 20
İlmî tecrübe; 286

İman; 75,81,89,104,106,108, 126,280,281,282,288,291, 295,302,303,318
İman ilkesi;267
İmkân; 164,168,186,211
İmkân delili; 42,43,46,49,53, 65,68,72,144
İmkânlar sahası; 166,167, 194
İnanç; 93,101,288,306,310, 317
İnanç ve doğrulama; 125
İnanç hayatı; 82
İnâyet; 61,63,65,67,69,70,150
İnâyet delili; 26,68,69
İncil; 136,151,227,289
İndirgemeçilik; 124,190
İngiliz Felsefesi; 299
İngiliz İdealizmi; 131
İnkılap;89
İnniyet; 51
İnorganik;79
İnsan; 61,65,68,74,80,82,84, 86,90,92,97,99,107,118,28 8 290,298,309,314,318
İnsan hürriyeti;154,155,158, 166,168
İntizam; 66
İrade; 32,55,58,60,64,67,68, 70,95,135,137,138,142,144 145,146,147,149,159,171, 177,298
İrade hürriyeti; 160
İrrasyonalizm; 3,24,104,212, 219
İrtidat; 130
İsa'nın zuhuru; 266
İslâm; 1,6,10,13,14,22,26,62, 63,65,68,84,86,88,94,112, 120,127,129,132,133,134, 138,197,198,199,216,217, 234,235,266,279,281,284, 288,293,294,295,297,303, 308
İslâm düşünürleri;42
İslâm Felsefesi; 27,163,193
İslâm kelâmı; 143,146
İslâm sanatı; 295
İslâm tarihi; 216,282
İslâmiyet; 124,138,198,229
İslâm teizmi; 199
İspat; 18,24,79
İspat-ı vücud; 277
İstanbul; 8
İstidlal; 66,68,84
İstikamet; 212
İtikat; 82
İttihad; 88
İyilik;74,137,152,153,280, 290,300

K

Kader; 169,192
Kadîm; 47,55,133,134,135, 192
Kadîm irade; 145
Kâinat; 67
Kaligrafi; 294,295
Katı pozitivizm; 267
Kelâm; 10,13,14,21,25,42,44, 88,133,134,146,282
Kelâm Delili; 43,44,56
Kelâm sanatı; 54
Kelâmcı; 6,13,26,27,292
Kemâl; 291
Kendibaşına varlık; 181
Kesb; 160
Kesinlik; 281
Kesret; 294
Keşfetme; 294
Kıdem;134,135
Kıssa; 121,130
Kimlik problemi; 261
Kişilik; 15
Kişilik problemi; 258

Kişilik teorileri; 255
Kitaplı dinler; 7,8,264,267
Klasik metafizik; 162
Klasik panteizm; 190
Klasik teizm; 166,182,191,192,195
Kognitif; 6,113,116,124,285, 302
Kojito; 218
Konatif; 285
Korelat; 111
Kozal ilişki; 72,297
Kozalite; 167
Kozmik beyin; 226
Kozmik evrim;278
Kozmik tecrübe; 109
Kozmik teleoloji; 79,80
Kozmolojik problem; 11
Kozmos; 40,280
Kozmolojik doktrinler; 265
Kozmolojik iddia; 124
Kozmolojik delil; 24,30,39,40 41,42,43,49,50,52,56,57,58 59,60,70,73,74,82,96,106, 110,132,134,194,210,211, 260,286
Kozmolojik deliller ailesi; 39
Kötülük; 74,99,102,137,152, 190,208,209,210,307
Kötülük problemi; 77,137, 138,147,151,155,190,208
Kritik felsefe; 75
Kuantum fiziği; 270,274
Kuantum teorisi; 273
Kudret;32,38,49,60,64,70,133, 138,142,145,146,147,149, 159,177,178,193,280
Kudsî ruh; 84
Kurb; 88
Kutsal; 368
Kutsal metinler; 127,129,268, 269
Kuvve; 41
Küllî ruh; 257
Kültür emperyalizmi; 227
Kültür şizofrenisi; 261
Kur'an (çeşitli yerlerde)
Kur'an delili; 63
Kur'anî teizm;212

L

Latif; 68
Laik kelâm (teoloji); 14
Linguistik felsefe; 112
Linguistik tahlil; 12,127,128, 129
Luka; 279
Lutuf; 61

M

Ma'ad; 233,234,239
Maddenin ezelîliği; 210
Maddeci monizm; 182
Mahiyet; 51
Mahluk; 280
Mâkul; 79,80,118,139,303
Mantık; 4,12,22,24,87,115, 117,123,131,162
Mantıkçı pozitivizm; 2,10, 113,114,115,117,121,127
Mantıkî doğrulama; 10
Mantıkî tahlil; 12,30
Marksizim; 115
Ma'rifet; 82
Ma'ruf binefsihi; 69
Masnû; 69
Matematik; 123
Materyalizm; 10,114,206,243, 274
Maturidîlik; 145,160
Mekân; 83,286
Mekanik; 41,109
Mekke; 217
Melekût âlemi; 195

Menafî; 69
Mesel; 123,124
Metafizik; 11,12,59,63,97, 108,125,137,217,234,241, 248,261,269,271,274,279
Metodoloji; 212,283
Mezhep; 111,312
Mezmurlar; 205
Mimar; 73,110
Minyatür; 293,295
Mi'rac; 7
Mistisizm; 15,86,87,90,91,187
Mistik tecrübe; 88
Mistik yol; 85
Mitoloji; 261
Mısır; 284
Molekül; 279
Monadlar; 180
Monist maddecilik; 180
Monist ruhculuk; 180
Monizm; 179,187
Monoteizm; 131,137,182,202
Mudebbiru'l-âlem; 66
Mufârık; 139
Muhammedîlik; 264
Muhassis; 46,49,58
Muhdis; 25,49,54,57,60,70
Muhît; 136,139
Muhkem; 61
Muhteri; 69
Mulhid; 202,253
Murîd; 191
Musavvir; 291
Mutasavvıf; 291
Mutezile; 144,160
Mutlak; 90,100,101,136,171, 301,308,309
Mutlak ben; 168
Mutlak iyi; 308
Mutlak yönetici; 103
Mutluluk; 93,94,95,107
Mükâşefe; 81,109
Mükemmel varlık; 31,32
Mükteseb akıl; 250
Mümkün; 30,45,49,50,51,52, 53,144,163,164,223
Mümkinât; 143
Mümkün âlemler; 149
Mümkinu'l-vücûd; 50,52
Mü'min; 89,116,121,124,126, 293
Mümtenî; 30
Münferid; 132
Mürid; 87,144
Müslüman; 5,283,237,290, 303
Müstahil; 50
Müstefâd akıl; 247
Müşahede; 81
Müştak; 222
Müteal; 6,98
Müteal Tanrı anlayışı; 13
Müzeyyen; 61

N

Nazar; 25
Nazarî Akıl; 83,84,87,93,106
Nazarî Kemâl; 247
Nazarî ve amelî faziletler; 165
Nebî; 85
Necât; 83
Nedensellik ilkesi; 31
Nefs; 40,246,247,248,250,251, 254,255
Negatif Ateist; 203
Neşet-i Saniye; 235,254
Neşet-i uhra; 254
Newton fiziği; 270,271
Nihaî sınırlama ilkesi; 194
Nihilizm; 206,227
Nimet; 61,69
Nisus; 276
Niyet; 74,311
Nizam; 62,64,66,67,69,78

Nizam ve Gâye Delili; 56,59, 60,61,64,78,142,289,290, 291
Normatif; 285
Numen; 107
Nur; 136,293
Nübüvvet; 232

O

Obje; 138,139,220
Objektif; 3,26,288
Objektif ölümsüzlük; 258
Okült-öz; 219
Ontoloji; 8,23,183,185,217
Ontolojik delil; 12,15,20,24, 27,28,29,30,31,32,33,37,38 ,39,50,56,58,59,74,109,121 , 141,142,222,223
Ontolojik ateistik kanıt; 223
Organik; 60
Organik Biyoloji; 279
Organizma; 65
Otorite;308

Ö

Ölüm; 228,229,230,231
Ölüm sarhoşluğu; 229
Ölümden sonraki hayat; 231, 232,235
Ölümsüzlük; 135,231,232, 233,234,235,236,237,238, 240,247,249,251,252,253, 254,257,259
Ölümsüzlük arzusu; 237
Ölümsüzlük doktrini; 248, 257
Ölümsüzlük inancı; 235,236, 238,239,240,241
Ölümsüzlük postulatı; 94,239
Ölümsüzlük Problemi; 284
Özbenlik şuuru; 168
Özgürlük; 105,107
Özgürlük postulatı; 240

P

Paleoantropoloji; 278
Panenteizm; 11,172,173,180, 185,190,191,193,195,196, 197,198
Pan-psişizm; 180
Panteist Monizm; 187
Panteist Sufilik; 183
Panteizm; 86,88,111,139,142, 170,172,177,179,180,182, 183,184,185,187,188,189, 190,191,195,196,197,201
Paradoks; 119,120,154
Pasif irade; 145
Patoloji; 215
Peygamber; 130,251,293,298, 315
Potansiyel akıl; 247
Pozitif; 70
Pozitif ateist; 203
Pozitivizm; 10,267,272,273
Pragma; 91
Pragmatik açı; 287
Pragmatik deneme; 87
Pragmatik inanç; 104
Pragmatizm; 8,131
Pratik akıl; 97,105,240,285
Pratik düşünce; 105
Psagor teoremi; 34
Psikoloji; 15,31,33,299
Psikolojik metod; 86,87
Psikolojik tecrübe; 91

R

Rabb; 61,62
Rahmet; 280,300
Rasyonalizm; 28,212,219
Rasyonel; 3,4,12,21,24,75,93,

105,109,286
Rasyonel deliller; 22
Realite;186
Realist; 11
Recâ (ümit); 216
Rölativizm; 311
Rölativite fiziği; 270
Rubûbiyet; 84
Ruh;
3,31,40,105,107,135,229,
240,245,246,250
Ruh-beden ilişkisi; 243
Ruh-madde ikiliği; 181
Ruhun ezeliliği; 246
Ruhun ölümsüzlüğü;
9,11,232,
233,234,240,241,243,245,
246,252,254,258,260
Ruhun ölümsüzlüğü
postulatı; 239
Ru'yet; 81

S

Saf nazarî akıl; 93
Saf panteizm; 179
Saf pratik akıl; 94,105
Sâni (yaratıcı); 49,69,291
San'at; 285,287,292,307
Sebep; 73
Sebep-sonuç ilişkisi; 155
Sebebi Olmayan Varlık; 29
Sebeplilik ilkesi; 46,56,57,
156
Semavât; 68
Semavî; 131
Sembolizm; 86,283
Sezgi; 287
Sınırlı Kudret; 155
Sınırlı Panteizm; 172
Sınırlı Tanrı Kavramı; 153,
154,168
Sistematik Kelâm; 14
es-Sîretu'l-felsefiyye; 9
Solipsist; 91,205
Somutlaşma sürecinin ilkesi; 193
Son gaye; 97
Sonlu ben; 167,189
Sonlu varlıklar (havâdis); 39
Sonsuz; 286
Sonsuz bilgi; 117
Sonsuz kudret;117
Sonsuzluk; 47
Sosyal ölümsüzlük; 236,258
Sosyolojik ölümsüzlük; 237
Sosyolojik teori; 213
Subjektif irade; 123
Subjektif teori; 288
Subjektiflik; 88,287
Sudûr; 134,135
Sudûr nazariyesi; 140,141,
144,149,165,171,178
Sufî; 81,83,86,87,216,292
Sufîstaiyye; 202
Süreç; 13,72,77,80,194,275
Sû'ul-hatime; 230
Süreç felsefesi; 166,191,193,
196,257,275
Süreç teizmi; 193
Süreç Teolojisi (ilâhiyat);13,
258
Sünnet; 267
Stoa felsefesi; 230

Ş

Şankara; 183
Şiir;84
Şiir zevki; 88
Şuhûd; 279
Şuur;72,74,212
Şuur hali; 87

T

Tabiat; 77,95,97,181,182,280

Tabiatın içkin sebebi; 181
Tabiat-üstü doğrulama; 127
Tabiî afet; 69
Tabiî çevre; 77
Tabiî din; 174
Tabiî kötülük; 148
Tabiî seleksiyon; 77,275,277
Tanrı; çeşitli yerlerde.
Tanrı-âlem ilişkisi; 169,170, 178,179,190,195
Tanrı-âlem özdeşliği; 179,181
Tanrı-âlem ikiliği; 181,182
Tanrı-insan münasebeti; 190
Tanrının aşkınlığı; 175
Tanrının aslî mahiyeti; 193
Tanrının ezelîliği; 134
Tanrının ön bilgisi; 160,165
Tanrının sıfatları; 110,142, 151,159
Tanrının şuuru; 258
Tanrının varlığı; 9,11,12,17, 20,21,27,28,29,37,119,223, 239
Tanrı postulatı; 94,100,240
Tanrı tasavvuru; 170,173
Taklid; 19,82,83,227
Tarih felsefesi; 3
Tasavvuf; 22,86,87,120,290
Tasavvufî hal; 81
Tasavvufî tecrübe; 92,106
Tasvir; 119,283
Ta'tîl; 112
Tatrif; 61
Tatrîz; 61
Tecrübe; 24,74,81,83,87,89,90 92,109,118
Tecrübecilik; 11,81
Tecrübeci pozitivizm; 10
Tecrübî yol; 125
Tedbîr; 66,67
Tedbir ahlâkı; 304,313
Tek yanlı ulûhiyet; 192
Teemmül; 286,294
Tefekkür; 25,283,286
Tefsir; 282,284
Teizm; 2,71,76,77,109,111, 112,116,117,135,151,154, 162,171,173,175,176,177, 179,189,191,201,203,204, 206,211,212,217,220,221, 222,224,225,226,238,253, 259,260,271,298,301,302, 303,307,308,311,317
Teistik Sübjektivizm; 297
Tekâmül; 80,98,276
Tekâmül nazariyesi; 78
Tekâmül süreci; 77,275
Teknik; 124
Tekvin;289
Te'lîf; 61
Teleolojik delil; 65,68,70,71, 72,73,74,75,76,77,78,79,82 104,110,115,132,134,210, 213
Tenâsub; 61
Tenzih; 112,146,193,293,295
Théodicée;149,150,209
Teolog; 219
Teoloji; 2,13,71,81,90,93,122, 261,286,296,310
Teolojik ahlâk; 93,218,299
Teolojik yanılgı; 299
Teorik akıl; 105
Teorik fizik; 286
Terkip hatası; 57,72
Termodinamik; 48
Tertîp; 61
Tesadüfçülük; 124
Tesbih; 280,293
Teselsül; 39,50,53
Teslis; 131,133,172,175,264
Teşbih; 112,132,146,293
Tetâbuk; 67
Tevâfuk; 61,67
Tevhid; 89,281,293,295

Tevrat; 151,227
Tezyin; 61
Theos; 173,201
Toptancılık; 192
Totaliter; 309
Totoloji; 113,222
Trent Konseyi; 160

U

Ubûdîyet; 84
Uçan insan;251
Ufûl; 121,286
Ulûhiyet; 138,172,173,271, 272,291,293
Umumî rahmet; 150
Uzamlı; 181

Ü

Üst ben;108
Üçleme (teslis); 226

V

Vâcib; (bkz. zorunlu)
Vâcibu'l-Vucûd); (bkz. zorunlu varlık)
Vahdet; 294
Vahdet-i vücûd; 87,184,185, 187,190
Vahiy; 3,11,12,92,173,174,176 188,233,256,268,296,298
Varlık; 30,31,32,58,60,79,80, 88,89,99,100,101,102,103, 110,134,135,136,298
Varlık sebebi; 181
Varlık veren; 171
Varlığın zorunluluğu; 31
Varoluşçu teist; 27
Varoluşçu teoloji; 13
Varoluşçuluk; 8,131,220,221
Vecd;81,85,86,87,88
Vicdan; 98,102,103,108
Vicdan delili; 102,108
Visal; 84
Vitalizm; 279
Viyana çevresi; 113,223
Vuslat; 88
Vucûd; (bkz.Varlık)

Y

Yahova; 201
Yahudilik; 5,6,62,88,112,132, 132,138,143,176,179,197, 231,235,264,265,293,297
Yakîn; 83,89
Yanlışlama; 115,116,124
Yaratıcı; 6,25,74,97,111,173, 182,197,225,275,277,280
Yaratıcı kudret; 127
Yaratıcı ulûhiyet; 272
Yaratma; 111,124,127,144, 167,178,181,191,197,274, 275,276,293
Yaratma modeli; 78
Yaratma süreci; 174
Yeter-Sebep; 39,99,110,132,181
Yeter-Sebep İlkesi; 43,52
Yuhanna İncili; 289
Yunan Felsefesi; 65

Z

Zaman; 47,135,136
Zarîf; 286
Zarurî ilim; 38,223
Zarurî kudret; 38
Zât; 135,146
Zevk; 19,81
Zevk derecesi; 19
Zındîk; 200
Zihin; 79,80,101,243,244
Zihin-beden ilişkisi; 244
Zihnî duyuş; 194

Zorunlu; 29,32,39,50,58,133, 222,223,280
Zorunlu olarak varolma; 29
Zorunlu olarak varolmama; 29
Zorunlu Önermeler; 222
Zorunlu varlık; 20,29,30,31, 33,35,39,50,51,52,57,58,61 70,132,133,135,136,222, 223

SELÇUK YAYINLARI TAKDİM EDER

LAİSİZM'DEN MİLLİ SEKÜLERİZME

Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlenmesi

Dr. Durmuş Hocaoğlu

TÜRKİYE'DE ALEVİLİK ve BEKTAŞİLİK

Dördüncü Baskı

Prof. Dr. E. Ruhi Fığlalı

Cumhuriyet Döneminde ilmi metodla hazırlanan konusunda ilk telif eser

ÇAĞIMIZDA İTİKADİ İSLAM MEZHEPLERİ

Prof. Dr. E. Ruhi Fığlalı

İslamdaki çeşitli mezheplerin bugüne kadar gelmiş tahavvullerini açıklayan yegâne eser.

İSLAM

Dördüncü Baskı

Tercüme eden

Prof. Dr. Mehmet aydın
Prof. Dr. Mustafa Dağ

İslam'da modernizmin vukufla, yeni sentezle açıklayan eser.

BABAM SULTAN HAMİD

Yazan

Kızı Ayşe Osmanoğlu

DİN FELSEFESİ

Beşinci baskı

Yazarı

Prof. Mehmet Aydın

Sahasında memleketimizde yazılan ilk telif eser

GENEL DAĞITIM:
BOĞAZİÇİ YAYINLARI A.Ş.
Kâzım İsmail Gürkan Caddesi No: 12/25 Cağaloğlu / İST.
Tel.: (0-212) 526 09 77 Posta Kutusu: 1397 Sirkeci / İST.

"Din felsefesi" sözü, felsefe literatürüne oldukça yakın tarihlerde girmiştir. En geniş tanımıyla din felsefesi, dînin felsefî açıdan ele alınması, başka bir deyişle din hakkında düşünme ve tartışmadır. Bu bakımdan onun konuları, Tanrı'nın varlığından başlayarak âlemin yaratılışı, insanın evrendeki yeri ve önemi, ruhun ölümsüzlüğü, inanma, din dilinin mantıkî statüsü, ahlâk, san'at ve din - ilim münasebeti v.b. gibi son derece geniş bir alana yayılmıştır.

Böylesine önemli bir felsefe alanı, ülkemizde ilk defa kıymetli mütefekkirimiz ve alanın mütehassısı Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN tarafından Batı ve İslâm kaynaklarına dayanılarak vukufla ele alınmaktadır. Üniversitelerimizdeki alanın öğrencileri için ders kitabı olarak hazırlanmış bulunmasına rağmen, bu eser, "Din felsefesi" alanında bilgi edinmek isteyen her aydının mutlaka başvurması gerekli Türkçemizdeki tek ve ilk başarılı çalışmadır.

ISBN: 975-95466-4-7

9 789759 546647