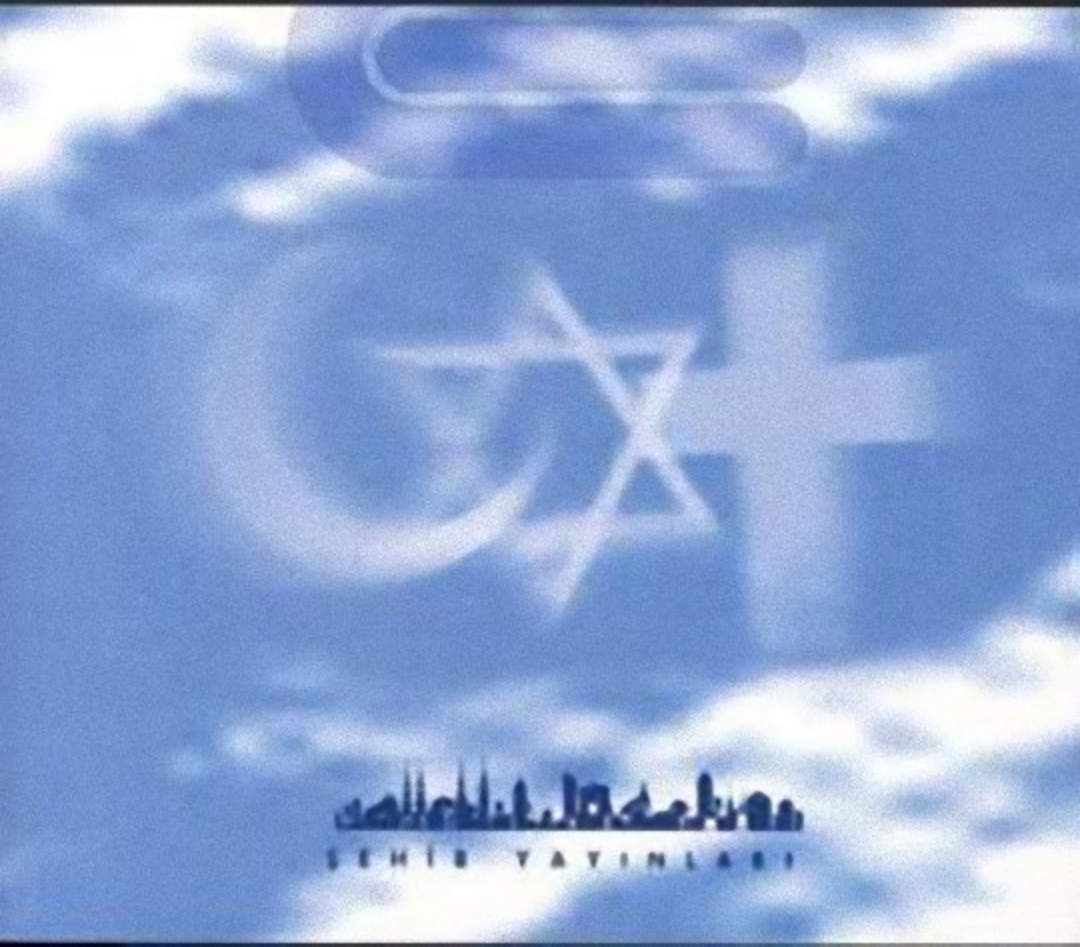
FELSEFE

Düşünce Tarihinde

Tanrı Sorunu

Prof. Dr. Necip Taylan



ŞEHİR YAYINLARI

Düşünce Tarihinde

TANRI SORUNU

Prof. Dr. Necip Taylan

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

İlaveli 2. Baskı

ŞEHİR YAYINLARI
ANKARA CAD. NO. 107/63 34410 CAĞALOĞLU-İSTANBUL
TELEFON: (0212) 519 17 28 - 528 30 61-62
FAKS: (0212) 528 30 59

ŞEHİR YAYINLARI - 6

Felsefe - 1

ISBN : 975-350-093-9

Kapak : Salih Koca

Baskı : Çalış Ofset

Cilt : İstanbul Mücellit

1. Baskı : 1998

Şehir Yayınları *bir* ***İşaret*** *organizasyonudur.*

İstanbul / Mart 2000

Necip TAYLAN, *1946'da Tekirdağ-Malkara'da doğdu. İlk öğrenimini Malkara'da (1959), orta öğrenimini İstanbul ve Adana'da (1966), Yüksek öğrenimini İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde (1970) tamamladı. Uşak ve Tekirdağ'da dört yıl öğretmenlik yaptı. Nisan 1974'de mezun olduğu İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde "Sistematik Felsefe ve Mantık" asistanı olarak göreve başladı. 1983'de Doktor, 1989'da Doçent, 1995'de Profesör oldu. Halen M.Ü. İlâhiyat Fakültesi "Din Felsefesi Anabilim Dalı" öğretim üyeliği görevini sürdüren Taylan, evli ve iki çocuk babasıdır.*

Çeşitli dergilerde alanı ile ilgili makaleleri yayınlanan Taylan'ın basılı eserleri şunlardır:

1- *İlim-Din İlişkileri, Sahaları, Sınırları* (İstanbul, 1986).
2- *Mantık, Tarihçesi-Problemleri* (İstanbul, 1986).
3- *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul, 1989).
4- *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul, 1995).
5- *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (1. Baskı, 1998).

İçindekiler

ÖNSÖZ 7

GİRİŞ 9

BİRİNCİ BÖLÜM

TANRI'NIN VARLIĞINA DAİR DELİLLER 13

I- ONTOLOJİK DELİL (VARLIK DELİLİ) 22
A- Batı Düşüncesinde 22
B- Fârâbî ve İbn Sîna'da 33
C- Ontolojik Kanıtın Eleştirisi 39

II- DIŞ ÂLEMDEN ÇIKARILAN KANITLAR 47
1 A- Hudûs Delili 52
B- İmkân Delili 63
C- Kanıtların Eleştirisi 65
2 A- Teleolojik Delil (Nizâm ve Gâye Delili) 72
B- Delilin Eleştirisi 84
3 A- Dinî Tecrübe Kanıtı 95
B- Kanıtın Eleştirisi 105
4 A- Ahlâk Kanıtı 112
a- Tanrı'dan Ahlâka (Din ve Tanrı İnancından Çıkarılan Kanıt) 114
b- Dinî Ahlâkın Eleştirisi 120
c- Ahlâktan Tanrı'ya (Kant'ın Ahlâk Delili) 122
d- Kanıtın Eleştirisi 133

III- TANRI'NIN VARLIĞINI KANITLAMANIN İMKÂNI 138

İKİNCİ BÖLÜM

ATEİZM 153

I- KONUNUN TANIMI VE MAHİYETİ 155

II- ATEİZMİN KISA TARİHİ 164

a- Antik Dönem 165

b- Yeniçağ'da Ateizm 169

c- Modern Dönemde Ateizm 175

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ ve TEODİSE 203

a- Problemin Mahiyeti ve Niteliği 205

b- Problemin Yorumu 209

c- Sonuç 250

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ 257

a- TEİZM 260

b- DEİZM 264

c- PANTEİZM. 271

d- PAN-ENTEİZM 281

BİBLİYOGRAFYA 291

İSİM ve KAVRAMLAR İNDEKSİ 297

Önsöz

Düşünce tarihi boyunca, Tanrı kavramı ve inancı etrafında insanoğlunun yaptığı teorik tartışmalar ve hatta fiilî kavgaların, –günümüzde de gözlediğimiz gibi–, insanoğlunun gündeminden hiç düşmediği bir gerçektir. Bu durum bize konunun geçmişte olduğu gibi gelecekte de varolacak bir sorun olduğunu göstermektedir.

Düşünce tarihi bakımından kısaca *"Tanrı Sorunu"* diye tanımlayabileceğimiz bu konu, ilgililerince bilindiği gibi, özellikle teolojilerin ve felsefe tarihinin öncelikli bir problemini teşkil etmektedir. Ama sorun, ondokuzuncu yüzyıl başlarından itibaren yani Din Felsefesi'nin bir felsefeye disiplini olarak zuhûruyla, problem etrafındaki tarihî birikimi de taşıyarak ama Din Felsefesi'nin kendine özgü yöntemiyle yeniden ve derinden ele alınmıştır. Ancak, *"Tanrı Sorunu"* anılan felsefî disiplinin her ne kadar merkezî bir konusu ise de, bu onun başka çok önemli problemlerinin varolmadığı anlamına gelmemektedir.

İşte, *"Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu"* adıyla sunduğumuz bu kitapçık, din felsefesinin belli birkaç problemini ele almaktan ibarettir ve okuttuğumuz ders bakımından bir ihtiyaç nedeniyle eksik olarak yayımlanmıştır. Konu üzerindeki çalışmalarımız sürmekte olup, gelecekte tamamlandığında kitabın bir bütünlük arzedeceğini ümit ediyoruz.

Necip TAYLAN

Giriş

Bizim, *"Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu"* adı altında ele aldığımız bu konu, erbabınca da takdir edileceği gibi esasen bir Din Felsefesi çalışmasıdır. Felsefenin başlıca ilgi alanlarından olan ve en genel ifadesiyle; *"varolması bakımından varlık"* başta olmak üzere, Bilgi, İnsan, Devlet, Hukuk, Ahlâk, Siyaset, Estetik, Bilim ve Din üzerine tartışma ve soruşturmalarının, onun tarihiyle eş zamanlı olarak ortaya çıktığını biliyoruz. Felsefenin, bizim burada konu edindiğimiz din merkezli ve onun ayrılmaz birer problemi olan başta Tanrı, ölümsüzlük, Nübüvvet ve bununla ilgili olarak bilgi problemini de ilgilendiren vahiy, din ile irtibatı içinde ahlâk, siyaset, devlet ve bilim ilişkilerinin özellikle ortaçağlarda görüldüğü gibi, çok uzun bir süre metafizik ve teolojinin egemenliği altında bulunduğunu da biliyoruz. Ama Yeniçağ ile birlikte 17. yüzyıldan itibaren birer müstakil problem hâlinde ele alınmaya başlayan anılan bu konular, giderek bağımsız felsefî disiplinler biçiminde ortaya konulacaktır.

İşte, bizim burada konu edindiğimiz ve felsefenin bir disiplini olan Din Felsefesi de böyle bir vetirenin sonucu olarak ortaya çıkmış bulunan bir araştırma alanıdır. Kısaca, *"Din"* teriminin ifade ettiği şeyi felsefî bakımdan konu edinen Din Felsefesi tabiri, Hegel'in *"Din Felsefesi Üstüne Konferanslar"* (1832), adlı eserinden sonra felsefe literatüründe kullanılmaya başlanmış ve giderek bağımsız bir felsefe disiplini olmuştur. Anlaşılacağı üzere *"Din"* ve *"Felsefe"* gibi tarihi derinlikleri bulunan ve çok kapsamlı olan iki kavramın oluşturduğu bu araştırma alanını ifade için *"Lâik Kelâm"*, *"Nazarî Kelâm"* ve *"İnanç Felsefesi"* gibi

adlar da verilmek istenmiştir, fakat *"Din Felsefesi"* adı artık genel kabul görmüş, zihinlerde ve dillerde yerleşmiş bulunmaktadır.

Felsefe ve teoloji tarihine baktığımızda evrenle ilgili olarak aşkın, içkin ya da her ikisi birden bir Tanrı'nın var olup-olmadığı, eğer varsa O'nun nitelikleri, insanın bilme imkânları içinde kanıtlanıp kanıtlanamıyacağı, insanın evrendeki anlamı gibi temel sorunlarla nasıl ve ne kadar uğraşıldığını kolayca görürüz. Yine, dinler ve inanç sistemleri neden çok çeşitlidir? Her din indirgemeci bir tavırla kendisini mutlak doğru ve hak diye takdim ediyor, bu mümkün müdür? İnsanın, kendisine inandığı aşkın varlık ile ilişki kurabilmesi için herhangi bir aracıya gerek var mıdır? Birer epistemoloji problemi olarak vahiy ve ilham, mucize, keramet, yaratma, dini sembolizm, dinin ahlâk, sanat ve bilimle ilişkisi, kelâm (teoloji) felsefe münasebetleri ve nihayet ölüm ötesi eskatolojik problemler, klâsik felsefe ve teolojinin tartışmalarına ilâveten, din felsefesinin önemli araştırma konularını oluştururlar.

Din kavramı ile ifade edilen şey, çok uzun bir süre felsefe ve teolojinin konusu olduğuna göre, din felsefesini bu iki alandan ayıran özellikler nelerdir gibi bir soru ile karşılaşırız.

İmdi, önce din felsefesi dinler tarihinden ve dini bir yönü ile konu edinen din bilimlerinden farklıdır. Din bilimleri, bizzat dinî fenomenleri, dinî tecrübeyi ve dinî davranışları, dinin toplumdaki işlevlerini bilimsel olarak ve bir obje gibi ele alıp inceleyen Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Din Fenomenolojisi gibi alanlardır.

Din felsefesi bu disiplinlerden konularını değerlendirme ve yargılama özelliği ile ayrılır. Zira, anılan din bilimleri konularını tasvir etmekle yetinirlerken, din felsefesi analitik bir metotla ve objektif kalarak yargılara ulaşmaya çalışır. Gerçi din fenomeni karşısında objektif kalma her türlü bilimsel disiplinin bir görevi ve amacıdır ama, bu durum, dini metotlu bir düşünme ile ele alırken dinler arasında bir ayrıma gitmeme, peşin hükümlerden, doğ-

matik anlayışlardan uzak kalma yani kendi dönemlerine göre yargılarını vermiş hiç bir felsefî ve teolojik anlayışa bağlı kalmamak din felsefesinin en belirgin ilkeleridir. Bu anlamda din felsefesi yeni bir din ortaya koyma iddiasında değildir. O sadece şimdi yaşayan ve tarihte varolan dinleri bir fenomen olarak varoldukları biçimiyle konu edinirken, dinin zaman ve mekânüstü mahiyetini yakalamaya çalışır. Bunu da felsefî bilgi vasıtalarını kullanarak gerçekleştirmek ister.

Çok iyi bilindiği gibi, dine felsefî yaklaşım deyince, ortaçağlarda çok uzun bir süre görüldüğü üzere dinin savunulması anlaşılmıştı. Halbuki din felsefesi, dinî öğretimin bir parçası olmadığından, dinî inançların bir tür formülâsyonu olan teoloji (ilâhiyat) anlamında bir soruşturma da olmayıp, sadece felsefenin bir disiplinidir. Ancak unutulmamalıdır ki, dinin ve felsefenin tanımındaki güçlüklerle din felsefesinin tanımında da karşılaşırız. Dahası, başka felsefî problemlerle karşılaştırıldığında, dinin objektif cephesinin yanında, onun çok özel bir ruh hali, derûnî bir duygu olması yani subjektif yanının da bulunması nedeniyle, din felsefesinin daha derin güçlüklerinin bulunduğu da bir gerçektir. Çünkü din, toplumsal tezahürlerinin yanında bizzat kişinin kendinde cereyan eden bir ihtiyaç, ümit, sevgi, korku ve teslimiyet olduğu kadar, onun akıl, düşünme, mantık gibi zihinsel âmillerle de ilgisi bulunmaktadır. Bu bakımdan dinî hakikât, hem insan bilincinde hem de dinî alanı meydana getiren gerçeklik dünyasında bulunmaktadır. Burada din felsefesinin başlıca görevi, dinî yaşantılar içinde gerçekleşen ve tecrübî materyal içinde objektifleşen dinî *"norm"* ve *"ide"*nin bizzat kendisini kavramaktır.

Tarihsel olarak dinin felsefe ve bilimden daha önceleri varolduğu hatta insanlığın kendisiyle hemzaman bulunduğu, onun kaynak ve etkisi bakımından çok çeşitliliği ve doğuşundan itibaren giderek aldığı şekiller, keza felsefenin de çok farklı spekülasyonlar içerdiği ve bu her iki alanın sürekli gelişen bilimle olan saha ilişkileri dikkate alındığında, yeni bir felsefe disiplini olarak din felsefesinin mahiyetini ve tanımını belirlemenin güçlüğünden daha önce söz edilmişti. Fakat onun konu edindiği problem-

ler biraz yakından belirlenince bu güçlük az da olsa aydınlanabilecektir.

Din Felsefesinin temel konu başlıkları şöyle sıralanabilir:

1- Metafizik problemler

Ortaya çıkışından bu güne felsefenin en temel problemlerini oluşturan metafizik meseleler, klâsik-doğmatik teolojinin de ortak bulunduğu hususlardır. Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, sıfatları, O'nun alemle ilişkisinde aşkın, içkin veya hem aşkın hem içkin olduğu, evrenin yaratılması, amacı, nübüvvet ve eskatolojik (mead) problemler...

2- Psikolojik problemler

Dinin, insanın iç dünyasıyla ilgili derûnî alanla ilişkisi dikkate alındığında, dinî tecrübe, dinî bilinç vb. durumlar psikoloji ve din psikolojisinin yardımıyla değerlendirilmeye çalışılır.

3- Bilgi teorisiyle ilgili konular

Dine epistemolojik yaklaşım; dinî epistemolojide bilgi-iman ilişkisi, vahyin bilgi kaynağı olup-olmadığı, felsefî, dinî ve bilimsel bilgi ve açıklamaların özellikleri ve bunların karşılaştırması.

4- Kültürle ilgili meseleler

Dinin sanat, edebiyat, politika ve ahlâk ile ilişkileri.

5- Dil ve mantıkla ilgili konular

Din dili, genel-geçer mantığın dindeki yeri, felsefî ve bilimsel önermelerin dindeki geçerlilik durumu.

Birinci Bölüm

TANRI'NIN VARLIĞINA DAİR DELİLLER

TANRI'NIN VARLIĞINA DAİR DELİLLER

Tanrı düşüncesi ya da inancının dinlerde ve felsefe tarihinde tuttuğu yerin önemi kadar, Tanrı'nın varlığının çok çeşitli biçimlerde ıspatlanması da ilâhiyat sistemlerinin ve felsefe tarihinin en önemli gailelerinden biridir. Bunun için Tanrı'nın varlığı, O'nun evren ve insan ile ilişkisi meselesi, düşünce tarihinin en eski ve en temel problemi olarak karşımıza çıkar. Felsefede metafiziğin, başka bir deyimle varlık bilimin (ontoloji) ilgi alanına giren bu konu, insanın geçmişi ile ilgili bulunduğu kadar geleceğini, kaderini, bu âlemdeki yerini, varoluş hikmetini düşünmesi zorunluluğundan doğmuştur denebilir. O nedenle felsefe tarihinde metafizik hemen daima en önemli yeri tutmuş, bu araştırma alanı içinde de Mutlak Varlık, Tanrı ve O'nunla ilgili soruşturmalar yani ilâhiyat konuları ilk sıralarda yer almıştır. Ancak, bir bilgi konusu olarak Tanrı'nın varlığı ve O'nun mahiyeti, fizik dünyanın içinde yer almayan, kısaca bu âlemi aşan müteal bir varlıkla ilgili bulunduğu halde, Tanrı'yı kavramaya çalışan insan, bu fizik âlemin içinde ve onun bilinen yasalarına uymak durumundadır. Öte yandan, başta metafizik olanları bulunmak üzere, felsefî problemler Tanrı'nın değil de insanın sorunlarıdır, yani Tanrı'ya yönelen, O'nu beşerî bilgiye konu edinen, tanıyıp kanıtlamaya çalışan insanın kendisidir.

Dinin ve Tanrı hakkındaki bilginin esasen fideist bir yaklaşımla imanı zeminine oturtulmak istendiği bilinen ve genelde kabul gören bir husustur. Fakat, imanın yeterliliğini savunanlar ya-

nında, buna akıl yürütmenin de ilâve edilmesi gerektiğini düşünenler de olmuş hatta aklın, iman konusu olan meseleleri kabul etmeye insanı zorlayacağı ileri sürülmüştür. Özellikle felsefenin bir varlık yorumu olarak ortaya çıkışından beri ve Hristiyanlık ile İslam gibi büyük ve yaygın dinlerin, inanılan Mutlak Varlık'ın nasıl kavranılacağı hususu ve iman ile akıl arasındaki buhranı giderme konusunda, filozoflar ve teologlar tarafından Tanrı'nın varlığını kanıtlama denemelerine aşağıda görüleceği üzere çeşitli biçimlerde girişilmiştir. Bu uğurdaki çabalar felsefe tarihinin başlangıçlarına kadar gider. Keza, büyük ilahiyat sistemlerinin en devamlı ve önemli problemlerinden birini Tanrı kanıtlamaları oluşturmuştur. Konu, İslam düşüncesi tarihinde Felsefe ve Kelâm disiplinlerinde merkezî bir problem teşkil ederken, Kur'an tefsirlerinde de konuyla ilgili âyetlerin yorumunda genişçe ele alınmıştır. Mesela; özellikle kozmolojik ve teleolojik delillerle ilgili çok geniş yorumlar tefsir kitaplarında mühim yer tutar. Öte yandan Batıda Yeniçağ'dan itibaren pozitif bilimin de etkileri ile evren hakkındaki yaklaşımlar ve bunun felsefî düşünceye etkisi, yeni teolojik tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Giderek 18. yüzyılda aydınlanmacıların deist anlayışları, 19. yüzyılda bilimsel iddialarla ortaya çıkan Pozitivizm, Marksizm, Darwinizm, Freudizm ve Egzistansiyalizm gibi akımlar din, klâsik teoloji dolayısıyla Tanrı üzerine çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Nitekim, Tanrı kanıtlamalarını başarılı bulanlar yanında başta Hume ve özellikle Kant, onları köklü bir biçimde eleştirmiştir. Öte yandan ateist ve nihilist yorumlar yeni teolojik çıkışlar aramaya sebep olmuş, teist filozoflar tezlerini anılan gelişmeler karşısında yeniden gözden geçirmek durumunda kalmışlardır. Hatta, geleneksel ilâhiyat, bizde *"Yeni ilm-i kelâm"* anlayışında da görüldüğü gibi yeni arayışlara yönelmiş, çeşitli teolojik akımlar zuhur etmiştir.

Tanrı kanıtlamalarının başarısı ve gerekliliği de tartışılmıştır. Mesela, fideizm, delillerin lüzumunu reddetmiş, doğmatik imana sahip bir kimse için Tanrı'yı ispat çabalarının boş ve gereksiz ol-

duğu savunulmuştur. Gerçekten de sıradan bir inançlı veya inançsız kimse için Tanrı kanıtlamalarının anlamı tartışılabilir, onların inanmayla ilgili etkisi önemli görülmeyebilir. Nitekim, taklitle inanç sahibi olan kitlelerin felsefe ve kelâmdaki delilleri tanıdıkları söylenemediği gibi aynı durum inanmayanlar için de geçerlidir. Ancak, kozmolojik ve teolojik kanıtların esasları çok basit gözlemlere de hitabettiğinden, inananlar bakımından bir dayanak olarak kullanılmaktadır. Ama bütün bunlar, kanıtlar konusundaki teorik tartışmaların bir anlamı ve önemi bulunmadığı biçiminde değerlendirilemez. Mistik eğilimlere göre dinde ve Tanrı inancında aklın rolünün bulunmadığı ileri sürülerek akıl küçümsenmiştir. Teist veya ateist olsun bazılarına göre inanç konularının akıl dışı olduğu savunularak, "... *inanca yer açabilmek için bilmeyi (aklı, bilgiyi) bir yana atmak zorunda kaldım...*" [1] diyen Kant'da gördüğümüz gibi rasyonel ve spekülâtif teolojinin imkânı bile reddedilmiştir.[2] Daha da öteye dinî inancın bir hürriyet ve irade içinde oluşması gerektiği söylenerek, kanıtların din ve inancın ruhuna aykırılığından söz edilmiştir. İlerde görüleceği gibi Tanrı kanıtlamalarının çok çeşitli oluşu, onların indirgemeci bir yaklaşımla birbirlerini yetersiz görmeleri ve en kötüsü de hiç bir kanıtın salt anlamda başarılı olamayışı, problemi iyice çıkmaza sokmaktadır. Bu demektir ki, Tanrı kanıtlamaları karşısında teist ya da ateist olsun, her iki taraf kendi içlerinde farklı yaklaşımlara sahiptir. Mesela, Anselm, Dekart ve İbn Sinâ'da ontolojik kanıt ön plana çıkarken, St. Thomas, Leibniz, İbn Rüşd ve Gazzâlî'nin hatta bizde genelde mütekelliminin bu kanıta iltifat etmediğini görürüz. Yine, birçok teolog dinî tecrübe delilini anlamsız bulmuş, mantıkçı pozitivizmin metafiziğin yanında teolojiyi de eleştirirken, Tanrı'nın varlığı konusunda, lehinde olduğu gibi aleyhinde de konuşulamayacağını savunduğu bilinir.

Kısaca görülüyor ki, çok çeşitli bulunan Tanrı kanıtlamaları indirgemeci özelliklere sahiptir ve her kanıt kendi içinde tutarlı

1 I. Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 29, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1993.
2 I. Kant, a.g.e., s. 290, v.d.

olduğu kadar, ayrı ayrı eleştirilmiştir de. O sebeple, söz konusu ıspatların tek başına değil de tümünün birden gözönüne alınması gerektiği, o zaman Tanrı'nın varlığı hakkında birşeyler ifade edebileceği savunulmuştur. Yoksa bir tür kanıtın ele alınıp eleştirilmesi doğru olmayacağı gibi, bir eleştiri genellemesi de yanlış olacaktır.[3] Tanrı kanıtlarına yapılan eleştirilerin daima ateizm veya agnostisizm adına yapıldığı da sanılmamalıdır. Çünkü, mesela, göreceğimiz üzere Hume ve Kant'da olduğu gibi ateist olmadığı halde bütün kanıtlar, St. Thomas, Leibniz ve İbn Rüşd'de görüleceği üzere belli kanıtlar çok ciddi bir biçimde eleştirilmiş olacaktır. Öte yandan mantıkçı pozitivistlere göre ise Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtların lehinde veya aleyhinde konuşmak bile anlamsızdır.[4] Keza, teolojilerde ve özellikle teizmde ıspatlar sonuç itibariyle Tanrı'yı bütün eksik sıfatlardan soyutlar ve yetkin sıfatlarla yüceltir. Bunun bir anlamda Tanrı'yı ferdî varoluşun dışına çıkarmak anlamına gelebileceği de savunulmuştur. Bütün bunlar sonucu bakımından teolojilerde vahiy-akıl ve iman-akıl ikileminin doğmasma neden olacaktır.

Yeri geldiğinde, bütün delilleri ayrı ayrı değerlendirdiğimizde onların sonuç itibarıyla aşkın bir varlığı temellendirmeye çalıştığı görülecektir. Ancak, her bir delil bu müteâl varlığı bir biçimde, değişik argümanlarla dile getirmeye çalışacak fakat birbirleriyle de bütünüyle örtüşmeyecektir. Nitekim, ontolojik delil *"Varlık, Ekmel Varlık"* gibi kavramlarla spekülatif bir Tanrı anlayışı ortaya koyacak ama O'nun âlem ve insanla ilişkisini pek temellendiremeyecektir. Kozmolojik ve teolojik deliller âlemden hareketle bir Tanrı kavramı belirleyecek, ahlâk delili Tanrı'yı ahlâkî vasfı olan bir varlık olarak temellendirirken, âlemle ilişkisini kurmayacak, dinî tecrübe delili de kişiye ait olmaktan öteye geçemeyecektir. Fakat bütün bu delillerin sonunda Tanrı ile âlem ve insan ilişkileri askıda kalabileceği gibi, insanın yapıp-etmeleri, ahlâkî yönü, mutlak iyi ve hayır olarak ortaya konan Tanrı'ya

3 Richard Swinburne, The Existence of God, s. 13-14.

4 A.J. Ayer, Dil, Doğruluk ve Mantık, s.110-117. (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, 1984)

rağmen, evrende kötülüğün niçin var olduğu gibi hususlar yeterli cevabını bulamayacaktır.

İmdi, Tanrı'nın kanıtlanmasında böyle kesin bir delil bulmak şayet imkânsızsa, felsefe ve teolojilerde gördüğümüz bu kadar çaba niçindir? Yok, eğer Tanrı'nın varlığı tamamen apaçık bir gerçekse, neden bu kadar inanmayan vardır ve inananlar inanmayanları nasıl olup da bu konuda ikna edememektedirler? Bu tür sorular bizi Tanrı kanıtlarının sebeplerine götürmektedir ki, bunları şöyle özetleyebiliriz:

a- Dinlerin ve Kutsal metinlerin kendilerini savunma ve yayma düşüncesi...

b- Uyanmış, doğmatik olmayan bir zihin tatmin olabilmek için, bu tür kanıtlar talep edebilir. Ayrıca, teolojiler ve teist bir iddia rasyonel bir tutum içinde bulunduğunu göstermek isteyecektir.

c- Herhangi bir biçimde kazanılmış din ve Tanrı inancı bazan şüpheye konu olabilir ki, o zaman, bu inanç din ve Tanrı konusunda bir teminat olamayabilir ve bu durumda şüphenin ortadan kaldırılması gerekebilir.

d- Bilim ve felsefeden gelebilecek bazı yeni düşünce ve değerlendirmeler karşısında din ve inanç, kendisini savunma durumunda kalabilir.

e- Tanrı inancına karşı ateizmde veya agnostisizmde olduğu gibi herhangi bir düşünce adına karşı çıkabilir ki, bu durumda onun cevaplanıp reddedilmesi gerekli olabilir.[5]

Aşağıda görüleceği üzere, Allah'ı ıspat delilleri, içinde doğdukları düşünce ve kültür ortamı, teolojik sistem ve dinlerin kutsal metinleri ile çok yakından ilgili bulunmaktadır. Yine onlar, insanın bilinen algı ve tecrübe sınırını aşmakla birlikte burada akıl, özellikle psikolojik tecrübeyi aşmaktadır. Herbir delilin dayandığı mutlaka sağlam bir yön vardır ve bunlar, Tanrı-âlem, Tanrı-insan ilişkisini olabildiğince kurmaya çalışırlar. Buradan

5 Mehmet Aydın, Din Felsefesi, s. 14-17, İzmir, 1987.

hareketle, düşünce tarihinde gördüğümüz sistem sahibi filozof ve ilâhiyatçıların Tanrı kanıtlamaları uğrunda gösterdikleri çabaları dikkatten uzak tutmak yerinde değildir.

Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusu bu uğurda salt aklın bir talebi olmaktan daha çok teistler ile ateistler arasında bir problem oluşturmaktadır. Bilindiği gibi ateizm Tanrı'nın varlığını reddederken hemen sadece kötülük problemini ileri sürmüş, bu konuda kanıt getirme yükümlülüğünün, bir hukuk mantığı ile Tanrı'nın varlığı hususunda iddia sahibi olan teistlere ait bulunduğunu savunmuştur. Burada, çağdaş din felsefesi araştırmalarında, inananların böyle bir kanıt getirme yükümlülüğünün bulunmadığını savunanlar yanında, klasik kanıtların tekrar gündeme getirilmesine ek olarak yeni kanıtlar da getirilmeye çalışılmıştır.

Mantık diliyle söylersek, aynı zamanda birer akıl yürütme olan kanıtlar, öncüllerden bir sonuca (vargı) giderler. Öncüller ise geçici olarak *"doğru"* diye kabul edilen bilgilerdir. O nedenle kanıtlar ancak doğru öncüllere dayanırsa, sonuçlarının doğru olduğunu gösterir ve geçerli olurlar. Bu anlamda bir akıl yürütme ya da kanıt, ya tümdengelimli ya da tümevarımlı olur. Geçerli bir tümden gelimli kanıtta, öncüller sonucu zorunlu kılar. Çünkü, bu tür kanıtlarda öncülleri doğru kabul edip sonucu reddetmek mantıksal çelişmeyi gerektirir. Tümevarımlı bir kanıtta ise öncüller sonucu bir dereceye kadar teminat altına alır fakat zorunlu kılmaz.

Epistemolojiden de öğrendiğimize göre, kanıtlarda öncül durumundaki önermelerin kaynağı ya önsel (apriori) ya da sonsal (aposteriori) özellikli olur. Bunlardan birinciler; kavramsal veya mantıksal gerçeklikleri ifade ederler. Dolayısıyla, bir evren varolsun ya da olmasın, kesinlikle *"doğru"* olması gereken gerçekliklerdir. Meselâ: *"Bütün üçgenler üç açılı ve üç kenarlıdır"*, *"2x2=4 eder"* ve *"Eğer Tanrı varsa, her yerde bulunur"* gibi. İkinciler ise; gözlem ya da deneyden elde edildikleri için, bu metodun verileri ve imkânlarıyla sınırlıdırlar. Bundan sonra görüleceği üzere bütün Tanrı kanıtlamaları, yukarda verilen bu kısa epistemolojik ve mantıksal çerçeve içinde yer alacaktır.

Tanrı'nın varlığı hakkında geleneksel ya da klâsik diyebileceğimiz delil ve argümanları kaynakları bakımından önce üç ana gurupta toplayabiliriz:

1- Sırf akıldan çıkarılan ontolojik (metafizik) delil.

2- Dış âlemden çıkarılan deliller. Bunları kendi içinde iki kısma ayırabiliriz:

   a- Kozmolojik deliller. (Hudûs ve İmkân delili)

   b- Teleolojik delil. (Nizâm ve gâye delili)

3- İnsanın manevî veya ruhî âleminden çıkarılan deliller:

   a- Dinî tecrübe delili.

   b- Ahlâk delili.

I- ONTOLOJİK DELİL (Varlık Delili)

A- Batı Düşüncesinde

Daha önce de değindiğimiz üzere, Tanrı'nın varlığını kanıtlama yönünde ileri sürülmüş olan felsefî deliller en genelde dedüktif (tümden gelimci) ve endüktif (tüme varımcı) diye ayrılabildiği gibi, apriori (önsel) ve aposteriori (sonsal) diye de ayrılmıştır. Önsel delillerin öncülleri, kavramsal ya da mantıksal gerçekliklerin önermeler biçiminde ifade edilmesine dayanır ki, burada dünya ile ilişkili herhangi bir tecrübe söz konusu değildir. Yani, evren varolsun-olmasın veya nasıl olursa olsun, kesinlikle doğru olması gereken apriori gerçeklikler ve doğrular vardır. Meselâ, mantık ve matematiğin doğruları bu türdendir. İşte, klâsik ontolojik delil de mahiyeti gereği, Tanrı'nın varlığını kanıtlama iddiasında bulunan tümden-gelimli apriori bir delildir. İkinci tür olan aposteriori özellikli kanıtlar ise, herhangi bir şekilde veya deneye dayanan olguların ifadesinden yola çıkar. Kozmolojik karakterli ve tüme varımlı bütün kanıtlar, aposteriori özelliklidir.

İmdi, varlık delili de denen ontolojik kanıt, Tanrı'nın varlığını, iç-dış her türlü tecrübeyi terkederek kanıtlama iddiasındadır ya da en genel ifadesiyle, vasıtasız bir bilinç olayının bir delil olarak formüle edilmesidir ki, bu haliyle apriori özelliklidir. Tanrı'nın varlığının bu tür kanıtı esasen, Tanrı varsa nasıl olması gerektiği gibi bazı gerçeklikleri içeren bir kısım mantıksal veri ve gerçekliklerin temel alınmasıyla başlar ve daha sonra bunlardan O'nun

varolmasının zorunlu olarak gerektiğini iddia ederler. Diğer bütün deliller ise göreceğimiz gibi olabildiğince empirik karakterlidir.

Baştan belirtelim ki, esasen bütün Tanrı kanıtları sonuçta bize Tanrı'nın en yetkin, en yüce kemâl sahibi (ekmel) varlık olduğunu ortaya koyacak ve bunu ısrarla vurgulayacaktır. Ancak, *"ekmel varlık"* kavramı sadece ontolojik delilde çıkış noktası, ilk ve temel önerme olarak konurken, öteki kanıtlarda bir sonuç önermesi halinde ortaya konacaktır ki, bu da Tanrı kanıtları ailesinde ontolojik kanıtın kuruluşu bakımından diğerlerinden bütünüyle ayrı bir yapıya sahip olduğunu gösterir.

Ontoloji terimi, Yunanca *"Onto=Varlık, Var olan"* ve *"Logos=bilgi"* kelimelerinden oluşmuştur. Antik dünyadan beri felsefede metafizik sistemlerle eş anlamda kullanılan ontoloji (varlık bilim) daha yerinde bir anlamla "varlık nazariyesi" demektir ve varlığı, bize göründüğü gibi değil de varlık olarak konu edinir. Ontoloji terimi felsefî sistemlere karşılık olarak ilk defa 18. yüzyılda Christian Wolf tarafından kullanılmış ve onu izleyen Kant bu terimden *"ontolojik delil"* ifadesini, bugün gördüğümüz Tanrı kanıtlarının biri olarak ilk defa telâffuz etmiştir.

"Mükemmel Varlık" ya da *"Zorunlu Varlık"* gibi kavramları çıkış noktası alan ve Tanrı'nın varlığını yine Tanrı kavramının analizinden hareketle kanıtlamaya çalışan dolayısıyla tümdengelimli özelliği bulunan ontolojik delil, teolog ve filozoflarda çeşitli biçimler almıştır. İlk izlerine İslam felsefesinde ve özellikle İbn Sina'da (öl. 1037) rastladığımız ontolojik delil, Hristiyan ilahiyatçı Anselm (öl. 1109) tarafından Tanrı'nın varlığının bir kanıtı olarak biçimlendirilmiş ve Proslogion adlı eserinde[6] konu edinilmiştir. Kanıt, yine bir Hristiyan teolog olan St. Thomas Aguinas (öl. 1274) tarafından kozmolojik delil lehine ciddice eleştirilince önemini Ortaçağ'da kaybetmiştir. Ancak, Yeniçağ başlarında Descartes (öl. 1650) tarafından yeniden ve daha etkili

6 St. Anselm, Proslogion, (Patrick Sherry, Philosophers on Religion içinde) s. 42-47, London, 1987; ayrıca bkz. John Hick, Arguments for the Existence of God s. 70, v.d. London, 1992.

biçimde gündeme getirilmiş, kartezyen ekol tarafından da savunulmuştur. Sonraki dönemlerde felsefî tartışmalara konu edilen ve özellikle Kant (öl. 1804) tarafından ciddi biçimde eleştirilecek olan, Descartes'in formüle ettiği biçim olacaktır. Delilin önemine son zamanlarda tekrar dikkat çekildiğini görüyoruz.

Aşağıda mahiyeti ve eleştirisi verilecek olan ontolojik kanıtın en genel anlamda dayandığı temel ilke, Tanrı'nın tarifinden hareketle, O'nun varolduğu fikrine ulaşmak ve böylece bir Tanrı kanıtlaması vücuda getirmektir. Önce delil, çok esaslı ve genel iki felsefî düşünceye dayanır:

a- Bir şeyin düşünce halindeki varlığına ait olan herşey, o şeyin gerçek varlığına da aittir. Ontolojik delili benimseyenler Tanrı fikri içinde zorunlu olarak, zorunlu (vâcip) bir varlık (Tanrı)ın, varlığının bulunduğunu kabul ederler.

b- Her bakımdan daha az mükemmel olan, kendinden daha çok mükemmel olanın varlığını hatırlatır. Burada da, ontolojik delili savunanlar, *"bu âlemdeki daha az yetkin ve daha çok yetkin olan"* şeyler zincirinin bize en yetkinin, daha mükemmeli düşünülemeyenin zorunlu olarak var olduğunu kabul ettirir diye düşünürler ki, işte bu en mükemmel de Tanrı'dır.[7]

Görüldüğü gibi ontolojik delil varlıktaki *"En Mükemmel"* fikrine dayandırılmakta ve görünen âlemdeki mükemmelliklerin derece derece yükselen bir diyalektik ile bizi en mükemmele ulaştırdığı kabul edilmektedir. Kısaca burada, düşünceden Varlık'a ulaşılıyor, Allah'ın varhğı önce var kabul ediliyor, sonra da O, gerçek varlık alanında aranıyor. Buna göre, düşünce, kavram ve algılar, varlığın, var olanın kavram ve algıları oluyor yani varlık, kavram ve algılardan önce var diye kabul edilip, varlık olmazsa düşünce ve algıların da olamayacağı ifade ediliyor. Hatta bu düşünceye göre, en az gerçekliğe sahip olan hayaller bile daha önceki gerçeklikleri –bunlar, ister olaylar ve görünüşler sahasında, ister görünmezler alanında olsun– düşünülmüş şeylere dayanır.

---

7 John Hick, Philosophy of Religion, s. 15-16.

Sadece iman ile değil, Tanrı kavramının analizinden hareketle yani akıl yoluyla da Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini savunan Anselm'de ontolojik delilin genelde birinci formu diye kabul edilen şekli şöyledir:

Yukarda da kısaca değindiğimiz gibi şayet biz bir şeyin kavramını bir varlığa yükleyip bağlıyorsak, o varlık gerçek anlamda var demektir. Nitekim Anselm'e göre "Tanrı kavramı, kendisinden daha yetkini düşünülüp tasavvur edilemeyen varlıktır. Yani biz insanlarda böyle bir en yetkin, ekmel varlık fikri mevcuttur. Hatta böyle bir fikir, Tanrı'nın varlığını inkâr edenlerde bile mevcuttur. Ancak bu kavram sadece zihinde bulunan yani reel olarak karşılığı bulunmayan bir kavram mıdır yoksa o, zihnin dışında da bir gerçekliğe sahip midir? Birinci durumu yani sadece zihinde varolduğunu kabul edersek, çıkmazla karşılaşırız. Zira, Anselm'e göre, hem zihinde hem de reel olarak varolan şey, sadece zihinde varolandan daha yetkin olacaktır. Oysa daha önce gördüğümüz gibi, Tanrı hakkında; *"kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık"* tanımı yapılmıştı. Tanrı düşüncesinin sadece zihinde bulunduğu kabul edilirse, bu tarife ters düşülür. Yani mantıksal bir çelişki ile karşılaşılır. Sonuç olarak Tanrı'nın, hem bir kavram olarak zihinde, hem de reel olarak zihnin dışında var olduğunu kabul etmek zorundayız." [8]

Ontolojik delilin Yeniçağ başlarında Descartes tarafından yeniden ele alındığını ve delil çevresindeki eleştiri ve tartışmaların da daha çok bu form üzerinde yapıldığını belirtmiştik. Descartes, rasyonalizmini ünlü şüpheciliği ve *"Düşünüyorum, öyleyse varım"* önermesiyle özetlenen Cogito'su ile temellendirdikten sonra, düşüncede ve akılda Tanrı'nın varlığını bulduğu ontolojik kanıtını şöyle biçimlendirir:

Filozof önce kendisine; *"şimdi, eğer, herhangi bir şey fikrini sırf düşüncemden çıkarabilmemden, o şeye ait olduğunu açık ve seçik olarak tanıdığım herşeyin, gerçekten o şeye ait olduğu ne-*

8 St. Anselm, Proslogion, (Patrick Sherry, Philosophers on Religion içinde) s. 42-45.

ticesi çıkıyorsa, aynı suretle ben de bundan Tanrı'yı kanıtlayan bir delil ve ıspat çıkaramaz mıyım?" diye sorar ve şu cevabı verir: *"Muhakkaktır ki bende Tanrı, yani mutlak ve olgun bir varlık fikri, herhangi bir şekil ve sayının fikrinden daha az mevcut değildir... Zihnimde Tanrı'nın varlığı, hiç değilse, şimdiye kadar kabul ettiğim, ancak şekil ve sayılara ait matematik hakikatler kadar olsun kesin addedilmelidir; gerçekte bu, ilk bakışta tamamıyla aşikâr olmasa ve bir safsata gibi görünse de... Varlık, Tanrı'nın özünden, tıpkı bir dikaçılı üçgenin özünden, üç açısı toplamının iki dik açıya eşit olduğunu veyahut bir dağ fikrinden bir dere fikrinin ayrılmadığı gibi, ayrılmaz olduğunu apaçık görüyorum... Deresiz bir dağ fikrini idrak edemediğim gibi, varlıksız bir Tanrı'yı da idrak edemiyorum... Varolmanın bir olgunluk olduğunu tanıdıktan sonra, bu ilk ve mutlak varlığın gerçekten var olduğunu çıkarmam için bu zarûret kâfidir... Zira doğrusu, bu fikrin uydurulmuş veya icad edilmiş, sırf düşünceme bağlı bir şey değil, tersine gerçek ve değişmez bir tabiatın sûreti olduğunu birçok tarzda tanıyorum. Çünkü, ilkin, yalnız Tanrı'dan başka, özüne (essence) zarûrî olarak Varlık'a (existence) ait olan hiçbirşey idrak edemiyorum. Sonra aynı tarzda iki veya birçok Tanrı idrak etmek de benim için imkânsızdır. Daha sonra, eğer şimdi var olan bir Tanrı farzedilirse, O'nun bundan önce bütün ezeliyetçe varolmuş olduğunu ve gelecekte de ebediyyen varolacağını açıkça görüyorum... Tanrı'ya gelince, eğer zihnim hiçbir peşin hükmün tesiri altında olmasaydı ve düşüncem de duyulur şeylerin hayalleriyle durmadan meşgul olması yüzünden dalgın ve sapıtmış bulunmasaydı, şüphesiz O'ndan daha önce ve daha kolay bileceğim hiçbir şey mevcut olmayacaktı. Zira bir Tanrı, yani yalnız kendine ait olan fikirde zarûrî ve ebedî varlık muhtevî olan mutlak ve olgun bir varlık var olduğunu düşünmekten daha aşikâr ve kendiliğinden daha bedihî birşey var mıdır?"* [9]

---

9 Descartes, Metafizik Düşünceler, V. Düşünce, s. 189-194 (çev. Mehmet Karasan), İstanbul, 1947; ayrıca bkz. Descartes, Metot Üzerine Konuşma, s. 36-38, (Çev. Mehmet Karasan), İstanbul, 1967.

Descartes'in ontolojik delilinin esasını oluşturan ve Tanrı kavramını, insan zihninde matematik ve geometrinin kavramları kadar açık ve seçik bulan delile göre, varlığın bir yetkinlik sıfatı vardır; *"Var olma"* da Tanrı'nın yani en yetkin varlığın bir niteliği olmaktadır. Tanrı, en yüce kemâl sahibi yani *"Ekmel"* bir varlıktır. Mevcudiyet (varlık) ise bir kemâldir. Öyleyse Tanrı, zorunlu olarak mevcuttur. Başka bir ifade ile Tanrı, zâtı mevcudiyetini içeren bir varlık ve yegâne varlıktır. O'nun mevcut olmaması çelişik olur, zaten bunu tasavvur etmek de imkânsızdır. Burada, zihnî bir kavramdan gerçekliğe geçildiğini görüyoruz.

Bir kavramın veya fikrin anlamını incelemek, nasıl oluyor da bize onun reel varlığı hakkında bir bilgi veriyor? Descartes'e göre bu soruya cevap vermek için, Tanrı ile diğer varlıkları ayırmak gerekir. Zira, bütün sonluların varlığı, kendilerinin dışındaki varlığa bağlıdır. Yani onlar "mümkün varlıklar"dır, onların yokluğunu düşünmek mantıksal bir çelişmeyi gerektirmez. Oysa Tanrı hakkında durum böyle değildir, çünkü *"Varlık"* O'nun hakkında vazgeçilmez bir tanım unsuru olmaktadır. O nedenle Tanrı'nın yokluğunu düşünmek, mantıkî bir çelişki doğurur, çünkü O'nun varlığı zorunludur. Descartes'e göre, ben Tanrı'yı düşündüğüm için O var değildir. Aksine Tanrı var olduğu için ben O'nu düşünüyorum. Zaten, Tanrı'nın *"var olduğu"* fikrini de benim zihnime, beni hiçbir zaman aldatmayan Tanrı koymuştur. Fakat, şâyet Tanrı'nın varlığı bu kadar açık ve seçikse, bu hususta niçin değişik düşünceler vardır? Buna cevap olarak Descartes'e göre; bazı açık-seçik gerçekler herkese açıktır. Bazıları ise çok ciddi ve derin düşünmeyi gerektirir. Eğer aklımızın gücü sınırsız olsaydı, herşey –Tanrı dahil–, açık-seçik bilinecekti. Bu nedenle Sonsuz'u (Tanrı) anlamak için çok derin düşünmek gerekir.

Kartezyanizmin en belirleyici ilkelerinden biri, esasen şeylerden fikirlere (ideler) değil, aksine idelerden şeylere gitmek olduğu bilinir. Buna göre; varlık yalnız özler vasıtasıyla ve özlerde verilmiştir. Meselâ, şayet Tanrı fikri bizde bulunmasaydı, O'nun gerçekten var olduğunu söyleyemezdik. Bu fikir bizde bulundu-

ğuna göre O'nun varlıkla ilişkisi var demektir. Nitekim Descartes bunu *"Metafizik Düşünceler"*de (Beşinci Düşünce) kısaca; *"Tanrı'nın varlığını, Tanrı fikrinden ayıramayacağımız için O, zorunlu olarak vardır"* biçiminde ifade etmişti.

İmdi bu belli özelliklerinden dolayı Kartezyen ekole katılan Spinoza (1632-1677) ve Leibniz (1646-1716), ontolojik delil söz konusu olduğunda hatırlanması gereken iki filozoftur.

Spinoza ontolojik delili ahlâk (Etika)ında konu edinir. Filozof burada önceden belli bazı tümel önermeler kabul eder sonra, bunlara deneyden yeni birşey ilave etmeden, sırf analiz yoluyla bütün varlığı açıklar yani tamamen geometride olduğu gibi bu önermelerden analitik bir biçimde diğer bilgi ve kanıtlamaları çıkarır. Varlık felsefesinde yani fizik-metafizik, tüm varlığın izahında cevher (töz) kavramını esas alan Spinoza'ya göre, *"Kendiliğinden var olan ve kendisiyle tasarlanan yani her ne olursa olsun, başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şey cevher'dir."*[10] *"Cevher'in tabiatı varolmayı gerektirir." "Kendi kendinin sebebi olan ve varolmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan tek bir cevher vardır." "Âlemde aynı tabiatı veya aynı sıfatı olan iki ya da daha çok cevher olamaz." "Bir cevher, başka bir cevher tarafından meydana getirilemez." "Her biri sonsuz ve ezelî bir özü ifade eden, sonsuz sıfatlardan mürekkep cevher veya Tanrı, zorunlu olarak vardır."*[11] Spinoza'ya göre şayet bu önerme inkâr edilirse, Tanrı'nın veya Cevher'in varlığını inkâr etmek gerekir. Çünkü, birşey *"var değil"* (yok) gibi tasarlanabildiği zaman, bu şeyin özünün varlığı gerektirmediği temin edilebilir. Oysa, daha önce *"Cevherin tabiatı varlığı gerektirir, cevher hiçbir neden tarafından meydana getirilmiş olamaz yani o, kendi kendisinin nedenidir."* denmişti. Bundan da şu sonuç çıkar: Herbiri sonsuz ve ezelî bir öz ifade eden, sonsuz sıfatlardan mürekkep cevher veya Tanrı zorunlu olarak vardır. Ve *"Tanrı'dan başka cevher olamaz ve tasarlanamaz." "Var olan herşey*

10 Spinoza, Etika, I, s. 3, vd (Çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul, 1945.
11 Spinoza, a.g.e., s. 18.

Tanrı'da vardır, başka hiçbir şey var değildir ve Tanrı'sız hiçbir şey tasarlanamaz."

Kısaca, görülüyor ki, Spinoza; Tanrı hakkında bir tasavvura sahip olmayı, bir cevheri tasavvur etmek diye ifade ediyor ve *"Varlık'ı cevherin mahiyetine ait"* olarak belirliyor. Bundan da, Bir, Tek ve Sonsuz olan Cevher (Tanrı)in varlığına ulaşıyor ki, nasıl dört köşeli bir daire bir çelişki olursa, Tanrı da "yok" olamaz, bunun gibi O'nun yokluğunu düşünmek, çelişkiye sebep olur. Çünkü, cevherin varlığı, yalnız kendi mahiyetinden gelir ve bu mahiyet varliği da içerir.

Spinoza'nın varlıkta içkin (mündemiç) olan Cevher-Tanrı'sı, görüldüğü üzere evren ile sanki özdeşleşiyor yani Cevher-Tanrı ve tabiat aynı şey oluyor ve bu da tabiî olarak âlemin; Tanrı'nın sıfatlarının bir uzantısı olduğunu ifade eden Acozmist Panteizm, varolan herşeyin tüm âlemden ibaret olduğunu söyleyen Pan-Cosmist yorumlar ve ateist bir yaklaşım ile materyalist Monizm biçimindeki tartışmalara neden oluyor. Öte yandan daha önce değindiğimiz ve Spinoza'nın bütünüyle kendine özgü bulunan; önceden belli temel önermeler koyarak, geometride olduğu gibi analitik bir yöntemle öteki bilgi ve kanıtlamaları bunlardan çıkarma biçimindeki analitik metot zincirinin, mantık bakımından totolojiden ibaret bulunduğunu, dolayısıyla bilgimize yeni birşey katmadığı ve fizik ve metafizik birşey kanıtlamadığı biçimindeki eleştiriye açık bulunuyor. Ama her ne olursa olsun, Spinoza'nın varlık felsefesinde ontolojik delilin temel önermelerini ve esas unsurlarını bulmak mümkün görünmektedir.

Leibniz'e gelince o, Tanrı'nın varlığına dair metafizik ıspatlara Yeniçağ'ın rasyonalist ve emprist tecrübelerini de katarak son şeklini vermeye çalışmıştır.[12] Tanrı'nın varlığı hakkındaki düşüncesini, göreceğimiz gibi daha çok mantığın nedensellik ve çelişmezlik ilkeleri üzerine kuracaktır. Ontolojik kanıtı ise daha önceki formülasyonu ile bütünüyle reddetmeyecek, ama benim-

12 Bertrand Russell, A History of Western Philosoph, s. 584-585, New York, 1959.

semeyecek de, hatta bu kanıtın mantık bakımından yetersizliklerine işaret edecektir.

Önce; bir kartezyen olarak Leibniz'in Akıllı Ruh ve Tin adını verdiği şey, bizi sıradan hayvanlardan ayıran, aklı ve ilimleri veren, Tanrı'yı ve kendimizi bize tanıtan zorunlu ve ilksiz gerçeklerin bilgisidir. Bu bilgi ve onun soyutlaması vasıtasıyladır ki biz, *"Ben"* denilen şeyi düşünüyoruz. Düşüncemizi kendimize çevirdiğimizde de, bizde sınırlı bulunanın, onda sınırsızlığını anlayarak Varlık'ı, Cevher'i, bileşik ve basiti, madde ile ilgili bulunmayan şeyleri, hatta Tanrı'yı düşünüyoruz. Görüldüğü gibi burada akla dayanan bilgimizin başlıca konularını ve Tanrı'yı tanıyıp bilmeyi bu düşünme faaliyeti vermektedir.[13]

Leibniz'e göre; ontolojik delilin klâsik biçimine, bu delilin tanımladığı bir Tanrı'nın varolabilirliğine dair bir ıspat eklenmelidir. Tanrı düşüncesinin mümkün olduğuna dair bu delil, Tanrı'yı en yetkin varlık yani bütün eksikliklerden münezzeh olma konusu olarak tarif eder. Kısaca, tam yetkin bir varlık vardır ve böyle bir varlık kavranabilir. Burada Leibniz'in ontolojik delil anlayışı, Descartes'in, zihindeki veya bilinçteki Tanrı ideasından veya Tanrı'nın tarifinden O'nun varlığını ortaya koyduğu kanıttan farklıdır ve onu eleştirir. Çünkü Leibniz'e göre, idea meselesinin kötü kullanılışı birtakım yanlışlara yol açabilir. Zira, bir şey üzerine akıl yürütülünce, o şeyin ideasına sahip olunduğu hayal edilir. Şöyle ki: *"Madem ki Tanrı'yı düşünüyorum, o halde Tanrı'nın yani yetkin bir varlığın ideasının bende bulunması gerekir; var olma da bir yetkinliktir, o haldeTanrı vardır."* [14]

Böyle bir düşünce filozofa göre, *"mükemmel varlık"* ile, *"Tanrı kavramı"* arasında ilişki ve eşitlik kuran Anselm ile *"Tanrı'nın tarifinden, O'nun varlığına geçmeye"* çalışan Descartes'in, üzerine kusurlu bir ıspatı kurdukları temeldir ve bu söylendiği kadar basit değildir. Leibniz'e göre Descartes'in ontolojik delilinden *"Tanrı mümkün ise, O'nun varolması gereklidir"* gibi bir

13 Leibniz, Monadoloji, s. 7.

14 Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, s. 44 (Çev. Nusret Hızır), İstanbul, 1949.

sonuç çıkabilir. Çünkü, sonucu almak için elimizdeki tariflerin gerçek olduklarını ve hiçbir çelişki taşımadıklarını bilmeden, onlara kesin olarak güvenemeyiz. Bu nedenle tam yetkin bir varlık tasavvuruna sahip olmak, onun gerçek kavramını temin için yeterli değildir. Ortaya konulan delilden eğer kesin bir sonuç alınmak isteniyorsa, bu *"En yetkin varlık"*ın imkânını apaçık ortaya koymak veya imâ etmek gerekir. O halde Descartes'in üzerinde ısrar ettiği ontolojik delilde zımnen *"Tanrı mümkündür ve böyle bir Tanrı kavramı hiçbir çelişki taşımaz"* biçiminde bir öncül vardır. Leibniz bu delilin eksik olduğunu çünkü onun *"en yetkin varlık"*ın imkânına bağlı bulunduğunu savunur. Leibniz'e göre, şayet birisi bu olabilirliğe bir delil getirebilseydi, o zaman Tanrı'nın varlığını gerçek bir geometrik delil ile kanıtlayabilirdi.

Öte yandan Descartes'in ontolojik kanıtının esasını oluşturan, *"zihnimizde apriori olarak bulunan Tanrı tasavvuru"* anlayışı, Leibniz'e göre zihnimizin olabilirleri (mümkünler) tasavvur edip düşünebildiği gibi, olamazları da tasavvur edebilme özelliği bakımından da yeterli değildir. Çünkü biz; mitolojik bir hayvanı, hızın en yüksek derecesini, en büyük sayıyı, vb. gerçekleşemeyecek şeyleri de düşünebiliriz. Demek ki, söz konusu olan şey olabilir veya olamaz olduğuna göre, bu anlamda *"doğru ya da yanlış idealar"* bulunduğu savunulabilir. O nedenle böyle bir akıl yürütme yeterli görülemez. Zira biz ancak bir şeyin olabilirliğinden emin olduktan sonra, o şeyin ideasına sahip olduğumuzu söyleyebiliriz.[15]

Kısaca Leibniz'e göre, Descartes'in delilinin bir ıspat biçimi olduğu kabul edilebilir. Fakat bu, kendisi kanıtlanmaya muhtaç olan bir hakikate dayanan eksik bir ıspattır. Çünkü orada, *"Mükemmel varlık"* veya *"Tanrı"*nın mümkün olduğu zımnen kabul ediliyor, şayet bu husus gerçekten kanıtlanmışsa, Tanrı'nın varlığının geometrik bir biçimde ve apriori bir tarzda kanıtlanacağı ifade ediliyor demektir. Oysa, sırf fikirler ve ideler üzerine dayanarak varlığa dair tam bir akıl yürütme mümkün değildir. Bura-

15 Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, s. 44-45; ayrıca bkz. Mehmet Dağ, Ontolojik Delil ve Çıkmazları, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. XXIII, s. 301.

da Descartes'in ıspatı esasen bir varsayıma dayanıyor, bu da *"benim zihnime tâbi olmayan değişmez mahiyetlerin bulunduğu"* düşüncesidir. Descartes bunların, Tanrı'nın zihnine koyduğu fikirler olduğunu söylüyor.[16] Fakat burada, kanıtlamaya temel görevi yapan şeyin, aslında kendisinin ıspata muhtaç bulunduğu dikkate alınırsa, delilin bir totoloji olduğu anlaşılmış olur.

Sözü edilen bu eleştirileriyle birlikte Leibniz'in ontolojik delili doğal olarak bütünüyle reddetmediğini belirtmiştik. Zira, ona göre, Zorunlu Varlık yani Tanrı apriori olarak akılda vardır ve O kavranabilir. Buna göre; zorunlu olarak varolmak yalnız Tanrı'nın yahut Zorunlu Varlık'ın imtiyazıdır ve hiçbir sınırı, hiçbir yok demeyi, dolayısıyla da hiçbir çelişmeyi içinde bulundurmayan şeyin imkânına engel olmadığından, Tanrı'nın varlığını apriori olarak tanımak için yalnız bu yeter. Kısaca Leibniz, Tanrı'yı özlerin yegane nedeni olarak belirler ve O'nun varlığında özün, varlığı da içerdiğini ya da O'nda imkânın, fiil halini oluşturacak yeterlikte bulunduğunu benimser. Bu demektir ki; şayet Tanrı mümkünse, çelişkiye düşülmeden O'nun özü tasavvur edilebilirse, o zaman O'nun varlığı da zorunlu olur ve sadece zorunlu varlık yani Tanrı bu imtiyaza sahiptir.[17]

Filozofun, kozmolojik Tanrı kanıtlamasında da göreceğimiz gibi, Tanrı'nın varlığını aposteriori olarak da gösterebiliriz. Çünkü, mümkün varlıklar vardır ve bunların son ve yeter sebepleri, varlığının sebebi kendinde bulunan Zorunlu Varlık (Tanrı) ta bulunmaktadır. Yalnız Tanrı ilk birlik yahut başlangıçtaki ilk basit cevherdir. Yaratılmış yahut birbirinden çıkmış olan monadların hepsi O'ndan olmuştur, bunlar, vakit vakit sürekli sudûrlarla O'ndan doğarlar. Kudret, bilgi ve irade Leibniz'in Tanrı'da bulduğu çok önemli üç sıfattır. Kudret; herşeyin kaynağı bilgi; fikirlerin detaylarını içeren kuşatıcı bilme. İrade ise, *"en iyi"*nin ilkesine göre değişiklikleri ya da doğuşları yaratan sıfattır.[18]

---

16 Descartes, Metafizik Düşünceler (Üçüncü ve Beşinci düşünce), s. 144-170; 186-196); Metot Üzerine Konuşma, s. 37.

17 Leibniz, Monadoloji, s. 9-10.

18 Leibniz, Monadoloji, s. 10-11; Ayrıca bkz. Karl Vorlander, Felsefe Tarihi, c. II, s. 146.

Özetle söylersek, ontolojik delilin yeniçağda ünlü formülâsyonunu veren Descartes; açık ve seçik fikirlerden hareketle ve onların analizi ile, metafizik hakikatlara ulaşılabileceğini savunur. Bende şekil ve sayı kavramı bulunduğu gibi, Tanrı, Yüce ve Ekmel varlık kavramı da vardır. Tanrı'nın mahiyetini tanımak için, aritmetik ve geometride olduğu gibi Tanrı kavramını analiz etmek yeter. Varlık, Tanrı'nın zâtından ya da tarifinden ayrılmaz. Bu bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olmasının, üçgenin zâtından ayrılmadığı gibidir. Biz, varlıktan yoksun bir Tanrı'yı kavrayamayız. Kısaca Descartes'a göre; bende mükemmel bir Tanrı fikri vardır; öyleyse Tanrı mevcuttur.

B- Fârâbî ve İbn Sîna'da

Ontolojik delilde kullanılan temel kavram ve terimlerin Anselm'den daha önce İslâm filozoflarından Fârâbî'de ve özellikle de İbn Sinâ'da bulunduğuna işaret etmiştik. Konunun bütünlük içinde görülebilmesi ve bir mukayeseye imkân vermesi bakımından, anılan iki filozofumuzun görüşlerine de temas edeceğiz. Önceden, hemen belirtelim ki, onların ulûhîyet anlayışlarındaki temel kavramlar, Tanrı kanıtlamalarının esasını oluşturacaktır.

Söz konusu bu temel kavramların başında varlık (vücud), zorunluluk (vücûb), olabilirlik (imkân) ve olamazlık (mümteni) gelir.[19] Bu kavramlar, kendilerinden önce başka bir tasavvura gerek duyulmadan kavranan mefhumlar olup, zihinde, tarifine bile gerek olmayan apaçık manâlardır. Vâcib (zorunlu); zâtı varlığını gerektiren, varlığı zorunlu olandır ve iki kısma ayrılır:

a- Vâcib li zâtihi: Yalnız zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Vâcip Teâlâ (Tanrı) gibi.

b- Vâcib li gayrihi: Zâtına göre varlığı zorunlu olmayan fakat illetine nazaran varlığı zorunlu olandır ki, mevcut olan mümkünler gibi.

---

19 Fârâbî, Uyûnu'l-Mesâil, s. 56, vd.; İbn Sinâ, Ilâhiyat, I, s. 48; İlâhiyat, II, s. 344, v.d; Necât, s. 261-262; Uyûnü'l-Hikme, s. 55, v.d.

c- Mümkün (zorunsuz); zâtına göre varolması ve olmaması müsâvî olan şeydir.

Zihnî ve mantıkî birer kavram olan zorunlu ve zorunsuz, ontolojik alana uygulandığında Fârâbî'de iki türlü varlıkla karşılaşırız. Bunlar: Varlığı düşünüldüğünde, varlığı kavranan varlık ki, bu zorunlu varlık (Vâcibu'l-vücûd yani Tanrı) tır ve bu yok diye kabul edildiğinde zihin çelişkiye düşer. Onun için vacip varlık (Tanrı), İlk (Evvel) tir. En mükemmel (Ekmel) dir, herşeyin başı (Akdem) ve sebebidir, eksikliklerden münezzehtir. O'nun fâili, gâî, sûrî, maddî illeti olmadığı gibi, cinsi, faslı ve tarifi de yoktur. O, ilk gerçek (el-Hakku'l-evvel) dir. O'ndan daha yüce bir yetkinliği düşünmek mümkün değildir.[20] İşte Fârâbî'de varlık kavramı ile düşünce birleştirilerek, ilâhî mevcudiyetin varlığı ortaya konur. Ontolojik özellikli olan bu kanıt, bir yönü ile varlık mertebeleri kavramına dayanır ve zihinde özü (zât) bakımından varlığı zorunlu olan (vâcibü'l-vücud), bir an için yok sayıldığında, mantıkî çelişki ve imkânsızlığa yol açan varlık (Tanrı) kavramını, yine zâtı itibarıyla varlığı zorunlu olmayan (mümkinu'l-vücûd) varlık kavramıyla irtibatı içinde temellendirir. Bu ikinci varlık kategorisinin, varlığının bir sebebe dayandığı, onun mümkün oluşunun, ya hep süregelen ya da bazan ortaya çıkan bir şey olabileceği, oysa mümkün varlıkların ne sebeplilik zincirinde ne de totoloji (devr) yoluyla sonsuzca sürüp gitmelerinin imkânsız olduğu mantığına dayanır. Dolayısıyla mümkün varlıklar, herhalde zorunlu bir varlıkta, varlıkların en kadîminde son bulmalıdırlar ki, işte o da ilk, ekmel, varlığı zorunlu olan Tanrı'dır.

Görüldüğü gibi burada ontolojik kanıt her ne kadar kozmolojik bir karaktere bürünmüş görünüyorsa da, bu esasen ontolojk kanıtın temel özelliğine sahiptir. Ama yine de Fârâbî'nin Tanrı kavramından, O'nun gerçek varlığına giderken, Anselm'den farklı bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla filozofumuzun, bütün özellikleriyle bir ontolojik delil kurduğu rahatlıkla savunulamaz.

---

20 Fârâbî, Füsûlu'l-Medenî, s. 43-44; es-Sivâsetü'l-Medeniyye, s. 23; Ârâ, s. 37; Füsûsu'l-hikem, s. 68.

Kısaca, ilâhî mevcûdiyetin zarûrî olarak varlığı fikrinde ısrar eden Fârâbî'nin, sıfatlarıyla birlikte tanıtmaya ve kanıtlamaya çalıştığı Tanrı, ne sadece yapıcı (sâni'-demiurg), ne Aristo'nun gâî hedefi olan hareketi meydana getirecek ilk muharrik olmadığından, antik felsefe geleneğinin yabancısıdır.

İslâm felsefesinde, ontolojik delilin başta zorunlu varlık (vacibü'l-vücut) kavramı olmak üzere hemen bütün temel terim ve kavramlarını bulduğumuz filozof, Ortaçağlarda *"Varlık Filozofu"* ünvanı da verilen İbn Sinâ'dır, *"Varlığı, varlık olarak incelemeyi"* ilâhiyatın da konuları içinde görüp, felsefe ile ilâhiyatı birlikte ele aldığını gördüğümüz filozofumuz, ilâhiyatın konusunu, varoluşu bakımından madde olmayan varlıklardan, tabiî varlığın ilk sebeplerinden yani sebeplerin sebebi olan Yüce Tanrı'dan bahseden bir ilim olarak temellendirir. Bu özelliği ile de böyle bir inceleme, bütün konular içinde en şerefli yeri tutmalıdır.[21]

İmdi, felsefesinde, esasları bakımından meşşaî gelenek içinde Fârâbî'yi izlediğini gördüğümüz İbn Sinâ, insanın bilinç sahibi tek varlık olduğu ilkesinden hareketle, onun, bilen ve yapıpeden özelliklerini analiz ederek Tanrı anlayışını temellendirmeye çalışır. Bu anlamda insanı diğer bütün canlılardan derece değil de mahiyet farkı ile ayrı ve imtiyazlı kılan en temel özellik olarak Nefs'in tanıtımına tamamen ayrı bir önem verilmiştir. Zira; Tanrı, O'nun bilinmesi ve kanıtlanması bütünüyle nefs yorumlarıyla ilgili bulunmaktadır.

Ruh ya da düşünen (nâtık) nefsin mahiyetini en iyi şekilde *"ben bilinci"* kanıtlar. Zira, nefs, dışardan bir uyarıcıya gerek duymadan kendi varlığını yani kendi kendini bilir. Meselâ *"uçan adam"* örneği ile ifadelendirildiği gibi, boşlukta duran, yani iç ve dış organlarıyla bir şey algılamayan bir kimse, kendisinin var olduğunu bilecektir. Kısaca burada, varlıkla bilinç bir bakıma özdeşleştirilmiştir.[22] Temelde ontolojik kanıtın çıkış noktası olan

---

21 İbn Sinâ, İlâhiyat, I, s. 4-5; 14 vd.

22 Nefs'in mahiyeti ve fonksiyonları hakkında bkz. İbn Sinâ, Ahvâlü'n-nefs, s. 195 vd. (Nşr. Ehvânî, 1952); *Risâletün Adhaviyye*, s. 90; *Necat*, s. 222; *Şifa, en-Nefs*, s. 13 (nşr. G. Anawati-S. Zayed), Kahire, 1975.

ve çok sonraları Descartes (öl. 1560)'in ontolojisinin esasını oluşturacak bulunan temel fikir, görüldüğü gibi filozofumuzda da çok önemlidir.

İbn Sinâ varlığı; zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd), zorunsuz varlık (mümkinü'l-vücûd) ve mümkün olmayan (mümteniu'l-vucûd) diye üçe ayırır ve ontolojisini bunlar arasındaki farklar ve mahiyetle varoluş arasındaki ilişki üzerine kurar. Bu demektir ki; bir şeyin akıldaki varlığı ile o şeyin kendi kendindeki varlığı farklıdır. Yani şeyin akıldaki gerçekliği, mahiyeti; dış dünyadaki gerçekliği ise varlığıdır. Şeyin akıldaki varlığı ile dıştaki varlığı arasında bir ilişki zorunluluğu yoksa, bu şeyin mahiyeti ile varlığı birbirinden ayrıdır. Bunun aksine, bir şey hakkındaki bilgiden hemen sonra onun varlığını tasdik etmek zorunlu ise, bu şeyde varlık ve mahiyet birdir yani bir şeyin varlığı ile ilgili olan tasavvurun, tasdiki zorunlu kıldığı yerde, varlık ve mahiyet ayrımı söz konusu değildir. Bu da, şeyin akıldaki varlığı demek olan mahiyeti, dıştaki reel varlığını gerekli kılıyor demektir.[23]

Ortaçağ felsefe ve teolojisinde varlık (existence) ve mahiyet (essence) ayrımı ve ilişkisine dair tartışmalar önemlidir. Mahiyet, nesnelerin zihindeki tümel (küllî) kavramları, hakikat ve inniyet; onların dış dünyada, zihin dışında varlık kazanmaları, hüviyet ise, varlık alanına çıkarak gerçeklik sahibi olan şeylerin, sahip oldukları özelliklerle fertleri, tek tek varlıkları göstermeleridir. Varlık ve mahiyetin kavranıp ilişkilerinin belirlenmesi, bütün varlığın akıl bakımından durumunu ortaya koyduğu gibi, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile, öteki varolanların ayrımını da belirleyecektir.

İşte, buna göre, mahiyet varoluştan ayrılamaz ve yok diye kabul edildiğinde zihnî bakımdan çelişkiye neden oluyorsa yani şeyin varlığı kendisinden (bizâtihi) ise, bu varlık zorunlu (el-vâcibu'l-vücûd bizâtihî) varlıktır. Bu da *"Varlık, zorunlu varlığın özünden ayrı düşünülemez. O'nun özü (zât) düşünüldüğü an, varlığı zorunlu olarak kabul edilir"* demektir. Bu sebeple zorunlu

23 İbn Sinâ, İlâhiyat, I, s. 29 vd.; ayrıca bkz. Hüseyin Atay, İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi, s.157.

varlık (Tanrı)ın, zâtı denince varlığı, varlığı denince de zâtı anlaşılır. Dolayısıyla Tanrı'nın zâtı düşünüldüğünde, varlığı gerektiği içindir ki, O'nun yokluğu, çelişkiye düşmeden hiçbir zaman düşünülemez.[24] Bu anlamda Vâcip Varlık'ın dışındaki tüm diğer varolan şeyler, varoluşları araz olarak özlerine eklenmiş, dolayısıyla zorunsuz (mümkün) varlıklar olup, onlar bir imkândan ibarettir ve varoluşlarının her anında Vâcib Varlık'a muhtaç ve bağlıdırlar.

İbn Sinâ'nın ontolojik delilinin temel karakteri böylece belirlendikten ve Tanrı'nın varlığı kanıtlandıktan sonra, O'nun fiillerini de ilgilendiren sıfatlarına da kısaca değinilmelidir.

Vacibü'l-vücûd (Tanrı) Bir (Vâhid) dir, Tek'tir, kesreti olmayandır, manâsı ve niceliği bakımından bölünmezdir. O, hiçbir şeyle ortaklığı olmayandır. Cins, tür, ayrım (fasıl) ve araz (ilinek) değildir. O'nun varlığı hakkında *"Nedir?"* ve fiili için de *"Niçin?"* sorusu sorulamaz. Tanrı, illetlerden münezzehtir, hiçbir şekilde varlığının bir sebebi yoktur, aksine O'nun kendisi herşeyin ilki ve sebebidir (el-illetü'l-ûlâ). Her varlığın ilkesi O'dur. Varlık vermesi bakımından O ilk ilke (el-Mebdeu'l-evvel), Fail sebep (el-illetü'l fâile) dir. Tanrı, sırf hayır (el-Hayru'l-Mahz) dır. Akıl, Âkil ve ayrıca Ma'kül'dür. Keza, aşk, âşik ve ma'şûk'tur. O; övgü (medh) ve yetkinlik (kemâl) sıfatlarıyla sıfatlanmıştır ki, bunlar; Alîm, Hayy, Mürîd, Kâdir, Semî', Basîr ve Mütekellim gibi güzel sıfatlardır.[25] Görüldüğü gibi filozofumuz Tanrı'da hem Sünnî Kelâm'ın hem de felsefenin kullandığı kavram ve terimlerle ifade edilen ve neticesi bakımından *"Tevhîd ve Tenzîh"* gibi iki esası vurgulayan sıfatlar belirlemiştir. Bu görüş, dolayısıyla İslâm inanç doktrini ile temelde uygunluk arzeder. Ancak, özellikle *"İlk ilke ve Tanrı'nın zât'ını bildiği"*, Aristoteles'in ilk hareket ettiricisini (muharrik-i evvel) hatırlattığı için peripatetik unsurlar taşıdığı biçimde değerlendirilecektir. Nitekim, daha sonraları

---

24 İbn Sinâ, İlâhiyat, II, s. 344; İlahiyat, I, s. 48; Necat, s. 261-262; Uyûnu'l-Hikme, s. 55, v.d. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sinâ'yı Eleştirmesi" İbn Sinâ Armağanı, s. 453-459.

25 İbn Sinâ, İşârât, III, s. 44, vd.; el-Mebde' ve'l-meâd, s. 11-12; Risâletü'l-arşiye, s. 23-26; Uyûnu'l-hikme, s. 58-59; İlâhiyat, II, s. 344-359; Necât, s. 280 vd.

"Âlemin Kıdemi ve Allah'ın cüz'îleri bilip-bilmediği" Gazzâlî ile İbn Rüşd arasındaki Tehâfütler tartışmasının en mühim problemlerini oluşturacaktır.[26]

Sonuç olarak; İbn Sînâ felsefesinde *"Varlık"* kavramının, bütün varlığı izah etmek için kullanılan anahtar bir kavram olduğu, Tanrı'nın mahiyetinin de zorunlu (vâcib) bir varlık olarak buradan hareketle temellendirildiği görüldü. Burada, Tanrı'nın varlığına *"Varlık"* kavramının nefste, zihinde veya akılda açık ve seçik olması esas alınarak varılmıştı. Bu, kısaca, *"Düşündüğümüz vardır ve biz var'ı düşünebiliriz"* önermesiyle özetleyebileceğimiz yani Tanrı'nın varlığını yine O'nun zihinde ve bilinçte varolmasıyla kanıtlamaktadır ki, buna ontolojik delil (varlık delili) denmekteydi.

Bu delil söz konusu olunca da, önce Anselm ve Descartes'in adlarının akla geldiği ve başta Kant ve çağdaş filozoflarca, kanıtın eleştirisinde, onlardaki biçimine yöneltildiğini göreceğiz. Gerçekten de ontolojik kanıt çok açık bir şekilde Anselm tarafından formüle edilip felsefe ve teoloji tarihine malolmuştur. Ama onun ilk çerçevesini İbn Sinâ'nın hazırladığını ve anılan iki batılı filozofun formüle yönünden belli ölçüde farklı bulunduğunu da belirtmeliyiz.

Nitekim, daha önce gördüğümüz gibi, Anselm ve Descartes'de ontolojik delil, Tanrı'nın sıfatları üzerine kurulmaya çalışılmıştı. Orada önce, en yüce, en büyük ve en yetkin sıfatlarla düşünülmüş, sonra bu nitelik varlık alanına taşınılmış yani dışarda ve gerçekte onun nisbet edilebileceği, yüklenilebileceği bir varlık bulunduğu ve ancak o şekilde *"daha mükemmel, en yetkin"* sıfatının gerçekleşebileceği ve nihayet bu sıfatın gerçekleşmesinden de, ona sahip olanın (Tanrı) reel olarak varlığının kanıtlanmasına gidilmişti. Meselâ Descartes; *"Bir dik üçgenin özünden, üç açısı toplamının, iki dik açıya eşit olduğu veya bir dağ fikrinden bir dere fikrinin ayrılamayacağını"* ileri sürerek, üçgen ve dağ kavramlarının gerçek varlıklarını belirlemişti.[27]

---

26 Tartışmalar için bkz. Hamûde Gurâbe, İbn Sinâ Beyne'd-din ve'l-felsefe, s. 93.

27 Descartes, Metafizik Düşünceler, s. 190.

İbn Sinâ ise varlık delilinde, önce bir şeyi var diye kabul edip sonra ona gerekli bir sıfat yüklemez, yani, Zorunlu Varlık'ın varlığını önce kabul edip, O'nun varlığını kanıtlamak için sonra varlık sıfatının ona gerekli bulunduğunu düşünmez. Çünkü böyle bir durum gördüğümüz gibi filozofumuzun Varlık-Mahiyet ayrımı anlayışıyla uyuşmaz. Burada o var olmayı, Zorunlu Varlık (Tanrı)ın sıfatı olarak değil, bizzat kendisi olarak belirler. Çünkü O'nun özü ve mahiyeti Varlık'tan ibarettir. Bu demektir ki, önce zorunlu varlık düşünülüp ona gerekli sıfat verilmiyor, aksine önce Varlık gerçekleşip belirleniyor, sonra O'na Tanrılıkla ilgili nitelikler veriliyor. Mesela, Zorunlu Varlık'ın yetkinlik sıfatı ile varlık sıfatı arasında bir ayrılık düşünülmüyor yani bu sıfat Varlık'ın kanıtı değil, varlıkta yetkinliği ifade eden bir nitelik oluyor. O nedenle ontolojik delil İbn Sina'da, anılan batılı iki filozofunkine göre önemli farklılık arzetmekte ve dolayısıyla başta Kant olmak üzere delile yöneltilen eleştiriler, filozofumuzun Varlık Delili hakkında bütünüyle geçerli olmaktan uzak bulunuyor.

C- Ontolojik Kanıtın Eleştirisi

Buraya kadar görüldü ki ontolojik kanıt en genel ifadesiyle, vasıtasız bir bilinç olayının bir delil halinde formüle edilmesidir. Kanıtın Tanrı kavramının bir aptal da dahil herkesin zihninde varolduğunu temel kabul eden Anselm'deki biçimine ilk eleştiri, çağdaşı, Gaunilo'dan gelmiştir. Ona göre, hayali olarak kurulan garip yaratıklar gibi gerçek olmayan şeylerin de insan zihninde bulunması mümkündür. İnsan bunları düşünüyor diye onlar gerçekten varolmazlar. Anselm buna; ontolojik delilin mahiyeti, varlığı düşünülebildiği gibi, yokluğu da düşünülebilen garip varlıklara uygulanamaz. Çünkü, yokluğu düşünülebilen birşey, kendisinden daha mükemmeli veya büyüğü düşünülebilen şeyden daha eksiktir. Bu fikirden ancak, gerçekte ona karşılık olan birşeyin varolması gerektiği sonucuna varılabilir biçiminde itiraz etmiştir.

Yine bir Hristiyan teolog St. Thomas'a göre Tanrı apriori yolla kanıtlanamaz. Çünkü, Tanrı lâfzını işiten herkes bu terimin

kendisinden daha yüce ve mükemmeli düşünülemeyen bir varlığa işaret ettiğini anlayamaz. Nitekim, Tanrı'yı bir cisim veya başka bir şey olarak niteleyip inananların bulunması da buna bir delildir. O sebeple Tanrı'nın varlığını temellendirmek için O'nun bir yaratığı olarak âlemden yani belli kozmolojik delillerden yola çıkmalıdır. Daha sonraları Descartes'te çok önemli yer tutan, kavramların açık ve seçikliği hususunda Thomas'a göre bir kavram iki biçimde açık ve seçik olabilir. Önce; bizzat açık ve seçik ama bizim için açık ve seçik değildir. İkinci olarak; hem bizzat hem de bizim için açık ve seçiktir. Buna göre, konu ile yüklemden ibaret olduğunu bildiğimiz bir önermede, meselâ *"insan canlıdır"* gibi, yüklem konuda bulunuyorsa bu açık ve seçiktir. Şâyet, yüklem ve konunun kendisi herkesçe biliniyorsa, bu tür önerme herkes için açık ve seçiktir. Varlık, parça, bütün gibi terimlerden oluşturulan ilk prensipler böyledir. Burada *"Tanrı Vardır"* önermesinde yüklem konu ile aynı olduğu için, açık ve seçiktir ama biz Tanrı'nın zâtını bilmediğimizden, önerme bizim için açık ve seçik değildir. O nedenle biz Tanrı'yı, çok daha yakından bilip tanıdığımız şeylerden yani kozmostan hareketle kanıtlamalıyız.

Ontolojik delile yöneltilen en ciddî eleştiri *"Tanrı vardır"* önermesinde *"Varlık"* teriminin gerçek bir yüklem olduğu fikrine karşı yapılmıştır. Eleştirinin en geniş ve sistemli biçimi Kant'da (öl. 1804) bulunmakla birlikte, onun örneklerine Gassendi'de de rastlanır. Descartes'in ontolojik delil formülâsyonunu esas alan eleştiri, daha sonraları ontolojik ateizmin de en önemli çıkış noktasını teşkil edecektir.

Daha önce gördüğümüz gibi Descartes şöyle diyordu: *"Bir üçgenin açılarının iki dikaçıya eşit olması, üçgen kavramından, dağ fikri, vâdi fikrinden nasıl ayrılamazsa, varlık da Tanrı'nın zâtından ayrılamaz."* Bu demekti ki, nasıl dağ kavramı vadi kavramı olmadan düşünülemezse, Tanrı kavramı da varlık kavramı olmadan düşünülemez. İşte, Kant'm ontolojik delil eleştirisi, özellikle Descartes'deki biçimine yönelik olacak ve o, eleştirisini önermeler ya da yargılar analizi üzerine kuracaktır.

Şimdiden bütün Tanrı kanıtlamaları için geçerli olmak üzere belirtelim ki; *"The Critigue of Pure Reason"* (Arı Usun Eleştirisi) adlı eserinde, üç eski doğmatik bilgi diye sıraladığı Rasyonel Psikoloji, Rasyonel Kozmoloji ve Rasyonel Teolojinin derin bir eleştirisini yapan Kant, teorik akıl aracılığı ile Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın sadece üç yolunun mümkün olduğunu söyler. Bunlar; ontolojik (Varlık bilimsel) delil, kozmolojik delil ve Teleolojik (Fizik-Tanrı bilimsel) delildir.[28] Göreceğimiz gibi Kant rasyonel teolojiyi soruştururken bu üç delili de eleştirecektir.

İmdi Kant'a göre; *"metafizik bilgi sadece apriori yargıları içermelidir; onun kaynaklarına özgü olan, bunu böyle gerektirir. Yargılar hangi kaynaktan gelirlerse gelsinler ya da mantıksal biçimleri bakımından nasıl olurlarsa olsunlar, içerik bakımından aralarında fark vardır; bu içerik sayesinde ya sırf açıklayıcıdırlar ve bilginin içeriğine hiçbirşey eklemezler, ya da genişleticidirler ve verilen bilgiyi artırırlar; birincilere analitik, ikincilere sentetik yargılar adı verilir."*

"Analitik yargılar yüklemde, öznenin kavramında zaten varolan, ama pek o kadar açık ve bilinçli düşünülmemiş olandan başka hiçbir şey söylemezler. 'Bütün nesneler yer kaplar' *dediğimde, nesne kavramımı hiçbir şekilde genişletmiş olmam, sadece çözmüş olurum; çünkü yer kaplama o yargıdan önce, açıkça söylenmese bile, gerçekte o kavramda zaten düşünülmüştü; o halde bu yargı analitiktir. Buna karşılık* 'bazı nesneler ağırdır' *önermesi, genel olarak cisim kavramında gerçekten düşünülmeyen bir şeyi yükleminde içerir; dolayısıyla benim kavramıma birşey ekleyerek bilgimi artırır; o halde sentetik yargı olarak adlandırılmalıdır."* [29]

Şimdi, bu belirlemeye göre; *"Tanrı vardır"* yargısı zorunlu olarak ya analitik ya da sentetik bir hükümdür. Eğer bu analitik bir hükümse, Tanrı'nın varlığı bâtınî imkândan çıkarılmış olur ki o zaman bu, bir totoloji yani lâfızların tekrarından başka birşey de-

28 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 290.

29 Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, s. 14-15, (Çev. İ. Kuçuradi-Y. Ornek), Ankara, 1983; Ayrıca bkz. Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 290-294.

ğildir. Aksine olarak, mevcûdiyete ait her yargının sentetik olduğu kabul edilirse, vücut (varlık) sıfatı çelişkiye düşülmeden kaldırılabilir. Binaenaleyh, Tanrı fikri analitik olarak reel objektif mevcûdiyetten değil, ancak *"Mevcûdiyet fikri"*nden çıkarılabilir. Oysa, Kant'a göre Descartes; *"Tanrı vardır"* önermesini analitik bir hüküm olarak ortaya koymuştur. Çünkü, ona göre *"Varlık"*, Tanrı kavramına ait bir yüklemdir ki, burada Descartes, varlık fikri ile Tanrı kavramı arasında zorunlu bir ilişki bulunduğu sonucuna varmıştı. Bu, *"Üçgenin üç açısı vardır"* önermesi gibidir. Bunun anlamı şudur: Üç açıya sahip olmak, zorunlu olarak üçgene ait olduğu gibi, var-oluş da zorunlu olarak mükemmel varlığa aittir. İşte, Kant burada hükmün zorunluluğundan, eşyanın zorunlu olduğu neticesini çıkarmaya itiraz eder. Başka bir ifadeyle, mantıksal zorunluluk var-oluşa ait değildir ve bize varlık veya var-oluş hakkında hiçbir şey öğretemez. Burada Tanrı kavramı için de durum aynıdır. *"Tanrı mutlak kudrettir"* denirse, bu zorunlu bir hüküm olur. Tanrı yani sonsuz varlık kabul edilince, mutlak kudret de kabul edilmelidir. Fakat, *"Tanrı yoktur"* denirse, konu ile birlikte bütün yüklemler de kalkmış olacağından, mantıksal olarak bir çelişmeden de söz edilemez. Öte yandan yapısı gereği ontolojik delil var-oluşun bir kemâl olduğunu ve bu kemâlin de zorunlu olarak mükemmel varlığa ait bulunduğunu kabul eder. Oysa, var-oluş bir kemâl değildir, kavrama bir kalite katmaz. Kant, kavramdan varlığa geçmek için bir sezgi gerektiğini ama tecrübe alanımız dışında bir varlıktan (Tanrı) söz ettiğimiz için, bizde böyle bir sezgi bulunmadığını savunur.

Kant'a göre, önermelerde bulduğumuz böyle bir zorunluluk acaba gerçekte de böyle midir? O, bunun böyle olmadığını söyler. Çünkü, hükümlerde gördüğümüz mutlak zorunluluk, nesnelerin mutlak zorunluluğu ile aynı değildir. Yani, hükmün mutlak zorunluluğu, hükümdeki yüklemin veya nesnenin şartlı zorunluluğudur. Mesela, üçgen varsa, onun üç açısının bulunması mutlak zorunlu olur. Oysa *"Tanrı vardır"* önermesinde *"Varlık"*ı Tanrı kavramına dahil etmek sûretiyle özdeşlik (ayniyet-identite)

ilkesine uygun olarak, Tanrı'nın varlığını ortaya koymaktayız. Gerçekten, böyle özdeşlik ilkesine göre konan bir önermede, konuyu kabul edip yüklemi reddetmek çelişki doğurur. Fakat, konu ve yüklem birlikte reddedilirse, çelişki ortadan kalkar. Mesela; *"üçgen üç açılıdır"* yargısında *"üç açılı"* yüklemi reddedildiğinde çelişki doğar, ama bu, konu ile birlikte reddedilirse, çelişki ortadan kalkar.[30]

Kant'a göre burada *"Tanrı vardır"* önermesinde *"varlık"* yüklemi, gerçek bir yüklem değildir yani varlık, gerçek bir mevcudun tanımında zorunlu olarak bulunmaz. Zira o, *"Vardır"* teriminin Tanrı kavramına yeni bir şey eklemeyip sadece ona tekâbül eden bir gerçekliği tasdik etmekten ibaret olduğunu söyler. Burada şayet *"varlık"* gramer bakımından bir yüklem olmayıp, gerçek bir yüklem olsaydı, Tanrı'nın tanımının bir yönünü oluşturabilir ve böylece "Tanrı vardır" biçiminde analitik bir hakikat olabilirdi. Ancak, varlık bildiren önermeler daima sentetiktir ve tanımı bakımından değil sadece fiilî olanda doğru ya da yanlıştırlar. Birşeyin varolup-olmadığı yani *"şöyle bir şey mevcut mudur?"* sorusunun cevabı, sadece tecrübe ile bilinebilir. Mesela *"Tanrı kâdirdir"* önermesinde iki kavram vardır ve bunların objesi bulunmaktadır. Burada *"dır"* bağı ise yeni birşey ortaya koymamakta, sadece konuya nisbetle yüklemi ortaya koymaktadır. Onun için, konu (Tanrı)yu bütün yüklemleriyle (kâdir, âlim vb.) birlikte ele alıp *"Tanrı vardır"* dersek, Tanrı kavramına yeni bir yüklem eklemiş olmayız. Bu demektir ki, *"Vardır"*ın görevi Kant'a göre, bir kavramın muhtevasına bir şey ilâve etmek olmayıp, o kavrama karşılık bir nesnenin varlığını ortaya koymaktan ibarettir. Dolayısıyla *"varlık"* yüklem olarak konuya bir şey ilâve etmediğinden, gerçekte varolan, mümkün ve hayalî olandan daha öteye birşey ihtiva etmez.

Kant; eleştirisini bir başka yönden, bir kavramın analizinin nasıl olup da bize gerçek bir varlığı tanıttığı ya da kavramlara da-

30 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 291; ayrıca bkz. John Hick, Arguments for the Existence of God, s. 81-83, London, 1992.

yanarak Tanrı'nın gerçek varlığına ulaşmamızın mümkün olup-olmadığı noktasında yapar. Ona göre böyle bir yol mümkün değildir. Çünkü, bizim bir nesneyle ilgili kavramımız neyi ve ne kadar kapsıyor olursa olsun, şayet şeye bir varlık ve varoluş yükleyeceksek, onun dışına çıkmamız gerekir. Duyuların nesneleri durumunda, bu ancak deneysel yasalara göre bunların benim algılarımdan kimileri ile bağlantıları yoluyla olur; ama saf düşüncenin nesneleri sözkonusu olduğunda, bunların dış varlığını bilmenin hiçbir yolu yoktur. Çünkü bütünüyle apriori bilinmesi gerekecektir. Ancak, ister dolaysız algı yoluyla, isterse birşeyi algı ile bağlayan kıyaslar yoluyla olsun, bütün varoluşla ilgili bilincimiz, tümüyle tecrübenin birliğine aittir. En yüce bir varlık kavramı pekçok bakımdan oldukça yararlı bir ideadır. Ama, salt bir idea olduğu için, sadece kendi başına alındığında, varolanlara ilişkin bilgimizi genişletme bakımından bütünüyle yeterli değildir. Sonuç olarak; bir en yüce varlığın (Tanrı) varolduğunu kavramlardan çıkarmaya çalışan ünlü ontolojik Kartezyen çaba ve emekler Kant'a göre boşa gitmiştir.[31]

Ancak, Descartes bu tür eleştirileri sanki önceden sezmiş ve kendine göre onlara cevaplar vermiş görünür. Nitekim; bir kavramın analizinden, reel varlığa ulaşma hususunda, Tanrı ile öteki varlıkları ayırır ve Tanrı dışında zorunsuz (mümkün) hiç bir varlığın yokluğunu düşünmenin mantıkî çelişki doğurmadığını söyler. Çünkü, varlığı zorunlu olduğu için *"Varlık"* kavramı Tanrı hakkında vazgeçilmez bir sıfat veya tarif unsurudur. Bu demektir ki, ben, Tanrı'yı O var olduğu için düşünüyorum yoksa düşündüğüm için O var değildir. Fakat, varlığı bu kadar apaçık olan Tanrı hakkında neden böyle tartışmalar yapılmaktadır? Descartes'e göre bazı gerçekler herkesin anlayabileceği kadar açık-seçiktir ama Tanrı'nın varlığı gibi bazı hakikatler çok derin bir düşünmeyi gerekli kılar.

Sonuç olarak Kant'a göre, bütün çağlar boyunca insanlar mutlak anlamda zorunlu bir varlıktan (Tanrı) söz etmişler ve böyle

31 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 293-294.

bir Varlık'ın düşünülmesinin imkânını ya da nasıl düşünülebileceğini anlamaya çalışmaktan çok, O'un varlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Ona göre, bu kavramın sözel bir tanımını yapmak şüphesiz oldukça kolaydır ve bunun için O'nun yokluğunun imkânsız birşey olduğunu söylemek yeterli gelecektir. Ama, Kant'a göre, mutlak olarak zorunlu bir varlık (Tanrı) kavramı, sadece saf aklın bir idesi ve kavramıdır. O sebeple Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabaları, aklın sınırını daha yukarılara taşıdığı için başarısızdır.[32]

Görüldüğü üzere Kant ontolojik delili, kendi ontolojik şüpheciliği içinde sadece saf aklın apriori verisi olduğu, tecrübeye dayanmadığı biçiminde tenkit ederek kabule lâyık bulmaz. Ona göre *"Mutlak ve Zorunlu"* olan böyle bir varlık kavramı, aklın yalnız saf bir mefhumudur ve basit bir fikirdir ki, gerçekliği, sadece kendisine ihtiyaç duyan akıl tarafından doğrulanıp kanıtlanmaktan çok uzaktır. Ancak, kendisinden sonra teistik iddiaları derinden sarsan ve ateizmin önemli dayanaklarından biri olan Kant'ın gördüğümüz eleştirileri, onun kendisinin Tanrı'nın varlığını inkâr etmiş olduğu anlamına hiç gelmez. "Ne bilebilirim" sorusuna cevap ararken; *"... inanca yer açabilmek için bilmeyi bir yana atmak zorunda kaldım"*[33] ifadesinde özetlendiği gibi o, herhangi bir dinî inancı reddetmiyor, sadece inanç sahasında aklın mutlak otoritesini eleştiriyor. Nitekim, "Ne yapmalıyım ve ne ümit edebilirim" sorularına cevap ararken de ilerde görüleceği üzere "Pratik Aklın Eleştirisi"nde, ahlâk kanunları ve ahlâk teriminin subjektif ve objektif verilerinden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelecektir.

Ontolojik delilde bir de Tanrı'nın varlığını *"Sonsuz"* veya *"Mükemmel"* kavramlarından yola çıkarak kanıtlama unsurlarına Anselm, Descartes ve Kartezyenlerde rastlarız. Buna göre daha önce de değinildiği gibi fikirlerimiz az-çok objektif realiteye sahiptir, yani zihindeki temsiller ya da ideler, obje olmak itibarıyla

32 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 290

33 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 29.

mevcuttur. Yani ontolojik delil, Tanrı hakkında sahip olduğumuz kavramda, zorunlu varlığı bulduğunu iddia eder. Bu da fikirlerin temsil yoluyla varlık yahut kemâl derecesine az veya çok iştirak etmeleri demektir. Oysa, bütün fikirlerin içinde *"Nâmütenâhî"* veya *"Kemâl"* fikri, tek kelimeyle *"Tanrı"* fikri, objektif realiteye diğerlerinden daha çok malik ve sahiptir. Böylece; sonsuz fikri bize ne tecrübeden, ne de bizzat kendimizden gelebilir. Yani o kendisi gibi sonsuz bir illeti gerektirir. O halde bu fikir bize Tanrı tarafından verilmiştir.

Bu yaklaşım da şöyle eleştirilir: Biz, sonsuz fikrine reel olarak sahip değil, ancak sınırsız bir terakki hakkında fikre sahibiz. Zira, sonsuz fikri zihnimizin dinamik karakterinin ve onun daima kendini ve muayyen bir sınırı aşma hususundaki temâyülünün ifadesinden başka birşey değildir. Öte yandan sonsuz fikri bizzat sonsuza ait herhangi bir şeydir, bunun savunulup temellendirilmesi ise güçtür.

Ontolojik kanıta getirilen bu eleştiriler, özellikle de *"Tanrı vardır"* önermesinde *"Varlık"*ın gerçek yüklem olamayacağı biçimindeki Kant'ın eleştirisi, bazı çağdaş düşünürlerce teizmin aleyhine ve ontolojik ateizmin lehine olmak üzere yeniden ele alınmıştır. Mesela; Smart, ontolojik delilde olgusal önerme bulunmadığını, sadece bir kavramdan hareketle onun genişletilmiş olduğunu savunur. Herhangi bir kavramın tarifi, ondan başka çıkarımlar için yeterli olamaz. Nitekim, *"Ekmel varlık* (Tanrı) *vardır"* önermesinde *"varlık"* yüklemi bir sıfat olarak kabul edilirse, kavramsal dünyanın dışına çıkılmış olur ki, bu da, Tanrı'nın varlığını reddetmenin mantıksal bir çelişki olmadığı anlamına gelmektedir. Yine Findlay, birtakım zihnî soyutlamalarla, varlığı zorunlu olan bir varlığın temellendirilemiyeceğini savunurken, Tanrı'nın belli sıfatlarıyla varolduğu düşüncesinin, sadece bir inanç dünyası veya teistik bir atmosferde bir anlam kazanabileceğini söyler. Ona göre basit bir Tanrı kavramı zaten Ortaçağlarda teologlar tarafından formüle edilerek mantıkî ve rasyonel bir biçime sokulmuştur.

II- DIŞ ÂLEMDEN ÇIKARILAN KANITLAR

Daha önce gördük ki ontolojik delil, *"Varlık, Zorunluluk, En Yetkin, Sonsuz"* gibi kavramları esas alıyor, insanın bizzat kendi bilincinden hareketle apriori bir sûretle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışıyordu. Dış dünyadan çıkarılan, bu nedenle "âlem delili" de denen ve aposteriori özelliği bulunan kozmolojik deliller ise, insanın karşı karşıya bulunduğu haricî âlemle ilgili tecrübe ve bilgisinden yola çıkarak, kozalite kanunlarına göre kozmosun haricinde bulunan en yüksek illete varırlar. Burada hareket noktası olarak ya muayyen bir tecrübe, ya imkân addedilen âlem ya da duyulur âlemde mevcut olan nizam, ahenk, hareket ve gâye gibi kavramlar, ilk sebep, yeter sebep gibi ilkeler esas alınır. Kısaca bu deliller; ya çok açık tecrübe olgularından ya da oldukça özel bir olaydan başlayıp, giderek, bu olguların, gerçekleşmesini Tanrı'nın eylemi olarak açıklayabileceğimizi ileri sürerler. Dolayısıyla bu konuda tek bir delil değil de kozmolojik deliller gurubundan söz edilmelidir. Bu tür kanıtlar mantıksal yapıları bakımından tümevarımcı (endüktif) karakterlidir.

Kozmolojik delil taraftarlarına göre esasen içinde; fizikî, biyolojik, sosyolojik, psikolojik, tarihî vb. olayların cereyan ettiği bu âlemin, gerek parçaları gerekse bütünü bakımından bir açıklaması yapılmalıdır. Âlem, mümkündür ve kendi kendisinin sebebine mâlik değildir. Meselâ; dünyanın niçin hareket ettiği, onun kendisiyle izah edilemediği gibi, doğa kavramından hareketle de doğayı açıklayamayız. O nedenle de doğa üstü haricî bir neden

gereklidir. Fakat, nedenler zinciri geriye doğru sonsuzca gidemez. Öyle ise, varlığının nedeni bizzat kendisinde bulunan *"Bir İlk neden"* bulunmalıdır.

Kozmolojik deliller sözkonusu olduğunda, aslında sıradan insan ile filozof aynı noktadan hareket ederler. Şu var ki, birincisi Tanrı'nın varlığına dair inancını, iddiâsız ve sistematik olmayan bir biçimde ifade etmeye çalışırken, filozofun yaptığı şey bundan ayrı bir delil formu kurmak değil de, onu sadece tutarlı ve kesin bir ifadeye ve sisteme kavuşturmaktan ibarettir. Bütün bu tür kanıtlama biçimlerinde meselâ; evrendeki bir (X) olgusu kanıtın çıkış noktası olarak incelemeye alınır. Bu olgunun görülmemiş, şaşırtıcı ve şeylerin akışı ve düzeni içinde beklenmeyen bir şey olduğu, fakat, kabul edilen nitelikleriyle şayet bir Tanrı varsa, bunun beklenebileceği çünkü, O Tanrı'nın bu durumu meydana getirebilecek güce sahip bulunduğu ve büyük bir olasılıkla O'nun böyle davranmayı da seçmiş olabileceği ileri sürülür. Böylece söz konusu olgunun meydana gelişi, Tanrı'nın varlığını kabul etmenin bir sebebi olarak ortaya konmaktadır.

Gerçekten de kâinat insanın önünde var olan olarak ve bir fenomenler yığını halinde durmaktadır. Bu durumu ile *evren; neden yok değil de vardır? Nasıl varolmuştur? Onun varlık nedeni nedir? Ondaki oluş ve hareket nereden kaynaklanmaktadır? Bütünüyle ve parçalar olarak ondaki oluşun bir amacı var mıdır? Evrende insanın anlamı ve yeri nedir?* Çok iyi bilindiği gibi bu tür sorulara din, felsefe ve bilimde çeşitli şekillerde cevaplar verilmeye çalışılmıştır.

İşte, kozmolojik kanıtlar ailesi, anılan bu sorulara felsefe ve teolojilerde cevap ararken, evrenin varoluşu ve işleyişi ile ilgili orada bulduklari bir takım ilkelerden hareketle, onun dışında aşkın bir temele ve kaynağa ulaşmak çabasının ifadesi olarak görünmektedir. Ontolojik delil, hemen bütün şekilleriyle tümdengelimli,spekülatif ve zor anlaşılır olduğu halde, kozmolojik delil türleri; sıradan mü'minin Tanrı'ya inanması için gerekçe olabilirler. Çünkü bunlar basit gözlem, deney ve idraklere bile hitabetmesi nedeniyle, çok daha kolay anlaşılır, açık-seçik diye görül-

müş, teistik iddialarda en etkili ve yaygın kanıt olarak daima yer almıştır. Kozmolojik kanıtlar, tümevarımlı ve tümdengelimli olabilirler, ama onları daha ziyade tümevarımlı olarak göreceğiz.

Adının da gösterdiği gibi, evrenin varlığından Tanrı'nın varlığına gitmeyi hedefleyen kozmolojik delillerin ilk ve müphem unsurlarının doğal olarak presokratik dönem filozoflarında bir derece bulunduğu söylenebilir. Nitekim onlar, arke ve oluş problemiyle ilgilenirken, evrenin ilk prensibini, kâinatta gördüğümüz oluşun ötesindeki değişmeyeni, evrenden hareketle araştırmışlardı. Ancak bu, bildiğimiz gibi âlem-Tanrı ilişkisi konusunda bir teoloji kurmaya yeterli olamamıştı. O bakımdan sözkonusu delilin yine basit ve spekülatif ilk unsurlarına, antikçağın iki büyük sistemcisi Plâton ve Aristoteles'te rastlamak mümkündür. Birincisi; Kanunlar'da, evrendeki oluş ve hareketin kaynağını soruşturmuş ve bunun kozmosu idare eden, iyilik ve hikmet sahibi bir ruhda bulunduğunu kabul etmiştir. Zira, Plâton'a göre hareket varlığa ya dışardan gelir ya da kendi kendine meydana gelir. Oysa, yalnız canlı varlıklar hareketin kaynağı olabilir, varlıktaki bütün hareket ve oluşun kaynağı bir Ruh'tadır.[34]

Aristoteles ise; sonsuz bir sebepler dizisinin imkânsızlığından ve bir ilk ilkenin varlığının zorunluluğundan bahisle, hareketi, son noktada *"Hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici"* (Muharrik-i Evvel) ye dayanarak açıklamak ister. Çünkü ona göre, kuvve halindeki bir şeye, bilfiil varolan başka bir şey sebep teşkil etmedikçe, o gerçeklik kazanamaz. Aristoteles şöyle der: *"Bir ilk ilkenin varolduğu ve şeylerin nedenlerinin sonsuz sayıda olmadığı aşikârdır. Onlar ne dikey olarak sonsuz bir dizi teşkil ederler, ne de tür bakımından sonsuz sayıdadırlar. Çünkü, maddî neden açısından (örneğin, etin topraktan, toprağın havadan, havanın ateşten çıkması ve bunun böylece sonsuza kadar gitmesi anlamında) bir şeyin başka bir şeyden, sonsuza varıncaya kadar çıkması mümkün değildir. Hareketin nedenleri de, örneğin*

34 William Lane Craig, The Cosmological Argument From Plato to Leibniz, s. 4, v.d. London, 1980.

insanın hava, havanın güneş, güneşin nefret tarafından hareket ettirilmesi ve bunun böylece sonsuza kadar gitmesi anlamında, sonsuz bir dizi teşkil edemezler. Aynı şekilde ereksel (gâîb) nedenler de, gezmenin sağlık için, sağlığın mutluluk için, mutluluğun bir başka şey için olması ve böylece herşeyin bir başka şey için yapılması anlamında sonsuza kadar gidemezler. Nihayet, özle ilgili olarak da durum aynıdır..." [35]

Görüldüğü üzere, Aristoteles'e göre, âlemdeki bütün kuvve halindeki şeylerin gerçeklik kazanması ilk hareket ettiricinin varolmasını gerekli kılar ki, bu da Tam, Ezelî ve Bilfiil bir gerçektir. Burada geriye doğru giden bir sebep-sonuç silsilesinden çok, sebeplerin birbiriyle olan ilişkileri düşünülmüştür. Yani, dünyadaki hareketler serisi geriye doğru sonsuzca gidemez. Eğer, ilk hareket ettirici yoksa, oluş ve hareketin kozal (illî) silsilesi de asla başlamış olmayacaktır.

Plâton ve Aristoteles'te ilk örneklerini bulduğumuz kozmolojik kanıt, daha sonraları onların etkisiyle ilk dönem Yahudi ve Hristiyan teolojilerinde yer almıştır. Keza, göreceğimiz gibi olağanüstü karmaşık bir fiziksel âlemin varlığından, onu var eden ve varlıkta tutan Tanrı'ya delil olarak getirilen kozmolojik kanıt, İslâm düşüncesi tarihinde felâsife ve mütekelliminin çokca itibar ettiği bir konu olacak, daha sonraları özellikle St. Thomas'ın, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada ileri sürdüğü "Beş Yol"un ve Latince konuşan teologların kanıtlarının esasını oluşturan kanıtlarda, İslam filozoflarının etkisi görülecektir.[36] Kozmolojik delil Yeniçağ felsefesinde bilimin katkılarını da alarak önemini koruyacaktır. Nitekim, Leibniz, metafiziğinde önemli yer tutan yeter-sebep ilkesi ile delili yeniden ele alarak onu, klasik versiyonları arasına sokacak, Hume'un etkisi ile doğmatik uykusundan uyanan Kant, bütün metafiziği eleştirirken, kozmolojik delilin Leibniz'deki biçimini de derinden sarsacaktır. Delilin lehinde ve aleyhindeki tartışmalar çağdaş felsefenin gündemini de hâlâ meşgul etmektedir.

---

35 Aristoteles, Metafizik, c. I, s. 151, (Çev. Ahmet Arslan), İzmir, 1985. Ayrıca bkz. W.L. Craig, a.g.e., s. 21, v.d.

36 W.L. Craig, a.g.e., s. 110-111.

Biz, delil üzerine tartışmaları, tarihi kronolojiyi takibederek, İslâm felsefesi ve kelâmındaki biçimleriyle birlikte görmeye çalışacağız. Ancak, dış âlemden çıkarılan Tanrı kanıtlarının hareket noktalarının çeşitliliği ve formülasyon biçimleri, onların belli guruplar altında toplanmasını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle, anılan deliller; hudûs, imkân, nizâm ve gâye kavramları etrafında ele alınacaktır. Ama, bilindiği gibi, İslâm kelâmcıları ve filozoflarının Allah'ın varlığını kanıtlama hususunda ileri sürdükleri delillerin çoğu esasları bakımından, yukarda anılan kavramlarla ilgili anlam taşıyan Kur'an âyetlerine dayandırılmaktadır.

Kur'an bütünüyle görüldüğünde, orada Allah'tan söz eden âyetler genelde O'nun sıfatlarını tanıtır ve bu sıfatlar, Allah-âlem, Allah-insan ilişkisi etrafında odaklanır. Sağlıklı bir fıtrata sahip olan insan bu ilişki içinde, evrenin hikmetli yapısından ve kendindeki bilme imkânlarından hareketle yaratanını bilip tanıyabilir. Bu demektir ki, Kur'an'dan çıkarılacak deliller, insanı Allah'a inanmaya götürebilecek nitelikte (iknâî)dir. Bunun en güzel örneği, Kur'an âyetleriyle Allah'ın tanınabileceğini göstermek için Gazzâlî'nin kaleme aldığı *"el-Hıkme fî mahlûkati'l-lah"* [37] adlı risaledir. Dikkat çekici bir değerlendirme olarak İbn Sinâ'ya göre de; *"Hak apaçık oluncaya kadar size âyetlerimizi âfâkta ve nefslerinizde göstereceğiz. Rabbi'nin herşeye şahit olması sana yetmezmi?"* [38] âyetindeki "nefslerinizde" ifadesinde ontolojik delile işaret vardır. Ayetteki *"Âfâk"* ifadesi de dış dünyadan yani kozmostan hareketle Tanrı'nın varlığına deliller getirilebileceğinin işareti olarak anlaşılabilir.[39] Keza, Kur'an'da[40] Hz. İbrahim'in; göklerde ve yerde hâkim olan Allah'ın tecellilerini gözleyerek bir akıl yürütmeyle kesin inanca götüren husus, *"sönen, batan, kaybolanlar"* olarak değişen âlemdeki cisimlerin hâdis olduğu biçimindeki yorumdur.

---

37 Gazzâlî, el-Hikme fî Mahlûkâti'l-lah, Mısır, 1903/1321. Ayrıca bkz.; Gazzâlî, el-İktisad fi'l-İ'tikâd, s. 24, v.d. (nşr. İ.A. Çubukçu-Hüseyin Atay) Ankara, 1962.

38 Fussılet, 53.

39 İbn Sinâ, el-İşârat ve't-Tenbîhât, III, s. 54-55.

40 el-En'âm, 75-79.

1 A- Hudûs Delili

Tanrı'dan başka varolan herşey anlamında âlem, varlığının başlangıcı bulunmayan, varlığı başka birşeye dayanmayan olarak kadîm ve bunun zıddı bir terim ile hâdis veya muhdes kavramları etrafında formüle edilen ve daha çok kelâmcıların itibar ettiği Hudûs Delili, kozmolojik delillerin en yaygınıdır. Delil, görüleceği gibi felâsife adına Kindî tarafından savunulacaktır, ama onu esasen temellendirip kelâm ilmine maletme şerefi, Ca'd b. Dirhem (öl. 118/736), Cehm b. Safvân (öl. 128/720) ve nihayet Mu'tezilî Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl. 235/850)a ait olacak ve cevher-araz kavramlarının üzerine kurulmaya çalışılacaktır. Delil, şöyle bir akıl yürütmeye dayanır:

Her sonradan olan (hâdis) yani yok iken var edilen, varlığından önce yokluk (adem) bulunan şey, var olmak için bir sebebe muhtaçtır.

Âlem yani Allah'tan başka var olan herşey hâdistir.

Öyleyse, onun da varolmasının (hudûs) bir sebebi olması gerekir ki, o da Tanrı'dır.

Bu akıl yürütme öncelikle, evrenin sonradan varolduğu (hâdis), dolayısıyla bir sebebe muhtaç bulunduğu biçiminde iki temel önermeye dayanır. Hâdis olan bir şeyin varolması, o şey varolduğu için muhal değildir, yani mümkün demektir. Varlığı mümkün olan bu hâdisin varlığı kendinden olamaz, çünkü o sonradan varolmuştur. Bu da onun varlığını başka bir varlığa borçlu olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, hudûs delili bize, varlığı, yokluğa bir zamanda ve bu biçimde tercih eden ve varlığı kendinden olan (hâdis olmayan) bir varlığın (Tanrı) olması gerektiğini telkin eder. Öte yandan biz âlemde hâdis olan hareket ve sükûnu gözlemekteyiz. Bu özelliğe sahip olan âlemin de hâdis olması gerekir. Çünkü, hâdisler silsilesi geriye doğru sonsuzca götürülemez, dolayısıyla gerçek sonsuzluk mümkün olmayıp, hâdisler bir kadîmde son bulmalıdır. Böylece hudûs delili, şeylerin, birbirlerinin varlık sebebi olmalarının bir yere kadar mümkün olduğu düşüncesinden hareketle, varlığı meydana getiren ve onu sürdü-

ren, ama varlığı kendinden olan bir sebebi temellendirmeye çalışmaktadır.

Anlaşılıyor ki, bu mantık örgüsüne göre; şayet bir Tanrı varsa, O'nun sonlu bir evren yaratması mümkündür ve evrenin sebepsiz olarak varkılınması çok uzak ihtimaldir. Ama, Tanrı'nın kendisinin sebepsiz olarak varolması, çok daha mümkün ve muhtemeldir. Dolayısıyla, basit bir açıklama başlangıcı olarak, evrenin varlığını Tanrı'ya bağlamak, sebepsiz bir evren açıklamasından daha uygun görülmektedir.

Daha çok kelâmcıların itibar ettiğini gördüğümüz hudûs delili, İslâm düşüncesi tarihinde felsefî ekollerde de ele alınmıştır. Nitekim, filozof-mütekellim özelliği ile Kindî (185/801?-260/873?), *"âlemin hudûsu veya âlemin zamanlı olması"* kavramlarına dayanarak, Allah'ın varlığını kanıtlamak ister. Hudûs delilindeki temel mantıktan hareketle filozof, âlemin hâdis olduğunu tesbit ettiği birkaç temel önermeden hareketle, onun sonsuz olamayacağı prensibine bağlar. Zira, zaman ve hareketin sonlu olması, âlemin hâdis olduğuna ve varlığı kendinden bir yaratıcının (muhdis) bulunduğuna delildir.[41] Burada, âlemin kadîm ve sonsuz olmasının imkânsızlığı ilkesine dayanılarak, onun yaratılmış (muhdes) olduğu, muhdes ve muhdisin de birbirinin lâzımı bulunduğu sonucu çıkarılır.

Felsefî-dinî bir cemaat olan ve H. IV, M. X. yüzyılın ikinci yarısında eklektik özellikli felsefeleriyle dikkat çeken İhvan-ı Safâ ekolü de hudûs deliline yer vermiştir. Konuyu geleneksel biçimde ortaya konduğu gibi *"Âlem, sonradan varolmuştur"* önermesini esas alan İhvân'a göre, öteki metafizik meseleler gibi, âlemin hudûsunu da akıl bütünüyle kavrayamaz. Delilin temellendirilmesinde *"hareket, sükûn ve nedensellik"* esas kavramlardır. İhvân da âlemin sonradan varedildiğini, hareket kavramı ile belirlemeye çalışır. Buna göre, âlemin kadîm olduğunu dü-

---

41 Kindî, Resâil, s. 114-115; 201-207; 186, vd.; ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı (Isbat'ı-Vâcib), s. 50, vd. (Ankara, 1971); İ. Agah Çubukçu, İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri, s. 14 vd.; İbrahim Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, c. II, s. 79, Kahire, 1983.

şünenler, onun hareketsiz (sâkin) olduğunu zannederler, oysa sükûn içinde olan sürekli değişme göstermez. Feleklerin, yıldızların, rüzgar ve depremin durumunu birer hareket olarak kabul eden İhvân, bunları âlemin hudûsuna bir kanıt olarak göstermeye çalışır. Çünkü, hareketli olan ve daima değişen başlangıçsız (kadîm) olamaz. Kadîm olan ise daima aynı durum üzere kalıp değişmeyendir ve bu da Tanrı'dır.[42] Böylece, feleklerin hareketi, yıldızların seyri ile âlemde hareket ve değişme belirlendiğine göre, âlem başlangıçsız olamaz. Dolayısıyla bu, âlemin hâdis olduğuna ve orada herşeyin bir fail sebebinin bulunduğuna kanıttır ki, bu fail sebep de Allah'tır.[43]

Aristoteles'ten beri kozmolojik deliller arasında yer alan ve hudûs delili için bir dayanak olarak görülen hareket delili de İhvan'ın felsefesinde yer tutar. Neden ve nedensellik kavramlarının, zihinde apriori birer ilke olup-olmadığı, keza, Aristoteles'ten beri maddî, fâil, sûrî ve gâî dört sebep anlayışı, Yeniçağda bir çok tartışmayı da günümüze kadar taşımıştır. Biz, sebep-sonuç ilişkisini, içinde yaşadığımız evrende bizzat kavrayabiliriz. Fakat, metafizikî diyebileceğimiz uzak sebepleri kavramakta güçlük çekeriz. Felsefe ve teolojilerdeki tartışmalarda buradan kaynaklanır. İşte, sebep-sebepli (illet-ma'lûl) kavramları etrafında kurulan sebeplilik ve hareket delilleri de, kozmolojik kanıtlar içinde yer alacaktır.

İhvan'a göre *"hareket, zamanın akışı içinde bir yerden başka bir yere intikaldir."* İlk yere birinci zaman denirse, ikinci yer de ikinci zamanda bulunuluyor demektir. Kısaca bu, zamanda da değişmenin varlığını kabul etmektir, hareketsizlik bunun tersidir. Biz âlemde herşeyin hareket ettiğini gözlemekteyiz. Bu anlamda âlemin yokluktan varlığa çıkışı bir hareketin sonucudur ve hareket oluşun başlangıcıdır. Keza, âlemin nizâmı ve devamı da hareketle mümkün olduğundan, hareket durunca hayat ve nizam da durur ki, bu kıyametin kopması demektir. İşte, âlemdeki hareketin bir başlangıcı ve onun devam ettiricisi olmalıdır ve o da Tanrı'dır.[44]

---

42 İhvan-ı Safâ, Resâil, III, s. 332.

43 İhvân, Resâil, c. II, s. 115; c. III, s. 360.

44 İhvan, Resâil, I, 192-193; III, 333, 339, 460.

Kozmolojik delilin çeşitli kavramlar etrafında kurulduğunu söylemiştik. Nitekim Fârâbî'de Hareket ve Fail sebep bunlardandır. Gerçekten de madde hareketsizdir ve onun harekete geçmeyi tercih edecek gücü de yoktur. Bu anlamda, madde sadece yapmak zorunda olduğu şeyi yapar. Kısaca evrende basit bir ilke ile açıklanması gereken bir hareketlilik, oluş ve karmaşıklık vardır. Bilindiği gibi bilim bu akış ve hareketliliği açıklamaya çalışırken, başlangıca gitmeyip, sadece bir noktayı kendisine başlangıç diye kabul eder. Meselâ, bilimsel bir açıklama; bir olayın meydana gelişini, ondan önceki bir olayla açıklar ki, bunun *"doğa yasası"* olarak ifade edildiği bilinir. Ama bu tüm evren hakkında tam bir açıklama getirememektedir. Çünkü, evrendeki her bir oluş ve durumun tek tek açıklaması yapılsa bile, bu oluşlar ve hareket serisinin bir bütün olarak bilimsel bir açıklaması yoktur. İşte, bilim; kendi yöntem ve yasaları içinde evrene bütüncül bir açıklama getiremiyorsa; Hareket ve Fâil Sebep kavramlarından yola çıkan kanıtlar Tanrı'nın varlığına bir açıklama sağlayabilecek çıkış olarak ortaya koymaya çalışırlar. Bu, da demektir ki, kendisini varlık halinde tutan bir Tanrı bulunduğu için evren vardır ve yine işlemesine sebep olan bir Tanrı varolduğu için doğa yasaları çalışır. Bir başka bakımdan hareket için geriye doğru sonsuza kadar başlangıç bulmak, mantık bakımından zordur ve aynı şeyi, hareketi meydana getiren hareket ettiriciler (muharrikler) için de düşünebiliriz. Ancak, gerçekten hareketin varlığını bildiğimize göre, her hareketin bir muharriki var demektir. Fakat, sonsuz hareketler ve muharrikler silsilesi bizi olamazlığa götüreceğinden, bir ilk hareket ettiricinin varlığını en başa koymak gerekir. Fârâbî'nin yaklaşımı ile söylenirse; mümkünler âlemi olan bu âlemde hareket eden şeyler vardır, her hareket de bu hareketini bir muharrikten alır. Eğer, muharrikin kendisi de hareket ediyorsa, onu da hareket ettiren bir önceki muharrik olmalıdır, ondan önce de bir başkasının ..... Bu böylece sürüp gider. Oysa bunun böyle sonsuza sürüp gitmesi imkânsızdır. O halde, kendisi hareket etmeyen bir ilk muharrik olmalıdır ki, işte o da Tanrı'dır.[45]

---

45 Fârâbî, Uyûnu'l-Mesâil, s. 60-61.

Fâil sebep deliline gelince bu önce, sadece bilkuvve olan imkân ile, gerçek olan arasında bir ayrımdan yola çıkar. İmkânın gerçek olabilmesi için ona etki eden bir sebebin bulunması zorunludur. Âlem ise bileşik (mürekkep) olduğu için kendisi ilk sebep olamaz. Çünkü ilk sebebin birden çok değil de tek olması gerekir. O halde âlem, kendisinden başka olan bir sebebin etkisi ile meydana gelmiştir. Nitekim, değişebilir âlem gözlendiğinde onun bir sebeple meydana gelen ve kendisi de bir başka şeyin sebebi olan varlıklardan oluştuğu görülür. Fakat, bu fâil sebepler zincirinin geriye doğru sonsuzca gitmesi mümkün değildir. Öyleyse, fâil sebepler dışında, kendisinin herhangi bir sebebi olmayan fâil bir sebep olmalıdır, O da Tanrı'dır.[46]

İbn Sinâ'ya gelince, onun, bir varlık filozofu olarak Tanrı kanıtlamalarında ontolojik delili ön plâna çıkarmış olması sisteminin bir sonucuydu. Ama, bunun yanında, dört unsurda görülen nizam, hareket ve oluştan başlayarak, bitkiler, hayvanlar, insan, gökyüzü cisimleri, felekler ve bütün bunların hareketi, yine orada bulduğumuz fâil ve gâî sebepler filozofa göre, bize âlemin bir kozmos olduğunu gösterir. Bütün bunlar iyice kavranırsa, evrendeki oluş ve nizâmın, Sânî Teâlâ'nın hikmeti ile olduğu anlaşılır ve böyle bir durum, sarih ve güvenilir aklın verilerinin, gerçek ve doğru dinin gerekleriyle uyum içinde olduğunu da gösterir.[47]

İmdi, İbn Sinâ da Fârâbî'de gördüğümüz fâil sebep anlayışına uygun bir biçimde, sebeplilik delili diyebileceğimiz bir kanıt ileri sürer. İlerde Leibniz'de etraflıca göreceğimiz bu kanıt, evrende sonlu olan her şeyin bir nedene bağlı bulunduğunu, bu nedenin de başka bir nedene sahip bulunduğunu vb. ileri sürer. Sonuç olarak da nedenler dizisinin geriye doğru sonsuz olamayacağı, son bir nedenin bu nedenler dizininin dışında bulunması gerektiği ve bu ilk terimin sebepsiz varolduğu ilkesine dayanır. Sonuç olarak; her türlü nedenin nedeni olan ve kendisi nedensiz bir varlık yani Tanrı vardır.

---

46 Fârâbî, Uyûn, s. 57; Risâle fî ısbâtı'l-mufârakât, s. 3-4.

47 İbn Sinâ, Tis'u Resâil (fi'l-ecrâmi'l-ulviyye), s. 50 (nşr. Emin Hilâl) Mısır, 1908.

İbn Sinâ'ya göre biz; bir sebepli (mâ'lül), bir de sebep kabul ettiğimizde, ondan önce de bir sebep kabul etmek durumunda kalırız ve bu böylece geriye doğru gider. Ancak bu sebep-sonuç ilişkisi biçimindeki zorunlu zincir, Aristoteles'in benimsediği, İbn Sinâ'nın da kabul ettiği gibi, sonsuzca sürüp gidemez. Çünkü, evrende gördüğümüz haricî sebepler bir tertibe, tertip takdire, takdir kazaya, kaza da bir Emr'e bağlıdır. Bu demektir ki, herşey, onları bulundukları üzere var edip tertibeden ilk ve ezelî ihtiyarda son bulur.[48] İşte, bu ilk neden de Tanrı'dır. O'nun kendisi sebepli olamaz, çünkü akıl hiçbir biçimde sebepler zincirinin sonsuzluğunu düşünemez. Aksine, bu ilk sebep ya da ilk ilke, kendiliğinden zorunlu (vâcib) dur. O, İlk İlke'dir, çünkü herşey O'ndan taşıp yayılır. O, ilktir, çünkü ezelden beri her varlıktan önce O vardır.[49]

Burada, sebeplilik anlayışında peripatetik yaklaşım ile İslâmî yorum arasında bir uyumsuzluğun bulunduğu açıktır. Çünkü, bilindiği üzere sünnî doktrinde Allah herşeyin doğrudan sebebidir yani sonlu ve geçici sebepler en son sebepte (Tanrı) toplanıp son bulur. İbn Sinâ peripatetik eserlerinde bu anlayışı bütünüyle benimsemeyip aksine yalnız nihaî sebebi değil, ara sebepleri de dikkate alarak maddî, sûrî, fâil ve gâî diye dört sebep kabul ederken Aristo'yu izler. Bunlardan bilkuvve olan maddî sebeplerle, bilfiil olan sûrî sebep, şeyin varlığına dahildir. Etken (fâil) sebep, şeyin tanım ve varlığının dışında bulunduğu halde, şeye varlık verir. Gâî sebep maddede sûret yaratılmasının amacı yani fâil sebebin sebep olmasının sebebidir.[50] Bu dört sebep birbiriyle ilişkili olup, cevherî veya ârızî, uzak-yakın, cüz'î-küllî, bilkuvve veya bilfiil olabilirler.

İşte burada peripatetik sebeplilik anlayışı âlemde şansa, tesadüfe veya olasılığa yer bırakmaz, dolayısıyla çokluğu (kesret) Bir'e bağlayan yani bütün ara sebepleri Aşkın Yüce sebep (Tanrı)te toplayan İslâmî doktrine uygun düşmez. Fakat, İbn Sinâ'nın

48 İbn Sinâ, Tis'u Resâil, s. 68; el-İşârât ve't-Tenbihât, III, s. 27, (S. Dünya, Neşri, 1985).
49 İbn Sinâ, İlâhiyat, II, s. 327-329; 342 vd.
50 İbn Sinâ, İlâhiyat, II, s. 257, vd.

nedensellik anlayışı, İslâmî perspektive bütünüyle karşı da değildir. Zira, ontolojisinde ve Tanrı-âlem ilişkisinde filozof, mümkün âlemi nihaî anlamda ilk sebebe yani Tanrı'ya bağlar.[51]

Sebep ve illet kavramlarından hareketle oluşturulan kozmolojik delil Batı felsefesi ve ilâhiyatında da önemli yer tutar. Nitekim, Thomas Aguinas, Anselm'in ontolojik delilini eleştirerek, kendisinin formüle ettiği *"Beş Yol"*un üç kanıtını bu delile ayırmıştır. Leibniz ise Tanrı hakkındaki bilgiye epistemolojisinde önemli yer tutan *"Çelişme"* ve *"Yeter sebep"* gibi iki mantık ilkesinden hareketle ulaşmaya çalışır. İkinci ilke uyarınca, yeter bir sebep olmadığı sürece hiçbir şeyin ve olgunun *"Var"* ya da *"Doğru"* olamayacağını yine şeylerin niçin böyle de başka türlü olmadığını anlarız. Çünkü, bu ilke varlıklar âleminde yani imkân ya da olgu gerçeklerinde, var olan şeylerin sırası içinde mutlaka bulunmalıdır. Leibniz, bir cismin belli bir hareketinin nedeni üzerinde durur ve bu hareketin sebebini ararken geriye doğru sonsuzca gitmenin mümkün olmadığını söyler. Bu, evrende varlık ve oluşları özel sebeplere dayandırmak, doğadaki şeylerin çok çeşitliliği ve şeylerin sonsuzca bölünmesi sebebiyle, sınırsız bir ayrılmaya gidebilir. Mesela; şu anda yazdığım yazının etken nedenine giren, şimdiye ve geçmişe ait sonsuz şekiller vardır. Yine, ruhun gâî nedenine giren şimdiye ve geçmişe ait sonsuz istidatları ve eğilimleri vardır. İşte, bütün bu detaylar, önce gelen veya daha ayrılmış başka olumlu şeyleri ancak içine aldığından ve bunlardan herbiri anlaşılabilmek için benzer bir analize ihtiyaç gösterdiğinden, burada bir adım ileriye gidilememiş olur. Bu detaylanma ne kadar sonsuz olursa olsun, yeter yahut son sebep, bu imkânların ayrılmaları sırasının yahut devamının dışında olmalıdır. Bu da demektir ki; şeylerin son sebebinin zorunlu bir Cevher'de bulunması gerekir. İşte bu Cevher'e Leibniz; *"Biz Tanrı diyoruz"* der. Bu cevher bütün özel ayrılıkların yeter sebebi olduğundan, yalnız bir Tanrı vardır ve O'nun; Yeter, Tek, Evrensel ve Zorunlu olan bu en yüce cevherin dışında, kendisinden bağım-

51 Necip Taylan, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, s. 197 vd.

sız hiçbir şey bulunmaması, hiç sınırı olmaması ve mümkün olan her gerçeği içine alması gerekir.[52]

Leibniz, Tanrı'nın varlığını böylece temellendirdikten sonra, O'nun bir anlamda sıfatları olan mahiyetini belirler. Filozofun Tanrı'da bulduğu ilk önemli nitelik yetkinlik (kemâl)tir. Ona göre; *"Elimizde bulunan en yaygın, en mânâlı Tanrı kavramı; "Tanrı mutlak olarak kemâlli bir varlıktır"* sözleriyle oldukça iyi ifade edilmiştir, fakat bundan çıkan sonuçlar üzerinde yeter derecede düşünülmüyor. Bu düşünceyi daha etraflıca anlayabilmek için, tabiatta birbirinden büsbütün ayrı birçok kemâller bulunduğunu, Tanrı'nın, bunların hepsine birden sahip olduğunu, her birinin en yüksek derecede O'na ait olduğunu göz önünde tutmak yerinde olur." [53]

Sonuç olarak Leibniz'e göre; evrendeki herşey zorunsuz (mümkün) dur. Varlıkların mantıksal bir nedeni yoktur yani onların varolmaları gibi, var olmamaları da mümkündür. Bu, tek (fert)ler ve cüzler hakkında olduğu gibi, evrenin bütünü hakkında da böyledir. Fakat, Leibniz'e göre yine de herşeyin bir yeter-nedeni olmalıdır, keza evrenin de kendisi dışında bir yeter-nedeni bulunmalıdır ve O da Tanrı'dır.[54]

Leibniz'in kısaca tanıdığımız bu kanıtını, –her ne kadar çok önemli buluyorsa da– tümdengelimli olduğu gerekçesiyle yeterli bulmayan çağdaş yazar Richard Swinburne, kanıta tümevarımlı özelliği olan bir versiyon kazandırmaya çalışır. Ona göre, bir evrenin varolduğunu fakat yine de bir Tanrı'nın bulunmadığını varsaymakta çok açık bir çelişki ve tutarsızlık yoktur. O sebeple, başlangıcı ve sonu olsun-olmasın, *"evrenin varolduğu süreden beri varlığı"* önermesi, bu kanıtın öncülü olmalıdır. İşte, içinde yaşadığımız bu evren; bir taş parçasından tutun da gezegenlere ve galâksilere kadar, birbirinden ayrı, sonsuzca çeşitli ve farklı parçaları bulunan olağanüstü karmaşık yapıya sahip bir varlık âlemidir. Madde neyi yapmak zorundaysa onu yapar yani hareketsizdir.

---

52 Leibniz, Monadoloji, s. 7-9.

53 Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, s. 1-2.

54 Bertrand Russell, A History of Western Philosophy, s. 587, New York, 1959.

Oluş ve harekete geçmek için onun bir tercih gücü yoktur. Bu haliyle evrenin varlığını bilimin izah edemeyeceği ortadadır. Çünkü bilim, bir olayın meydana gelişini, onun bir öncesindeki olayla, bunu da bir öncesindeki ile vb. olmak üzere, belli doğa yasalarıyla açıklar. Ama, evrenin ya bir ilk durumu olmuştur ya da o her zaman var olmuştur. İşte, önceki durumda bilimin izah edemeyeceği husus, bir ilk durumun neden varolduğu sorusunun cevabıdır. Sonraki durumda ise bilim, doğa yasalarının cereyan ettiği bir madde âleminin niçin varolduğunu açıklayamaz. Bilindiği gibi esasen bilim, bir olayın *"nasıl"*ını açıklamaya çalışır ama *"niçin"*ini hiçbir şekilde açıklayamaz. Bütün bu sebeplerden dolayı Swinburn'a göre evren basit bir sebeple açıklanabilir ki, işte burada Tanrı bir açıklama sebebi olarak kabul edilebilir. Zaten teizm de, evreni varlık halinde tutan bir Tanrı varolduğu için evrenin varolduğunu ve yine çalışmalarına sebep olan bir Tanrı bulunduğu için evrendeki yasaların çalıştığım ileri sürer. Bu demektir ki, Tanrı evrene doğrudan etkide bulunur.

Böylece, evrenin varlığı ve işleyişi hakkında; biri bilimden diğeri de sonsuz güç ve bilgi sahibi, tamamen özgür bir varlıktan –Tanrı, tanımı gereği bu niteliklere sahiptir– gelen iki açıklama türüne sahip bulunuyoruz demektir. Evrenin niçin varolduğunun bilimsel bir açıklaması bulunamayacağına göre, burada ikinci bir açıklama (bir Tanrı'nın varlığı) ya vardır ya da yoktur. İşte, *"Tanrı vardır"* hipotezi, olabilecek en basit bir açıklama yolu olarak kabul edilebilir. Görüldüğü gibi, evrenden Tanrı'nın varlığına giden bu kanıt, varolan ve olağanüstü kompleks bir durum arzeden olgulardan, basit bir açıklama veren bir varlığa (Tanrı) giden bir kanıttır.*

Kozmolojik delilde *"sebep"* kavramı etrafındaki bu kısa açıklamadan sonra tekrar İbn Sînâ'ya dönersek onun, ısbat-ı vâcipler konusunda önem atfettiği bir başka kavram inâyettir. İnâyet; gözetleyip korumak, itina göstermek, ilgilenmek, önemsemek, ka-

* Daha geniş bilgi için bkz. Richard Swinburne, The Existence of God, s. 116-132, Oxford, Clarendon Press, 1979.

nunlara uyumunu sağlamak gibi anlamlar taşır. İnâyet delili iki biçimde formüle edilir:

a- *Evrende var olan nizâmı ve varlıkların devamlılığı için gerekli oluşu sağlama yolunda, onlar için en uygun olanı hazırlayan bir varlık bulunmalıdır. O varlık da Tanrı'dır.*

b- *Âlemdeki nizâm ve gâyelilikten değil de, konuyu Tanrı'nın sıfatları bakımından ele alan bu ikincisi, daha ziyade felsefî özelliklidir ve İbn Sinâ bu görüşü benimser. Filozofun, Tanrı'nın bilgisi ile yaratması arasındaki ilişki konusundaki görüşünü hatırlarsak, orada inâyet; Tanrı (İlk)nın ilmi herşeyi kuşatır, en iyi nizam üzere, nasıl olması gerektiğini bilir, herşey O'nun ilmi doğrultusunda var olur. Bu bilgi nedeniyle de herşeye en iyi olanın iyiliği sirayet eder. İşte kısaca inâyet; İlk Sebebin (Tanrı), iyilik nizâmında varlığın nasıl olması gerektiğini, zâtının gereği olarak bilmesinin bir sonucudur ve dolayısıyla varlık nizâmındaki iyiliğin ve yetkinliğin kaynağı ve sebebi Tanrı'dır.*[55]

İslâm felsefesi tarihinin son büyük temsilcisi olarak bulduğumuz İbn Rüşd (520/595-1126/1198), kendi döneminin mühim dinî zümreleri olarak nitelediği Haşviyye, Sûfiyye, Eş'ariyye ve Mu'tezile'yi ciddice eleştirip, Tanrı'nın varlığı hakkında bir kısım ıspatlara girişmenin, bizzat Kur'an'ın gösterdiği yol olduğunu söyler. Burada, Allah'a inanmanın sadece *"inanın"* emrine uymaktan ibaret bırakılamayacağı, aksine Tanrı'ya iman için akılda ve insanlığın ortak tecrübesinde daha güvenilir gerekçeler arandığı görülmektedir.[56] Tanrı'nın kanıtlanması hususunda İbn Rüşd, yukarda anılan zümrelerin metotlarının, farklı yaratılış ve yeteneklere sahip insanların tümüne hitabeden Kur'an metodu olmadığı kanaatindedir. Kendi metodunun ise Kur'an'a ve Sahabenin usûlüne dayandığını belirten filozof, kozmolojik karakter-

55 İbn Sinâ, İlâhiyat, II, s. 414-415. Ayrıca bkz. et-Ta'lîkât, s. 157 (nşr. A. Bedevî). Kahire, 1973; İşârât, III, s. 131-132.

56 İbn Rüşd, Kitabu'l-Keşf an Menâhici'l-edille, s. 133-134; ayrıca bkz. Macid Fahri, İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları, A.Ü. İlâhiyat Fak. Der. c. XXV, s. 153, vd. (Çev. M. Dağ), Ankara, 1981.

li olan İnâyet ve İhtirâ delilleri üzerinde ısrar eder. Bu deliller öteki kozmolojik delillerin bazı önemli unsurlarını taşır.[57]

Sözlük anlamı, *"bir iş zor ve zahmetli olmak"* demek olan inâyet terimi; itaat etmek, önem vermek, itina göstermek manâlarını taşır. İnâyet genelde Allah'a izafe edilerek *"Allah'ın inâyeti"* biçiminde kullanılır ki bu, O'nun lütfu, yardımı ve korumasını ifade eder. En geniş biçimiyle İbn Sinâ'da bulduğumuz inâyet kavramı kısaca; zorunlu (vacip) varlık olan Tanrı kendisini bilir ve bunun neticesinde âlem zorunlu olarak O'ndan meydana gelir. Varlık Tanrı'nın rızasına muvafıktır. Tanrı bizâtihi hayır (iyilik) dır, son derece yetkindir, âlem de olabilecek en iyi en güzel bir nizâm olarak O'ndan feyezân etmiştir.

İşte, âlemin mevcut yapısında kesinlikle bir rasgelelik ve abesin bulunmadığını ifade eden inâyet kavramı, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada bir kanıt halinde formüle edilmiş, böylece İbn Sinâ'da da bulduğumuz delil, İbn Rüşd'de iki esasa dayanır:

a- Âlemdeki bütün varlıklar, insanın varlığına uygun (muvafık) olup, gâiyyet her yerde gözlenebilmektedir.

b- Âlemde gözlenen bu uygunluk bir tesadüfle değil, kasd ve irâde sahibi fâil (Tanrı) tarafından meydana getirilmiştir. Güneş ve Ay'ın hareketleri, gündüz ve gece, mevsimlerin düzeni, hayvanlar, bitkiler vb. her şey insanın durumuna uygundur. O sebeple, Allah'ın varlığı hakkında bilgi edinmek isteyen kimse, Kur'an'ın da işaret ettiği gibi[58] bütün varlık âlemini iyice araştırıp tanımalıdır.[59]

İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü bir başka kanıt ise İhtirâ delilidir. Bu da kolayca anlaşılabilecek biçimde iki temele dayanır.

a- Hudûs delilindeki öncülleri hatırlatır biçimde *"Her varolan, bir varediciyi gerektirir"* şeklinde bir önermeden hareketle, gördüğümüz varlıklar âlemi yaratılmış (muhteriât) tır sonucuna varılır. Bu da; bütün âlemin varlığı, varedici olan Allah'ın da varolduğunun delilidir demektir.

---

57 İbrahim Medkûr, Fi'l Felsefeti'l-İslâmiyye, c. II, s. 79, Kahire, 1983.

58 en-Nebe', 6-17; el-Furkân, 61; Abese, 24.

59 İbn Rüşd, Kitabu'l-Keşf, s. 150, vd.

b- *"Her ihtira edilenin, bir ihtirâ edeni (muhterî) vardır"* önermesiyle ifade edilen bu ikinci esas, birinciden sadece çok açık bir akıl yürütme formülü olmasıyla ayrılır.

İbn Rüşd'e göre, evrenden yola çıkarak Allah'ı tanıma hususunda, dikkatlice bakıldığında Kur'an'da[60] bu iki delile işaret ve dayanaklar olduğu açıkça görülecektir.[61]

Tanrı'nın ıspatlanmasında filozofun akılcılık yolunu takibederek, inâyet ile ihtirâ arasında sıkı bir ilişki kurarken, bir bakıma İslâmî anlayış ile meşşaî görüşü uzlaştırmış olmaktadır. Geleneksel delillerden Hudûs ve İmkân kanıtları ise İ. Rüşd tarafından iltifat görmemiştir.[62]

Kindî'den başlayıp İbn Rüşd'e kadar bütün filozoflarda, hemen aynı anlamların yüklendiğini gördüğümüz İnayet kavramı, evrende bir nizâmın varolduğunu vurguladığı gibi, esasen o nizâmın neden varolduğunu belirtmeye çalışır ki, inâyet delilini diğer teleolojik delillerden ayıran özellik de burada aranmalıdır. Ayrıca bu delil Tanrı-âlem ilişkisinde Kur'anî ifadeye uygun olarak bize Rahîm, Rahmân, Âdil vb. sıfatları olan Allah'ı tanıtır.

B- İmkân Delili

Dayandığı temel önermeler bakımından, bir yönüyle, yukarda tanıdığımız hudûs deliline benzerlik arzeden imkân delili, diğer yönüyle de ontolojik delilin en esaslı kavramları olan zorunlu (vâcib) ve zorunsuz (mümkün) varlık kavramlarından hareket eder. O nedenle imkân delilini iyice kavramak için, ontolojik kanıtın iyi bilinmesi gerekir.

Buradan hareketle; İslâm felsefesinde Fârâbî ile temellendirilen, İbn Sinâ'da tam bir sisteme kavuşturulan ve onların varlık felsefesine bağlı olarak kurulan ontolojik kanıt, hatırlanacağı

---

60 A'raf, 185; et-Târık, 5-6; Gaşiye, 17; Hacc, 73; Nebe', 6-10; Furkan, 61; En'am, 79; Bakara, 21-22.

61 İbn Rüşd, el-Keşf, s. 150-151.

62 Macid Fahri, a.g. makale, s. 156; M. Yusuf Musa, Beyne'd-Dîn, ve'l-Felsefe fi Re'yi İbn Rüşd ve Felâsifeti'l Asri'l-Vasit, s. 147, Beyrut, 1988.

üzere varolanları: varlığı, zorunlu (vâcibu'l-vücud) ve varlığı zorunsuz (mümkinu'l-vücûd) diye ayırıyordu. Vâcib varlığın yokluğunu düşünmek, zihin için bir çelişki doğurduğu halde, varolmak için başkasına muhtaç olan mümkün varlığın varlığı ve yokluğu imkân dahilindeydi. Bu ikinci tür varlık kategorisini, varolmalarını geriye doğru sonsuzca sürüp giden sebeplerle açıklayamayız yani onlar varlığı kendinden ve zorunlu olan bir varlıkta (Tanrı) son bulmalıdır. Görüldüğü gibi bu yorum, *"illiyet"* ve *"teselsülün bâtıl olduğu"* gibi iki temel ilkeye dayanmaktadır. Kozmolojik delilin bu tür formu, batı felsefesinde *"sebeplilik"* ve *"yeter sebep"* ilkeleri üzerinde ısrar eden Leibniz tarafından tekrar ele alınmış ve giderek klâsik bir form özelliği kazanmıştır.

İmdi, imkân delili, temel önermeleri itibarıyla kısaca şöyle formüle edilebilir:

Biz, âlemde varolmaları bakımından mümkün olan birçok şey ve olay gözlemekteyiz. Bütün bunlar ya kendi kendilerinin sebebiyle varolmuştur ya da başka bir sebebe dayanmaktadır. Şayet, birinci durum kabul edilirse, onlar varolmada, kendileri yine kendilerinden önce olacaklardı ki, bu anlamsızdır. Öyle ise, varlığı mümkün olan şeyler, varolmaları için kendilerinin dışında başka bir sebebe muhtaçtırlar. İşte, varlığı bir başka sebebe dayanmayan bu varlık, zorunlu bir varlık yani Tanrı'dır.

İlk sebep (illet-i ûlâ) delili diye de ifade edilen imkân delili Fârâbî'de, bütün varlığın ve oluşun bir sebebe dayandığını söyleyen ilkeye bağlanmıştır. Buna göre, oluş ve bozuluş (Kevn-ü fesâd) âleminde, önceden bulunmayıp da sonradan varolan herşeyin, varolmadan önce varlığı mümkündür. Şayet onların varlığı imkânsız (mümteni) olsaydı zâten varlık alanına çıkamazlardı. Eğer varolmaları zorunlu olsaydı daima varolurlardı. Oysa, zorunsuz varlıkların bir başlangıcı vardır, onlar sebepsiz bir varolanda son bulurlar ki, bu da varlığını bîzâtihi kendisinden alan ilk sebep (Tanrı) tir.

Ortaçağların *"varlık filozofu"* ünvanı verilen İbn Sinâ'da ise imkân delili, filozofun sisteminin doğal bir sonucu olarak ortaya

çıkar. Çünkü, ontolojik kanıtta gördüğümüz üzere tüm varlığın zorunlu (vâcip) ve zorunsuz (mümkün) diye ayrımı ve zorunsuzun varolması ve varlığını sürdürmesi zorunluya (Tanrı) bağlıdır.

C- Kanıtların Eleştirisi

Buraya kadar görüldü ki, kozmolojik deliller ailesinin bu kısmı başlıca; Hudûs, İmkân, Fâil-Sebep, Yeter-Sebep, İhtira ve İnâyet kavramlarını çıkış noktası olarak aldı. Delilin eleştirisi de doğal olarak anılan bu kavramlar etrafında olacaktır. Nitekim, hudûs ve imkân kavramlarından hareketle getirilen eleştirilere İslâm düşüncesi tarihinde İbn Rüşd'de rastlarız. Tanrı anlayışını, İslâm nassının mümkün olan yorumunda bulabileceğimiz filozofa göre, herşeyden önce âlemin yaratıcısı ve müdebbiri olarak Allah vardır. O'nun varlığına dair pekçok kanıt getirilmiştir ama, bunların en önemlileri ihtira ve inâyet delilleridir. Esasen, Kur'an da her seviyedeki insan zihnine hitabeden bu delillere dikkat çekmiştir.

Yukarda tanıdığımız; *"Âlem kadîm olmayıp sonradan yaratılmış (hâdis)tır. Her hâdisin de bir yaratıcısı (muhdis) vardır. O da Allah'tır."* önermeleriyle temellendirilen ve hudûs delili diye formüle edilip, kelâm ve felsefe ekollerinde hemen daima bulduğumuz Tanrı kanıtlamasına İbn Rüşd karşı çıkar. Ona göre bu kanıt pratik değildir. Çünkü sıradan insan onu kavrayamaz, hatta felsefe ve kelâm ilminde maharet sahibi kimseler bile onu anlamakta güçlük çekerler.[63] Bu delili savunan Eş'arî kelâmcıları, filozofları eleştirirken kendileri de aynı yanlışı yapmışlardır. Çünkü burhanî olmayan delilleri esas alarak, herkes tarafından kolayca anlaşılabilen Kur'anî delilleri arka plâna atmışlardır. Anılan kelâmcılar hudûs delilini; *"Âlem hâdistir, çünkü cisimler atomlardan mürekkeptir, atomlar da hâdistir, o halde cisimler de muhdestir."* biçiminde formüle ederler. Bu demektir ki; Cevherler arazlardan ayrı düşünülemez. Arazlar ise hâdistir. Hâdisten ayrı olmayanlar da hâdis olmalıdır. Filozofumuza göre bu akıl

63 İbn Rüşd, el-Keşf, s. 137; Ayrıca bkz. Macid Fahri, İbn Rüşd, Feylesûf-u Kurtuba, s. 81.

yürütme burhânî bir yol olmadığı gibi, Tanrı hakkında kesin bir bilgi de vermez. Çünkü burada *"cevher"* kavramı ile, kendi kendine varolan (bizâtihî kâim) cisimlerden söz ediliyorsa, bu doğrudur. Ama, atomlar (cevher-i fert) kastediliyorsa bunlar, açıkça bilinen şeyler olmadığı için, bu anlaşılmaz bir şeydir. Keza, *"bütün arazlar hâdistir"* önermesi de yeteri derecede açık değildir. Öte yandan, eğer âlemi muhdes diye kabul edersek, söylendiği gibi o zaman bir muhdisin varlığını zorunlu olarak kabul etmek gerekir. Ancak, bu tür akıl yürütmede bazı çıkmazlar vardır. Önce; bu muhdis ne ezelî ne de muhdes olarak kabul edilebilir. Eğer onu muhdes diye kabul edersek, onun da bir muhdise muhtaç olduğu zorunlu olarak düşünülür ki, bu durum bizi muhale ve imkânsızlığa götüren bir teselsülü kabule zolar. Yok eğer onu ezelî diye kabul edersek, onun varolan herşeyle ilgili fiilinin de ezelî olması gerekir, dolayısıyla varlığın da ezelî olması gerektiği sonucu çıkar. Oysa, hâdis olan, hâdis bir fiil ile varolmalıdır.

İbn Rüşd Tevhid'i yani Allah'ın *"Bir"* liğini ve benzerinin bulunmadığını, Kur'an'dan hareketle akıl yoluyla doğrular. Hayat, İlim, İrade, Kudret, Semi' Basar ve Kelâm sıfatları Allah'ın zâtında kadîmdir.[64] Böylece âlemin hudûsu meselesinde mütekelliminden ayrılmış olan filozofa göre, âlem öncesiz olarak Allah'tan hudûs etmiştir.[65] Bu nedenle Kur'an'da Allah'ın âlemi yarattığına delil olarak ileri sürülen âyetler, düşünürümüze göre aslında ilâhî inâyet ve hikmeti ifade ederler. Kısaca, İbn Rüşd, Eş'ariyye kelâmcılarının nazarî olsun, şer'î olsun, Allah'ı bilme konusunda öne sürdükleri yolların, kesin bilgi vermekten uzak bulunduğunu, bu durumun Kur'an'ın Allah'ı tanıtma hususunda ortaya koyduğu metodu bilenlerce de çok iyi anlaşıldığını söyler.[66]

Hudûs delili ile ilgili olarak, İbn Rüşd'ün bir başka eleştirisi de *"cevaz delili"* diye bilinen ve *"âlem, bütünüyle caizdir yani şimdiki halinden tamamen başka türlü de olabilirdi"* biçiminde

64 İbn Rüşd, el-Keşf, s. 160 vd.

65 İbn Rüşd, Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) s. 3, v.d; Mübahat Türker, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti, s. 215, v.d.

66 İbn Rüşd, el-Keşf, s. 148.

dile getirilen görüştür. Filozof; mütekaddimin kelâmcılarının sonuncularından olan İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli el-Cüveynî (öl. 478/1085)'nin *"el-Akîdetü'n-nizâmiyye"* adlı risâlesindeki görüşlere dikkat çekerek yaptığı bu eleştiriye göre; *"âlem bütünüyle caizdir, yani o şimdiki durumundan daha küçük veya daha büyük olabilirdi. Keza, âlemdeki hareket şimdikinin aksine olabilirdi. Meselâ, atılan bir taşın düşecek yerde yukarı çıkması imkân dahilindedir."* [67] biçimindeki görüşler, ilk anda inandırıcı görünse de, itiraza açık zannî-aklî delillerdir.

İbn Rüşd'e göre probleme âlemdeki varlık ve olaylar yönünden bakacak olursak, bunun gerçekle uyuşmadığını görürüz. Meselâ, insanın, mevcut yapısından başka bir biçimde tasavvur edilmesi, doğuya yönelik hareketin aynı anda batıya ya da bunun aksi gibi durumlar, hiç gözlemediğimiz şeylerdir. Öte yandan, bunun olabileceği var sayılarak mesela; insan fiillerinin belli bir organ olmadan meydana gelebileceği ya da görmeyi kulağın, işitmeyi gözün yapabileceği kabul edilirse, o zaman hikmetten söz edilemez. Çünkü İbn Rüşd'e göre hikmet *"bir şeyin illetlerini bilmek"* demektir.[68] Halbuki, âlemdeki nedenleri bilmek, oradaki düzenin değişmez, sürekli ve zorunlu olmasına bağlıdır. Bunlar aynı zamanda bizim bakımımızdan Tanrı hakkında bilgi edinmeyle de ilgilidir.[69] Filozofa göre, zorunlu nedenlerin bir an için kaldırıldığı düşünülürse, Tanrı hakkında bilgi edinmeye de imkân kalmaz. Bu da, Tanrı'nın kendisi hakkında bizzat verdiği Hakîm sıfatını ortadan kaldırmaya kadar varır. Ayrıca, âlemi akıl yönünden bir imkân (cevaz) olarak görmek –ki bu Allah'ın irade ve kudret sıfatlarını temellendirmek için yapılmıştır– Eş'arîlerin aksine, hikmet anlayışını ortadan kaldırabileceği gibi, insan-âlem ahengini de bozacak ve evrende hikmet görmeye imkân kalmayacaktır.[70] Dolayısıyla, akıl ile âlemden Tanrı'ya gitme yolu ka-

67 İbn Rüşd, el-Keşf, s. 148; Geniş bilgi için bkz. Mehmet Dağ, "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kavramı" O.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 2, s. 39, vd. Samsun, 1987.

68 İbn Rüşd, el-Keşf, s. 145.

69 İbn Rüşd, Tehafüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), s. 290, vd.

70 İbn Rüşd, el-Keşf, s. 198-199.

panacak, dahası bu anlayış rastlantı düşüncesine yol açacak ki, bu da materyalizme varabilecektir.

Öte yandan, âlem hakkındaki cevaz düşüncesi onun, daha mükemmel olabileceği halde, daha az mükemmel olduğu fikrini de içerir. Oysa, rastlantı kavramına doğru gidişte, daha az mükemmele bir sınır tayin etmek mantık bakımından mümkün değildir. Nitekim, bir dağdan doğal etkilerle rasgele yuvarlanan taşların bir yerde toplanması hiçbir zaman bize bilinçli bir plân ve nizâmı hatırlatmaz. O nedenle İbn Rüşd bu evrenin *"mümkün âlemlerden biri olduğu"* düşüncesine katılmaz. Aksine bu âlemde herşey Kur'an'da da belirtildiği üzere[71] belirlenmiş (mahdût ve mukadder) tir.[72]

Daha önce ontolojik delilde gördüğümüz üzere, batı felsefesi tarihinde, öteki Tanrı kanıtlamalarının da çağdaş eleştirisi genelde Hume ve Kant'ı çıkış noktası olarak almaktadır. Biz, önemini dikkate alarak kozmolojik delilin eleştirisinde Kant'ın görüşlerini tanımaya çalışacağız. Önceden belirtelim ki Kant, kozmolojik delili, tamamen bilinmeyen bir tecrübe veya genelde varoluşun tecrübesinden yani Tanrı'dan başka herhangi bir nesnenin varlığından yola çıkan bir delil olarak belirlerken, eleştirisinde Leibniz'in görüşlerini esas alır.[73] Delil, Kant bakımından iki yönden eleştirilir.

Önce; kozmolojik delil son noktada ontolojik delile dayanır yani tecrübeden hareket eder ama, bu tecrübeyi zorunlu varlığın kanıtlanmasında bir araç kabul eder. Kant'a göre kozmolojik diye nitelenen bu kanıt biçimi, bütün inandırıcılık gücünü gerçekte yalnızca kavramlardan yola çıkan ontolojik kanıttan almakta ve tecrübeye başvuru tamamen sözde kalmaktadır. Zira, tecrübe bizi belki yalnızca mutlak zorunluluk kavramına götürebilir, fakat bu zorunluluğun herhangi bir belirli şeye ait olduğunu göstermede tamamen yetersizdir.[74] Biraz daha açacak olursak; kozmolojik

71 en-Neml, 88; el-Mülk, 3-4.

72 İbn Rüşd, el-Keşf, s. 201.

73 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 295. Ayrıca bkz. Richard Swinburne, The Existence of God, s. 116, v.d. Oxford, 1979.

74 Kant, a.g.e., s. 296.

delil, sağlam ve güvenilir bir temele oturabilmek için tecrübe üzerine dayanır, böylece de bütün teminatını sadece salt apriori kavramlarda bulan ontolojik delilden ayrı ve farklı bir görünüş takınır. Fakat kozmolojik delil burada bu tecrübeden sadece bir adım ilerleyebilmek için, başka deyişle, genel olarak zorunlu bir varlığın varolduğu sonucunu elde etmek için yararlanır. Ama unutmamalıdır ki, bu varlığın özelliklerinin neler olabileceğini, deneyden çıkarılan öncül gösteremez. Böylece de akıl, tecrübeyi tümüyle terkederek, mutlak olarak zorunlu bir varlığın ne gibi özelliklerinin olması gerektiğini, bütün mümkün şeyler arasında, hangisinin mutlak bir zorunluluk için gerekli şartları kendi içinde bulundurduğunu yalnızca kavramlardan bulmaya çalışır.[75]

İkinci olarak kozmolojik delil, özellikle Leibniz'de görüldüğü üzere çokça dayandığı sebep kavramını, dolayısıyla sebeplilik ve yeter-sebep ilkesini, onun geçerli olduğu alanın dışına taşıyarak yerinde kullanmamıştır. Çünkü burada, tecrübeden çıkarılan akıl yürütme ve onun ilkeleri, aşkın alana aktarılmış yani evrende bulduğumuz sebep-sonuç ilişkisine dayanılarak, Tanrı, âlemin sebebi olarak gösterilmiştir. Oysa, bu ilke sadece bu evrende geçerli görülebilir, onun dışına taşınamaz. Yine kozmolojik delilin bir başka ilkesi de; duyulur evrende birbiri ardına geriye doğru verilen nedenlerin sonsuza gitmesinin (teselsülün bâtıl olduğu) imkânsız olduğu, bir ilk sebepte (illet-i ûlâ) durulması gerektiği anlayışıdır. Halbuki, aklın kullanımının ilkeleri -Hume'un da dikkat çektiği gibi– bizi bu hususta tecrübe dünyasında bile doğrulamadığı halde, onu evrenin dışına, aşkın bir âleme taşımak mümkün görülemez. Burada sadece geriye doğru sebep-sonuç dizisinin sıralanışının, en sonunda bir zorunluk kavramına yer verebilmek için gerekli olan bütün şartlar kaldırılıyor ve buradan öteye hiçbir şeyin kavranamaması, teselsül kavramının son bulup tamamlanışı olarak görülüyor. İşte bu mümkün değildir.[76] Çünkü, duyulur âlemde tesbit edilen münferit durumlar burada varlığın tümüne uygulanmış olmaktadır.

---

75 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 295.

76 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 296-297.

Bir başka yönden bu delil, sebep-sonuç ilişkisinin geriye doğru zorunlu ilişkisinden söz ettiği halde, *"İlk Sebeb"*i neden bu prensibin dışında bıraktığını yeteri kadar açıklayamamaktadır. Bu ilkenin sadece görünür âlemde geçerli olduğunu söylemek de doyurucu görünmemektedir. Burada şu sorular sorulmuştur:

Biz, herşeyin bir fâil sebebe sahip olmak zorunda olduğunu nasıl bilebiliriz? Kendi varoluş sebebini yine kendinde bulunduran yani kendi kendisinin sebebi olan zorunlu bir varlık nasıl varolabilir?[77] Ve biz bunu nasıl kavrayabiliriz? Şayet Tanrı, kendi varlığı için bir sebebe muhtaç değilse, evrenin de kendi kendinin sebebi olduğu niçin düşünülemesin?

Görülüyor ki, Platon ve Aristoteles'ten beri, onların teolojik sistemlerdeki etkisiyle birlikte rasladığımız ve varolan âlemden hareketle aşkın, sonsuz bir sebebin varliğma ulaşan kozmolojik kanıt, doğa-üstü olan varlığı inkâr edenlere pek birşey ifade etmemektedir. Bunlara göre, Tanrı kavramı, sebepler hakkındaki bilgisizliğimizi örten bir kavramdan ibarettir. Ama, probleme böyle bir yaklaşım, pek tutarlı görünmemektedir. Çünkü, kozmolojik kanıt, saf mantıksal ve soyut bir varsayım değil, aynı zamanda derin bir nedensellik bilgisini de imâ eder. Şayet küllî nedenselliğin yani bir imkânın farklı varoluş dereceleri yoluyla dikey yani aşağı doğru inen projeksiyonunun ne olduğu bilinirse, o zaman *"ilk sebep"* kavranabilir. Bu ispata rağmen -esasen tüm ispatlarda- gizli olanın görülmemesinden doğan bir itirazla tabiî olarak karşılaşırız. Bunun nedeni de; burada ve tüm rasyonel özellikli kanıtlarda rasyonalistler, öyle görünüyorki, kanıtların sadece bir anahtar olduğunu ve gerçek aydınlanma yerine Tanrı'nın varlığını kanıtlama ve kavratma bakımından yine sadece bir perde araladığını gözden uzak tutmaktadırlar. Çünkü, Tanrı kanıtlamalarının kendi başlarına Tanrı'nın varlığı hakkında kesin bir bilgisizlikten nihaî olarak bir bilgiye ulaşmayı ifade etmediği zaten bilinen bir husustur. O nedenle bütün bu argümanları kesin ispat yerine, Tanrı'nın varlığına işaret eden ipuçları diye kabul

77 J.L. Mackie, The Miracle of Theism, s. 82, Oxford, 1982.

etmek gerekir. Zira, Mutlak ve Aşkın olanı, kendisi dışında kanıtlamak zaten imkânsızdır. Probleme nedensellik açısından bakıldığında, ilâhî, nedensellik –deyim yerindeyse–; biri eşyanın statik doğası diğeri de yine eşyanın kaderi ile ilgili olmak üzere iki boyutludur. Yani, Tanrı aynı anda hem yetkinliklerin (kemâller) hem de onların nihâî sınırlarının sebebidir. Meselâ Tanrı; güneşin hem doğmasının, hem de batmasının sebebidir.

Kozmolojik kanıtta bulduğumuz ve İslâm düşüncesinde *"İlk Neden"* (illet-i ûlâ) ve *"Kendikendisinin nedeni"* kavramları ile Leibniz'in ısrarla öne sürdüğü *"Neden ve Yeter-Neden"* kavramları modern dönemde teistlerle ateistler arasında, kozmolojik kanıt çevresinde önemli tartışmalara neden olmuştur. Zira, bir ateist yaklaşıma göre Tanrı kavramında tanımı gereği, *"kendisinin nedeni olan bir varlık"*tan söz edilmektedir. Yani Tanrı, kendisinin nedeni olan bir varlıktır. Oysa, böyle bir varlık imkânsızdır. Öyleyse Tanrı'nın varolması imkânsızdır. Teistler ise bu argümanı söyle reddedecektir:

Önce, Tanrı kendisinin sebebi değil de, o sebepsizdir. Sebepsiz bir varlık kavramı ise bir çelişki taşımaz. Şayet böyle bir varlık çelişkili ise, o zaman ateizmin ezelî ve ebedî olan *"sebepsiz evren"*i de çelişkili olacaktır. İkinci olarak; eğer *"sebepsiz evren"*i kabul etmek anlamlı bulunuyorsa ve bu mantıksal olarak bir çelişki oluşturmuyorsa, o takdirde sebepsiz varlık olarak Tanrı'dan söz etmek de aynı biçimde çelişkili değildir ve dolayısıyla anlamlıdır. Yine bunun gibi evren varolmayabilirdi ya da o bir düzensizlik ve karmaşa (kaos) içinde bulunabilirdi. Düzenli bir evren (kozmos), bilimin herhangi bir düzeyinde açıklayabileceği imkânın ötesinde görünmektedir. Böyle bir durum esasen, meselâ, çağımız biliminin yetersizliğinden değil de bilimsel açıklamanın mahiyetinden kaynaklanmaktadır.

Bütün bu tartışmalara belki *"O ilk sebep kavranılamaz"* diye cevap verilecektir. Böylece, ilk sebebin doğal sebeplerden mahiyetçe farklı ve kavranılamaz olduğunu söylemek, Tanrı'nın varlığına kanıt arayanların neticede fideizme dayanmalarının gereğini ortaya koyacaktır.

Kozmolojik delilin bütün bu eleştirileri, evreni bir kaba gerçekler yığını olarak niteleyen materyalist ve ateist yorumlar tarafından Tanrı'nın varlığını reddetmek için kullanılmıştır.

2 A- Teleolojik Delil (Nizam ve Gâye Delili)

Teleolojik kanıt en genel anlamıyla âlemle ilgili olarak doğaüstü bir tasarımlayıcıyı düşünen delildir. Daha dar anlamıyla ise; klâsik teizmin ve teistik dinlerin ve teolojîlerin ilim, irade ve kudret gibi sıfatları hâiz bir Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak temellendirip kanıtlamak için çok eskiden beri kullandıkları bir Tanrı kanıtlaması formudur. Kanıtın farklı biçimleri vardır ama, bu tür delillerin bütünü; evrendeki teleolojik nizâmın gözlemlenmesinden hareket ederek, bir takım analojik akıl yürütmelerle, bu nizâmın sebebinin Tanrı olması gerektiğini, dolayısıyla Tanrı'nın varolduğunu temellendirmeye çalışan çıkarımlardan ibarettir. Esasen nesnelerin, tam gerçekliği ya da mükemmelliği 'olduracak' potansiyel güç ile gerçekleştirilecek bir gaye, bir iç telos (nihaî bir son) sahibi olduklarını düşünmek bugün tuhaf görülebilir fakat bu Antik Grek döneminden 17. yüzyıl başlarına kadar değişimin algılanış biçimiydi.

Nizâm ve gâye delili, tarihsel gelişimi içinde 17. yüzyıldan itibaren özellikle evrendeki *"gayelilik ve finalite"* kavramlarının ifade ettiği anlam bakımından, birbirine aykırı iki istikâmette değerlendirilecektir.

Buna göre; bir yanda matematiksel bir metot kullanarak düşüncenin gerçeği (reel) elde etmesini sağlamaya çalışan Descartes'in yaklaşımı ki, burada antik dönem evren anlayışı diyebileceğimiz peripatetik evren anlayışına son veriliyordu. Aslında anılan her iki filozof da rasyonalistti ama, ikincinin aksine birincinin evrende finalite fikrini benimsememesi, onların ayırıcı özelliğini teşkil ediyordu. Zira, Aristoteles'ten beri gelen ve ortaçağların teolojik yorumlarına da uygun düşen böyle bir finalite anlayışına karşı Descartes'in bu tutumu, yeniçağın bilimsel araştırmalarının teolojik ve teleolojik yaklaşımlarını ihmal etmek gi-

bi bir sonuç doğurdu. Nitekim Descartes'ten beri teoloji ve doğa bilimlerinin, kendilerine özgü bir yol izlediği bilinmektedir.

İkinci istikamet ise, 17. yüzyıldan itibaren, bilhassa Newton'un doğal teolojisinin etkisiyle, modern bilimin de gelişmesini izleyen iki yüzyıl, sözkonusu kanıtın en çok rağbet gördüğü dönem olarak karşımıza çıkar. Ancak, 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılda kanıt, Hume ve Kant'ın epistemolojik ve lojik yönden ve Darwin'in deneysel tabanlı eleştirieleri ile karılaştıktan sonra, eski gücünü yitirecektir. Bununla birlikte yirminci yüzyılda tekrar itibar kazanmaya başlayacaktır.

Bu delil, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için formüle edilen diğer delillerle karşılaştırıldığında, basit bir deney ve gözlemle dahî âlemde tesbit edilebilen nizâm ve gaye fikrine dayanması nedeniyle, derin bir zihnî çabayı gerektirmeden, sıradan insana bile hitabetmesiyle özel bir öneme sahiptir.

Teleolojik adıyla kanıtın türetildiği kavramın kökü olan *"Telos"* terimi de esasen Yunanca *"gaye-amaç"* anlamındadır. Kavram lâtince *"finis"* (gaye) teriminden türetilen Finâlizm ile de yakından ilgilidir. Sıradan insanın bile anlayabileceği kavram, terim ve argümanları kullanan delil, Tanrı'nın varlığını evrendeki düzen, güzellik ve gayeliliğe dikkat çekerek, onun arkasındaki bilinçli yaratıcı olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır. Ateizmin aleyhinde çokça öne sürülen bu kanıt teistlere göre, âlemdeki nizâm ve gayenin bir rastlantı sonucu ya da tabiatın bunu kendiliğinden seçtiği biçimindeki anlayışı reddederken, materyalist ve mekanist yorumları yeterli bulmaz. Yani biz evreni, orada bulduğumuz düzenli ve gayeli yapısıyla, materyalist bir yorumla açıklayamayız, aksine aşkın bir varlığı düşünmek zorundayız. Böylece, teleolojik kanıtın temeli, bilgimiz ile evren arasında bir uyumun varolduğu, bunun da bize Tanrı'nın varlığı hususunda epistemolojik bir kanıtlamanın yolunu açtığı biçiminde özetlenebilir.

Gerçekten de âlemde bir düzen, gayeye uygunluk ve estetik yapı vardır. Bilgimiz makro ve mikro plânda, basit gözlemden

başlayarak hertürlü varlığın derinliklerine indiği nisbette daima bir nizamın bulunduğunu tesbit eder. Burada nizâmın anlamı; evrende cereyan eden bütün doğal olguların basit doğa yasalarına uyuyor olması demektir. Varlıkların böyle bir durumu kendiliklerinden seçtiğini söylemek mümkün değildir. Keza evren, bir tesadüfler âlemi olmayıp, orada herşey ve her olay bir yasaya bağlıdır. Böyle bir durum kendi kendine meydana gelmiş olamaz, aksine bir bilinç ve zekâyı gerektirir ki, bu da bizi bir yaratıcının varolduğunu kabule zorlar. Görüldüğü üzere bu delil ile önce, bütünüyle âlemin kendisinin bir amacın sonucu olduğu ikinci olarak da yine âlemin kendisiyle bir amaç ve neticenin elde edildiği bir araç olduğu gibi, iki husus ifade edilmektedir. Ve her iki halde de evrenin tabiat üstü aşkın bir bilinç ve zekâ ya da gayeyi aksettirdiği belirtilmektedir. Kısaca bu delili; evrende finalite, nizâm ve ahenk vardır. Böyle bir durum ise bir zekâyı gerekli ve zorunlu kılar. Şu halde evren bilinçli bir sebebe sahip ve maliktir biçiminde özetleyebiliriz. Teleolojik terimi de zaten bunu ifade eder. İşte, âlemde gördüğümüz bu nizâm ve gâye; teistik bir ifadeyle evreni bir plâna göre yaratan; kudret, irade, ilim, inayet vb. sıfatları bulunan aşkın bir yaratıcının varolmasını gerektirir ki, O da Tanrı'dır. Naturalist deizmin bu delili çokça kullandığını burada hatırlamalıyız.

Öncülü; en genel doğa yasalarının işleyişi yani bu yasalara uyma konusunda doğanın gösterdiği şaşmaz düzenlilik olan teleolojik kanıtın fikrî temellerine daha felsefenin başlangıçlarında ve ilâhî dinlerin kutsal kitaplarında rastlarız. Nitekim Platon, yıldızların muntazam hareketlerine dikkat çekmiş, Aristoteles de dört sebep teorisinde *"Gaye sebep"* görüşüyle her canlıda bir gaye belirlemişti. Çiçero (m.ö. 106-43) *"De Natura Deorum"* ise (The Nature of The Gods) adlı eserinde, gökyüzünün ve yıldızların durumunun ilâhî varlık adına bir delil olduğundan söz etmekteydi.[78] Ortaçağlar Hristiyan teolojisinde Thomas Aquinas (öl. 1274), Tanrı'nın varlığına dair ileri sürdüğü ünlü *"Beş Yol"*un

78 Brian Davies, An Introduction to the Philosophy of Religion, s. 50, Oxford, 1982.

sonuncusunda teleolojik delile geniş yer vermiştir. Ama, delilin teistlerle ateistler arasında tartışma konusu olan klâsikleşmiş formülasyonu esasen 18. yüzyılda İngiliz teolog William Paley (öl. 1805) tarafından ileri sürülmüştür. Ona göre, mesela bir saat ve gözün yapısı, yerde rastladığımız bir taş parçasından farklıdır. Zira, bu birinciler, birçok parçadan, dikkatle biraraya getirilmiş, bir düzen içinde ve amaca uygun olarak tertibedilmiştir. İşte, evren de bütün yapısı içinde buna benzer ki, biz onun irade ve akıl sahibi bir varlık tarafından meydana getirilip amaçlı olarak düzenlendiğini kabul etmek durumundayız.[79]

Çok iyi bilindiği gibi, teleskop ve mikroskobun da icadıyla 17. yüzyıldan itibaren bilim, hem makro hem de mikro varlık dünyalarını daha yakından tanıdıkça, oralarda da mükemmel bir düzenin ve yasaların hakim olduğunu gösterdi. Bu durum, teist temayülü bulunan bilim adamları ve teologlar tarafından, doğallıkla teleolojik delil lehine yorumlanarak, görülen bu nizâmın arkasında bir düzenleyicinin (Tanrı) varlığını kabul etmek gerektiğini savundu.

Ama, teleolojik kanıtın düşünce tarihinde en yaygın ve etkili biçimde yer alıp tartışmaya konu edinilişi, 18. ile 19. yüzyılın başlarında görülecektir. Burada daha çok biyoloji, zooloji ve botanikteki gelişmeler, meselâ; bitkiler, hayvanların sindirim sistemleri, üremeleri, korunmaları gibi özelliklerinin arkasında aşkın bir bilincin aranmasını düşündürdü. Fakat sözkonusu bu kanıtın teistler tarafından Tanrı'nın varlığını kanıtlamak, dolayısıyla dinî savunmak için ısrarla kullanılışı, Darwin (1809-1882) in, çok kompleks organizmaları, kısaca doğadaki bütün canlılar sferini çok basit organizmalardan başlayarak işleyen evrim teorisine göre açıklamasından sonra (1859), ciddî bir sıkıntıya düştüğü izlenir. Buna göre organik âlemde bir önceki durum, daha sonraki durumun daima bir ön basamağıdır ve böylece gelişme mutlak bir determinasyon içinde en son bir duruma doğru ilerler. Artık bu konuda –bir defada olsun veya sürekli olsun– yaratma ve me-

79 Wilham Paley, "Naturel Theology", (John Hick, The Existence of God içinde) s. 99 vd., London, 1964; ayrıca bkz. Brian Davies, a.g.e., s. 50-51.

tafizik gelişme kavramının biyolojik alanda dünyevîleşmeye başladığını görürüz. Fakat Darwinist teori şu tür sorulara muhatap olacaktı:

Başta, ilk önce neden basit organizmalar vardı? Basit organizmaların giderek kompleks canlı varlıklar meydana getirmesiyle nihayet bulan evrim yasaları neden vardı? Fizik yasalarına dayandırılan evrim yasaları, nasıl oldu da böyle bir biçim kazandı? Başlangıçta varlığı kabul edilse de madde, enerji ve evrim yasaları niçin kompleks organizmaları oluşturmaya hazır özelliğe sahip oldular? Dahası, madde ve enerjiden, kısaca beyinden insanda nasıl oldu da zihin ve bilinç çıktı? Bütün bunların bilimsel bir izahı bulunamaz. İşte, o zaman tüm bunları ya açıklanamaz olarak kabul etmek, ya tesadüflere bırakmak, ya da aşkın bir varlığın fiiline bağlamak gibi bir durumla karşılaşırız.

William Paley'den sonra Frederick R. Tennant (1866-1957), genelde çağdaş bilimin verilerinden hareketle, özelde de Darwinist teorinin tezlerine dayanarak, teleolojik delile getirilen eleştirileri dikkate alıp delili yeniden temellendirmeye çalışmıştır. Düşüncelerini *"kozmik teleoloji"* kavramı etrafında oluştururken, teleolojik delilin klâsik biçiminde esas alınan, sadece gökyüzü cisimleri ve canlılar âlemini değil de, evreni bütünlüğü içinde görmek gerektiğini belirtir. Münferit varlıklarda bir düzen ve gayelilik gözlenmektedir. Fakat ona göre evreni oluşturan parçaları ile birlikte bütüncül olarak kavramak, orada teleolojik yapıyı daha iyi gösterir. Tennant, teleolojik delili şöyle temellendirir.[80]

Önce, düşünce ve zihin ile şeyler yani doğa ile bilgi arasında karşılıklı bir ahenk vardır. Bu durum, bizim evreni tanımamıza imkân verdiği gibi Tanrı'nın varlığı hakkında epistemolojik kanıtları da göstermektedir. Evren kaos değil bir kozmostur yani onun kendi yasaları vardır. Evrendeki şeylerin ve yasaların amaçlılığı da, sadece mantıksal zorunluluklar veya biyolojik ihtiyaçlarla açıklanamaz. Öte yandan, Darwin'in ortaya koyduğu canlıların dış ortama uyumu (adaptasyon) meselesi, halâ esrarını

80 John Hick, Arguments for the Existence of God, s. 18-21.

korumaktadır. Evrenin neden sürekli bir oluşum içinde olduğu konusu, onun arkasında bir gücün varlığını niçin düşündürmesin? Bunun yanında fizik âlem yani inorganik varlık anlayışı da değişmiş olup, organik (canlı) ve inorganik (cansız) dünyalar arasında çok açık bir uyum ve amaçlılık bulunmaktadır. Âlem, sadece akılla kavranan bir yapıya sahip olmaktan öteye estetik değerleri de bulunan bir özellik taşır ve bunu kavrayan insan idrakini bir rastlantıyla açıklamak mümkün değildir. Anılan bu değerler arasında sadece insanı ilgilendiren ahlâkî değerler de vardır. İnsanın bu tecrübesi ve ahlâkî değerlere uygun yaşama çabası da Tanrı'nın varlığına dair kanıtlara temel oluşturmaktadır. Kısaca, Tennant'a göre, başta organik âlem olmak üzere evrende bulduğumuz oluş ve ilerleme, kozmik bir nizam ve gaye fikrine başvurmamızı gerekli kılmaktadır. Ancak, hatırlatmak gerekir ki, bu yaklaşımlarıyla düşünür, dinin ve teolojinin hükümlerini kanıtlamak amacında olmayıp, onların akla uygunluğunu göstermeye çalışır.

Teleolojik delilin nizâm, gâye ve inâyet kavramlarıyla bağlantılı olarak üç delil halinde ele alındığını da görüyoruz. Buna göre, belli devirlerde mekâna ve zamana ait olmak üzere iki düzen fikri bulunmaktadır. Mekândaki nizam, düzenli biçimde bir arada bulunuştan, zamandaki ise düzenli bir peş peşe gelişten ortaya çıkar. Mesela bir motorlu araç, birlikte bir yerde bulunma nizâmına sahip olduğu gibi, zamana ait bir düzenliliği de sergilemektedir. İşte, evrende de böyle mekânî ve zamanî bir nizam vardır.[81] Günümüzde özellikle zamana ait nizam fikri çok güçlü görünmektedir. Bilim, doğal olayların bu tür bir nizâm içinde devamlılık arzettiğini göstermektedir. Zira, bilimsel yasalarda bir evrensellik, nizâm ve devamlılık hep vurgulanmaktadır. Fakat bilim, son noktada bir tümevarım olarak bütün evreni kuşatamadığı için, kâinattaki nizâm hakkında bilimsel bir izah yetkisini kendisinde bulamadığı gibi, evrendeki kanunluluğun ve devamlılığın niçinini de açıklayamamaktadır. O nedenle, evrensel bir nizâm-

81 Richard Swinburne, The Existence of God, s. 133 vd. Oxford, 1985.

dan ancak bilimsel izahın yapılamadığı yerde söz edilebilir. İşte, bu evrensel nizâmı tertipleyen, kâinata kanunları koyup devamlılık kazandıran bir mutlak kudret ve bilgi sahibi Tanrı'nın *"devamlı yaratma fiili"*nin bir postüla olarak konması gerekir. Kısaca, bilimin belirleyip fakat kendi metoduyla *"niçin olduğunu"* temellendiremediği evrendeki nizâm ve sürekliliğin açıklanması için bir Tanrı fikrine gerek vardır.[82] Çünkü bilim, doğadaki daha özel bir düzenliliğin ya da yasanın işleyişini daha genel bir yasayla açıklayabilir, ama bu çok genel yasaların niçin varolduğunu açıklayamaması, bilimin doğası gereğidir.

İslâm düşüncesi tarihinde, kelâm ve felsefe ekollerinde çeşitli Tanrı kanıtlaması formülasyonlarını daha önce görmüştük. Burada, evrenin teleolojik yapısından hareketle kurulan delile kısaca temas edilecektir.

İmdi, teleolojik delilin kaynaklarını esasen Kur'an'ın *"Semâvât ve Arz"* terimleriyle sıkça tekrarlayıp, bütün evreni kuşatan bu ifadesiyle, oradaki nizâm ve gayeliliğe dikkat çekmiş olmasında aramalıdır. Zira, gökyüzündeki muhteşem ahenk, Güneş ve Ay'ın düzenli hareketi, canlıların yapısı, insanın psikolojik ve biyolojik özellikleri, tarihî olaylar, yeryüzündeki organik ve inorganik varlıklar arasındaki ilişki ve uyum vb. durumlardan söz eden Kur'an, burada sadece evrenin yapısını tasvir etmeyip bütün bunların arkasında, bilinçli ve amaçlı bir yaratıcıya dikkat çekmektedir. Gerçekten de genel anlamda Kur'an'a göre bütün tabiî süreçler ve makro ve mikro plânda olsun evrendeki tüm oluş, akıl sühipleri yani düşünenler için Allah'ın âyetleri ve ispatlarıdır. Burada, kozmolojik ispat ile teleolojik ispat yanyana ve hatta içiçedir. Teleolojik kanıt, sadece eşyanın varlığına değil aynı zamanda tüm varlığın iç nizamına ve dünyada hayatı mümkün kılan şartların olağanüstü şaşırtıcı durumuna dayanır. Nizâm ve gaye delilinin en önemli dinamiğini de burada aramalıdır. İşte göreceğimiz gibi filozoflar ve kelâmcılar İslâm nassının bu özelliğine, felsefî yorumları da katarak, teleolojik delil çevresin-

82 A.g.e., s. 137, vd.

de önemli bir literatür ve bilgi sergileyeceklerdir. Böylece, teleoloji kavramına giren hususlar, İslâm felsefesinde metafizik tartışmalar halinde ilâhî inâyet, ilâhî hikmet ve adalet, küllî nizâm gibi kavramlar etrafında odaklanacak, kelâm ekolü de bu konuda yerini alacaktır.

Nitekim, daha ilk dönemlerde Kindî, *"Âlemin hudûsu veya zamanlı olması"* delilinden sonra, kesret (çokluk), vahdet (birlik) ve gâiyyet ve nizâm başlığı altında toplayabileceğimiz delillerden söz etmiştir. Eşyadaki çokluk-birlik tartışmasından hareketle, bir İlk Sebep'in (illet-i ûlâ) varolduğunu temellendirmeyi mümkün gören filozof, eşyanın doğasının; birlik-çokluk, hem birlik hem çokluk ve nihayet bir kısmının birlik, bir kısmının çokluk gösterdiği biçiminde dört önermeyi tartıştıktan sonra, eşyanın hem birlik hem çokluk gösterdiği önermesini kaçınılmaz sonuç olarak belirler. Kısaca, duyularla kavradığımız ve akıl ile idrak ettiğimiz varlıkların çokluk bulunanında birlik, birlik bulunanında da çokluk vardır. Buradaki iştirak sebepsiz veya bir rastlantı sonucu olamaz, aksine bu, başlangıçtan itibaren bir sebebin ve illetin etkisi ile olmuştur. Bu illet de birlik ve çokluktan daha üstün, daha şerefli ve daha önce bulunandır. İşte o ilk sebep, Bir'dir, Tek'tir, kendisi hiç bir bakımdan çokluk taşımaz ki, o da Tanrı'dır.[83] Öte yandan Kindi'ye göre; âlemin düzen ve tertibi, her oluş ve bozuluşun en iyi bir biçimde olması, orada muhkem bir yönetimin ve bir hikmetin varlığının delilleridir. Her yönetim bir yöneteni, her hikmet de bir hakîmin bulunmasını gerekli kılar.[84] Kısaca âlemde herşey en mükemmel bir biçimde takdir ve tanzim edilmiştir. Bütün bunlar bir tedbir ve hikmetin ifadesi olduğuna göre, müdebbir ve hakîm bir ilk sebebin bulunması gerekir ki, o da Yüce Allah'tır.

İslâm Felsefesi tarihinde bir ekol olarak bulduğumuz İhvân-ı Safâ'ya göre de evrenin muhkem yapısı, –her ne kadar biz O'nu idrak edemiyorsak bile– hakîm bir sâni'e delâlet eder. Meselâ, bitkilerdeki birbirine zıt dört unsuru bir arada uzlaştıran O'dur.[85]

83 Kindî, Resâil, s. 133-144.

84 Kindî, a.g.e., s. 215; ayrıca bakınız, s. 172 vd. 229, vd. 236 vd., 259 vd.

85 İhvan-ı Safâ, Resâil, II, 152-153.

Tanrı âlemi en iyi bir tertip ve nizâm üzere düzenlemiş olup, oradaki küçük-büyük her parça O'nun hikmetini sergilemektedir. Böyle bir nizâm bize oradaki gayeyi ve dolayısıyla bir sanatkârı (Tanrı) hatırlatır.[86]

Tanrı'nın varlığını kanıtlama yönünde başlıca ontolojik delil ile kozmolojik özellikli delillerden hareket, imkân ve fâil sebep kanıtları üzerinde durduğunu gördüğümüz Fârâbî, evrendeki nizam ve gayelilikten söz ederek sisteminde teleolojik delile de yer vermiştir. Allah, cömertlik (cûd) sahibi ve âdildir. Varlık, ilâhî cömertliğin, oradaki nizam da ilâhî adâletin bir sonucudur. Filozof, felsefe öğrenmenin amacını anlatırken bunun; Yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun değişmeyen Bir olduğunu, herşeyin fail sebebinin O olduğunu, O'nun kendi cömertliği ve hikmet ve adaleti ile bu âleme nizâm veren olduğunu bilmektir[87] derken, teleolojik delile yer vermiş görünmektedir. Ayrıca şu pasaj da dikkat çekicidir: *"Bütün âlemi idare eden (müdebbir), şânı yüce olan Bârî (Allah)dir. O'na, hardal tanesi kadar bir şey bile gizli değildir. Âlemin parçalarından (eczâ) hiçbir şey O'nun inayetinden uzak değildir.. Küllî ve kuşatıcı inâyet âlemin bütün cüzlerine yaygındır. Âlemin bütün cüzleri ve onların durumu, en münasip ve muhkem bir biçimde yerli yerine konmuştur. Öyle ki, anatomi, organların faydaları ve tabiat konusundaki düşünceler bunu böyle gösterir..."* [88]

Biliyoruz ki, meşşaî felsefenin kurucusu Fârâbî ise, onun en mühim bir başka temsilcisi de İbn Sinâ'dır. O bakımdan gâye ve nizâm deliline dair görüşlerinde bu ikincisi, birinciyi izler durumdadır. Tanrı-âlem ilişkisinde görüleceği üzere İbn Sinâ'ya göre metafizik sebeplerin mutlak ilkesi olan Tanrı'nın fiilleri bizim için olmaz. Çünkü, Allah'ın zâtından başka varlıklara ait bir maksadı ve kastı bulunmaz. O'nun iradesi kendinden başkası için olmayıp, yine O'nun ilmi kendisi için (lizâtihî) olduğundan, Tan-

86 İhvan-ı Safâ, a.g.e., III, 209; 247-248; IV, 72-73.

87 Fârâbî, Fiṣâle fîmâ yenbeġî en yukaddem kable teallümi'l-felsefe, s. 53. (Semere içinde).

88 Fârâbî, el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn, s. 25-26. (es-Semeretü'l-Merdiyye içinde) nşr, Friedrich Dieterici, Leiden, 1890.

rı'nın inâyeti de hayır nizâmını bu ilmi ile bilmesi ve bu ilmin, rızâsına uygun olarak ve imkân nisbetinde, varlığın kemâl ve hayrının sebebi olmasından ibarettir. Bu demektir ki, Tanrı, imkân âleminde olabilecek hayır nizâmını akledip bilir ve varlık bu bilgiye uygun olarak O'ndan feyezân eder. İşte, mümkün en iyi âlem nizâmının sebebi de Tanrı'nın bu ezelî ve mutlak bilgisidir. O nedenle filozofumuza göre, âlemde rastlantıya (ittifâk) ve boşyere (abes) yer yoktur, herşey bir nizâma göre vukû bulur yani ilâhî tedbirin bir eseridir. Kısaca Tanrı, iyinin ve mükemmelliğin kaynağı ve sebebidir.[89]

Daha önce gördüğümüz gibi İbn Sinâ, bir varlık filozofu olduğundan doğal olarak ontolojik delile öncelikle yer vermişti. Yine, sisteminin bir gereği olarak sebeplilik ve hareket kavramlarının yanında, gâye ve nizâm kavramlarına da önem atfederek, bundan bir delil çıkarmamıza imkân tanımış görünür. Ancak, onun bu konudaki görüşü, inâyet kavramıyla doğrudan ilişkili bulunmaktadır. Buna göre; kâinatta varolan nizâmı ve varolanların varlıklarını sürdürebilmeleri için gerekli oluşu sağlama uğrunda onlara en uygun şartları hazırlayan bir varlığın bulunması gerekir ki, âlemdeki bu durum o varlıkların itinâ ve inâyetidir ve bu varlık da Tanrı'dır. Bu tür kurulan argüman, bildiğimiz gibi teleolojik delilin en yaygın biçimidir ve bu *"evrende nizâm vardır, öyleyse bir düzenleyici (nâzım) vardır"* önermesine indirgenebilir. İkinci bir önerme ise; *"Tanrı nâzımdır, öyleyse evrendeki düzen O'ndandır"* biçiminde ifade edilebilir ki, bir filozof olarak İbn Sinâ'yı bu ikincisini benimser görürüz. Burada onun, Tanrı'nın ilmi ile yaratması arasında serdettiği ilişkiyi tekrar hatırlayalım. Buna göre, zorunlu olan varlığı, herşeyi kuşatan bilgisi, yetkinliği (kemâl), iyiliği (hayır) ve güzelliği (behâ) ile bütün bu sıfatların zirvesinde bulunan Tanrı, hiçbir şeye muhtaç olmayan (ganî) dır. O, meliktir, iyilik ve cömertlik yani cûd sahibi (cevâd) dir. O, varlığı ve fiilleri bakımından hiçbirşeye muhtaç olmayan Tanrı'dır. O'ndan başka olan herşey ise zorunlu olarak

89 İbn Sinâ, Şifâ, İlâhiyât, II, 414-415; Ayrıca bkz. et-Ta'lîkât, 157, (nşr. A. Bedevî) Kahire, 1973.

O'na muhtaçtır, çünkü herşey varoluşunu ona borçludur. İşte, Cevâd olan, herşeyden müstağni bulunan Tanrı'nın, herşeyi olabileceği en güzel biçimde ve bilgisinin bir gereği olarak yerli yerince yaratması, onun inâyetinin eseridir. Bu âlemdeki nizâm, bütün düzeni ve detayları içinde, Tanrı'nın bilgisinin bir feyzinden ibarettir. Bütün bunlar da inâyetin ifadesidir.[90]

Teleolojik delilin nizâm, gâye ve inâyet kavramlarıyla ilişkili olarak üç ayrı delil biçiminde ele alındığına daha önce işaret etmiştik. Nizâm ve gaye delilleri gibi inâyet delilinin de tarihini felsefe tarihinin başlangıçlarına kadar götürebiliriz. Bu kanıt da ötekiler gibi onsekizinci yüzyılda daha bir dikkat çekmiş ve inâyetin işleyişi esas olarak nesnelerin genel oluşumu ve akışında görülmüştür. Buna göre evrenimiz ve dünyamız belirli yasaları olan bir kozmostur. Ondaki çok çeşitli varlık kategorileri birbirine ve başta insan olmak üzere canlıların ihtiyaçlarına olağanüstü bir şekilde uygunluk göstermektedir. Evrendeki ahenk tasarımlandığı gayeye uygun olarak işler ki, bu da Tanrı'nın inayetinin bir sonucudur. Âlemin bu yapısı, özellikle insan-âlem ilişkisi bakımından, bazan öyle dikkat çekici göründü ki, tabiatın amacının insanın ihtiyaçlarını karşılamak yönünde işlediği biçiminde değerlendirmelere konu oldu ve bu bir antroposantrizm anlayışına kadar uzandı. Fakat, evrenin varoluş amacının, insanın orada ortaya çıkıp yaşamasıyla ilişkili olarak görülmesini ifade eden bu anlayışın bilimsel delillerle desteklenmediği, aksine evrenin büyüklüğü ile karşılaştırıldığında sadece dünyada yaşayan insanın, orada bir köşede ve yine evrenin oluşumu tarihine göre çok geç ortada görünmüş, dahası sürekli varolup-olmayacağı da bilinmeyen bir varlıktan ibaret olduğu biçiminde görüşlere de doğal olarak raslamaktayız.

Bu konuda böyle karşılıklı fikir ve eleştiriler, klâsik felsefede ve bilhassa ortaçağ teolojileri ile oluşturulan insan merkezci (antroposantrik) anlayışı, dört yüzyıldan beri kurulup gelişen bilimsel anlayışlarla bir çatışma içine sokmuş görünmektedir. Öyle ki, bu en genel anlamda bir deyimle, bilim-din çekişmesi diye ifade edilmektedir. Zira, Copernik ile astronomide başlayıp Dar-

90 İbn Sinâ, İşarât, III, s. 131-132; İlâhiyat, II, s. 414 vd.; 296-297.

win ile yeryüzünde canlılar âleminin oluşumunu açıklamaya çalışan kuramlar sonucunda artık insan, evrensel ve amaçlı bir plânın merkezinde bulunmuyor da, kozmik oluşumda raslantı sonucu ortaya çıkmış olan anlamsız ve sıradan bir varlık diye değerlendirilmeye başlanacaktır.

Yukarda kısaca değinildiği üzere, Kur'an'ın teleolojik delilin formülasyonuna imkân veren özelliğinin de etkisi ile, nizâm ve gâye delili hakkında belki en geniş düşünce ve bilgileri Gazzâlî'de buluruz. Nitekim o, Allah'ın varlığını tanımak için ilk ve en uygun metodun, Kur'an'ın yolu olduğunu belirterek, hudûs (ihtira) ve nizâm deliline kaynak olan çeşitli âyetler zikrederek bunların beşyüz kadar olduğunu ve onları *"Cevâhir'ul-Kur'an"* adlı eserinde topladığını ifade eder.[91]

Gazzâlî'ye göre âlem, sanki bir kişi gibidir, orada yaratılmış olan herşeyde bir hikmet vardır, çünkü Allah boş ve anlamsız hiçbir şey yaratmamıştır. Sağlıklı akla sahip bir kimse Kur'an'da sözü edilen âyetlerin anlamını düşünür ve Allah'ın göklerde, yerde, hayvanlar ve bitkiler dünyasındaki hikmetlerine dikkatlice bakarsa, bu olağan üstü yapının bir yaratanı ve idare edeni bulunduğunu kolayca anlayabilir. Hatta, insanın kendisi bu yüce yaratıcının tasarrufu altında bulunduğunu anlar ve bunu itiraf eder.

İslâm düşüncesinde, evrenin teleolojik yorumu ve gaiyyet doktrininin temellendirilmesinde çok önemli yeri bulunduğunu gördüğümüz Gazzâlî, Kur'an'ın teleolojik bir yorumu diyebileceğimiz *"el-Hikme fî mahlûkâtillah azze ve celle"* adlı müstakil bir kitapçık kaleme almıştır. Burada, Allah'ı tanımanın ve kulluk etmenin yolu, O'nun yaratıkları hakkındaki hikmetleri kavramakla mümkün olduğu savunulur. Zira; gökler, yer ve onlardaki diğer varlıklar belli özellikleriyle kozmolojik nizâmı meydana getirirler, her yaratığın belli bir yaratılış amacı vardır. Evrendeki yaratıklar ve çeşitli varlıkların hepsi insan için yaratılmıştır. Bütün bunlar Hakîm olan Allah'ın varlığı için birer kanıttır.[92]

---

91 Gazzâlî, İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm, s. 85. (Mecmuatil Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî içinde) Beyrut, 1986.

92 Gazzâlî, el-Resâilü'l-Ferâid, s. 15-96, Mısır, trs.

İslâm düşüncesinde *"Leysefi'l-imkân ebde'u mimmâkân"* biçiminde formüle edilip yaygınlaşan görüş, daha önce de değindiğimiz gibi esasen Gazzâlî'de *"Leyse fi'l-imkân aslân ahsenü minhü ve lâ etemme velâ ekmele"* şeklinde ifade edilmişti. Gazzâlî, bununla ilgili olarak; Allah'ın mahlûkatı tam bir ilim ve hikmetle kusursuz yarattığını, beşerî hayatta hiç bir zulmün bulunmadığı, adalete uygun olarak varedildiğini söyler.[93] Kısaca Gazzâlî'ye göre âlem, insan aklını hayrette bırakacak kadar olağanüstü bir nizama sahiptir. Bu ise yüce bir kudrete delâlet etmektedir.[94]

İslâm felsefesi tarihinde teleolojik delili, Kur'an ile bağlantısı içinde temellendirmeye İbn Rüşd'ün büyük çaba gösterdiğini daha önce belirtmiştik. Hudûs ve imkân delillerini; pratik bulunmadığı, hatta kelâm ve felsefede maharet sahibi kimselerin bile anlamakta güçlük çektiği ve birtakım şüphe ve dağınıklık gösterdiği biçiminde eleştirerek, onları değersiz bulmuştu. Ona göre Tanrı-âlem ilişkisinde Kur'an'ın bize tanıttığı yol *"Kur'an delili"* de diyebileceğimiz metottur. Çünkü, âlemi Allah'ın yarattığına işaret eden âyetler, filozofumuza göre esasen Allah'ın inayet, hikmet ve ihtira terimleriyle ifade edilen sıfatlarına işaret eder ki, bunlar da nizâm ve gâye delilinin temelini oluştururlar.[95]

B- Delilin Eleştirisi

Buraya kadar gördük ki teleolojik kanıt, gerek felsefe ve teoloji tarihinde tuttuğu yer bakımından, gerek kolay anlaşılır oluşundan ve gerekse özellikle Yeniçağ'da bilimin evreni bize daha yakından tanıtmasının bir sonucu olarak, hemen daima klâsik teizmin ve yaygın dinlerin itibar ettiği bir kanıt olarak yer almıştır. Buna, onsekizinci yüzyılda deist tavırlarıyla dikkat çeken ve hemen bütün evren yorumlarında rasyonalizmi esas alan başta aydınlanmacı yaklaşımları da katmalıyız. Ancak bu kanıt, tarihi boyunca gördüğü itibarın yanında, özellikle Yeniçağ felsefesiyle

93 Gazzâlî, İhyâ, IV, s. 321, Kahire 1387/1968.

94 Gazzâlî, el-İktisad fi'l-i'tikâd, s. 80 vd. (nşr. İ. Agah Çubukçu-Hüseyin Atay) Ankara, 1962.

95 İbn Rüşd, Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille, s. 148-151.

başlamak üzere giderek çağdaş felsefeye kadar uzanan ve kısaca, evrendeki düzen ve gayeyi yani teleolojik yapıyı bir Tanrı kavramına başvurmadan da açıklamak isteyen görüşlerin eleştirileriyle de karşılaşmıştır. Söz konusu tenkitler başlıca Hume, Kant ve Darwin'in adları etrafında odaklaşırken, başta mantıkçı pozitivizm olmak üzere ondokuzuncu yüzyılın çok yönlü genel tavrında da görülmektedir.

Kötülük probleminde olduğu gibi, teleolojik kanıtın eleştirisinde de Hume'un görüşleri Tanrısız bir evren yorumu yönünde çağdaş ateizm için bir çıkış noktası oluşturmaktadır. Zira Hume, *"Doğal Din Üstüne Söyleşiler"* [96] adlı eserinde hemen bütünüyle bu konuyu tartışmaktadır. Ancak, kitap Philo ve Cleanthes adında iki kişinin arasında geçen bir diyalog biçiminde kaleme alındığından, Hume'un kendi görüşünü belirlemek oldukça güç görünmekle birlikte, onun teleolojik delile karşı itirazlarını ve eleştirilerini kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Önce, bizim fikirlerimiz tecrübelerimizden öteye gidemez. Onun için bizim ilâhî sıfatlar ve onların işleyişi hakkında hiçbir tecrübemiz yoktur. Dolayısıyla Tanrı'ya bağlanan evrenin düzeni ve gayesi ile, biz insanların yaptığı şeyler, mesela bir ev, bir makina arasında kurulan ilişki ve analoji, teizm için yeterli bir açıklama ve dayanak olamaz. Burada belki sadece benzer bir sebebe ilişkin bir tahmin ve kabulden söz edilebilir.[97] Çünkü biz, bir makina ile onu yapan arasındaki ilişkiyi defalarca görme imkânına sahibiz. Oysa evren bir defa olmuş-bitmiştir. Şayet, birkaç tane evren olsaydı ve bunların nasıl varedildiğine dair bilgiye ve tecrübeye sahip olsaydık, böyle bir analoji mümkün olabilirdi. Oysa, evren tek ve biriciktir. Bu nedenle tecrübelerimizle biz onun menşei hakkında bir bilgiye sahip değiliz. Yine, teleolojik delil evrendeki parçalarda gözlenen düzen ve gayeyi esas alıyor ve bunu evrenin tümü için genelliyordu. Halbuki, parçalarda gözlenen durumlar, onların bağlı bulunduğu bütünün ilk kaynağı

96 David Hume, Din Üstüne, s. 83-201, (Çev. Mete Tunçay), Ankara, 1979.

97 David Hume, a.g.e., s. 100-103; ayrıca bkz. John Hick, Arguments for The Existence of God, s. 7, vd.

hakkında yeterli bilgi vermezler.[98] Yukardaki analojinin doğru olduğunu bir an için varsaysak bile, evrenin düzeni başka biçimlerde de açıklanabilir olduğundan, o zaman teistik iddialar zayıflamış olur. Öte yandan, doğanın nizâmı içinde, onu bir düzen ve gayeye göre belirleyen ve kendisi tamamen kompleks bir düzene sahip olan ilâhî aklın da açıklanması gerekir. Bir ilâhî zihin kabul edilecek olursa, onun da üzerinde bir zihnî düzenin bulunduğunu niçin düşünmeyelim? Bir başlangıç belirlenecekse, bu neden tabiatın kendisi olmasın? Kötülük probleminde de gördüğümüz gibi, teleolojik delilin âlemde bir düzen ve gayenin varlığından yola çıkan argümanlarının önüne, hemen daima evrende çeşitli şekillerde ortaya çıkan kötülükler konmuştu. Kötülükler ve eksiklikler nedeniyle mükemmel olmayan bir doğadan hareketle, mutlak güç ve iyilik sahibi, âdil ve sonsuz ilmi olan bir Tanrı'nın varlığı nasıl çıkarılabilir? Bütün bu eleştirilere cevap verilse bile, yine de söz konusu iddialar işe yaramayacaktır. Zira, teleolojik delil bütün yapısı içinde beşerî tecrübeyi başladığı yerden daha ötelere götürmemektedir. Mesela, dinî hayat, mutluluk ve mutsuzluk, eskatolojik meseleler konusunda biz yeteri kadar bilgiye sahip değiliz.[99] Son olarak, teleolojik delilin iddia ettiği gibi, düzen ve gaye fikrinden hareketle, bir düzen koyucu fikrine ulaşsak bile onun, sonsuz-smırsız Tek Bir Tanrı olduğunu ve evreni yaratan değil de sadece düzenleyen bir mimar olmadığını nasıl temellendireceğiz?

Belli ki Hume burada klâsik teleolojik delilin dayandığı analojiyi eleştirmektedir. Hume'a göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın yanında O'nun Bir'liğini de savunan bu delil yetersizdir. Nitekim ona göre; bir binanın yapımında birçok ustanın çalıştığı gibi, evrenin oluşumunda da neden birçok Tanrı birlikte çalışmış olmasın? Ancak, buna verilebilecek cevap açıktır: Şayet evrenin nizâmı bir tek Tanrı'dan değil de daha çok Tanrı'nın elinden çıkmış olsaydı, o zaman âlemin farklı bölümlerinde değişik tanrıların eylemlerinin farklı durumları görünürdü. Bu konuda aklımıza

98 Brian Davies, An Introduction to the Philosophy of Religion, s. 53.

99 J.L. Mackie, The Miracle of Theism, s. 136-137, Oxford, 1986.

hemen Kur'an'ın şu âyeti gelmektedir. *"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (bunların nizâmı) kesinlikle bozulup gitmişti. Demek ki Arş'ın Rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir."* (Enbiya, 21/22) Bu âyetin yorumunda Hamdi Yazır şu tür mantık örgüleri ortaya koyar.

Eğer, yer ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı,kesinlikle ikisinin de düzeni ya bozulurdu ya da onlar hiç var olmazlardı. Âlem bir nizâm içinde bulunduğuna göre, Allah'tan başka bir ilâh yoktur. Çünkü ilâh demek, tanımı gereği hiçbir şekilde âciz olmayan, aksine sonsuz kudret ve irade sahibi demektir. O nedenle eğer âleme sonsuz kudreti olan birden çok ilâhın tasarruf ettiği varsayılırsa, onların herbirinin tam, yeter bir sebep olduğu kabul edilmelidir. Bu durumda ise ya onların herbiri, ya da bir tanesi etkin olacaktır. Bir'i etkin olursa, diğerleri ilâh olmayacaktır. Yok, her biri etkin olacaksa, o zaman da çok sayıda illetin kendi aralarında müstakil müdaheleleri söz konusu olacaktır ki, bu imkânsızdır. Yani, birden çok ilâh varsayıldığında, onların aralarında uzlaşmaları da zıtlaşmaları da mümkün değildir.[100]

Evrenin tesadüfen veya şans eseri olarak varolmuş ve zamanla düzenli hale gelmiş olabileceği biçiminde Hume'un ileri sürdüğü bir başka itiraz da tutarlı görünmemektedir. Zira, evrendeki çok karmaşık ve mükemmel düzen, onun raslantı ve şans kavramlarıyla açıklanmasına imkân vermeyecek gibi görünmektedir.

Hume'un, kötülük probleminde olduğu gibi teleolojik delile yönelttiği eleştiriler de çağdaş ateizm için klasikleşmiş iddiaların kaynağını oluşturmaktadır. Ancak bu durum, filozofun kendisinin ateist olduğu anlamına gelmez. Zira o, bu konuda kendi felsefesinde takibettiği epistemolojisinin ve emprist tavrının bir sonucu olarak, kendi içinde tutarlı bir sistem sergilemeye çalışır. Ona göre, tecrübeden hareketle ortaya konan rasyonel yorumlar, rasyonel teolojinin argümanlarını kısaca teistik ve dinî talepleri karşılayacak nitelikte bir Tanrı kavramını temellendirmeye ye-

---

100 M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.4, s.3345-46, İstanbul, 1936.

terli değildir. Nitekim, diyaloglarında, eleştirilerini daha çok kendisine söylettiği Philo'nun ağzından şöyle der: "*... en dikkatsiz, en aptal düşünürün bile her yerde gözüne bir maksat, bir niyet, bir tasarı çarpar ve hiç kimse onu her zaman yadsıyacak kadar saçma sistemlerde takılıp kalmış olamaz. Doğanın hiçbir şeyi boşuna yapmadığı, bütün akımlarda, herhangi bir dinsel maksat olmaksızın, yalnızca doğanın işlerini derinliğine düşünmekle varılan bir kuraldır ve yeni bir organ ya da kural gözlemleyen bir anatomici, bu kuralın doğruluğuna duyduğu sağlam inançtan ötürü, onun ne işe yaradığını ve hangi maksada hizmet ettiğini de bulmadan asla doğrulamaz... Böylelikle, hemen bütün bilimler bizi hissettirmeksizin zeki bir ilk yaratanı kabul etmeye götürürler ve doğrudan doğruya bu niyeti beslemedikleri için, yetkileri de çoğu zaman o oranda daha büyük olur...*" [101]

Sisteminde en belirgin özellik olarak, eleştirel yaklaşımı ile bilgilerimizin imkânını ve sınırlarını sorgulayan Kant, ontolojik ve kozmolojik delillerde olduğu gibi, teleolojik delilin eleştirisinde de doğal olarak en önde yer almaktadır. Tanrı kanıtlamalarının sonuncusu olarak ele aldığı bu delili, "*Fiziksel-Tanrı bilimsel*" adı altında konu edinir ve ona göre; eğer bu girişim de imkânsız ve başarısız çıkacak olursa, o zaman aşkınsal ideamıza karşılık düşen bir varlığın (Tanrı) varolduğuna dair yalnızca teorik akıldan sağlam temelli hiçbir delilin mümkün olmadığı anlaşılacaktır.[102]

Kant, fiziko-teleolojik delile öteki delillerden çok daha farklı yaklaşır ki, bu durum sanki onun ilk anda bir yönden bu delili benimsediği izlenimini vermekte ya da sisteminde çelişki bulunduğunu düşündürmektedir. Gerçekten de filozofa göre bu delilden her zaman saygı ile söz edilmelidir. Çünkü o, en eski, en açık ve sıradan insan aklına en uygun olanıdır. Tabiat araştırmalarına canlılık verir, tıpkı onun da kendi varoluşunu bu kaynakta buluyor ve buradan her zaman yeni güçler kazanıyor olması gibi. Gözlerimizin kendiliğinden ortaya çıkaramayacağı gayelerin varlığını bize

101 David Hume, Din Üstüne, s. 184-185.
102 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 300.

gösterir ve ilkesi doğanın dışında olan bir birliğin yol göstericiliği altında doğaya ait bilgimizi genişletir. Zira evren önümüze giriftlik ve düzenden, gayelilik ve güzellikten öylesine ölçülemez bir görünüş sunar ki, eğer onu uzayın sonsuzluğunda veya sınırsızca bölünüşünde izleyebilseydik, zayıf zekâmızın oradan kazanabileceği bilgilerle bile bütün dil, her biri ölçülemeyecek büyüklükte böylesine sayısız harikalar karşısında dinçliğini yitirir, tüm sayıların gücü boşa çıkar ve giderek düşüncemiz bile tüm sınırları bulanıklaştırır, hayranlık içinde bırakır. Biz, her yerde sebepler, amaçlar ve araçlar zinciri, varoluşta ve yok oluşta bir kurallılık görürüz. Hiçbir şey, kendini içinde bulduğu duruma kendiliğinden gelmez, her zaman nedeni olarak bir başka şeyi gösterir ki işte, daha ileri araştırmayı zorunlu kılan şey de budur. Burada, kendisi kaynak ve bağımsız olarak kalıcı olan ve evreni desteklediği gibi onun kökeninin nedeni olarak aynı zamanda devamını da teminat altına alan bir şey varsayılmadıkça, evrenin her şeyi yokluğun uçurumunda kaybolup gitmelidir. Nedensellik açısından bir en son ve en yüksek varlık olmaksızın yapamayacağımız için, onu aynı zamanda eksiksizlik derecesine göre mümkün olan herşeyin üstüne koymamızın önüne ne engel olabilir? Bunu kolayca, ama hiç şüphesiz yalnızca soyut bir kavramın ince anahatlarında, onun yegâne cevher olarak bütün mümkün eksiksizliği birleştirdiğini tasarımlayarak yerine getirebiliriz.[103] Kısaca akıl; doğanın hârikalarına ve evren yapılarının ihtişâmına bir göz atarak tıpkı bir rüyadan uyanır gibi dalgın kararsızlıklardan uyanarak en yüksek olana erişinceye kadar, bir büyüklükten bir diğerine, en üst ve şartsız yaratıcıya ulaşıncaya kadar yükselmesini sürdürür.[104]

Kant, teleolojik delilin önemine böylece değindikten sonra, onun mühim özelliklerini şöyle sıralar:

1- *Kâinatta her yerde belli bir amaca göre ve büyük bir hikmetle yerine getirilmiş, muhtevası tasvir edilemeyecek derecede karmaşık ve sınırsızca uzanan bir bütünde mevcut bir nizâmın açık izleri vardır.*

103 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 301.
104 Kant, a.g.e., s. 302.

2- *Söz konusu bu teleolojik düzen, evrenin şeylerine, tümüyle yabancıdır ve onlara ancak mümkün olarak bağlıdır. Şayet değişik şeylerin doğaları, temelde bulunan idealara göre düzenleyici bir aklî ilke tarafından seçilip derlenmiş olmasalardı, böyle çeşitli araçların birleşmesi yoluyla belirlenmiş bir son amaç için uyum içinde kendiliklerinden biraraya gelemezlerdi.*

3- *Öyleyse yüce ve bilge bir ya da birçok sebep vardır ki, yalnızca kör işleyişi içinde herşeye yetenekli doğa olarak, verimlilik yoluyla değil, ama zihnî olarak özgürlük yoluyla da evrenin sebebi olmalıdır.*

4- *Bu sebebin birliği bir sanat eserinin üyeleri gibi davranan evren bölümlerinin karşılıklı ilişkilerinin birliğinden çıkarılabilir.*[105]

Ontolojik ve kozmolojik deliller karşısındaki tutumu ile karşılaştırdığımızda, görüldüğü gibi Kant'ın teleolojik delile ayrı bir değer yüklediği ve sempatiyle baktığı görülür. Ancak Kant, kendi sisteminde tutarlıdır ve orada bir çelişki bulunmaz. Bu bakımdan teleolojik delili de çok ciddi bir biçimde eleştirir.

Önce, evrendeki harikalar, muhteşem yapı, nedenler zinciri ve şarttan şarta yükselerek bir yaratıcıya ulaşma işleminin akla uygunluğu ve yararlı bulunduğuna karşı çıkılamaz. Ancak akıl, bildiği sebepliliği bırakıp, bilmediği bulanık ve kanıtlanamaz açıklama yollarına başvuracak olursa, kendisini hiçbir zaman aklayamayacaktır. Fiziksel-Tanrıbilimsel kanıt, bir en yüksek varlığın varoluşunu hiçbir zaman yalnız başına gösteremez; aksine, bu eksikliği gidermek için her zaman kendisine ancak bir giriş olarak hizmet ettiği ontolojik delile geri dönmek zorundadır.[106] Burada Kant, söz konusu delilin kozmolojik delile, onun da nihayette ontolojik delile dayandığını söyler.[107] Kant'a göre, tabiatta çok rastladığımız düzenlemelerdeki gayelilik ve nizâm, yalnızca biçimin mümkün olduğunu ıspatlayacak ama maddenin, evrendeki cevherinkini değil.

105 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 302.
106 Kant, a.g.e., s. 302.
107 Kant, a.g.e., s. 304.

Kozmolojik delil gibi teleolojik delil de Tanrı'nın varlığını dış dünyadan (kozmostan) çıkarmaya çalışır. Bu demektir ki; evrenin bir temelinin olması gerektiğine göre, herşeyin kendisinden çıktığı bir varlığın mevcut olması gerekir. Fakat Kant'a göre, burada düşüncenin hareket noktası, evrenin varlığı değil, kozmos hakkındaki gaye ve nizâm gibi özel bir bilgidir. Bu tür kanıtlarda aklın görüntü mantığı, diyalektiği ve *"herhangi güzel bir eserin bir yapıcısı varsa, evrenin de böyledir"* gibi bir analoji söz konusudur. Oysa burada *"yaratan"* değil de onu *"düzenleyenin"* düşünülmesi daha doğrudur . Çünkü, gayeye uygunluk ve güzellik, şeylerin maddeleri ile değil, formları ile ilgilidir. Bu form ise başka türlü, meselâ; daha az mükemmel de olabilirdi ki, o zaman da bir rastlantıyı düşünebilirdik. Sonuç olarak, bu tür analojilerde bir doğruluk ihtimali varsa da, onlar kesin bilgi vermezler. Öte yandan evren hakkındaki tecrübe ve bilgimiz sınırlı olduğundan, bize orada ancak aynı derecede sınırlı olan bir düzen ve gayeliliği bildirebilir. Bundan da herşeye gücü yeten, sonsuz derecede bilgelik sahibi bir Tanrı'nın varlığına değil, ancak bilgilerimizle mütenasip bir etken sebebin varlığına belki intikal edebilirdik.

Birbaşka yönden teleolojik delilde, âlemde herşeyin belli bir fonksiyonu ve gayesi bulunduğu tezi de tartışılabilir. Meselâ; bir yerde bulunan bir taşın, akan suyun yolunu değiştirmek gibi bir amacı bulunduğu belirtildiğinde, bunun belli bir plânın sonucu olduğu söylenebilir. Fakat bu durumu bütünüyle doğal nedenlerin sonucu olarak yorumlamak da mümkündür. Böyle bir yorumda, hiçbir şeyin bütün şartlar altında *"mutlak ve tek"* bir gayesinin olmadığını düşünebiliriz. Öte yandan, söz konusu taşın bir gayesi bulunduğundan söz edilirse, bu onun özü gereği sahip olduğu ya da önceden belirlenmiş bir durum olmadığı da kabul edilebilir. Böyle bir durum taşın belli bir ortamda gördüğü işin tesbitinden sonra böyle yorumlanmıştır. Söz konusu taş, içinde bulunduğu ortama göre başka birçok fonksiyona daha sahip olabilir. Âlemin düzenli olup, düzensiz olmadığına gelince; bu da göreceli bir durumdur. Şayet tabiat bir başka türlü olsaydı, o zaman buna düzensiz diyecektik ve bu da bir düzen olmayacak mıydı?

Ayrıca son dönemlerde, özellikle Darwinizm'de görüldüğü gibi doğada gayeli illetler aramanın yani finalite fikrinin eleştirilerini de hatırlamalıyız.

Sonuç olarak Kant'a göre, teleolojik delil, kâinâtın en üst sebebine ilişkin hiçbir belirli kavram veremez ve buna göre kendisi yine dinin temelini oluşturacak bir Tanrı-bilim (teoloji) ilkesi için yeterli olamaz.[108] Esasen, ontolojik ve kozmolojik delillerin eleştirisinde de gördük ki Kant, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada, teorik akıl için bu üç kanıt dışında başka hiçbir yolun bulunmadığını, ama aklın teoloji açısından salt teorik kullanımı için bütün bu girişimlerinin yetersiz kaldığını söylemektedir.[109] Bütün bu eleştirilerinden sonra *"eğer ahlâkî yasalar temel olarak alınmaz ya da yol gösterici olarak kullanılmazlarsa, bütününde aklın hiçbir Tanrı bilimi olamaz"* [110] diyerek, ilerde göreceğimiz kendi Ahlâk delilini kuracaktır.

Gerçekten de doğada bir düzenin varolduğu genelde kabul gören bir husustur. Ancak, teleolojik Tanrı kanıtlaması uğruna ve teizm ya da teoloji adına böyle bir nizâm kavramını gayeliliğe aktararak, oradan Tanrı'nın varlığına gitmenin imkânı reddedilmiştir. Teleolojik delilin cazibesine kapılarak evren hakkında konuşulabilir. Ama sadece orada kalmalı, daha öteye bir kaynak aramak doğru değildir. İşte, teleolojik delilin evrendeki düzen ve gayeyi, onun dışında bir kaynağa yani irade, kudret, ilim gibi sıfatları olan bir yaratıcıya bağlamasına karşı, Hume'un ve Kant'ın eleştirilerinin de etkisiyle onsekizinci yüzyıldan itibaren geniş bir tepki doğmuştur. Bunun en belirgin biçimi de Darwin (1809-1882)'in görüşlerine dayandırılır.

Çıkışı esasen bilimsel ve bir varsayım niteliği taşıyan Darwinizm, giderek bir teizm-ateizm polemiğine dönüştürülmüş, ateistlerce dinlerin yaratmacı görüşünü ve teleolojik delilin temel tezlerini yıktığı ileri sürülmüştür. Bilindiği gibi Darwinizme göre şu anda gördüğümüz ve bir düzen ve gayelilik gösteren çok

108 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 303.
109 Kant, a.g.e., s. 306.
110 Kant, a.g.e., s. 306.

kompleks bütün canlı organizmalar başlangıçları bakımından basit organizmalara dayanır.

Bu karmaşık olmayan ilk yapı; doğal ayıklama, doğal çevreye uyma, genetik değişim ve yaşamak için verilen mücadele gibi ilkelerle temellendirilen ve çok uzun zaman alan bir süreç içinde giderek bugünkü kompleks canlıların oluşmasını sağlamıştır. İşte, canlılar dünyasının bu oluşumunda bir amaçlılık söz konusu olmayıp, onları doğal yasalarla açıklamanın mümkün olduğu savunulmuştur. Bu anlayış, teizmin ve semâvî dinlerin, başta insan olmak üzere bütün organik dünyaları yaratmacı bir anlayışla, akıl ve irâde sahibi bir kudret tarafından belli gayelerle yaratıldığı teziyle, doğal olarak ters düşmektedir. En önemlisi de, Tanrı'nın mümtaz olarak yarattığı ve kendisine muhatap kabul ettiği insan anlayışı, anlamını yitirmektedir. Evrimci teori ile yaratmacı anlayış böylece bir inanç ve ideoloji alanına taşınmış olarak sürüp gitmektedir. Teistlere göre Darwinizm'in tezleri bir teoriden ibarettir, insanı biyolojik yönden açıklamaya çalışır ama, onun düşünce, duygu ve inanç yanlarını izah edemez. Öte yandan, yaratma denilen süreç pekalâ bir tekâmül olarak da yorumlanabilir.

Gerçekten de Tanrı'nın varlığına dair kanıtların bu versiyonu bazı yönlerden zayıf görünmektedir. Önce evren olağanüstü bir düzenlilik sergilemesine rağmen, orada belli ölçüde düzensizlik örnekleri de bulunmaktadır. Öte yandan canlılar âleminde görülen nizam ve gayelilik bir yaklaşıma göre Darwin'in evrim ve doğal ayıklama kuramına göre açıklanmaktadır ki, bu da bize canlılar dünyasındaki düzenliliğin, Tanrı'ya başvurmadan bilimsel bir yolla açıklanabileceği iddiasıdır.

Fakat, bu naturalist evrimci görüş tüm canlılar sferini bilimsel yolla açıklamak için yeterli midir ya da evrimci görüş kabul edilse bile, buradan Tanrı'nın varlığına dair bir kanıtın ipuçlarını bulmak tümüyle imkânsız mıdır? Şu tür sorulara aranacak cevaplar konuyu aydınlatacak niteliktedir: Meselâ; çok basit organizmaların milyonlarca yılda, çok daha karmaşık organizmalara sebep oluşuyla sonuçlanan evrim yasaları niçin vardır? Bu yasalar temel fizik yasalarına bağlanabilir, fakat o zaman da bu fizik yasalarının neden

evrim yasalarının sebebi olacak biçimde şekillendiği sorusuyla karşılaşırız. Evrenin şimdiki durumunu milyarlarca yıl önceki ilk madde ve enerjinin bir biçimde Büyük Patlama'sıyla başlatan kuram doğru olsa bile, o zaman da, evrim yasalarına imkân veren bir madde ve enerjinin niçin varolduğu ve organizmaları, özellikle de bilinç sahibi insanı nasıl meydana getirdiği sorularıyla karşılaşırız. İşte, artık burada ya bu sorulara daha öteye cevap verilemez ya da daha ileri bir açıklama olarak bir ilk sebep düşünmek durumunda kalırız. Çünkü, burada tartışılan konu madde ve onunla ilgili yasaların varlığı değil de bunların nasıl olup da basit organizmalardan başlayarak bitki, hayvan ve insanı meydana getirmeye uygun özelliğe sahip olduklarıdır ki, bunun nasıl değil de niçin böyle olduğunun bilimsel bir açıklaması şimdilik mümkün görünmemektedir.

Teleolojik delil ile ilgili olmak üzere, evrende görülen nizâmın ötesinde ayrıca bir gayenin de bulunduğu biçimindeki Aristoteles'ten beri süren geleneksel görüş, modern bilimden atılmak istenmektedir. Bu durum bilimin felsefeden ayrılması, metafizik ve teolojik kavram ve yorumlardan arındırılması anlamına da gelmektedir. Bilim, nedensellik ve kozalite ilkesiyle düzen kavramını korumakla birlikte, teleolojinin yerine mekânizm kavramını benimsemektedir. Zira, düzen fikrinin gaye ile birlikte düşünülmesinin, bilimin sınırlarını aşıp metafizik ve teolojik soruları gerekli kılacağı düşünülmektedir. İşte, en başta insanın bio-psişik yapısı olmak üzere gayeliliğin en açık biçimde savunulabileceği canlılar dünyasında bile evrim teorisiyle, gaye fikri yerine tesadüf ve fonksiyon kavramlarının konmuş olması, teleolojik Tanrı kanıtlamalarının önüne bilimden gelen bir eleştiri diye sunulmaktadır. Buna göre, insanın olağanüstü kompleks biyolojik yapısı içinde kalbin, hem insan bünyesinin nizâmının bir parçası hem de bir gayesinin bulunduğunu değil de, onun sadece bedene kan pompalamak gibi bir fonksiyonun bulunduğunu ve bunun beden için bir şarttan ibaret olduğunu kabul etmek durumundayız diye sunulmaktadır.

Nizâm deliline mantıkçı pozitivizmin de eleştirileri bulunduğuna yukarda değinmiştik. Nitekim Ayer'in bu hususta ki görüşü şöyledir:

Eğer *"Tanrı Vardır"* hükmü, belli olayların, belli bir sıra içinde ortaya çıkmalarının ötesinde bir şeyi gerektirmiyorsa, Tanrı'nın varlığı hakkındaki iddia yalnızca, tabiatta gerekli nizâmın varlığını iddia etmekle aynı anlamda olacaktır. Oysa, hiçbir dindarın Tanrı'nın varlığını kabul ederken, iddiasının sadece bundan ibaret olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü o, belli tecrübelerle bilinebilen fakat tabiî olarak bu bilgilerin terimleriyle tanımlanamayan aşkın bir varlıktan söz ettiğini söyleyecektir. Bu durumda da *"Tanrı Vardır"* demek, ne doğru ne de yanlış olan bir ifade olmaktadır. Böylece, Tanrı'yı tasvir eden hiçbir cümle de anlamlı olmayacaktır. Fakat filozof bu görüşlerinin agnostiklerin ve ateistlerin görüşleriyle karıştırılmamasına dikkat çeker. Zira Agnostik, bir Tanrı'nın varlığına inanmak ya da inanmamak için yeterli bir sebep bulunmadığını söyleyerek, bunun bir *"olabilirlik"* olduğunu, ateist ise böyle bir Tanrı'nın var olmadığının en azından bir ihtimal olduğunu ileri sürer. Ayer ise, Tanrı hakkındaki tüm ifadelerin *"anlamsız"* olduğunu, agnostisizm ve ateizm ile bağdaşmadığını ifade eder. Çünkü buna göre ateistin, Tanrı'nın *"var olmadığı"* iddiası da anlamsızdır.[111]

Görülüyor ki, buradaki yaklaşım bilgilerimizi deney ile sınırlamakta, herhangi bir hükmü deney ve mantık ile matematikteki hükümler gibi, sadece bir zihin işlemi ile doğrulanabileceğini kabul etmektedir. Buna göre, konu ile ilgili dinî hükümler, böyle bir özelliğe sahip olmadıklarından, onlar doğrulanamazlar. O nedenle, *"Allah Vardır, Ahiret vardır"* önermeleri, *"Madenler ısı karşısında genleşir, bir üçgenin iç açıları toplamı, iki dikaçıya eşittir"* önermeleri gibi değildir.

3 A- Dinî Tecrübe Kanıtı

Buraya kadar Tanrı'nın varlığını kanıtlama yolundaki çabaların, hem temellendirilmesi hem de eleştirisinin bütünüyle rasyonel ve epistemolojik ilkelere dayandığını gördük. Ama yeni çağda özellikle Hume ve Kant'ın derin eleştirileri, delillerin ba-

---

111 A.J. Ayer, Dil Doğruluk ve Mantık, s. 112.

şarısı hakkında ciddi tereddütler doğurmuş, bu durum bazı teist filozoflarca yıkıcı bulunmuş ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığına dair daha güvenilir ve doğrudan yollar aranmıştır.[112] İşte bir delil olarak yeri çok eskilere gitmemekle beraber kökleri, teoloji ve felsefe tarihindeki yeri bakımından esasen çok eskilere giden ve "mistik tutum, dinî tecrübe, tasavvufî hâl, dinî şuur, dinî hayat" gibi kavramlarla ifade edilmeye çalışılan ve bir anlamda insanın Tanrı ile buluşması demek olan ama bundan dolayı birçok anlam kargaşasını da beraberinde getiren metod, kendine özgü terim ve kavramlarla genelde irrasyonel ve Tanrı kanıtlamasında daha güvenli bir yol diye ortaya sürülmüştür. Bu özelliği ile esasen *"Dinî tecrübe"* dinin; bireylerin duyguları, davranışları ne kişisel tecrübeleri olarak tanımlanmasını ifade eder. Bir başka ifade ile bu; analitik ve akıl yürütmeyle kazanılan bilgiyi benimsemeyip, vasıtasız kavrayış ve sezgiye itimat eden filozofların yanında, bu genel tanım metafiziğe, Tanrı'nın kavranıp bilinmesi ile ilgili konulara tatbik edip Tanrı'ya ulaşmanın imkânını savunarak bütün kanıtlara kuşkuyla bakanların varlığını anlatır.

Mistik tecrübe, sezgiciliğin (intüisyonizm) en dikkat çekici şekillerinden biridir. Bu da en geniş anlamıyla; bazı seziş anlarında yalnız ferdî bir sujeye görünebilen, ama bilinen bilgi yollarının dışında ve onlara bütünüyla kapalı bir hakikatin varolduğunu ifade eder. Bu gerçeklik, hemen herkesin iştirak ettiği deneyim dünyasının dışında ve ötesinde bulunan bir şey olarak kabul edilir. Sezgisel (hadsî) tecrübe, her çeşit bilinen ve doğal ifade imkânlarına ters düşen bir tarzda ifade edilemez bir tecrübedir. Daha özel olarak ise dinî tecrübe; onu yaşayan kimse tarafından Tanrı tecrübesi olarak algılanan bir deneyimi anlatmaktadır. Gerçekten de bazı kimselere hayatlarının değişik anlarında Tanrı'dan ve O'nun yol göstericiliğinden haber aldıkları gibi bir izlenimin geldiğini mistik literatür bize bildirmektedir. Bu bilgilerin ortak paydasına göre dinî tecrübe; epistemik bakımdan kişiye (suje), Tanrı'nın ya da doğaüstü başka birşeyin, var olarak bulunması

112 Ronald W. Hepburn, "Religious Experience: Argument for the Existence of God, The Encyclopedia of Philosophy, c.7, s.164. Paul Edwards, New York, 1967.

veya birşeyi meydana getirmesi biçiminde tezahür edip algılanmasıdır. Ama bu algılama mutlaka bilinen duyular aracılığıyla gerçekleşme anlamında olmamakla birlikte, genelde Tanrı'nın varlığının farkına varmak şeklinde ortaya çıkar.

Mistik tecrübe, intuisyonizmin kurucusu Bergson'un (öl. 1941) sezgisel kavrayışına benzer, fakat ondan daha aşırı ve derindir. Sezginin bilimsel olarak kullanılabileceğini savunan Bergson'un yaklaşımı mistik sezginin daha iyi kavranmasına belki yardımcı olabilir. Mistik sezgi ile Bergson'un anladığı sezgi arasında şu farklar belirlenebilir:

a- Bergson'a göre sezgi; doğal hayatta ve normal algıda yer alır. Oysa, mistisizmdeki sezgi; deneyim dışı olanın, zaman dışı veya ezelî-ebedî olan bir şeyin yani normal tecrübenin kavrayıp açıklayamadığı şeyin bilgisidir. Bu özelliği ile mistik sezgi, Tanrı'nın mahiyetine nüfûz etmede sadece kendisinin tek metot olduğunu savunur.

b- Mistisizm bir anlamda anti-entellektualisttir. Buna göre sezgisel tecrübe veya algı, düşünceden kaynaklanan araştırmadan az ya da çok uzak durulmasını gerektirir. Bergsoncu sezgi ise, bütünüyle bilinçli ve yoğun bir entellektüel faaliyettir.

Mahiyeti, muhtevası ve biçimi, kültür farklılıklarının da izlerini taşıyan dinî tecrübe, genel olarak konusu mutlak varlık veya Tanrı olan yoğun dinî hayatı ifade eder. Bunda, herhangi bir epistemolojik çıkarıma başvurmadan, Tanrı'nın bâtınî bir müşâhede ve doğrudan bir tecrübe ile kavranması ayırıcı bir metottur. Mistisizmde gizemci anlayış, sır perdesinin kalktığı, gizli bir bilgeliğin birden ve şüphe götürmeyen kesinlik kazandığı duygusu ile başlar. Mistiklerin ulaştığı belirli inançlar, kavrayış anında yaşanan sözsüz deneyler üzerinde derin bir teemmülün sonucudurlar. Mistisizmde aydınlanma anının ilk ve en doğrudan sonucu, gizliliği açıklama ya da seziş denebilecek bir metotla varılabilen, hata çukuruna götürdüğüne inanılan mantığa, akla ve analize karşı bir bilgi imkânına inanmaktır. Bu inançla yakından ilişkili ola-

rak görünen dünyanın ötesinde, ondan tümüyle farklı bir gerçeklik kavramı vardır. Başkalarının boşlukta aradıklarını mistikler bütün bilgilerin bilgisizlik sayılabileceği bir bilgi ile kavradıklarını söylerler.[113] Mübhem bir kavram olan dinî tecrübe; aşkın varlığın delil, alâmet, işaret ve tezahürlerini sezgisel (hadsî) olarak algılama, vasıtasız kavrama, kutsal ve ilâhî olan ile içten (bâtınî) ve duygusal bir biçimde ilişki kurma şeklinde tarif edilebilir. Bir başka ifade ile; onu yaşayan kişiye Tanrı tecrübesi olarak beliren bir derûnî tecrübe demektir. Bu tarif bize dinî tecrübedeki "tecrübe" kavramına özel bir anlam yüklememiz gerektiğini telkin ettiği gibi, dinî tecrübenin psikolojik bir durum olması nedeniyle, modern psikolojinin bir alt disiplini olan ve insanda dinî duygu ve düşüncenin doğuşunu ve gelişmesini konu edinen Din Psikolojisinin önemli konularından biri olduğunu da hatırlatır. Dinî tecrübe, dıştan bir müşahedeye kapalı, kişinin derûnî tecrübesine dahil bir olgu, psişik bir gerçekliktir. O nedenle din psikolojisi bu içten olguya, o tecrübeyi yaşayan kimse için bunun ne ifade ettiğini, dinî hayatındaki rolünü belirlemek yönünde bakar. Din felsefesi ise aynı tecrübenin ifade ediliş biçimlerini toplamak, onları mukayese etmek, tecrübenin bir konusu olarak ilâhî olan hakkında ne söylediğini, rasyonel bir biçimde analiz ederek bir bilgi edinmek ister. Din felsefesi emprist bir yaklaşım ile dinî tecrübenin aşkın realitesini anlamaya çalışır. İşte burada, dinî hayatın analizinin zihne mi yoksa duyguya mı bırakılacağı tartışması ortaya çıkar.

Dinî tecrübede, tecrübenin kavradığı şey hakkında, kavranan anlam ile doğrudan temas söz konusudur ve tecrübe özel ilişki içinde gerçekleşir. Burada Kur'ân'ın; *"Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız."* (Kâf, 16) ifadesini hatırlatıyoruz ki, bütün bunlar bize dinî tecrübede bilincin konusu ile ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı olan reflektif bir özellik gösterdiğini anlatmaya çalışır. O nedenle dinî tecrübeyi yaşayanların algılarının tasviri gerçekten birbirinden oldukça farklıdır ve bunun ortak

113 Bertrand Russell, Mistisizm ve Mantık, s. 16-17.

noktasını belirlemek güçtür. Ama bu tasvirlerin en genel ortak paydası, onun vasıtasız ve doğrudan bir kavrayış olduğudur. Zira, bilindiği kadarıyla birçok insan hayatlarının değişik anlarında Tanrı'yı ve onun yol göstericiliğini hissedip, haberdar olduklarını ileri sürmüştür. Dinî tecrübe, insanın bütün teessürî hâlini ve heyecanlarını ilgilendirdiğinden, mistik tavır o nedenle bir hâl bir yaşayış ve hissetme olarak değerlendirilmiştir. Bunun anlamı; derûnî dünyada yaşanan tecrübenin derinliklerinin zenginliği, kavramlarla asla ifade edilip sınırlandırılamaz, sonlu ve dışardan bakışlar, ilâhî olanı kuşatamaz demektir. *"Tasavvuf; kâl ilmi değil hâl ilmidir"* *"Tatmayan bilmez"* ifadeleri herhalde bunu ifade eder. Tasavvufun, hemen her zaman bir yaşama, hal ve zevk olduğu kabul görmüştür. Mutasavvife daima bizzat yaşamaya davet eder. Onun bu hükmünü yaşamada aramak gerekir. Kendisine, kendi hükmüyle ilgili bir husus sorulduğunda; *"inanarak yaşa ve gör"* diye bir cevap verebilirki, böyle bir cevabın makûl olduğunu inkâr etmek de pek kolay görünmemektedir. Mistik tecrübenin konusu doğal olarak *"Kutsal olan"*dır. Kutsal ise, kendisini daima doğal gerçekliklerden farklı bir gerçeklik olarak sunar. Bu sebeple de onun, doğal dünyanın kavram ve terimleriyle ifade edilemeyeceği savunulur.* İşte burada, dinî tecrübedeki duygusal samimiyet ve subjektiflik esas alınıp ölçü kabul edildiği için, bu durum hem bir güvensizliği hem de kendisine duyulan saygıyı birlikte taşır. Yani, yaşamayan bakımından güvensizlik, yaşayan açısından ise bir saygı telkin eder. Çünkü, burada subjektif ile objektif olanın farklılığı sözkonusu olduğundan biz, psikoloji ile epistemolojinin ya da psişik olan ile rasyonel olanın karşısında bulunuruz. Zira psikoloji, dinî tecrübenin ontolojik gerçekliğini aramadığı halde, felsefe bu gerçekliği bulmaya çalışır ki, ilerde göreceğimiz üzere dinî tecrübenin eleştirisi de bu yönde yoğunlaşacaktır.

Daha önce değinildiği üzere, dinde sezgi ve duyguyu esas alan, kısaca kişisel tecrübeyi din fenomeninin merkezine koyan

---

* Geniş bilgi için bkz; Turan Koç, Din Dili, s. 191, v.d., Kayseri, 1995.

dinî tecrübe ya da mistik tecrübe, felsefe ve teoloji tarihinde daima bulduğumuz bir olgu olduğu halde, Tanrı'nın aracısız kavranmasını ifade eden böyle bir tecrübenin, Tanrı'nın kanıtlanması için mümkün bir metot, inanan bir kimse için bir kanıt olduğu Alman ilâhîyatçı Schleiermacher (öl. 1834) tarafından savunulmuştur. Dinî tecrübe kanıtı, esasen dinî ve dindarlığı rasyonel bir durum değil de bir duygu olarak kabul edenlerce ileri sürülmüştür. İnsan ile Tanrı arasında vasıtasız bir ilişkiyi esas alan dinî tecrübeyi din fenomeninin özü sayanlar arasında William James, Rudolf Otto ve Martin Buber başlıca isimlerdir.

Belki, bütünüyle dinî tecrübe kavramı içine rahatlıkla yerleştiremiyeceğimiz bir başka tecrübe anlayışına da çağdaş din felsefecisi John Hick'te raslarız. Filozof Kitab-ı Mukaddes'i merkeze alarak hristiyan teolojisi adına, orada formüle edilmemiş bir dinî epistemolojinin bulunduğunu savunurken, Peygamberlerin Tanrı'yı akıl yürütme ile değil de bizzat tecrübe ettikleri bir gerçeklik olarak kavradıklarını savunur. Buna göre Tanrı, rasyonel ber çıkarsamanın sonunda ulaşılan aklî zorunlu bir varlık veya soyut bir kavram değil de, onların hayatlarına anlam veren bir gerçekliktir. Bu, bir benzetmeyle, dış dünyanın gerçekliğine inandığımız gibi, Tanrı'nın varlığına da inanmamız gerektiğini anlatır. İşte, filozofun *"kanıtsız rasyonel inanç"* diye nitelediği böyle bir dinî tecrübe, mantıksal kanıta gerek duymamasıyla, Kant'ın Tanrı'nın varlığını bir postulat olarak önceden benimsemesini hatırlatır. Fakat, Kant'dan farklı olarak bu tercih pratik ahlâk yerine dinî tecrübeye dayandırılmaktadır.

Anlaşılıyor ki, Hick'in burada söylediği, yukarda anlatılan ve yoğun bir biçimde yaşanan mistik tecrübe değil de, sıradan kimselerin bile sahip olabildiği, temel dinî inançlar seviyesindeki tecrübelerdir. Meselâ, dışımızda maddî bir dünyanın varlığına veya belli objektif ahlâkî doğruların bulunduğuna inanç gibi, evrenin Tanrı tarafından yaratılıp idare edildiğine inanmak da böyle temel bir inançtır.[114]

---

114 John Hick, Faith and Knowledce, s. 95, v.d.

Dinî tecrübe; ilâhî zât, nihaî hakikat ve aşkın kudret ile kurulan belli derûnî bir iletişimi içerir. Bu nedenle de bir kişi tarafından hissedilen ve bir dinî gurup tarafından tanımlanmış olan bütün duygu ve algıları ifade eder. Dinî tecrübe bazı kategorilere ayrılmıştır ve bunlar basitten karmaşığa doğru gider.

Bu tecrübede evvela, daha önceden benimsenmiş olan dinî inançlar doğru diye kabul edilir. Bunu, kutsal olana ait bir duygu ve ilâhî olanın varlığına dair sezgi kaynaklı bir bilgi takibeder. Daha sonra, ilâhî olanın karşısında bulunma hissi gelir ki, burada Tanrı'nın tecrübeyi yapan kişiyi kurtardığı kabul edilir ve nihayet vecd tecrübesi yaşanır. Artık kişi kendisini Tanrı'nın bizzat huzurunda hisseder ki bu, aşk ve yakın dostluk (Cem' hâli) demektir. Ve nihayet tecrübeyi yaşayan kişi kendisini ilhama mazhar görüp, ilâhî tebliğ ve bilgiden yararlanan kişi olarak hissederek özel bir aydınlanmaya muhatap olur. Kısaca dinî tecrübe işleyişi bakımından basitten karmaşığa, sathîden derûnîye doğru bir seyir takipeder.

Mistik tecrübe dinî geleneğin "*mistik*" (sûfî) diye kabul ettiği kimselerin yaşadığı özel bir dinî tecrübedir. Burada mistik (gizli-esrarlı) kelimesi; saklı, bir sırra ait her türlü bilgiyi ifade etmektedir. Mistiğin dinî tecrübesi; ibadet, tefekkür, muhayyile, duygu ve aklın arındırılmasıyla oluşan ve zorlu bir çabayı gerektiren oluştur. Dinî tecrübeyi oluşturan duygu ve sezgiler çift kutuplu bir özellik arzeder. Zira, kavranan ilâhî kudret, bir yönü ile ürpertici-korkutucu, diğer yönü ile büyüleyici-cezbedicidir. Bu tecrübede; duygusallık, idrakler ve dinî dil olarak üç esaslı unsur bulunur. Onda, ne endüktif, ne de dedüktif bir akıl yürütme söz konusu olmayıp, içinde kendini gösteren varlığın kabul ve tasdiki söz konusudur. Bu varlık aynı zamanda mistikte uyandırdığı ruhî ve duygusal faaliyetlerin de kaynağıdır. Dinî tecrübeyi hazırlayan üç önemli faktör; psikolojik durum, dinî inanç ve kültürel ortamdır. Bu sonuncusu kişinin inançları ve psişik durumunu belirlemede bilhassa önemlidir.

Görülüyor ki, dinî tecrübe karşımıza hem ayrı bir dünya hem de beş duyu ve mantıksal bakımdan dedüktif ve endüktif olma-

yan bir bilgi türü çıkarıyor. Bu özelliği ile de herhalde, beşerî bilginin rasyonel, mantıksal ve deneysel bilgiden ibaret olmadığını söylemek istiyor. Konunun İslâm düşüncesi tarihindeki belki en mühim temsilcisi Gazzâlî sayılmalıdır. Şüphesiz onun bu önemi bildiğimiz gibi tasavvufî telâkkiler ve yorumlar ile sünnî doktrini uzlaştırma çabasında görüldüğü gibi, bizzat yaşadığı mistik pratikte de görülmektedir.[115] Mistik tecrübenin mahiyeti ve bir Tanrı kanıtlaması için kullanılma imkânı, öncelikle onun bir bilgi oluşuyla (ma'rifet) ilgilidir. Mistik bilgi (Tasavvufî bilgi) terimiyle ifade edebileceğimiz bu tür bilgi İslâmî literatürde; kalbî bilgi, keşf, ilhâm, ledûnnî bilgi, gaybî bilgi, marifet ve sezgi (hads) kavramlarıyla çok yakından ilişkilidir,[116] ve kaynağı, değeri, analizi ve ifadesi bakımından karşımıza epistemolojik bakımdan önemli güçlükler çıkarmaktadır.

Rasyonel ve emprik özellikli bilgi ile mistik bilginin karşılaştırması, bu sonuncunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu konuda da Gazzâlî'nin değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Buna göre; *"Tasavvuf ehli öğrenmekle elde edilen bilgiye değil de ilhamdan kaynaklanan bilgiye meyleder. Onun için de ilim okumayı, yazılmış eserleri tahlil etmeyi ve onlardaki delilleri araştırmayı arzu etmezler. Aksine, bilgi elde etmek için metot; nefs mücahedesi, kötü sıfatları yok etmek, herşeyden ilişkiyi kesmek ve bütün varlığı ile Allah'a yönelmektir derler. Burada mistik münzevî artık dünyaya önem vermez, iç murakabe ile hakikate ulaşmak için dünyayı terkeder. Varlık onun gözünde hiçbir şey ifade etmeyen birşey olarak sanki kaybolmuştur. Bu gerçekleştiğinde Allah kulunun kalbine hâkim ve sahip olur, bilgi nurları ile onun kalbini aydınlatmaya kefil olur. Allah kalbe hâkim olunca, oraya rahmet rahat akar (feyz) ve nûr kalpte parlar (işrak), sadr inşirah bulur, melekût sırrı ona açılır (inkişâf), rahmet lûtfuyla birlikte kalpten perde kalkar (keşf), ilâhî esrarın hakîkatleri kalpte parlamaya başlar. Burada kula düşen görev, Allah'ın açacağı rahmet kapısında kalbi temizlemek, iyi niyetli bir irade ile ona*

115 Goldziher, el-Akîde ve'ş-Şeria fi'l-İslâm, s. 76.

116 Ferid Jabre, La Notion de la Ma'rife chez Ghazali, s. 24, Beyrut, 1958.

hazırlanmak ve Allah'ın rahmetini gözetlemektir."[117] Nitekim, peygamberler ve velilere ilâhî sırlar keşfolmuş, göğüsleri açılarak (Şerh-i sudûr) nur akmıştır. Fakat bu, öğrenme ve okuyupyazma ile değil, dünyadan yüz çevirme (zühd), âlâkaları kesme (teberrî) ile yani Tanrı'ya teveccüh ile olmuştur.[118] Kısaca, nefsî-rûhî arınmayla kişisel tecrübeyi esas kabul eden bu metot, belli önermelerle başkasına aktarılıp öğretilemeyen ve hemen daima tecrübeyi yaşayan kimsenin kendisini bağlayıcı bir yol olarak ortaya konur.[119] O nedenle kişi ilâhî ve kutsal olanla gerçekten bir ilişki kurmuşsa, bunu dışardan gözlemek mümkün görünmemektedir.

İlâhiyât ve felsefenin bize Tanrı hakkında teorik bilgiler verdiğini biliyoruz. Gazzâlî, bu tür bilgiler ile sûfiyenin savunduğu yolun bir karşılaştırmasını da yapar. Sûfiyye'ye göre Hakk'a varabilmek yani Tanrı hakkmda bir marifete erebilmek için teolojik bir bilgiye gerek yoktur, zira Tanrı bilgisi kitaplardan öğrenilmez, Dünya ile ilgiyi kesmek, riyazet ile ruhu yüceltmek, ilâhî sırların ve hikmet kapılarmın insanın önünde açılmasına, ilâhî gerçekliğin zâhir olmasına yeterlidir. Gazzâlî burada mistik bilginin en mühim ayırıcı özelliğini tekrarlayarak, bu tür bilgi, kuldan Tanrı'ya doğru olmayıp aksine, kulun ruhsal hazırlığından sonra Tanrı'nın kendisini ona tanıtması biçiminde cereyan ettiği kanaatini belirtir.[120] Bundan anlıyoruz ki, mistik bilgide, rasyonel ve emprik bilginin aksine, suje durumunda bulunan insanın bilgi edinmede kullandığı güç ve yolları fonksiyoner değildir. Belki, ruhî hazırlık devresinden sonra pasif duruma geçen insan, öteki bilgi edinme güçlerini de tatil etmek durumundadır. Artık, böyle bir bilgiyi rasyonel bir yaklaşımla kavrayıp tanıtmak mümkün olamadığından, bu bilgiyi, ona sahip olmayanlar mümkün görmeyebilirler.[121]

---

117 Gazzâlî, İhya, c. III, s. 19.

118 Gazzâlî, a.g.e., s. 19; Mizânu'l-amel, s. 31.

119 Ali Sâmi Neşşâr, Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm, s. 231, vd. Kahire, 1978.

120 Gazzâlî, Mizânu'l-Amel, s. 31.

121 Gazzâlî, Risâletü'l-Ledünniyye, s. 87; Mişkât, s. 40; Munkız, s. 51.

Gazzâlî, böyle bir bilgiye bizzat kendisi sahip olmuş biçimde bir anlatım gösterdikten sonra, onun bütünüyle yatkınlıkla (istidat) ilgili bulunduğunu ve değişik istidattaki kimselerde farklı şekiller aldığını söyler. Düşünürümüze göre tasavvuf yoluna giren kişinin mistik zevk halinde kavrayacağı hakikatlerden nasibi olmayanlar da sûfîlerle birlikte bulununca, onlarm hallerini gözlem yoluyla belli ölçüde tecrübe edebilirler. Böyle bir durum akıl bakımından da mümkündür. Çünkü, bir hâli delillerle araştırmak ilim, o hâli yaşamak zevk, duyarak ve tecrübe ederek hüsn-ü zan ile kabul etmek de imandır.[122] Burada, rasyonel bilgi "ilim" terimiyle ifade edildiği halde, kalbin bilgisi ya da mistik bilgi için "ma'rifet ve irfan" terimleri kullanılır. Ma'rifet genelde Helenistik Gnostisizm ile yakın bir benzerlik içinde değerlendirilir. Nitekim Nicholson Gazzâlî'nin irfan kavramını; *"sûfîlerin marifet"*i, helenistik teozofinin *"Gnosis"*i yani Allah hakkında vahye veya rasûllerin ru'yetine dayanan vasıtasız bilgidir. Hiç bir zihnî faaliyetin neticesi değildir. Ancak onu tamamıyla elde edebilecek yaratılıştaki kimselere bir ihsan olarak bahşeden Allah'ın irade ve lütfuna dayanır. O, kalpte parıldayan ve her beşerî melekeyi göz kamaştırıcı ışınları ile istilâ eden ilâhî lütfun bir nurudur."[123] biçiminde değerlendirirken, konu ile ilgili yaklaşımların bir özetini vermiş görünür.

Gerçekten de Gazzâlî mistik bilgide derin anlamı olan marifet ile ilim arasındaki farkı dikkatle vurgular ve bir benzetmeyle anlatır: *"İlim, ateşi görmek, ma'rifet ise ona dokunmak gibidir. Sözlük anlamıyla ma'rifet; şüphe kabul etmeyen ilimdir. Sûfiyye terminolojisinde ise; sözkonusu Allah'ın zâtı ve sıfatları olduğunda, şüphe götürmeyen bilmedir."* [124]

Mistik tecrübeyi yaşamak ve ma'rifet bilgisine sahip olmak her ne kadar bir yönü ile istidada, diğer yönü ile Tanrı vergisine bağlı bulunuyorsa da, onu elde etmek için belli bir hazırlığın şart olduğunu da görüyoruz. Gazzâlî, bu tür bilgilerin doğmasını engelleyebilecek hususları şöyle sıralar:

---

122 Gazzâlî, Mizân, s. 31-32; İhya, III, s. 20; Munkız, 52.

123 Reynold A. Nicholson, İslâm Sûfîleri, s. 61.

124 Gazzâlî, Ravdatu'l-Tâlibîn, s. 36.

a- Çocuklarda ya da yaratılıştan anormal olanlarda bu bilgi oluşmaz ki bu, kalpteki bir eksikliğin ifadesidir.

b- Kalpte biriken ma'nevî kötülük ve kirler de ma'rifete engel olur. Zira, kirli kalp gerçeğin (Hakk) kendisinde zuhûruna daima manidir. Kalbin kirleri ancak Allah'a itaat ve dünyevî arzulardan uzak kalmakla temizlenebilir. Gazzâlî bu görüşünü ayetle vurgular.[125]

c- Kalp, ma'rifeti talebetmelidir, çünkü o temiz olsa bile yönünü bu tür bilgiye çevirmez, onu arzu etmezse, hakikat kalpte zuhûr etmez.

d- Çocukluktan itibaren taklitle edinilen kanaat ve inançlar da bu bilginin kalpte doğmasına perde olabilir.

e- İstenilen şeyin iyi bilinmemesi de bu tür bilginin oluşmasına engel olan bir başka sebeptir.[126]

B- Kanıtın Eleştirisi

Dinî tecrübe; bir hâl, bir yaşama, iç idrâk ve bir sezgi olduğu gibi, aynı zamanda karşımıza bir kavrama yolu, sonuç itibarıyla kısaca bir bilgi olarak çıkmaktadır. Bu özelliğiyle mistik bilgi ve mistik tecrübe, her ne kadar kendisini rasyonel epistemolojik normlara sığmayan bir yaşama ve tatmadan ibaret olan çok özel bir sezgi ve zevk hali diye nitelemişse de, rasyonel bir soruşturma ve eleştiriden uzak kalamamıştır. Dinî tecrübe ve mistik bilgiye yöneltilen eleştirileri şöyle sıralayabiliriz:

1- Mistik tecrübe kendisini her türlü doğal ve normal ifade çabalarına aykırı düşen bir biçimde ve mutlak anlamda ifade edilemez bir tecrübe diye takim eder. Böyle bir anlayışı mistiklerin kendilerinden sıkça duyduğumuz gibi, mistisizm de kendini dinî gerçeğin bilgisine ulaşmak isteyen doğmatik, rasyonel ve teolojik düşünce biçimlerinden özellikle bu yönü ile ayırmak istemektedir. Böyle bir imtiyaz talebi iki yönden eleştiriye açıktır.

---

125 Ankebût, 69.

126 Gazzâlî, Meâricü'l-Kuds, s. 94-95; İhya, III, s. 13-14.

Bu önce, kişisel tecrübe dışı dinî bilgi ve doğruların mantık ve dil bakımından gerçek ve mümkün olmadığını iddia etmekle eşdeğer görünmektedir. Çünkü, bir şeyin, insanın anlama ve bilme kabiliyetlerini aştığını söylemek, onun anlaşılmaz olduğunu söylemektir. Anlaşılamaz olan da anlamlı bir şekilde anlatılamaz. İkinci olarak; bir mistik kendi bâtınî müşahedesinin konusunu ve verilerini ifade edilemez diye kabul ettiği halde, onu ifadeye kalkışmaktadır ki, o zaman anlamsız konuştuğunu kabul etmek durumundadır.[127]

2- Her ne kadar son derece kişisel olup ifade edilemiyorsa da, bir mistik tecrübenin kendine göre bulduğu gerçeği, onu yakalayamayan başkalarının inkâr etmesi doğru değildir. Ya da bir hususta yanılmış olduğumuzun kanıtına sahip olmadıkça, onun doğruluğuna inanmamız gerektiği söylenebilir. Meselâ bir kimse, bir ses duyduğunu söylüyorsa, kendisinin aldandığına dair deliller ortaya çıkıncaya kadar buna inanmak durumunda olduğumuz ileri sürülebilir. Şayet bunun aksi söylenecekse, o zaman güvenilirliği ıspatlanıncaya kadar, hiçbir şeye inanmamak gerekir. Konuya böyle bir yaklaşım, dinî tecrübenin din felsefesi bakımından Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olup olamıyacağı noktasında merkezîleşir. Yani bu tür tecrübeler Tanrı'nın varlığı hakkında delil olma bakımından acaba bir değere sahip midir? Burada konu edindiğimiz eleştirilerde de görüldüğü üzere, bu gibi tecrübelerin, onu yaşayanların dışında bir kanıtlama için delil olamıyacağı görüşü yaygındır. Ancak bunun karşısında da dinî tecrübenin genel anlamdaki tecrübe ile ilgili bulunduğu söylenerek, yukarda da değindiğimiz gibi, yanılmış olduğumuzun kanıtına sahip oluncaya kadar, şeylerin bizim tarafımızdan algılandığı biçimde onlara inanmamız gerektiği temel bir rasyonellik ilkesi olarak savunulur. Meselâ; bana bir ağaç görüyorum ya da bir tanıdığımın sesini duyuyorum gibi geliyorsa, aldandığıma ve yanıldığıma dair kesin kanıtlar ortaya çıkıncaya kadar bunların gerçekliğine inanmalıyım.

---

127 A.J. Ayer, Dil, Doğruluk ve Mantık, s. 114-115.

Şayet bunun aksi savunulacak olursa, o durumda hiçbir kimse bir inanca sahip olamıyacaktır ki, bu da bizim şeyler hakkında bir bilgi edinemiyeceğimiz anlamına gelir. Kısaca, Tanrı hakkında bir tecrübeye sahip olduğunu sanan bir kimse, yanıldığına dair delil getirilemediği sürece, bu tecrübeye sahip olduğuna inanmakta haklı görülmelidir. Fakat, böyle bir özel bilginin herkes tarafından tecrübe edilememesi yani teste tâbî tutulamaması bu nedenle de gerçeklik için genel-geçer bir teminat olamaması, eleştiriye açıktır.[128] İbn Rüşd bu metodun taraftarlarını *"Sûfiyye"* adı altında tanıtır ve ona göre de sûfiyyenin metodu araştırma ve akıl yürütmeye (istidlâl) dayanmaz. Bunlarda, Allah hakkında ma'rifet, nefsin şehevânî arzularından, mânevî kirlerden temizlenmesi (tezkiye-i nefs) sonucunda bizzat yine Allah tarafından insana bahşedilen bir bilgidir. Filozofumuz, beşerî bilginin duyulardan (mahsûsât) akledilirlere (ma'kûlât) yükselmekten ibaret olan bir mekanizma içinde işlediğini, bu nedenle sûfiyyenin, insanlığın ortak tecrübesine başvurmayarak, metotlarını bazı âyetlerin (Bakara, 282; Ankebût, 69; Enfâl, 29 gibi) zâhirine dayanarak desteklemek istediklerini, fakat bunun bir zan ve yorum (te'vil) olduğu kanaatini taşır. Tasavvufî metotla bazı gerçekler kavranabilse de, bunu bütün insanlar için genellemek uygun değildir.[129] Çünkü ona göre mistik metot, iki yönden yetersiz hatta sakıncalıdır: Önce bu metodun genelde eleştirilen yönüne yani herkesin başvuramadığı çok özel bir yol oluşuna filozofumuz da dikkat çeker. İkinci olarak, şayet bu metodu geçerli diye kabul edecek olursak, o zaman Kur'an'ın ısrarla teşvik ettiği "Nazar metodu" geçersiz olacaktır. Kısaca, sûfiyyenin nefs tezkiyesi metodu öğrenim ve nazar için bir şart ve unsur olarak görülebilir ama, gerek Tanrı'nın kanıtlanması, gerekse ma'rifetullah hususunda yeterli bir metot değildir.[130]

---

124 Bertrand Russell, Mistisizm ve Mantık, s. 21, (Çev. A. Usluata), İst. 1972.

125 İbn Rüşd, Kitâbu'l-Keşf, s. 149.

126 İbn Rüşd, Kitabu'l-Keşf, s. 149; ayrıca bkz. Mahmud Kasım, İ. Rüşd ve Felsefetühu'd-Dinîyye, s. 92, Kahire, 1969; Âtıf Irâkî, el-Menhecü'n-Nakdî fî Felsefeti İbn Rüşd, s. 252, Kahire, 1984.

Buna benzer bir eleştiriyi Freud (öl. 1939) da da buluruz. Ona göre de mantığın terazisinden başka bir yargı ölçütü yoktur. Mistik tecrübede savunulduğu gibi dinî doktrinlerin gerçekliği, eğer bu gerçekliğe tanıklık eden bir derûnî yaşantıya bağlıysa, bu çok az rastlanan tecrübeyi yaşamamış çok sayıdaki insanı ne yapacağız? Bütün insanlardan sahip oldukları mantık yeteneğini kullanması istenebilir ama sadece birkaç kişi için geçerli olan bir iç algı üzerine, herkese uygulanacak bir zorunluluk inşâ edilemez. Kısaca bir kişi yoğun bir duygu ve vecd halinde, bir takım dinî gerçeklerin doğruluğu konusunda sarsılmaz bir inanç edinmişse, bu başkaları için ne ifade eder? [131]

Bu demektir ki, bilinen beş duyuma güvenebilirim; çünkü bunlar, diğer insanların da duyularıyla uyuşup örtüşüyor yani onlar da aynı şeyi algıladıklarını söylüyor. Oysa dinî tecrübede aynı şeyi herkes algılamıyor. Bu eleştiriye şöyle karşılık verilir:

Beş duyuya güvenmek gerektiği gibi, aynı şekilde dinî tecrübenin verilerine güvenmek de akla uygundur. Zira biz, başkalarının tecrübe ettiği şeyleri bilmeden önce de kendi tecrübelerimize itimat ederiz. Dahası, dinî tecrübe kişiye özel olmakla birlikte o, bir çok kişinin benzer tecrübesiyle çoğu zaman uyuşup örtüşmektedir. Burada, böyle bir tecrübeye bazı kimseler sahip olamıyorsa, bu onların dinî gerçeklikleri kavrama konusunda kendi yetersizliklerindendir. Bu durum, sağır bir kişinin sesleri duyamayışının, onları duyan pek çok kimsenin yanıldığını göstermeyip, sadece o bir kişinin sağır olduğunu göstermesi gibi bir şeydir. Bu ise; Tanrı'nın varolduğuna dair bir mistik tecrübeye sahip olduğuna inanan bir kimsenin, yanılmış olduğu hususunda yeterli kanıt getirilemediği sürece, onun böyle bir tecrübeyi yaşadığına hem kendisi, hem de başkalarının inanma hakkı vardır demektir.

3- Dinî tecrübe, genellikle dindar bir çevrede ve etkili bir duygusal baskı altında yetişmiş, çok az sayıdaki insanda ortaya çıkmaktadır. İşte, bu insanlarda, bir yandan çevre ve kültür etkisi, öte yandan derin arzu, ümit ve ilâhî var-

131 Freud, Bir Yanılsamanın Geleceği, s. 44.

lığın kendini açığa vuracağı yolundaki şiddetli beklentiden oluşan psikolojik tesirler gözden uzak tutulmamalıdır.[132] Öte yandan, ne kadar iyi niyetle olursa olsun, kişisel sezgiye güvenmek, ruhsal tesirler tarafından idare edilen bir şeye inanmakla eş değer gibi görünmektedir. Böyle, tamamen subjektif olan veriler, objektif bir gerçekliğin (Tanrı) teminatı olamaz.

4- Dinî nitelikli olan sözkonusu bu tecrübeler; aşk, heyecan, rüya, hayal, beklenti, kuruntu, vb. psikolojik durumlarla karışık, belirsiz ve müphem bir biçimde tezahür etmektedir. Bu durumda, yaşanan tecrübenin kişisel bir yorumla karışmış subjektif bir teessürî hâl olmadığının teminatı nedir? O nedenle, böyle karmaşık duygulardan hareketle bir Tanrı kanıtlaması yani, herhangi türden bir teolojik bilgi iddiası ne kadar mümkün ve tutarlıdır?

5- Dinî tecrübeler çok çeşitlidir. Mesela; Budist, Hristiyan, Müslüman gibi farklı din ve inanç mensupları, kendi inançları doğrultusunda tecrübeler yaşamaktadır. Meselâ; Hristiyanlar Hz. İsa ile, Müslümanlar Allah ile ilgili tecrübeler yaşamaktadır. Bu konuda, bazılarına göre yaşanan tecrübe aynı ama yorumu ve ifadesi farklı, bazılarına göre ise hem tecrübe hem yorum farklıdır. Dolayısıyla onların tecrübe konusu olan Tanrı ya da dinî hakikat kavramı da farklı şekilde tezâhür etmektedir. O nedenle dinî tecrübe Tanrı kanıtlaması için tutarlılık göstermemektedir.

6- Kişisel ve psikolojik bir tecrübe, aşkın ve gerçekliği olan bir varlık hakkında birşey söyleyip teminat olamaz. Meselâ; bir kimse psikolojik olarak zihninde bir kavramı, bir nesneyi canlandırabilir, onu gerçekten gördüğünü ileri sürebilir ve bu konuda kendisi bakımından dürüst olup, doğru da söylüyor olabilir. Ancak, gördüğü şeyin gerçek olup-olmadığı daima tartışmaya açıktır.

---

132 J.L. Mackie, The Miracle of Theism, s. 177, v.d.

7- Bazı dinî tecrübelerde Tanrı'nın doğrudan görülmesi, onunla beraber olunması (ittihat vuslat ve hulûl) gibi iddialar vardır. Bu hal, psikolojik bir durumdan çok, bir gerçeklikten söz etmektedir. Oysa, bu sadece tek taraflı psikolojik bir algıdan ibaret bulunabilir. Öte yandan isterse onlar sembolik diye kabul edilsin, anılan ittihat ve hulûl gibi kavramlar, teistik bir yorum için sıkıntı doğurmaktadır.

8- Dinî tecrübenin kavradığı gerçekliğin (Tanrı), teistik anlamda bir Tanrı olamayacağı da ileri sürülmüştür. Çünkü bu ikincisi bize aşkın ve birçok nitelikleri bulunan bir Tanrı'dan söz etmektedir. Buna karşılık, mantıkla mistik tecrübeyi savunmaya kalkışmanın daima mantık hatası olduğu da söylenmiştir. O nedenle, dinî tecrübenin ortaya koyduğu Tanrı kavramını, bilinen teoloji ve dinlerin kabullenmesi mümkün olamamakta, dolayısıyla teoloji tarihinde, doğmatiklerle mistikler arasında bir anlaşmazlık hep var olacaktır. Zira, doğmatikler aynı zamanda akılcı olduklarından, soyut fikirler ve mantıkî ilişkiler içinde kalırlar yani çeşitli akıl yürütmelerde bulunurlar. Doğmatiklerin ve teologların hemen her dönemde, bazan doğrudan bazan da dolaylı biçimlerde felsefeyle yakın temasta bulunması, bunun bir kanıtı sayılmalıdır. Nitekim İslâm düşüncesi tarihinde özellikle Gazzâlî'den sonra Kelâm'ın felsefîleşmesi, keza, aynı ihtiyacın Ortaçağ hristiyan skolastisizminin oluşumunda oynadığı fonksiyonda da açık olarak görülmektedir.

Doğmatiklerle mistiklerin bu kısa mukayesesine şunu da ilâve edelim ki; yoğun olan her dinî bilinç ve dinî hayatın, mistik bir nitelik taşıdığı bilinir. Buradan hareketle, yaygın dinlerin tarihinde, gerçek mistiklerin daha ziyade bu dinlerin, insanın ruhî yücelmesini hedef alan gayelerinden uzaklaştırıldığı yani; taklit, şekilcilik ve skolâstik eğilimlerle donuklaştırıldığı zamanlarda belirgin olarak ortaya çıkması, dinin ve dindarın spiritüel hayatta kendisine engin bir kaynak arama ihtiyaç ve arzusu diye anlaşılabilir. Ama, bununla birlikte, dinî hayat ne mistik tavrın mut-

lak hakimiyeti altında kalmış, ne de doğmatizm ve şekilciliğin içinde kalıplaşmıştır. Çok zaman birbirlerini kabullenme şöyle dursun, tanıma ve anlama ihtiyacını dahi duymayan bu iki tavır, çağlar boyunca kendi yorum ve kurumlarını, yine kendi kapalı dünyalarında sürdürmeye çalışmıştır.

9- Dinî tecrübenin, Tanrı'yı aracısız kavradığı biçimindeki iddiasını, bu tür tecrübeler kanıtlanamadığı için doğrulamak mümkün olmadığı gibi, tecrübe edilen şeyin ne kadar doğru aktarıldığı da tartışılır. Çünkü, mistik tecrübeyi ifade için genelde semboller kullanılır ki, bunlar yaşanan tecrübe ile ne kadar örtüşmektedir? Öte yandan dinî tecrübenin verilerini kontrol edecek bir kıstas ve mekanizma da yoktur. Bu belki tecrübe sahibini bağlayabilir.

10- Dinî tecrübe ile patalojik (marazî) haller bazan birbiri ile karışmaktadır. Bu konuda, rüyasında veya uyanıkken gaibten haber ve emirler aldığını iddia edip, o yönde eylemlerde bulunan marazî durumlar hatırlanmalıdır.[133]

11- Gazzâlî'ye göre de tasavvufî tecrübe birçok şart gerektiren ve pek az sayıdaki kimse için mümkün olan bir yoldur. Ayrıca, bu tecrübeyi yaşamak için başvurulan bedenî ve rûhî riyâzetler sırasında bazan mizaç bozulur, beden hastalanabilir, bütün çabalara rağmen gaybî ve kalbî hakikatler keşfolunamazsa, kalbe birtakım fasit hayaller ârız olabilir.[134] Gazzâlî bu durumu, define bulmak ümidiyle çalışmayı terkeden kimseye benzetir. Bir define bulmak imkânsız değildir ama çok uzak bir ihtimaldir.

12- Dinî tecrübe kanıtı, Tanrı'nın varlığına önceden inanmayı bir ön-şart olarak koyduğu için, bu durumu ile o, bir anlamda fasit daire içinde dönüp durmak demektir ki, bu durumuyla *"Tanrı'dan yine Tanrı'ya giden bir delil"* olmaktan ibaret kalacaktır.

---

133 J.L. Mackie, a.g.e., s. 180.

134 Gazzâlî, İhya, III, s. 20.

Sonuç olarak görülüyor ki, dinî tecrübeye yöneltilen eleştiriler, onun imkânından ziyade böyle bir kişisel tecrübenin, Tanrı'nın varlığı hakkında genel-geçer bir kanıt olup-olamayacağı ve öteki kanıtlarda bulduğumuz anlamlılığı ne kadar verebildiği üzerinde merkezîleşmektedir. Çünkü bir mistik, tecrübelerinin verilerini anlattığında, sadece kendi psikolojik tesbitlerini anlatıyor demektir, yoksa objektif gerçeklikten söz ediyor değildir. Dolayısıyla, dinî tecrübe kanıtı, Tanrı kanıtlamaları bakımından her ne kadar teolojik bazı hükümler belirliyorsa da, objektif ve genel-geçer bir değere sahip gibi görünmemektedir. Ama yine de dinî tecrübeyi teizmin Tanrı kanıtlamaları arasında sayıp savunanlar çıkmıştır.

4 A- Ahlâk Kanıtı

Tanrı kanıtlamaları içinde, insanın bizzat yaşadığı ahlâk tecrübesine dayandığı için oldukça özel ve spekülatif mahiyeti bulunan bir başkası da ahlâk delilidir. Bu delil insanın ahlâkî ilgi ve değerlere sahip, düşündüğü kadar eylemlerde de bulunan bir varlık olduğu, Tanrı'mn *"ölümsüzlük"* ve *"irade özgürlüğü"* kavramlarıyla birlikte ele alınmadığında, ahlâkî değerlerin anlaşılıp açıklanamayacağı gibi önermelerden hareket eder. Dahası, sadece şeyler ve fenomenler dünyası, realitenin tamamını ifade etmez. Gerçeklik; başlıca ahlâkî, estetik ve öteki değerler ile birlikte tamamlanır. Fenomenleri, doğa kavramıyla ve bilimle açıklamak her ne kadar mümkün görünüyorsa da, *"güzellik"* ve *"iyilik"* kavramları böyle değildir. Bu tür değerler, davranışlarımıza anlam verdiren yüce bir kaynaktan çıkmış olmalıdır. İnsandaki sorumluluk hissini açıklamak için, Tanrı'nın varlığı kabul edilmelidir. Daha özel olarak bu delil; insandaki moralitenin mevcudiyetinden hareketle, yasa koyan, fayda ve mükâfat veren ve cezalandıran bir Tanrı'nın varlığına intikal etmek ister.

İmdi, ahlâk delili teoloji ve felsefe tarihinde Tanrı kanıtlamaları içinde diğerleriyle kıyaslandığında her ne kadar çok yaygın bulunmuyorsa da, ahlâk ilkeleri ve moral değerler ile Tanrı inancı arasında bir ilişkinin varolup-olmadığı hemen daima tartışılmıştır.

Kimine göre moral değerler otonomdur yani onlar Tanrı inancından bağımsız düşünülmelidir. Kimine göre ise, ahlâklılık ile dindarlık, moral değerler ile Tanrı inancı arasında kesin bir ilişki vardır. Böylece, ahlâk-din ilişkisinde ya da ahlâkî ilkeler ile Tanrı inancı arasında genelde iki tür anlayıştan söz edilebilir:

1- Tanrı inancı ile ahlâk arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bu görüş de kendi içinde genelde ikiye ayrılabilir:

a- Ahlâkî ilkeleri din ve Tanrı inancından yola çıkarak temellendirmeye çalışan *"teolojik ahlâk"* anlayışı. Buna göre ahlâk dinden kaynaklanmaktadır.

b- İnsanın ahlâk tecrübesinden ve ahlâkî kavramlardan hareketle Tanrı inancını temellendirmeye çalışan anlayış ki bu, Tanrı inancını ahlâktan çıkarır ve bir çeşit *"ahlâk teolojisi"* olmaktadır. Bu görüşün en büyük, belki de yegâne temsilcisi Kant ve Kantçı görüştür. Biz burada *"ahlâk delili"* adı altında onun rasyonalist ya da sezgici görüşlerini esas almaya çalışacağız.

2- Tanrı inancı ile ahlâkî ilkeler arasında bir ilişki yoktur.

Bu görüşte olanlar da genelde ateist olmakla birlikte, ahlâk konusunda farklı görüşleri nedeniyle ikiye ayrılabilir:

a- Tanrı inancını reddetmek, moral değerleri ve ahlâkî ilkeleri de reddetmeyi gerektirmez. Aksine, söz konusu değerler için teistik olmayan yani bir Tanrı inancına bağlı bulunmayan temeller bulunabilir. Kısaca; iki farklı otonom saha olan ahlâk ile din ve Tanrı inancı, birbirinden bağımsız olarak varolabilir.

b- Ahlâk konusunda herhangi bir ilke tanımayan materyalist ve nihilist görüş ki burada; *"Tanrı yoksa herşey mübahtır"* ilkesi geçerlidir. Bu görüş, din ve Tanrı inancı ile ahlâk arasında herhangi bir ilişki bulunmadığını savunur. Bu sonuncu tür görüşler ahlâk konusunda bilindiği üzere seküler, subjektivist, humanist ve tabiatçı anlayışların kaynağını oluşturmaktadır.[135]

---

135 Yukardaki sınıflama için bkz. J.L. Mackie, The Miracle of Theism, s. 254.

Yukardaki sınıflamada görüldüğü üzere, nihilist ve materyalistler, kısaca tüm ateizm ahlâkî normların genel-geçerliğini ve objektifliğini kabul etmediklerinden, onlar bakımından ahlâkın Tanrı kanıtlamalarında sözkonusu olamayacağı açıktır. Dolayısıyla burada, ahlâkın Tanrı inancından ve dinden kaynaklandığı görüşü ile, daha önce değinildiği üzere Kant'ın temsil ettiği, ahlâk tecrübesinden ve ahlâkî normlardan Tanrı inancına gitme ve bir ahlâk teolojisi kurma çabaları, Tanrı'nın varlığını kanıtlama yönündeki görüşler olarak esas konumuzu oluşturacaktır.

a- Tanrı'dan Ahlâka

Din ve Tanrı İnancından Çıkarılan Kanıt

Ahlâkın Tanrı inancından ve dinden kaynaklandığını savunan görüş, moral değerlerin ve ahlâkî yasaların kaynağı olarak Tanrı'yı göstermektedir ve bu, teizmin bu konuda en belirgin özelliklerinden biridir. Bu demektir ki, ahlâk normları Tanrı tarafından belirlenir ve Tanrı'sız bir ahlâk anlayışı mümkün olmadığından, ahlâk ile din arasında zorunlu bir ilişki vardır. Ahlâk ilke ve yasalarının koyucusu olarak Tanrı kabul edilmeden, söz konusu ilkeler eksiktir. Ahlâkın yasaları göreceli ve subjektif değil, mutlaktır, çünkü Tanrı ahlâk bakımından mükemmel bir varlıktır. Din ile temellendirilmeye çalışılan ahlâk görüşleri, bilhassa Tanrı'nın varlığı ile vahiy olgusuna atıfta bulunurlar ki, bu durum, ahlâkî iyi ve kötünün bilgisine nasıl sahip olacağımız sorusunu da beraberinde getirir. Kısaca, ahlâk ilke ve yasalarının tek otorite kaynağı Tanrı olup, O'nun emir ve yasaklarıyla şekillenen ahlâk ilkeleri mutlak ve objektiftir. Dolayısıyla bütün ahlâkî fiillerin teminatı da Tanrı'nın kendisi olmaktadır. Tanrı inancının bulunmadığı bir dünyada, insanın eylem ve davranışları ilkesiz, kayıtsız, hiç bir standardı olmayan ve kaotik bir durum sergileyecektir ki, *"Tanrı yoksa herşey mümkün ve mübahtır"* önermesi de bunu ifadelendirmeye çalışır. Kısaca; iyi-kötü, adalet-zulüm, doğru-yanlış gibi kavramlar en doğru biçimde Tanrı tarafından belirlenmiş olup O'nun emirleri iyi, yasakları da kötüyü gösterir.

Ahlâkî normlara böyle bir yaklaşımın, bazı teistler ile ateizm arasında, kötülük problemi bakımından doğal olarak bir sorun çıkaracağı açıktır. Sorun; üzerinde duracağımız ahlâkî zemini nereden sağlayacağımız noktasında odaklaşır. Bir kısım teist için bu zemin mutlak olarak yetkin bir ahlâkî standarttır ki, onların zaten Tanrı'dan kasdettiği şey de budur. Çünkü bu teiste göre, mutlak bir ahlâkî emir sahibi olmadıkça, mutlak ahlâkî buyruklar nasıl var olabilecektir? Ateizm bakımından ise, –özellikle kötülük problemi yönünden– meselâ adaletsizlik Tanrı'nın varolmadığı yönünde bir kanıt teşkil edebiliyordu. İşte, asıl tartışma konusu da burada, kesinlikle mutlak bir adalet standardına sahip olmamızın gerekip-gerekmediği noktasında düğümlenmektedir. Söz konusu teistlerce böyle bir standardın ölçüsü Tanrı'dır ve ateistler şayet Tanrı'nın varlığını buradan hareketle reddedecek bir kanıt getirecekse, Tanrı'nın teistik eşdeğerini bulup ortaya koymalıdırlar. Teizmin bu yaklaşımı ahlâkî bakımdan Tanrı'nın varolmadığına dair rasyonel bir kanıt getirilemeyeceği, ateistlerin sadece belki ahlâk konusunda Tanrı'dan hoşlanmadıklarını ifade etmeye çalışmaktadır.

Ancak, burada *"iyi"* ve *"kötü"*ye yüklenen değerin kaynağı problemi ile karşılaşıyoruz. Yani bir şey bizzat iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir, yoksa Tanrı istediği için mi iyidir? Başka bir ifade ile, insanın davranışlarına ahlâkî bakımdan *"iyi"* veya *"kötü"* niteliğini kazandıran Tanrı'nın emirleri mi, yoksa O'nun buyruklarından tamamen bağımsız *"iyilik"* ve *"kötülük"* diye bir şey var mıdır? İşte, bu sorulara aranan cevaplar, farklı dinî ahlâk görüşlerinin kaynağını oluşturacaktır. Din felsefesi, teoloji ve ahlâk felsefesinin en önemli problemlerinden biri olan bu tartışma *"Euthyphro ikilemi"* diye bilinir. *"Bir şey Tanrı istediği için iyidir"* yargısının, ahlâkî ilkelerin objektifliğini ve otonomluğunu reddettiği açıktır. Eğer bu yargı insan tarafından veriliyorsa buna subjektivizm, şayet o Tanrı'nın verdiği bir hüküm ise "teistik subjektivizm" adını alır.[136] Ama, *"Tanrı iyi ola-*

136 Mehmet Aydın, Din Felsefesi, s. 240.

nı emreder" biçiminde bir anlayış, ahlâkın otonomluğuna ve objektifliğine zarar vermez.

"Bir şey, Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?" biçiminde ifade edilen ve etikte *"Euthyphro Dilemması"* diye bilinen tartışmanın ortaya çıkardığı problem, İslâm düşüncesi tarihinde, özellikle Kelâm ve Fıkıh disiplinlerinde konu edinilmiştir. Meselenin özü en genelde ve aynı zamanda bir aksiyoloji (axiology) problemi olarak, ahlâkî değerlerin ontolojik değeri ile epistemolojik kaynağı üzerinde yoğunlaşır. Teolojik bakımdan da, esasen ikisi de Kur'an kaynaklı olmakla birlikte, Mu'tezilî ve Sünnî (Eş'ariyye ve Mâturîdiyye) ekollerin, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak, birincinin Adâlet, ikincilerin de Kudret sıfatına atfettikleri önemle ilgili bulunmaktadır. Zira, Mu'tezilî kelamcılarının *Tevhid, Adl, Va'd ve Vaîd, Menzile Beyne'l-Menzileteyn ve Emri-bi'l-Ma'rûf ve nehiy anil-münker* diye belirledikleri *"beş esas ilke" (usulü'l-hamse)* nin konumuz bakımından en önemlisi, Allah'ın adâlet (âdil olma) sıfatıdır. Buna göre, Allah kullarına asla zulmetmez, kullar kendilerine Allah'ın verdiği özgür irade ile fiillerini (iyilik ve kötülükleri) dileyerek yaparlar. Burada ilâhî bir müdahale söz konusu değildir. Aksi halde kul sorumlu olmazdı. Bununla ilgili olarak Mu'tezilî ekole göre, iyilik-kötülük gibi ahlâkî değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız objektif gerçek bir varlığa ve değere sahiptir. İyi ve kötünün değeri, Allah'ın emir ve yasaklaması ile değil, bizzat kendindendir. Dahası, iyi ve kötünün objektif gerçek değeri, onların emredilip yasaklanmasında Allah'ı bağlamaktadır. Ahlâkî değerleri akıl kavrayıp bilebilir. Meselâ, zulüm ve yalanın kötü olduğu, vahiy ile değil, doğrudan akıl ile kavranabilen zorunlu bilgilerdir. Kısaca, Mu'tezililerin, ilerde göreceğimiz üzere; davranışlardaki iyilik ve kötülük değerlerini, Allah'ın emir ve yasaklarının belirlediği biçimindeki görüşe karşı cevabı şöyledir: Allah bir şeyi yasaklamış ise, bu o şeyin kötülüğünü, emretmiş ise de iyiliğini gösterir. Yoksa, kötünün kötülüğünü, iyinin de iyiliğini gerekli (vacip) kılmaz. Zira, bir davranışın Allah'ın emir ve yasaklamasından dolayı ahlâk bakımından

gerekli ve zorunlu (vacip) olması mümkün değildir. Vahiy sadece, fiillerin daha önceden akıl ile kavranabilen özellik ve değerlerini ortaya koyup ifade eder. Bu da demektir ki; din, akılla bilinip tesbit edilen iyi-kötü gibi değerlere aykırı değil, onları keşfedip göstermektedir.*

Mu'tezilenin yukarda kısaca tanıdığımız bu ahlâkî objektif değerler teorisi, birinci derecede etik olmaktan çok, teolojik bir problem olarak Allah'ın, kudret, irâde ve ilim sıfatlarını tahdit ettiği ve vahyin önemini geri plâna ittiği gerekçesiyle Eş'arîler tarafından reddedilecek ve onlar tarafından determinist yoruma açık bir görüş ileri sürülecektir. Buna göre; iyi-kötü gibi değerler objektif değil, Allah'ın belirlediği şeyler olup, bu kavramlar muhtevalarını Allah'ın emir ve yasaklarından almaktadır. Meselâ, yalan söylemek, Allah tarafından kötü kılındığı için kötüdür. Eğer Allah ona iyi deseydi yalan iyi olurdu. Bu demektir ki, iyi ve kötü gibi davranışların Allah bakımından ahlâkî mutlak bir değeri yoktur. Onlar muhtevalarını ilâhî belirlemeyle kazanırlar ve bu bilgi de sadece vahiy ile elde edilebilir. Mu'tezilenin aksine Eş'arîlere göre akıl vahyi takibeder, sadece onun bildirdiğini kavrayabilir, ama, iyilik-kötülük gibi kavramlara akıl kendisi değer yükleyemez. O nedenle, ahlâkî iyi, Allah'ın buyurduğu, kötü de yasakladığıdır. Bu anlayış Tanrı'nın iradesi ile ahlâkî değerler arasında zorunlu bir aynîyet öngördüğü için doğal olarak teistik subjektivist bir özellik taşımaktadır.** Kısaca, ahlâkî değerlerin objektif bir özelliğinin olup-olmadığı noktasında merkezîleşen ve problemin çözümünde vahiy ile akıldan hangisinin öncelikli bulunduğu tartışmasını da beraberinde getiren Mu'tezile ile

---

* Konumuzu dolayısı ile ilgilendiren bu tartışmalar hakkında bkz. Kadı Abdu'l-Cebbâr, Şerhu Usûli'l-Hamse, Kahire, 1965; aynı yazar, el-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd ve'l-Adl; Abdülkerim eş-Sehristânî, Nihayetü'l-İkdâm fî ilmî'l-Kelâm, (A. Guillaume neşri London, 1934; M. Şerafeddin, Mu'tezile ve Husûn-Kubuh, Daru'l-fünûn, İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı, 2, İstanbul, 1926; İsmail Hakkı (İzmirli), Yeni İlmi Kelâm, İstanbul, 1339; Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, (Çev. E. Ruhî Fığlalı), Ankara, 1987, Alber Nasri Nâdir, Felsefetü'l-Mu'tezîle, Mısır, 1950.

** Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, Beyrut, trs; Kitâbü'l-Luma' fi'rreddi alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bidâ' (nşr, Hamüde Gurâbe) Mısır, 1954; Abdülkerim eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, c. I-II, Beyrut, 1975.

Eş'arilik arasındaki bu tartışmalar, doğal olarak teolojik, felsefî ve mantıkî bir takım problemler doğurmuştu. İşte, bu tartışmaya, yukarda anılan iki ekolün bir uzlaştırılması niteliği arzeden bir yaklaşım ile Maturîdiyye'nin de katıldığını görüyoruz.

İmdi, Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin (doğ: Yaklaşık 238/852) adı çevresinde kurulup gelişmiş olan sünnî akaid doktrini olarak Mâturîdiyye'nin en belirgin özelliği, teolojik meselelerde Eş'ariyye'nin nakle (vahiy), Mu'tezile'nin de akla yüklediği değer konusunda, aşırılığa kaçan metodolojide, uzlaşmacı orta bir yol bulma çabasıdır. Nitekim buna göre; *"Dinin kendisiyle bilinebileceği iki esas vardır: Biri nakil, diğeri de akıldır."* [137] Mu'tezilenin, insanın özgürlüğünü dolayısıyla konumuz bakımından ahlâkî sorumluluğunu temellendirmek için "kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğu" biçimindeki yaklaşımına karşı, Eş'ariyye'nin, tevhid inancına aykırı olduğu gerekçesiyle *"kulun fiilinin tek yaratıcısı Allah olduğu, insanın sadece kendi fiilini kazandığı (kesp-kâsip)"* yolundaki görüşleri, bu iki ekolün, ahlâkîliğin kaynağı ve değeri hakkındaki yaklaşımlarını da belirliyordu. İşte, Mâturîdî bu hususta, insanî fiillerin, bir yönüyle Allah'a, bir başka yönden de insana ait olduğu tezini ileri sürerek, eklektik bir yorum getirir. Buna göre, bir şeyin yokluktan varlığa çıkarılması Allah'a, yasaklanan veya buyrulan bir şeyi yapıp-yapmamak da insana aittir.[138] Yani, insanî fiiller yaratılma bakımından Allah'a, yapılıp kazanılması (kesb) yönünden de insana aittir. İnsan, fiillerinde özgür, onu yapan ve kazanan (kâsib) olduğu için bu, insanın fiilleri bakımından önceden belirlendiği anlamına gelmemektedir. İşte insanın ahlâkî sorumluluğu da bu özgür iradesi ve kazanan (kâsib) olması temeline dayanır.

Mâturîdî, ahlâk ilkelerinin objektifliği-subjektifliği tartışmasında da, insanın fiillerinin yaratılması hususunda yukarda gördüğümüz uzlaştırmacı tavrını sergiler. Zira ona göre şeyler, mahiyetleri bakımından ikiye ayrılır:

---

137 Maturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 4, (Fethullah Huleyf neşri), İstanbul, 1979.

138 Maturîdî, a.g.e., s. 229.

a- Adâletin iyi, zulmün kötü olduğu gibi şeyler ki, bunlar; her durumda değişmeyen, akıl bakımından sabit, kısaca kendinde iyi veya kötü objektif değerlerdir. Yani, adâletin *"iyi"* değeri akıl bakımından daima zorunluyken, ona *"kötü"* değeri yüklemek de yine akıl yönünden imkânsızdır.

b- Fesat çıkarandan intikam alınması, hayvanların kurban edilmek için kesilmesi gibi, bir ihtiyaca göre ve sonuçları bakımından iyi ve kötü olanlar ki, bunlara akıl bakımından *"iyilik-kötülük"* gibi bir değerin yüklenmesi, ne zorunlu ne de imkânsızdır.[139] Böylece, Ma'turîdî'ye göre şeylerin iyi ve kötü gibi tabiî objektif değeri vardır. Bu değerlerin şeylere yüklenmesi ise yukarda görüldüğü gibi, akıl bakımından; zorunlu (vacib) imkânsız (mümteni) ve mümkün (vâsıt) gibi üç türlü olabilmektedir. Bunlardan akıl bakımından zorunlu ve imkânsız olanını, din (vahiy) de kabul edip tasdik eder ki, vahyin (haber) bunun dışında olması uygun (caiz) değildir. Üçüncüsünde ise (mümkün), aklı zorunlu veya imkânsız görme bakımından sınırlayan bir durum olmadığından ve bu, duruma göre değişkenlik gösterdiğinden, o hususta vahiy, bir başka hüküm verebilir yani mümkün olan hususlarda peygamberler daha iyi olanı (evlâ) ta'yin edip bize bildirirler.[140] Böyle bir sınıflama, ahlâkî değerlerin mutlak ve izafî diye ikiye ayrıldığını hatırlatmaktadır. Birinciler; objektif, kesin ve aklın vahiyden bağımsızca belirlediği ama vahyin de kendilerini doğruladığı değerlerdir. Akıl bakımından göreli (izafî) olan ikinciler ise, vahiy tarafından belirlendiği için yine göreli olmaktan çıkmaktadır. Görülüyor ki Ma'turîdî, iyi-kötü türünden ahlâkî değerlere Allah'ın irâdesinden bağımsız ve akıl ile kavranabilen objektiflik yüklerken, Mu'tezile'ye yaklaştı-

139 Matûrîdî, a.g.e., s. 200-201.

140 Maturîdî, a.g.e., s. 184. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, Maturîdî ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti, Ankara, 1988; Hanifi Özcan, Mâtürîdî'de Bilgi Problemi, İstanbul, 1993; Kasım Turhan, Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, İstanbul, 1996; George F. Hourani, İslamic Rationalism, The Ethics of Abd al-Jabbar, Oxford, 1971; Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul, 1989. Recep Kılıç, Ahlâkın Dinî Temeli, Ankara, 1992.

ğı gibi, vahiyden önce akıl ile kavranabilen bu değerlerin, din (vahiy) tarafından da bir uyum içinde tasdik edildiğini belirterek, Eş'arîyye'ye yaklaşmakta yani iki-uç görüşü uzlaştırır görünmektedir.

b- Dinî Ahlâkın Eleştirisi

Ahlâkî ilkeleri ve moral değerleri, dine ve Tanrı inancına bağlayan yani ahlâk ile din arasında vazgeçilmez bir ilişki kuran görüşler ciddî olarak eleştirilmiştir. Bu bir anlamda ahlâk probleminin teistlerle ateistler arasında tartışma konusu edinildiğinin ifadesidir. Zira, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da açıkça görüldüğü gibi, Tanrı'nın ahlâkî otorite kaynağı olarak kabul edilmesi ve moral ilke ve değerlerin Tanrı inancıyla zorunlu olarak birlikte düşünülmesi, bir bakıma din ve Tanrı inancından bağımsız ahlâkî bir hayatın mümkün olamayacağı anlamına gelmektedir ki, bu da en hafifinden teorik olarak ateistlerin ahlâksızlıkla itham edilmesini içerir. İşte burada çoğu ateist olan bir kısım düşünür, teistlerin, Tanrı ile ahlâk arasında kurmuş olduğu ilişkiye aşağıda görüleceği gibi karşı çıkacaktır.

Buna göre; ahlâklılık ve ahlâksızlıkla ilgili değer yargıları Tanrı inancı ile doğrudan ilgili değildir. Nitekim, inançlı ahlâksızlar olduğu gibi ahlâklı inançsızlar da vardır. Bu görüş, ahlâk ile din arasında bir sebep-sonuç bağınm bulunmadığı yani onların ayrı iki otonom saha oldukları tezine dayanır ki buna "Salt Ahlâk" da denir. Ahlâkî ilkeler, kural koyan aşkın bir varlığı (Tanrı) gerektirmediği gibi, onu kanıtlamaz da. Biz ahlâkı naturalist, humanist ve seküler kavramlarla açıklayabilir, ona psikolojik, sosyolojik ve biyolojik yorumlar getirebiliriz.[141] Keza, ahlâkî ilkelerin kaynağı olarak Tanrı'nın yerine; sezgiyi, aklı veya duyguyu koymak mümkündür.

Tanrı inancına ve bir dine sahip olmamak, ahlâkî değerlere karşı olmak ya da hiç sahip olmamak demek değildir. Aksi halde Tanrı'nın var diye kabul edilmediği bir durumda, kötü ve yasak diye birşey olmayacaktır. Oysa, Tanrı inancına sahip olmadığı

141 J.L Mackie, a.g.e., s. 117-118.

halde eylemlerde iyi ve kötüyü bilen kimseler vardır. Burada; ahlâklılık değil de tabiat üstü ahlâk anlayışı, mutluluğun başka bir âlemde elde edileceği düşüncesi reddedilmektedir.

Dinî ahlâk, müntesiplerini, daha çok ölüm ötesi ikinci bir hayatla ilgili olarak, korku ve ümit, ceza ve mükâfatla yönlendirmekte, teşvik ve tehditlerde bulunmaktadır. Halbuki insan sorumluluk ve yükümlülüklerini kendisi yerine getirebilmelidir. Öte yandan dinî ahlâk anılan özelliği ile mensuplarını faydacı ve bencil yapmakta dolayısıyla zararlı olmaktadır.[142]

Din ve Tanrı inancıyla temellendirilen ahlâk teorisine karşı bir başka eleştiri de genelde pozitivistlerden ve mantıkçı pozitivizimden gelmiştir. Ahlâkın subjektifliğini savunan bunlara göre, ahlâkî önermeler, duygu kaynaklı bir tutumu bildiren ifadelerden ibaret olup, onların olgusal bir değeri yoktur. Yani, bir şeye *"iyi"* ya da *"kötü"* değeri yüklendiğinde, bu, objektif bir realiteyi değil, bir duyguyu dile getirmektedir. Bu tür eleştiri daha açık bir biçimde, doğrulama ilkesi gereği sadece bilimsel yargılar, mantık ve matematiğin önermelerinin doğrulanabileceğini, ama bunların dışında kalan metafizik, dinî ve ahlâkî önermelerin doğrunamayacağını savunan mantıkçı pozitivizmde açıkça görülür. Böyle olduğu için de ahlâkî önermeler anlamsızdır ve onların doğruluğu veya yanlışlığı hakkında bir yargıya varılamaz.[143]

Daha çok, varoluşçu ekole dahil Nietzche ve Sartre gibi ateist filozoflar ise, ahlâkîliğin ancak insanın özgürlüğüyle varolabileceğini, insanın kendi özünü başkası değil de kendisinin oluşturması gerektiğini savunarak, Tanrı'nın var kabul edilmesi durumunda ahlâkî özgürlüğün ortadan kalkacağını ileri sürmüşlerdir. Nitekim, bunlardan birincisi; Tanrı inancı bulunan bütün gelenek ve değerlere kuşku ve eleştiriyle bakmak gerektiğini, salt *"iyi"* diye bir kavramın bulunmadığını ileri sürerken, ahlâklılığı

142 Russell, Neden Hristiyan Değilim? s. 239, 248, v.d., (Çev. Ender Gürol), İstanbul, 1972. Aynı yazar, Din ile Bilim, s. 173, v.d., (Çev. Akşit Göktürk), Ankara, 1972.

143 A.J. Ayer, Dil, Doğruluk ve Mantık, s. 96-110; Ludwig Wittgenstein, Tractatus, s. 159, (Çev. Oruç Aruoba) İstanbul, 1985.

*'hiç'*liğe indirgeyerek, nihilist bir dünya görüşünün önde gelen temsilcisi olmuştur. İkincisi yani Sartre'a göre ise, evrende varlığı Öz'ünden önce gelen tek varlık insandır. Tanrı var olmadığı için, doğasını oluşturmak, kendisini tanımlamak ve moral değerlerini belirlemek yine ve sadece insana düşer. Onun için insan özgürdür ve bu özgürlüğe mahkûmdur. Bu durum, *"ya Tanrı ya da ahlâkî özgürlük vardır"* gibi bir ikilemi dile getirmekte ve şöyle bir akıl yürütmeye dayandırılmaktadır:

Şayet Tanrı varsa, O'na kul olup tapınılmalıdır.

O'nun tapınmaya lâyık olması için, insanın özgür olmaması gerekir.

Sonuç olarak, Tanrı gibi bir varlık olamaz.[144]

Son olarak, tüm Tanrı kanıtlamalarının eleştirisinde de görüldüğü gibi, teistlerin bütün çabalarına rağmen Tanrı'nın mutlak anlamda kanıtlanamamış olması da, insan ile bu derece yakından ilgili bulunan ahlâkı, kanıtlanması kesin olmayan aşkın bir varlığa bağlamanın, onu sallantıda bırakacağı ileri sürülmüştür. Öte yandan, yukarda Eş'arî ekolde görüldüğü üzere, ahlâkî ilkelerin (iyi-kötü) belirlenmesini Tanrı'nın emir ve yasaklarına bağlayan *"ilâhî emir"* teorisi de eleştiri konusu edilmiştir. Buna göre, Tanrı bakımından, herhangi bir sebep olmadan iyi ve kötü sadece O'nun emir ve yasaklarından ibaret bulunuyorsa, bu, en temel ahlâk prensiplerinin belirlenişinde bir keyfiliği hatırlatmakta değil midir? Meselâ, yalan ve hırsızlık ahlâkî kötülük olduğu halde, Tanrı bunlara *"iyi"* deseydi ve emretseydi, bu davranışlar iyi mi olacaktı? soruları akla gelmektedir.

c- Ahlâk'tan Tanrı'ya

Kant'ın Ahlâk Delili

Daha önce gördük ki, ahlâk probleminde teoriler en genelde din ve Tanrı inancıyla ahlâk arasında bir ilişkinin varlığını kabul edenler ve etmeyenler diye ikiye ayrılıyordu. Keza, birinci grup

144 B. Davies, An Introduction to the Philosophy of Religion, s. 95.

da; ahlâkî ilkeleri din ve Tanrı inancından hareketle temellendirenler ve bir *"teolojik ahlâk"* kurmaya çalışanlar ile insanın ahlâk tecrübesinden yola çıkarak Tanrı inancına ulaşan ve bir "ahlâk teolojisi" kuran görüş olmak üzere kendi içinde ikiye ayrılabiliyordu. Biz, öteki görüşleri yukarda kısaca tanıttığımızı hatırlatarak, Kant'ın temsil ettiği sonuncu görüşü konumuz bakımından önemi sebebiyle burada daha yakından tanımaya çalışacağız.

Kant, baş eserlerinden olan "Saf Aklın Eleştirisi"nde; *"şimdi ileri sürüyorum ki, usun (akıl) Tanrıbilim açısından salt kurgul bir kullanımı için tüm girişimler bütünüyle verimsiz ve iç yapılarına göre birer sıfır ve birer hiç olmuşlardır ve doğa incelemelerinde kullanımının ilkeleri ise ne olursa olsun hiçbir Tanrı bilime götürmez..."* [145] ifadeleriyle, teoloji ve felsefeden gelen tüm teorik Tanrı kanıtlamalarını, Tanrı'nın varlığını bir bilgi problemi hâlinde getirdikleri için çok derinden eleştirmiş yani onları, denenmiş fakat başarısız olmuş diye göstermiştir. Bunun hemen devamında da *"... Buna göre, eğer ahlâksal yasalar temel olarak alınmaz ya da yol gösterici olarak kullanılmazlarsa, bütününde usun hiçbir Tanrıbilimi olamaz..."* [146] ifadeleriyle de bir ahlâk teolojisi kurma istikametinde, insanın ahlâk tecrübesinden hareketle Tanrı'nın varlığını kendi ahlâk delili ile temellendirmiş ve bizzat kendi adı etrafında örülmüş bir *"ahlâk delili"* kurmuştur. Kısaca ona göre, hep yapılagelen yanlışın aksine ve ünlü deyişiyle *"... inanca yer açabilmek için bilmeyi bir yana atmak zorunda kaldım..."* [147] ifadesinde görüldüğü üzere, Tanrı'nın varlığına giden yol, saf düşünce ve bilgiden değil de ahlâktan geçmelidir ki, o zaman Tanrı'nın varlığına inanmak mümkün olabilir. Aksi halde, bilgiye dayalı bir teoloji kurulmaya çalışılır, ahlâk dikkate alınmazsa, tutarsız Tanrı kavramlarından kurtulamayız.[148] Ama burada filozofun önünde en mühim güçlük, bir yandan ahlâkın özerkliğini koruma öte yandan da iman ile ahlak arasında ma'kul

145 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 306; (A. 636/B. 664).
146 Kant, a.g.e., s. 306.
147 Kant, a.g.e., s. 29, B. XXX.
148 Kant, a.g.e., s. 371, (A. 817/B. 845).

bir bağ bulunduğunu gösterme zorunluluğuydu. Bu kısa açıklamadan sonra filozofun ahlâk kanıtını daha yakından tanıyabiliriz.

İmdi; eğer insanın ahlâkî tecrübesinden ve ahlâkî hayatın verilerinden hareketle Tanrı'nın varlığına gidilecek, bir Tanrı kanıtlaması oluşturulacak yani bir ahlâk teolojisi kurulacaksa, doğaldır ki, önce insanın ahlâkî bir varlık olduğu temellendirilmeli, ikinci olarak da bu ahlâkîlik bizi zorunlu olarak Tanrı'nın varlığını kabul etmeye götürmelidir. İşte, Kant başta *"Pratik Aklın Eleştirisi"* ve *"Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi"* olmak üzere, öteki eleştirilerinde ve diğer yazılarında kendi ahlâk kanıtının formunu bu yönde oluşturacaktır. Bu da filozofun ahlâk felsefesindeki metodunu ifade eder. Kant'ın bu etik sistemi kimilerine göre modern bir skolâstik ve sadece Hristiyan ahlâkının doğmalarına rasyonel bir form vermekten ibarettir, kimilerine göre ise kendi kişiliğini yansıtır, başka bir yaklaşıma göre de insan ruhunun psikolojik bir analizini ifade eder.[149]

Ama, ne olursa olsun Kant, kendi etiğinde insanın yegâne ahlâkî bir varlık olduğunu, dahası, ahlâklı olmaya mecbur bulunduğunu baştan bir gerçek olarak kabul eder. Zaten, bütün ahlâk kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen apriori olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede teorik olan akılda olduğu kadar, sıradan insan aklında da bulunur.[150] İnsandaki bu ahlâkî yatkınlık ve ahlâk kanunun analizinden hareketle de Kant, kendi ahlâk teolojisinin esas kavramları olan; özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve nihayet Tanrı'nın varlığı gibi üç temel sonuca ulaşır.

Filozofun ahlâk metafiziğinin üç esasından biri olan özgürlük; bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak varsayılmalıdır. Çünkü, bu özgürlüğü yüklemek için yeterli nedenimiz yoksa, istememize özgürlük yüklemek yetmez. Ahlâklılık, sadece akıl sahibi varlıklar için yasa görevi gördüğünden, her akıl sahibi için geçerli olmalı ve ahlâklılığı da sadece özgürlüğün özelliğinden türetmek gerektiğinden, onu bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak kanıtlamalıdır. Kant ileri sü-

149 Bedia Akarsu, İmmanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi, s. 46, İstanbul, 1968.
150 Kant, Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, s. 27.

rerki; ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık, tam bundan dolayı, pratik açıdan gerçekten özgürdür. Yargılarında başka herhangi bir şeyden yönetilmeyi kabul eden bir akıl düşünülemez. Kısaca, akıl sahibi bir varlığın istemesi, ancak özgürlük idesi altında ona özgü bir isteme olabilir...[151] Kant burada özgürlük idesine özerklik kavramını, buna da ahlâklılığın genel ilkesini ayrılmazcasına bağlar.

Ahlâk duygusunun verilerini zihnen tanımaya çalışan insan, içinde yaşadığı dünya ile yetinmeyip, ahlâk yasalarına göre dünyayı idare eden bir Mutlak Neden'in yani başta bir Tanrı'nın varolduğu inancı olmak üzere anılan bu kavramları idrak etmeye yatkındır. Çünkü, *"... ahlâk yasasına duyulan saygı, düşünsel bir nedenin uyandırdığı bir duygudur ve bu duygu tamamen apriori bildiğimiz ve zorunluluğunu kavrayabildiğimiz tek duygudur."*[152] Bu duygu subjektiftir, aklın bize bildirdiği bir gerçektir. Herkes onu kendi içinde duyar. İnsan için mutlu olmanın yolu ahlâktan geçtiği gibi, *"en yüksek iyi"* veya *"en yüce saadet"* de ahlâklılık ile mutluluğun birleşmesinden meydana gelir. İyiliğin üstün şartı erdemdir, mutluluk ona bağlıdır. Ancak, bu *"en yüce iyi"*nin gerçekleşmesi, ahlâk yasalarına göre evreni idare eden *"En Yüce Akıl"*ın aynı zamanda âlemin sebebi olarak da kabul edilmesiyle ümit edilebilir ki, bu da Saf Pratik Akıl'ın postulâtlarıyla konan *"Tanrı ve ölümsüzlük"* yani gelecek ikinci bir hayat kavramlarının kabulü ile mümkün olabilir. Bu dünyada erdemin mükâfatı gerçekleşmeyince, onun gerçekleşeceği bir âleme inanmalıyız. Aksi halde akıl; ahlâkî yasaları zihnin boş uydurmaları olarak görecektir. Bu demektir ki; bir Tanrı olmaksızın ve bizim için şimdi görünmeyen ama umut edilebilir bir dünya var olmadan, muhteşem ahlâk ideaları, gaye ve davranış kaynakları değil de belki sadece takdir ve hayranlık objeleri olabilirler.[153] Anlıyoruz ki, pratik aklın bu zorunluluğu, ruhun ölmezliği ve Tanrı'nın varlığının

151 Kant, Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, s. 66-67. Ayrıca bkz. Pratik Aklın Eleştirisi, s. 38, 103-106, Takıyettin Mengüşoğlu, Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, s. 40, vd. İst. 1969.

152 Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 82.

153 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 368-370. (A. 808/B. 836-A. 813-841).

temeli olmaktadır. Artık, üstün iyiliğin ulvî şartı ahlâk olmuştur. Oysa, en yüce iyilik de iradenin yasaya tam uygunluğudur ki, biz hayatımızın hiç bir anında bunu tam olarak gerçekleştiremeyiz. Ama bizden böyle bir şey istenmiştir, öyleyse o sonsuzda gerçekleşebilir, yani içinde şu anda yaşadığımız hayatın sınırları, varlığımızın nihaî sınırları değildir. Ölümden sonra bizim için sonsuz ikinci bir hayat başlayacaktır ve orada biz ideal olana gittikçe daha çok yaklaşacağız. Görüldüğü üzere burada Kant, pratik aklın eleştirisiyle yeni bir din felsefesi kuruyor, fakat bu dogmatik metafizikteki aklın kanıtlarıyla belirlediği dinî değil de, ahlâkî yasanın açtığı yoldaki dinî gösteriyor. Böylece, saf akıl alanında dine dair her türlü tecrübe ve sezgi imkanını reddeden Kant, inanma ihtiyacına dayanan bir din mesnedi bulmuş oluyor. Kısaca Kant şöyle der: Ahlâkî inanç ilkelerine göre davranmamız zorunludur ve bu durumda bir Tanrı'nın varlığına ve gelecek bir hayata (âhiret) inanırım ve bu inancı hiçbir şeyin sarsamayacağından şüphem yoktur, aksi halde ahlâkî ilkelerim de yıkılırdı. Ben, kendi gözümde kendimi küçültmeden bu ilkeleri inkâr edemem.[154] Konuyu biraz açarsak; dünyada *"En yüksek iyi"*yi gerçekleştirmek, ahlâk yasası tarafından belirlenen bir istemenin zorunlu nesnesidir. Bu istemede ise, niyetlerin ahlâk yasasına tam uygunluğu, *"en yüksek iyi"*nin en üst şartıdır. Sözkonusu bu uygunluk, nesnesi kadar mümkün olmalıdır ve bu uygunluk kutsallıktır. Bu da duyular dünyasındaki akıllı hiçbir varlığın varoluşunun hiçbir anında ulaşamadığı bir yetkinliktir. Keza bu uygunluk, pratik zorunlu birşey olarak istendiğinden, buna ancak o uygunluğa doğru sonsuzca giden bir ilerleme içinde rastlanabilir. Fakat bu sonsuz ilerleme ancak, aynı akıl sahibi varlığın sonsuzca sürüp giden varoluşu ve kişiliği yani ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla mümkündür. Bu demektir ki, *"en yüksek iyi"* pratik olarak, ancak ruhun ebediliği varsayımıyla mümkün olabildiğinden, bu, pratik aklın koyduğu ahlâk yasasının ayrılmaz bir postulatıdır. Ama yine de bu Kant'a göre teorik bir önerme olarak kanıtlanamaz olan bir önermedir. Ahlâk kanununa tam bir uygunluğa ancak ruhun ölümsüzlüğü

154 Kant, a.g.e., s. 375 (A. 828/B. 856).

ilkesi ile gidebileceğimiz önermesi, bu konuda sadece teorik aklın güçsüzlüğünü göstermesi bakımmdan değil, din açısından da çok yararlıdır. Çünkü, bu önerme olmasa, ahlâk yasasını yapay bir biçimde rahatımıza göre düşünebileceğimizden, ya ahlâk yasası kutsallığını tam olarak yitirir, ya da ahlâk yasasının görev ve beklentisi, yanlış bir umutla ulaşılamaz bir belirlenime kadar uzatılır. Her iki durumda da aklın ahlâkî ideâli engellenmiş olur.[155]

Kant, gelecek sonsuz bir hayatın varlığını yani ruhun ölümsüzlüğünü bu şekilde temellendirdikten sonra, ahlâk kanıtının esas amacı olan ve saf pratik aklın bir postulatı (koyut) olarak Tanrı'nın varlığını, insanın ahlâk tecrübesinden ve ahlâk kanunundan hareketle temellendirir. Zira, çok iyi bilindiği gibi Kant, aklın bütün ilgilerinin şu üç soruda birleştiğini söyler:

a- Neyi bilebilirim?

b- Ne yapmam gerekir?

c- Ne ümit edebilirim?

Tanrı'nın varlığı, metafizik ve teolojik bir bilgi sorunu yani aklın saf bir bilgisi olarak ele alınacaksa, Kant'a göre böyle bir bilginin imkânsızlığı baştan kanıtlanmıştı. O nedenle Tanrı'nın varlığı *"Neyi bilebilirim?"* sorusu ile değil de *"Ne ümit edebilirim?"* sorusuyla ilgili olup, onunla temellendirilebilir ki, bu da bize akla ve teorik bilgiye kapalı olan Tanrı'nın varlığının, ahlâkla kanıtlanma yolunun imkânını gösterir.[156] Çünkü sadece ahlâk yasası, saf pratik aklın nesnesi olarak *"en yüksek iyi"* kavramı aracılığı ile en yüksek varlık olarak İlk Varlık'ın kavramını belirler. Bunu, aklın fiziksel ve metafiziksel yürüyüşü kısaca teorik yürüyüşü yapamamıştı. Demek ki, Tanrı kavramı teorik aklın kavramı değil, ahlâka ait bir kavramdır.[157] Burada Kant, saf pratik aklın bir postulatı olarak Tanrı'nın varlığını kısaca şöyle kanıtlar:

---

155 Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 132-133.

156 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 367 (A. 805/B. 833); ayrıca bkz. Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 150-151.

157 Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 152.

Yukarda gördük ki, ahlâk yasası bizi *"en yüksek iyi"*nin ilk ve başlıca bölümünün yani ahlâklılığın zorunlu yetkinliğine götürüyordu. Bu da ancak sonsuzlukta tam olarak çözümlenebileceğinden, ölümsüzlük postulatına götürüyordu. Bu aynı yasa, *"en yüksek iyi"*nin ikinci unsurunun imkânına da yani o ahlâklılığa uygun olan"mutluluk"a götürmelidir. Bu tıpkı daha önce olduğu gibi burada da bir çıkar gözetmeden, taraf tutmadan yola çıkarak, tam uygun bir sebebin varsayımına götürmeli yani Tanrı'nın varlığını, 'en yüksek iyi'nin imkânına zorunlulukla ilgili bir postulât olarak koymalıdır.[158]

İmdi, kısaca mutluluk; akıl sahibi varlığın, herşeyin kendi arzu ve istemesine uygun olup-bittiği dünyadaki durumudur. Dolayısıyla mutluluk, doğa ile bu varlığın tüm amacının ve istemesinin en temel belirlenme sebebinin uyuşmasına dayanır. Fakat bir özgürlük yasası olarak ahlâk yasası, doğadan büsbütün bağımsız olmaları gereken belirleme nedenleri aracılığı ile buyurur. Ama, dünyada eylemde bulunan insan, dünyanın nedeni değildir. Bu sebeple ahlâklılık ile, dünyanın bir parçası olan insanın mutluluğu arasında zorunlu bir ilgi kurmak için bir neden yoktur. Bununla birlikte, saf aklın pratik ödevinde yani en yüksek iyiye doğru çabada, böyle bir ilgi bir postulat halinde zorunlu olarak konur. Böylece bu ilginin yani mutluluğun ahlâklılıkla tam uygunluğunun temelini içeren ve doğadan ayrı olan bir nedeni de postulât olarak konmuş olur. O halde, dünyada en yüksek iyi, ancak, doğanın ahlâkî niyete uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse mümkün olur. Öyleyse, en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni olan bir varlık yani Tanrı vardır. Sonuç olarak; en iyi dünyanın imkânının postulâtı, aynı zamanda en yüksek aslî bir iyinin yani Tanrı'nın varlığının postulâtıdır. Zira, en yüksek iyiyi geliştirme, bizim için bir vazifeydi, dolayısıyla bu en yüksek iyinin imkânını varsaymak, sadece bir hak değil, aynı zamanda vazifeye bağlı bir zorunluluktu. En yüksek iyi de ancak Tanrı'nın varoluşu şartı ile olabildiğinden,

158 Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 135.

O'nun varsayılması, ödevle ayrılmaz bir şekilde bağlıdır yani Tanrı'nın varlığını kabul etmek, ahlâkî bakımdan zorunludur.[159] Ama buna pratik amaçlı bir ihtiyaç açısından bakılırsa, ona inanç, hatta saf akıl inancı denebilir.

Bu bilgilerden hareketle Kant'ın ahlâk kanıtı şöyle formüle edilebilir:

Bir an için Tanrı'nın var olmadığı düşünülsün; o zaman:

1- "En yüksek iyi"nin gerçekleşebileceği düşünülemez.

2- Bu takdirde de mümkün olmayan bir şeyi gerçekleştirmek ahlâkî bir vazife olmaz.

3- Fakat 'en yüksek iyi'den vazgeçildiği takdirde de ahlâk kanununa göre davranmak tehlikeye düşer.

4- Oysa, bu ahlâk kanununa uyulmadığı takdirde, insan kendisi karşısında kötü olur.

5- Öyleyse, Tanrı'nın varlığı inkâr edilmemelidir.[160]

Böylece Kant'a göre ahlâk yasası, saf pratik aklın nesnesi ve son gayesi olarak, *"en yüksek iyi"* kavramı aracılığı ile bütün ödevlerin ilâhî buyruklar olarak bilgisine yani dine götürür. Bu yasalar en yüce varlığın buyrukları olarak kabul edilmelidir. Çünkü ahlâk yasasının bize verdiği en yüksek iyiyi, ancak ahlâkça yetkin (kutsal ve iyilikli) aynı zamanda her şeye gücü yeten bir istemeden umabiliriz. Burada herşey, çıkardan, korku ve ümitten uzak, yalnızca ödevle temellendirilmiş olarak kalır. Aksi halde ahlâkî eylemin değeri yok olur.[161] Ahlâk bizim, kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın değil, mutluluğa nasıl lâyık olmamız gerektiğinin öğretisidir. Burada din de işin içine katıldığında, mutluluğa lâyık olmama durumuna düşmekten sakındığımız ölçüde, günün birinde mutluluktan pay almamız umudu da doğar.[162]

---

159 Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 136.

160 Mehmet Aydın, Tanrı-Ahlâk İlişkisi, s. 43.

161 Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 140.

162 Kant, a.g.e., s. 141.

Kant, ahlak yasası ile Tanrı'nın varlığını böylece kanıtladıktan sonra, ontolojik ve kozmolojik delillerde de gördüğümüz gibi O'na yüklenen niteliklere değinir. Meselâ O'na; kudret, bilgi, her yerde hazır bulunma, tam iyilik ve mutlak hayır olma gibi sıfatlar verilir. Kant'a göre ise sadece Tanrı'ya verilen, herşeyi içeren ve hepsi ahlâkî olan üç sıfat vardır. Bunlar; Tanrı tek kutsal olandır, tek kutlu olandır, tek bilge (hakîm) olandır. O halde bu kavramların düzenine göre Tanrı; kutsal yasa koyucu ve yaratıcı, iyilikle yönetici ve koruyucu ve üçüncü olarak âdil ve hakîmdir. Tanrı bu sıfatlar vasıtasıyla dinin konusu olur ve bunlara uygun olarak metafizik yetkinlikler kendiliğinden akla katılırlar.[163] Saf Aklın Eleştirisi'nde ise Tanrı'ya şu sıfatlar atfedilir: Tanrı, bütün ahlâk yasalarını kendi içinde kapsayan tek bir en üstün irade olmalıdır. Aksi halde, değişik iradeler altında gayelerin birliği mümkün olmazdı. Bu irade mutlak kudret sahibi olmalıdır ki, bu kudret sayesinde tabiat dünyası ile ahlâk dünyası arasında bir ilişki kurulabilsin. Tanrı, ilim sahibi olmalıdır ki, en içten ahlâkî duygumuzu ve niyetlerimizi bilebilsin ve nihayet Tanrı, ezeliebedî olmalıdır ki, böylece tabiat ile özgürlük arasında kurulan ahenk sürüp gitsin... [164]

Kısaca Kant'a göre; ölümsüzlük, özgürlük ve Tanrı'nın varlığı, saf pratik aklın postulâtlarıdır. Bunların birincisi; sürenin, ahlâk yasasını tam olarak yerine getirmeye uygunluğunun pratik zorunlu şartından çıkar. İkincisi, duyular dünyasından bağımsızlığın yani özgürlüğe göre belirleme yetisinin zorunlu kabulünden çıkar. Üçüncüsü yani Tanrı'nın varlığı da; en yüksek kendi kendine yeter iyinin yani Tanrı'nın varlığı kabulünün, böyle bir düşünülür dünyada en yüksek iyinin olabilmesi için şart olması zorunluluğundan çıkar.[165] Bütün bunları kısaca toparlarsak diyebiliriz ki Kant'a göre, insanın ahlâklılığı ile mutluluğu arasında var olan zorunlu ilişki, ancak dünyayı ahlâk kanunlarına göre idare eden bir Mutlak Akıl'ın varlığı kabul edilirse temellendirilebilir.

---

163 Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 142.

164 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 371, (A. 815/B. 843).

165 Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 143-144.

Ve bu ekmel *(En Yetkin)* ahlâkî irade ile kutsallığı da birleştiren bu Akıl, her türlü mutluluğun da sebebidir. Bu nedenle, saf pratik aklın prensiplerine göre Tanrı ve ikinci sonsuz bir hayat (âhiret) postulâtları, akıl için zorunlu bir yükümlülüktür. Bu durumda Tanrı ve şimdi görmediğimiz ama varlığını ümit ettiğimiz bir dünya (âhiret) olmadan, ahlâkın muhteşem ideleri, amaç ve eylemlerimizin kaynağı değil de sadece bir takdirin nesneleri olabilir.[166]

Sonuç olarak, Kant'a göre insan, *"iyi"* ve *"kötü"*nün mahiyetini araştırdığı zaman bir karara varabilir. Zira, adalet ile zulüm, dürüstlük ile dürüst olmama farklı şeylerdir. Bunlarla ilgili olarak, suç cezasız, erdem ve erdemsizlik karşılıksız kalmamalıdır. Yani insanın, gerçekleştirmek zorunda bulunduğu bir amacın varlığını düşünmesi gerekir. Dahası, böyle bir amacın gerçekleşmesi için doğa ile ahlâklılığın ahenginin gerekli bulunduğunu düşünerek, orada âlemi yöneten ahlâkî bir Varlık (Tanrı) ın bulunduğunu kabul eder. Bu demektir ki, insanın ahlâkî kişiliği ile Tanrı inancı arasındaki ilişkiyi herkes kavrayabilir. Ama bu hususta filozof sadece kavramları analiz ederek, ahlâklılıkla Tanrı arasındaki ilişkiyi mantıksal bir tutarlılık içinde temellendirir ve bir kanıt formuna sokar.[167]

Tanrı'nın varlığını kanıtlamada, söz konusu ahlâk delilinin değeri nedir? Kant bakımından Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü saf akılla ve teorik olarak kanıtlanamadığı gibi, bunun aksi de kanıtlanamazdı yani kanıtlanamayan inkâr da edilemezdi. O sebeple Kant bu delile teorik türden bir kesinlik atfetmez. Delil tamamen pratik türden bir itikat ve bir ahlâkî imana ulaşırken, teorik akıl bu inanca saygı duyar, ama onun dışında kalır. İşte ahlâk delilinin de önemi burada ortaya çıkar. Esasen Kant için asıl olan, Tanrı'yı inkâr eden bir inanca karşı olmaktır. Bilgi kılıfı giydirilmiş inanca "doğmatik inanç" diyen filozof, Tanrı hakkında doğmatik olan inancı da, inkârı da reddeder. Çünkü bunların her ikisinin de teorik temeli yoktur. Ahlâk delili objektif yeterli-

166 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 369-370, (A. 810/B. 838, A. 813/B. 841).

167 Mehmet Aydın, Kant'da ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, s. 28-29.

likten yoksundur. Yani o Tanrı'nın varlığı hakkında objektif olarak geçerli bir ıspat vermez. Ama o bize saf pratik akıl bakımından şüphenin karışmadığı kesin bir inanç sağlar.[168] Şüphesiz, Kant'a göre hiç kimse bir Tanrı'nın ve âhiretin olduğunu bildiği ile övünemez ama, konu mantıksal değil de ahlâkî olduğundan ve böyle bir inanç, ahlâk bilinci olan subjektif bir esasa dayandığından ben; "*... hiçbir zaman ahlâkî olarak kesindir ki, bir Tanrı vardır diyemem ama ben, ahlâkî olarak, eminimdir ki diyebilirim. Bu demektir ki, bir Tanrı'ya ve öteki dünyaya inanç ahlaksal duyuşumla öylesine içiçe geçmiştir ki, ikinciyi yitirmem tehlikesi ancak, birincinin benden koparılabileceğinden kaygılanmam denli söz konusudur.*" [169] Bunlardan çıkan sonuç şudur:

Kant'ın ahlâk delili objektif olma iddiasında değildir yani bir Tanrı'nın varlığını kabullenme, bir bilgi konusu değil de iman konusudur. Filozof burada; söz konusu imanı (inanma), sanma (zan), ve bilme kavramlarıyla karşılaştırır. Buna göre; bilinçli olarak, nesnel olduğu kadar öznel olarak da yetersiz bir gerçek, "*sanma*" (zan)dır. Eğer, bir gerçek, öznel (subjektif) olarak yeterli, nesnel (objektif) olarak yetersiz ise bu, "*inanma*"dır. Son olarak; hem nesnel hem de öznel bakımdan yeterli ise, buna da "*bilme*" denir.[170] Kant inanmayı da; a- Spekülatif-doğmatik inanç, b- Pragmatik inanç, c- Ahlâkî-pratik inanç diye üçe ayırır ve ahlak delili bize bu sonuncu inanç türünü temin eder.[171]

Ahlâk felsefesinde, "*Tanrı'dan ahlâka değil de, ahlâktan Tanrı'ya*" görüşünün en büyük temsilcisi olarak gördüğümüz Kant'ın, ahlâklılıkla din arasında kurduğu ilişki ise kısaca şöyledir:

Ahlâk yasaları ve ahlâkîlik, dinî önceden varsaymaz yani dinden ahlâka değil, ahlâktan dine gitmelidir. "*... ahlâk yasası, saf pratik aklın nesnesi ve son ereği olarak, en yüksek iyi kavramı aracılığı ile dine götürür, yani bütün ödevlerin tanrısal buyruklar olarak bilgisine, yaptırımlar olarak değil, yani yabancı*

168 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 374 (A. 824/B. 852) Ayrıca bkz. Mehmet Aydın, a.g.e., s. 46.
169 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 375, (A. 829/B. 857).
170 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 373 (A. 822/B. 850).
171 Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 374 (A. 824/B. 852-A. 826/B. 854).

bir istemenin keyfî ve kendileri için rastlantısal olan talimatları olarak değil, her bir özgür istemenin kendisi için olan, aslî yasalar olarak bilgisine götürür. Yine de bu yasalar, en yüce varlığın buyrukları olarak kabul edilmelidir. Çünkü ahlâk yasasının, bize çabalarımızın konusu yapma ödevini verdiği en yüksek iyiyi, ancak ahlâkça yetkin (kutsal ve iyilikli), aynı zamanda herşeye gücü yeten bir istemeden umabiliriz; dolayısıyla en yüksek iyiye ulaşmayı da ancak bu istemeyle uyuşmakla umut edebiliriz..." [172]

"... ahlâk da aslında, kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl lâyık olmamız gerektiğinin öğretisidir. Ancak, din de işin içine katıldığında, mutluluğa lâyık olmama durumuna düşmekten sakındığımız ölçüde, günün birinde mutluluktan pay almamız umudu da doğar." [173]

d- Kanıtın Eleştirisi

Daha önce gördük ki, Kant, felsefeden ve teolojiden gelen, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik tüm Tanrı kanıtlamalarını eleştirmiş, onları yetersiz bulmuş ve açık bir biçimde bilgi-inanç ayrımını ortaya koyarak, insan için Tanrı'ya giden yolun sadece onun ahlâk tecrübesinden ve ahlâkî yasalardan geçtiğini temellendirmeye çalışmıştı ki, bu da filozofun *"Ahlâk kanıtı"*nın bir ifadesiydi. Ancak, söz konusu bu kanıt da, daha Kant'ın yaşadığı sıralardan başlamak üzere, zamanımıza kadar çeşitli eleştirilere uğramıştır. Şimdi, bu eleştirileri kısaca görmeye çalışalım.

1- Kant'ın ahlâk felsefesini konu edinirken yukarda gördük ki, *"en yüksek iyi"*nin gerçekleşmesi arzusu, ihtiyacı ve ümidi insanı Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü inancına götürüyordu. İşte burada, böyle bir arzu ve ihtiyaçtan, bunların nesnesinin gerçekliğine atlama çabası eleştirilmiştir. Nitekim, her arzu edilen şeyin gerçekten varolduğunu biz düşünemeyiz. Kant buna, inancın, duygularımızdan bağımsız bir akıl ihtiyacı olduğu biçiminde cevap verecektir.

---

172 Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 140.

173 Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 141.

2- Filozofun ahlâk delilinde, bilgi-inanç ayrımını getirmesinde, başarısız olduğu ileri sürülmüştür. Zira, Tanrı'nın varlığına inanmayı temel olarak koymak da bir tür bilgi iddiası değil midir? Böyle bir eleştiri herhalde söz konusu ayrımın müphem oluşundan kaynaklanmaktadır. Oysa Kant'a göre saf pratik akıl ahlâk delilinde sadece pratik açıdan da olsa bilgimizi genişletmektedir, ama bu bilginin teorik alana iletilip orada kullanılması imkânsızdır.

3- Bir başka yönden, Kant'ın ahlâk delilinde bir postulât olarak koyduğu Tanrı'nın varlığının, bir varsayımdan ibaret olduğu iddia edilmiştir. Ancak, yukarda da görüldüğü gibi böyle bir eleştiri Kant için tutarsızdır.

4- Kant'ın ahlâk felsefesinde, ahlaklılık ile mutluluk arasında kurduğu ilişki ve ayrımın çok keskin olduğu bir başka eleştiri konusu olmuştur. Buna göre, insan bir ahlâk tecrübesi yaşarken, içinde bulunduğu tecrübe şartları ona bütün istediğini vermese bile, o kimse belli derecede mutlu olabilir, kendini böyle hissedebilir.[174]

5- Kant'ın, ahlâk delili ile temellendirdiği Tanrı inancı, kendi sistemi bakımından tutarlı olabilir ama teolojilerin ve kurumsallaşmış büyük dinlerin Tanrı hakkında talebettikleri inanç (imân), ahlâk içerisinde eritilecek kadar basit görünmemektedir. Sözgelimi o; dinî inancı sadece ahlâk ilkelerine uyma biçiminde anladığı, Tanrı'yı bilgi alanının dışında tuttuğu hatta belirlediği ahlâk alanında bile O'na bir etkinlik vermekten kaçındığı ve nihayet antropomorfizmden sıyrılamadığı şeklinde genelde bütün teistlerce eleştirilecektir. Öte yandan da; ahlâkın otonomluğuna rağmen Tanrı'nın varlığını kabul ettiği, teolojinin başarısını önce reddedip daha sonra da ahlâk felsefesiyle aynı teolojiyi sistemine yerleştirdiği bir benzetmeyle, sağ cebindekini sol cebine koyduğu ya da sokak kapısını kapa-

174 Kant Ahlâkının eleştirisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, Tanrı-Ahlâk İlişkisi, s. 56 vd.

yıp, bahçe kapısını açtığı ve nihayet ateizm ile nihilizm ve ahlâkî pesimizmi aynılaştırdığı biçimlerinde de ateistlerce reddedilecektir.[175]

6- *"Ahlâk Kanunu"* ve *"Ahlâkî Otorite"*, ahlâktan Tanrı'ya gitmenin imkânını savunanlarca benimsenen kavramlardır. İşte, bu "kanun" ve "otorite" kavramlarının, hukukun kavramlarıyla karıştırıldığı bir başka eleştiridir. Çünkü biz bu ikincilerin kaynağını açık olarak bilmekteyiz ama ahlâkınkiler böyle değildir.

Son tahlilde Kant felsefesinin temeli, ontolojik değil de gnoseolojik yani varlığın tahlilinden değil de varlık hakkındaki bilginin analizinden hareket eden dual bir görüşe dayanır. Burada varhk dünyası; *a*- Görünüş alanı, *b*- Görünüş dünyasının temeli olan, kendi başına varolan alandır. Birincisinin zaman ve mekâna dayanan bir varlığı vardır ve onun hakkındaki bilgi idrak sayesinde mümkündür. O nedenle burada rasyonalizmin yalnız kavramlarla bilgi edinme gayreti temelden reddedilerek yani klâsik metafizik yıkılarak, onun yerine eleştirel bir metafizik kurulur.

Kant'ın ahlâktan Tanrı'ya giden ve bir ahlâk teolojisi kuran felsefe sistemi sonuçta bizi doğal olarak onun din felsefesiyle karşılaştırır. Öyle ki filozof *"Metafizik mümkün müdür?"* sorusuna cevap ararken bütün felsefeye olduğu gibi geleneksel klâsik teolojiye ve dolayısıyla din felsefesine de yeni bir yön tayin etmiş olmaktadır. Çünkü bilindiği gibi Kant'dan sonra klâsik metafizik ve teolojiler kendilerini yeniden gözden geçirme zorunluluğu duymuşlardır. Durum böyle olmakla birlikte, rönesans sonrası fizik, astronomi ve canlılar dünyasında ortaya konan yeni gelişmeler yani pozitif bilimlerin hızlı inkişafı da Kant felsefesinin gücünü ve etkisini bu istikamette desteklemiştir.

Kant felsefesinde Tanrı, zaman ve mekân gibi duyumun apriori formları içinde kavranabilen bir varlık değildir. O nedenle Tanrı, nedensellik kategorisinin yardımıyla herhangi başka bir şeye de bağlanamaz. Buna göre Tanrı saf aklın sadece bir idesi

175 Mehmet Aydın, a.g.e., s. 56.

olabilir. Fakat bilginin konusu olamaz. Ya da Tanrı pratik aklın bir gereği olarak kabul edilebilir. Bu durumda da Tanrı'nın varlığı bir bilgi konusu değil de sadece bir postulat olur. Çünkü akıl idelerin, anlayış kabiliyeti ise kategorilerin alanıdır. İde tecrübe alanını aşar ama o aklın öyle gerekli bir kavramıdır ki, onun duyular dünyasında kendisine uygun gelebilecek bir objesi yoktur. Zira tecrübe, zaman ve mekâna dayanan görünüş dünyasına bağlı iken, akıl, ideler sayesinde deneyim dünyasının dışına çıkar ve tüm kavramlarını apriori olarak belirler. Kant'ın sisteminde din, pratik alan gibi çok önemli bir yer tutar. Din insana biçim kazandırır. Onun dine dair görüşü, insan anlayışında en iyi tarzda ortaya çıkar. Çok iyi bilindiği üzere Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi din ve ahlâk konuları yalnız din felsefesinin tartıştığı problemler olarak kalmazlar, başka birçok felsefî teorinin de konusunu oluştururlar. Bu bağlamda Kant sisteminde dine dayanmaz. Ama din problemleri onun felsefesinde önemli yer tutar.

Kendisine özgü bilgi teorisi yoluyla Kant, felsefede metafiziği ve din alanını mantık konstruksiyonlarından kurtararak bu alanın yüceliğini belirlemeye çalışmıştır. O sebeple de dinin insan anlayışını benimsemiş fakat buna felsefî bir temel kazandırmıştır. Böylece, din felsefesi bakımından dünyanın ve dolayısıyla insan varlığının noumen ve fenomen diye iki ayrı alana ayrılması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Aslında, bilindiği gibi Kant'ın içinde yetiştiği kültürü belirleyen hristiyanlık ontik bakımdan insanı ruh ve beden diye birbiriyle uzlaşmayan iki alana ayırır; ama bu alanlar arasında bilgi bakımından bir fark görmez. Kant ise bu ontolojik dualite görüşünü bilgi teorisi bakımından bir dualiteye dönüştürmüştür. Burada, dinin ölümsüz diye kabul ettiği ruh, noumen alan, ölümlü ve geçici saydığı beden de doğa varlığı alanıdır. Artık burada din alanı noumen alana dahil olur. İnsanın ölümsüz tarafı, zaman-mekân formlarıyla tecrübe alanını aştığından, ona dair bir bilgimiz mümkün olamamaktadır.

İşte Kant, tecrübe ve görünüş alan dışında kalan, hiçbir şarta bağlı bulunmayan şeylerin varlığı hakkında bilgi edinmenin ve onları ispat etmenin imkânını baştan reddeder. Çok iyi bilindiği

üzere kendinden önceki felsefe ve klâsik teoloji Tanrı'nın ve din objelerinin varlığını kanıtlamaya hep çalıştığı halde Kant, noumen alanda olduğu gibi bu alanda ancak akla dayanan bir inanmanın mümkün olabileceğini ama hiçbir kanıtlamanın yapılamıyacağını savunur ki, burada artık özgürlük, ölümsüzlük ve mutlak varlık, yani Tanrı kanıtlanamaz.[176] Çünkü, bu ideler, sadece pratik aklın postulatlarıdır, onların varlığından kuşku duyulamaz. Ama onlar hakkında güvenilir bir bilgimiz de yoktur. İşte burada Kant felsefesi ile dinin arasındaki çok önemli ayrım ortaya çıkar.

Sonuç olarak, Kant'ın din felsefesi, kendisinin sisteminin mahiyeti bakımından aklın artık erişemediği, dinî inanmanın başladığı yere kadar uzanmaktadır. Filozofa göre dinin özü ve esası, insan hayatında ahlâkın vazgeçilmezliğine inanmadır. Felsefe bakımından da dinin aslını ahlak fenomenleri oluşturur. Burada artık din, ahlâkın gösterdiği vazifelerin ilâhî bir emir olarak görülmesidir.

176 Takıyettin Mengüşoğlu, Kant ve Seheler'de İnsan Problemi, s. 83-85.

III- TANRI'NIN VARLIĞINI KANITLAMANIN İMKÂNI

Buraya kadar gördüğümüz Tanrı'nın varlığını kanıtlama denemeleri, en genelde iki kategori altında toplanabilir. Bunlar; ontolojik delilde gördüğümüz gibi ya Tanrı'nın varlığını önceden bir postulât olarak koyuyor, daha sonra da tüm varlığı ve insanı yani topyekûn âlemi O'nun kudreti, özgür iradesi ve dilemesinin bir neticesi olarak değerlendiriyor, ya da, bir sonuç olan varlık ve insandan hareketle, gerek insandaki tecrübeye, gerekse âlemdeki imkân, nizâm, gâye, hareket ve sebeplilik ilkelerine dayanarak kısaca, karmaşık bir olgular yumağı olan âlemden hareketle, onu en iyi açıklayan basit bir varlığa yani Tanrı'ya ulaşmaya çalışıyordu ki, kozmolojik ve teleolojik kanıtlar bunun ifadesiydi. Tüm bu kanıtları eleştirip, sonuçta kendi "Ahlâk kanıtı"nı temellendiren Kant'ın ıspatı da evrenin bir parçası olan insandan hareket ettiği için, ikinci guruba katılabilir. Felsefe ile olan ilişkisi gözönüne alındığında, teolojilerdeki kanıt türleri de en genelde söz konusu kategoriler içine yerleştirilebilir.

Felsefe ve tüm teolojilerdeki klasik Tanrı kanıtlarının en derin biçimde Kant tarafından eleştirilip reddedildiğini söylemiştik. Kısaca hatırlarsak, Kant felsefesinde Tanrı idesi, saf aklın bir idesiydi. Bununla rasyonel teoloji, dinî kitapların bildirdiklerine başvurmadan, akla dayanarak fikir ileri sürmekte, ıspatlar yapmaktaydı. Ama Kant'a göre Tanrı idesi, sadece dinlerin ortaya koyduğu birşey veya aklın bir spekülasyonu değildir. O kaynağını aklın

yapısında bulur yani aklın küllîye uzanmasından doğar. Plâton'dan beri bütün metafiziklerin ve metafizikçilerin süregelen bu idesi, insan aklının kendisinden hiçbir zaman kurtulamayacağı bir ide'dir. Çünkü metafizik, insan aklının hiçbir zaman kurtulamayacağı kabiliyetinin bir sonucudur. Ancak Kant'a göre, metafiziğin akla dayanarak kendini güvenilir bir bilgi sayması imkânsızdır. Bununla birlikte metafizikçiler, sadece saf akıl bulunmadan gereklilik taşıyan kavram ve idelerden çıkardıklarının objektif değeri bulunduğunu iddia ederler. Bu sebeple filozofa göre, Aristoteles'ten beri kilise babaları, skolastikler, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz ve Wolf'a kadar yapılan bütün Tanrı kanıtlamaları kendilerini güvenilir bulmuşlardır. Oysa Kant böyle bir durumun, saf aklın bir illizyonu, bir görüntü mantığı olduğunu, burada aklın kendisinden ayrılmayan bir idesinin objeleştirildiğini, halbuki, bizim bilebileceğimiz tüm realitelerin ancak zaman ve mekân içindeki duyu verilerinin empirik realiteleri olabileceğini savunur.[177] Kant'ın bu eleştirisi, aynı zamanda saf aklın spekülatif ilkelerine dayanarak kurulan tüm teolojilerin de eleştirisidir. Kant burada Tanrı kanıtlarının başarısızlığını göstermekle kalmıyor, herşeyin temeli olan bir varlığın (Tanrı), mahiyetini tanımaya ve bilmeye insan aklının yeterli olmadığını da gösteriyor. Esasen, insan bilgisinin sınırlı olduğu yani bilinmesi gereken ya da bilinmek istenen herşeyi kuşatamadığı anlamındaki bir tezin eskiden beri yaygın biçimde savunulduğunu biliyoruz. Bunun çok açık örneği ise, Kant'ın eleştirel felsefe sisteminde görülür. Zira, filozofun *"Saf Aklın Eleştirisi"* adlı eserinin bütününden çıkan genel sonuca göre biz, çok uzaktaki yıldızlar hakkında bir takım bilgiler elde edebiliriz. Fakat gözlenmesi mümkün olmayan şeylerin ötesine dair bir şey bilemeyiz. Nitekim, Kant'ın öne sürdüğü antinomilerden birincisine göre; evrenin mekân olarak sonsuz olup olmadığı, zaman bakımından da bir başlangıcının bulunup bulunmadığı gibi hususlar bilme sınırımızın dışında kalmaktadır. Bunun gibi, dördüncü antinominin tezine göre evren, kendisinin ya

176 Heinz Heimsoeth, Immanuel Kant'ın Felsefesi, s. 118-119, (Çev. Takıyettin Mengüşoğlu), İst. 1967.

bir parçası ya da sebebi olarak mutlak anlamda zorunlu bir varlığı gerektirir. Antitezine göre ise, böyle zorunlu bir varlık, ne evrende bir yerde, ne de evrenin dışında onun sebebi olarak vardır. Bu demektir ki, biz evrenin zorunlu bir varlığa, yaratıcı bir Tanrı'ya dayanıp dayanmadığını bilemeyiz. Burada tezlerin olduğu gibi antitezlerin de güçlü yönleri ve yararları vardır. Ama onlarla ilgili olarak metafiziğin çıkardığı sonuçlar saf akıl bakımından hiçbir zaman tüm zihinleri tatmin edecek biçimde kesin, zorunlu ve güvenilir bilgi olamamıştır. Bu da bize, metafiziği mümkün görenlerin iddialarına rağmen sözü edilen konularda gerçek bir bilgi ve ilim yapılamıyacağını göstermektedir. Buna rağmen insan aklının bu çabasındaki amaç, onun bu sorulardan gelen huzursuzluğunu gidermektir. Oysa yetersizliği, onun huzursuzluğunu artırmaktadır. Sonuç olarak Kant'a göre, metafizik ilim olarak mümkün değildir, fakat o, doğal bir kabiliyet olarak temelini insanın akıl sahibi bir varlık olmasında bulur. Biz, şeylerin varlığından, Tanrı'nın varlığına çıkamayız. Tanrı, bilgi yapan saf teorik akıl için sadece bir idealdir; O, objektif gerçekliği kanıtlanamasa bile inkâr da edilemeyen ve bütün insan bilgisini taçlandıran bir kavramdır.[178]

Kanıtların eleştirilerine ateizm adına ortak olunduğu doğrudur ama, teist veya deist olsun yani bir Tanrı'nın varlığına şöyle ya da böyle inanan bazı filozoflar tarafından bir kanıtın mantığı, argümanları, metodu veya formu bakımından eleştiri konusu edildiği de bir gerçektir. Meselâ; St. Thomas'ın ontolojik kanıtı kozmolojik kanıt lehine, İbn Rüşd'ün, mistik tecrübe ile Hudûs delillerini inâyet ve ihtirâ delilleri lehine ve nihayet Kant'ın öteki bütün kanıtları, kendi ahlâk delili lehine eleştirdiğini biliyoruz. O bakımdan, teistik anlamda olsun ya da olmasın, Tanrı kanıtlamalarına yapılan eleştirileri, mutlak olarak ateizm adına yapılmış diye görmek doğru değildir. Ama unutmamak gerekir ki, bütün Tanrı kanıtlamaları, teolojiler ve teistler bakımından teizmin başarısı lehine daima özenle başvurulan ve canlı tutulan zihnî çabalar olmayı sürdürmüştür. Ancak, bilindiği gibi, klâsik Tanrı kanıtlamalarına

178 Heinz Heimsoeth, a.g.e., s. 123.

Yeniçağ felsefesinde özellikle Hume ve Kant tarafından yöneltilen eleştiriler, metafizik karşıtı bir bakışı, batıda din-bilim arasında giderek yaygınlaşan sürtüşme ve bütün kurumlarıyla kiliseye karşı konan tavırlar, genelde klâsik teoloji ve özelde de Tanrı ispatları hakkında bir takım ciddi şüphelere neden olmuştu. İşte bu durum, bilhassa Kant sonrası yani son iki yüzyıldan beri, Tanrı'nın varlığını akılda, tabiattaki düzen ve gayelilikte değil de, insanın kendinde, onun ahlâk tecrübesinde arama düşüncesini öne çıkarmış, inanç ve eylem birliğini vurguladığı gerekçesiyle ahlâk kanıtına dikkat çekmiştir.

Yaygın dinlerin inananlarından pek çoğunun Tanrı inançlarını genelde çocukluktan itibaren içinde yetiştikleri dinî gelenek, kültür ortamı ve taklitle kazandıkları bilinir ki bu, Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgilerin "doğru ve güvenilir haber" diye kabul edilmesi demektir. Meselâ, İbn Rüşd'ün de zikrettiği Haşviyye zümresi, Allah'ın varlığını, sadece haber ve nakil (işitme) yoluyla bilebileceğimizi söylemektedir. Fakat bu metot İbn Rüşd'ün de katıldığı bir yaklaşımla, Tanrı kanıtları içinde rağbet görmemiştir.[179]

Tanrı'nın varlığının kanıtları arasında bir de, doğa üstü bir güce inanmanın bir içgüdü olduğu tezi vardır. Bu kanıt, Tanrı'nın varlığı hakkında bütün insanlığın anlaşmış olduğunu savunur ve "Kabul-ı âmme delili" diye bilinir. Bu delil de yukardaki gibi zayıftır. Çünkü, şayet bu duygu bir içgüdü olsaydı, istisnasız bütün insanlar ona sahip olmalıydı, oysa biz ateistlerin de bulunduğunu biliyoruz. Öte yandan böyle bir anlaşma bulunsa bile bu, delil olmaya yeterli değildir.

Tanrı kanıtlamaları yönünden Tevrat, İncil ve Kur'an olarak kutsal kitapların, delillerin formulasyonundaki etkisi bakımından, Batı ile –felâsife de dahil– İslâm kelâmcılarının yaklaşımları karşılaştırılırsa, öncekilerde Kitab-ı Mukaddes'in mahiyeti gereği birinci derecede etkisi bulunmazken, İslâm düşüncesinde ise kanıtlar temel dayanaklarını öncelikle Kur'an'da ararlar.

179 İbn Rüşd, Kitabu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille, (nşr. Mahmut Kasım), Kahire, 1964.

Tanrı kanıtlamalarını tümüyle eleştirip başarısız gören akım olarak mantıkçı pozitivizmi buluruz. Esasen, ortaçağlarda rastladığımız din üzerindeki anlayış birliğinin zayıflaması, homojen olmayan yorumlara maruz bırakılması, Yeniçağın başlangıçlarına kadar uzanır. Fakat 18. yüzyılda Hume, Deistler ve Kant'ın derin tesiri ile bu durum doruğa ulaşır. 20. yüzyılın başlarından itibaren ise realizm taraftarı olan ve mantık ile dil felsefesinin etkisiyle, Tanrı ıspatları probleminde dinin lehinde veya aleyhinde olmayan fakat dinî bilgi ve hükümlerin dil ve mantık yönünden analiz edildiğini görürüz. İşte, kaynakları felsefe ve bilimde olan ve hedefi, metafizik değer hükümlerini dışlayarak, bilgiyi teolojik unsurlardan arındırmak olan bu akım mantıkçı pozitivizmdir. Yeni Skolastisizm, Yeni Ortodoksluk ve Personalizm gibi çağdaş akımların din felsefelerine her yönden karşı olduğu gibi, ahlâkın apriori formlarını ve genelde metafiziği konu dışı bırakmak isteyen söz konusu akımın mühim temsilcilerinden Russell'e göre; felsefe dinî doğmaları ne ıspatlayabilir ne de bunun aksini kanıtlayabilir. Bir başka mantıkçı pozitivist A. J. Ayer de dinî önerme ve bilgileri analiz ederken, tüm geleneksel kanıtları yetersiz bulur. Ona göre, animistik olmayan bir Tanrı'yı tanımlayan yüklemleri taşıyan bir varlığın varoluşu, mantıkî olarak kanıtlanamayacağı genellikle filozoflarca da kabul edilmiştir. Çünkü, eğer Tanrı'nın varlığı mantıkî bir istidlâlden çıkarılacak ve sonuç da mantıkî kesinlik taşıyacaksa, burada öncüller sonucu içereceğine göre, öncüllerin doğruluğu konusundaki bir kesinsizlik sonuçta da görülecektir. Fakat, hiçbir deneysel önermenin ihtimalî olmaktan kurtulamadığını biliyoruz. Zira, mantıkî kesinlik taşıyanlar yalnız apriori önermelerdir. Filozofa göre Tanrı'nın varlığı ise bu tür önermelerden çıkarılamaz. Çünkü, apriori önermelerin kesinlik sebebinin totoloji olduğu bilinir. Bir totolojiler takımından da geçerli olarak ancak yeni bir totoloji çıkarılabilir. Bundan da bir Tanrı'nın varlığının ıspatı imkânı çıkarılamaz.[180]

Bütün bunlarla birlikte, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti bir deney, gözlem ve kısaca matematik, mantık ve doğa bilimlerindeki

180 A.J. Ayer, Dil Doğruluk ve Mantık, s. 110.

gibi bir bilgi konusu olmadığına göre, ama yine de insan O'nu mistik tecrübe de dahil kendi bilme imkânlarıyla kavrayıp kanıtlamaya çalışacağı için, "insanın böyle bir imkânı var mıdır?" sorusunun cevabı daima aranacak, Tanrı idesi kendisine inanılmaktan aldığı güce rağmen, tam bilinememiş olmanın sallantısında kalacak gibi görünmektedir. Nitekim Kant, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını ortaya koydu ama yine de O'nu teorik akıl bakımından bir ide, pratik akıl bakımından da ahlâkî bir postulat olarak varsaymanın önemi ve gereğini vurgulamıştı.

Tanrı hakkında bir bilgi ileri sürmenin ve bu uğurda lehte veya aleyhte bilhassa akıldan çıkarılan bir kanıt getirmenin mümkün olmadığı yolundaki anlayışın, Kant'ın metafiziği derinden eleştirisinden sonra hız kazandığını biliyoruz. Bilgimizin sınırlılığı tezinden hareket eden bu yaklaşım, Kant'dan sonra da bu gelenek içinde devam etmiştir. Nitekim, aynı gelenek içinde düşünen ve başta Tanrı'nın varlığını kanıtlama iddiasında bulunan deliller olmak üzere bütün temel dinî iddiaları başarısız çabalar diye niteleyen çağdaş din felsefecileri de vardır. Bunlardan başlıcaları Karl Barth ve John Hick'tir. Birincisine göre Hristiyanlığın bize tanıttığı Tanrı, dünyadaki şeylerden hareketle, varlığı veya yokluğu hakkında delil getirilecek bir varlık değildir. Çünkü, Tanrı'ya atfedilen; *"iyi"*, *"sonsuzca kudret ve hikmet sahibi"* gibi nitelikler, dünyadaki varlıklardan, meselâ insandan yola çıkılarak yapılan analojilere dayanır. Oysa Tanrı, evrendeki tüm şeylerden farklı bir mahiyete sahiptir. John Hick'e göre ise, evrende ve doğada Tanrı'nın varlığına veya yokluğuna dair bir takım işaret ve manâlar bulmaya çalışan insan aklı daima başarısız olmaya mahkûmdur. Bu konuda ileri sürülmüş olan kanıtları ve argümanları inceleyen Hick'e göre, şimdiye kadar tarihten ve doğadan çıkarılmış olan olgu ve deliller, teistik olduğu kadar naturalistik yoruma da uygun düşmektedir. Meselâ, dinî tecrübe kanıtı teizm adına kullanılırken, doğal ve ahlâkî kötülükler bunun aksine kullanılabilir. Yine bunun gibi evrende bulduğumuz kötülükler, kozmolojik ve teleolojik kanıtın karşısında bir görüşe imkân verirler. Kısaca; teizmin ve deizmin kullandığı kanıtlar, naturalizm adına da yorumlanabildiği gibi, bunun aksi de mümkündür.

Tanrı'nın varlığına dair getirilen rasyonel kanıtlara yöneltilen bir başka eleştiri ve görüş de, Tanrı'nın akıl ile ispatlanmasının, O'na iman etmek ile yani kanıtla imanın birbirine aykırı düştüğü iddiasıdır. Buna göre, şayet Tanrı'nın varlığı için yeterli kanıt olsaydı böyle bir ispatı kavrayanların, O'nun varolduğuna inanmaktan başka bir tercihleri olamazdı, o zaman da dinde ve tanrı inancında merkezî bir kavram olan *"iman"* önemini kaybederdi. Oysa, dinde insanın özgür tercihinin önemi bilinmektedir. Hick'in de katıldığı bu görüş, çok iyi bilindiği gibi Kant'ın temel görüşlerinden biridir. *"... inanca yer açabilmek için bilmeyi bir yana atmak zorunda kaldım"* ifadesinde de gördüğümüz gibi Kant'a göre de, inanç konusunda bilginin reddedilmesinde korkulacak birşey olmadığı hatta bunun gerekli olduğu savunulmuştu. Bu tezin temel dayanağı ise, *"Tanrı, imanın değil de bilginin konusu olsaydı, insanın özgürlüğünden ve ahlâkın otonomluğundan söz etmenin mümkün olamayacağı"* görüşü idi.

Tanrı'nın varolup-olmadığı, varsa, kanıtlanıp-kanıtlanamayacağı yönündeki buraya kadar gördüğümüz bütün tarihî düşünceleri, üç grupta toplayabiliriz:

a- Tanrı'nın varlığını ontolojik delilde gördüğümüz gibi, ister önceden bir hüküm olarak ortaya koyup oradan âleme ve insana insin, isterse, öteki delillerde gördüğümüz üzere bunun tersi bir yöndeki çabayla Tanrı'ya çıksın, sonuç itibarıyla aşkın bir varlığı kabul edip, O'nu, kanıtlamaya, tarif ve tasvir etmeye çalışan görüştür. Daha çok teologların ve teistlerin içinde bulunduğu bu kısım; şahsî, zâtî ve âlemin sebebi olan fakat, âlemden ayrı aşkın bir Tanrı'nın varlığına, O'nun, bütün varlığın üzerinde mutlak hakimiyetine inanır ve O'nu ıspatlamaya çalışır.

b- Ateistler (Tanrı tanımazlar): Bunların en belirgin özelliği, aşkın ya da içkin olsun, bir Tanrı'nın varolmadığını, en hafifinden mümkün ve muhtemel saymalarıdır. Ateizm bir sistem değil de, pozitif bir takım prensiplerin neticesi olarak bir inkârdır. Âlemi bir takım tesadüfî kombinozon-

lar ile yorumlayıp açıklamaya çalışırken, harici hiçbir sebebe yer vermez.

c- Agnostikler (Bilinemezciler): *"İlk sebep"*, *"sonsuz"*, *"eşya ve olayların son gayesi"* gibi metafizik problemleri insan zihninin hiçbir zaman bilip çözemeyeceğini, kısaca metafiziğe, *"bilinemez"* diyenlerin görüşüdür. Tanrı'nın kanıtlanması hususunda da; bir Tanrı'nın varlığının bir imkân olduğunu, ama bu imkân içinde, O'na ne inanmak ne de inanmamak için sağlam ve güvenilir hiçbir sebep ve kanıtın bulunmadığını savunur. Bu tavrı ile agnostik; bir Tanrı'nın ne var olduğunu, ne de yok olduğunu söylemekten çekinir, ama yine de aşkın bir Tanrı'nın varolup-olmadığı meselesinin, esaslı bir problem olduğunu inkâr etmez. Yani, *"Bir Tanrı vardır"* ile *"Bir Tanrı yoktur"* gibi iki zıt hükmün, biri gerçekten doğru, diğeri de gerçekten yanlış olan hükümleri dile getirdiğini inkâr etmez. Burada agnostiğin iddiası yalnızca bunlardan hangi önermenin doğru olduğunu tesbit etmek için elimizde hiçbir verinin bulunmadığı, dolayısıyla her iki önermeye de taraf olmamak gerektiği biçimindedir.

Agnostisizm terimi ilk defa T. H. Huxley (öl. 1895) tarafından kullanılmıştır. Terim, teolojinin insan aklının sınırları dışında bulunduğunu, o nedenle bu konuda konuşulamayacağını ifade eder. Buna göre Tanrı; teolojik, rasyonel ve tecrübî olsun, her türlü kavrayışın dışındadır. Felsefe tarihinde agnostikler, Tanrı problemine bu yaklaşımlarıyla kendilerini teist, deist ve panteistlerden ayırırlar ama, Tanrı'nın varlığının bilinemez olması, O'nun yok olduğu anlamına da gelmez. O bakımdan bir agnostik, ateist de değildir. Agnostisizmin konusu esasen teolojik bir husus olmaktan çok, epistemolojik bir problem olarak görünmektedir.

Agnostisizm kavramı çok çeşitli anlamlarının yanında, Tanrı inancını savunmak için de kullanılmıştır. Başlangıçları Kant'a kadar varan bu anlayışa göre, mahiyeti bizim bilgi ve kavrayış

gücümüzü aştığından, Tanrı hakkında teorik bir bilgi edinmek imkânsızdır. Çünkü, bilme ve kavrama bir şeyi sınırlandırmak demektir. Onun için bilinmek, Tanrı olmaya karşıdır. Tanrı'yı kavrayıp bildiğini söylemek, esasında Tanrı'dan değil de başka bir şeyden söz etmektir. Ama Tanrı'nın bilinememesi, O'nun varlığı hakkında bir olumsuzluğu da ifade etmez. Bu anlamıyla, Tanrı'ya inanmakla O'nun varlığının kavranamaz olduğunu söylemek çelişik değildir. O bakımdan dinî agnostisizm bir tür dindarlık diye anlaşılabilir. Bu durumuyla agnostisizm, ifade edilemiyen bir inanç ve Tanrı'yı anlatmaya çalışırki bu, felsefe ve teolojideki Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan teorik argümanları reddetmeyi ifade eder.

Kısaca, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu hakkında hiçbir şey bilinemiyeceğini, dolayısıyla bu hususta konuşulamayacağını iddia eden agnostisizm çok önemli bir kavramdır. Ama o da şu önermelerden birini nihaî olarak kabul etmek durumundadır:

1- Tanrı'nın hem var hem yok olduğunu gösteren deliller vardır.

2- Tanrı'nın varlığı veya yokluğu hakkında hiçbir kanıt yoktur.

Burada birinci önermenin kabulü için, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu ile ilgili deliller denkleştirilmeli yani onlar birbirini yıkmamalıdır. İkinci iddianın kabulü ise açık bir biçimde agnostisizmin temellerini yıkar. Bundan dolayıdır ki, agnostisizm teistlerce olduğu gibi ateistler tarafından da eleştirilmiştir.

Kısaca ifade edecek olursak, bütün bu görüşlerle birlikte insan, Tanrı kavramı ve problemiyle karşı karşıyadır. Yani o evrensel bir problemdir. Kavramın değeri, problemin önemi ve bu uğurdaki bitmez-tükenmez çabaların başarı veya başarısızlığı teorik olarak her zaman ve her yerde pekâlâ tartışılabilir. Ancak özellikle günümüzde çokça raslandığı gibi Tanrı'nın varlığı basit ve sığ bir yaklaşımla ve rasgele gerekçelerle inkâr edilemez. Tanrı'nın varlığı sorunu bilimsel bir konu değil, egzistansiyel bir sorun yani insanın kendisinin bir *"var oluş"* sorunudur. Verdiği cevapların değeri ne olursa olsun, felsefe ve teolojinin, Tanrı'nın varlığı ile ilgilenmeye daima hakkı olmuştur ve olacaktır.

Bir başka yönden dine ait hakikatlerin ve Tanrı'nın kanıtlanmasının imkânı tartışmasının yanında böyle bir girişime esasen gerek ve ihtiyaç olmadığı da savunulan bir başka görüştür. Özellikle Kitab-ı Mukaddes esas alınarak yani hristiyan teolojisi bağlamında, orada formüle edilmemiş bir dinî epistemolojiden söz edilerek, peygamberlerin (Hz. İbrahim, İshak Yakup...) Tanrı'yı akıl ile kavranan bir varlık olarak değil de, tecrübe edilerek kavranmış bir gerçeklik olarak inanıp düşündükleri ileri sürülmüştür. Burada artık Tanrı, akıl yürütme sonucunda varılan bir varlık ya da rasyonel soyut bir kavram değil de, onların hayatlarına ve dünyaya anlam veren bir realite olarak kabul edilmiştir.[181] Bu durum peygamberlerin; herhangi bir kanıta gerek duymadan dış dünyanın gerçekliğine inandıkları gibi, aynı tecrübe kesinliği ile Tanrı'nın varlığına da inandıklarını ifade eder. Burada Tanrı'nın varlığı herhangi bir akıl yürütmeyle kanıtlanamasa da, O'nun huzurunda olunduğunun kesin bir bilinci vardır.

Şüphesiz, çokça görüldüğü gibi, doğa üstü varlığı herhangi bir kanıta gerek duymadan da kabul etmek, onun varlığına inanmak mümkündür. Ama böyle bir kabul ve inanç, onun sahibi adına kanıtların değerini azaltır ve kesinlik duygusundan mahrum kılar. Öte yandan, Tanrı'nın varlığı ile ilgili argümanlar her akıl için elbette tam bir emniyet ve kesinlik sağlamazlar. Ama bu argümanların herbirinin kendine göre bir değeri ve tutarlılığı vardır.

Pratikte öyle görünüyor ki, mânevî sistemde bir Tanrı kanıtlaması ancak onu anlamak isteyen ve bu arzu vasıtasıyla onu zaten bir dereceye kadar anlamış olan kimseye yararlı olabilir. Yoksa, kalbî bakımdan kendi durumunu değiştirmek istemeyen kişiye kanıtlar bir pratik fayda sağlamazlar.

Buraya kadar görüldü ki, başta Tanrı'nın varlığının kanıtlanması olmak üzere dinî hakikatlerin rasyonel bir yöntemle temellendirilmesinin imkânı çok ciddî bir biçimde eleştirilmiş ve ilk anda bu yolun neredeyse bütünüyle kapalı olduğu savunulmuştur. Bu konuda insanın sadece bir akıl varlığı olduğu tezinden yo-

---

181 John Hick, Philosophy of Religign, s. 59-60 (Pentice Hall of india, New Delhi, 1987.)

la çıkıldığı izlenimini veren böyle bir yaklaşımın ne kadar haklı olduğu soruşturulmaya değer bir husustur.

Önce, metafizik alan bilgisi adına aklın sınırlı olduğu ve sonuçta başarısız bulunduğu tezini savunan Kant ve onu izleyenlerin bilinen çabalarının önemi görmezlikten gelinemez. Ancak Tanrı kavramı ve inancının da yer aldığı bu alanın rasyonel tahkike ve bilgi temeli bulunan inanca bütünüyle kapalı olduğu söylenebilir mi? Başta, bilgilerimizin tümünün sadece kesin doğrular, insanın ilgi alanının da yine sadece gözlemlenebilen alandan ibaret olduğu söylenemez. Dahası, gündelik bilgilerimizde çokca rasladığımız ve sosyal bilgiler alanında da sıkça gördüğümüz kesinsizliğin yanında, bilimsel bilgilerde bile mutlak doğruluk ve kesinliğin derecelerinden sözedilebildiğini bize epistemoloji ve bilim felsefesindeki tartışmaların telkin ettiğini hatırlayalım. Öte yandan, insan zihninin meçhulün peşinde koşmaktan vazgeçmediği de bir başka gerçektir. Meselâ Kant'ın, evrenin zaman ve mekân olarak sınırlarının bilinemiyeceğine dair ortaya koyduğu antinomiye rağmen, o zamandan bu yana bu hususta bilim adamları, bilgi olma iddiasında bulunan çeşitli kuramlar üretmekten geri kalmamıştır. Bu da bize mutlak doğru, güvenilir ve kanıta dayanan bilgi elde edemediğimiz durumlarda, bir görüş ve inanç sağlayabilecek bilgilerden, en azından uzak kalamayacağımızı hatırlatmaktadır. Bir başka yönden, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı kanıtlamalarına dair bir muhtevaya sahip olmadığı gerçeği de dahil, formüle edilmemiş bir epistemolojisinin bulunması da, dinî doğruların araştırılması ve Tanrı'nın kanıtlanması çabalarını tümüyle anlamsız kılmamalıdır. Zira, böyle bir yaklaşım, dogmatik Hristiyan teolojisi için bir ölçüde geçerli olabilir ama başka monoteist dinlerin, klasik teizmin hatta deizm, panteizm ve pan-enteizmin Tanrı anlayışlarını dikkate aldığımızda, Tanrı hakkında konuşmaya ve bir takım görüşlere sahip olmaya hakkımızın bulunduğunu ifade ve iddia edebiliriz. Nitekim, Kitab-ı Mukaddes için geçerli olan durumun aksine monoteist bir din olan İslâmın teolojik yorumlarında, kelâm ilminde ve İslâm felsefesinde gördüğümüz üzere Tanrı kanıtlamalarının (isbat-ı vâcipler) temel unsurlarını esas kaynak olan Kur'an'da buluruz ki, bu husus-

taki âyetler Tanrı'nın varlığını her ne kadar mutlak anlamda kanıtlamıyorsa da, inanmak isteyen kişi için ikna edici deliller ve ipuçları olarak görülebilir. Böyle bir durum yani Tanrı hakkında rasyonel bağlayıcı bir kanıtın olmayışı da imanda özgürlüğe bir yer bırakması bakımından arzu edilen ve doğru olan bir husustur.

Dinî hakikatlerin ve bir Tanrı'nın varlığına inanmak öyle görünüyor ki, rasyonel gerçeklerin ve bir bilimsel kuramın doğruluğuna inanmaktan daha farklı ve insan için daha çok şeyler ifade etmektedir. Öyle ise insanı dinî doğruların varlığına inanmaya götüren gerekçeler sadece aklın sınırları ile belirlenmemelidir. Zira dinde; başka dinî inançlarla birlikte, özellikle teist anlamda bir Tanrı'nın varlığına inanmak, ebedî mutluluk ve kurtuluşun rasyonel değil de duygusal olan vazgeçilmez şartıdır. Burada Pascal'ın; "*... Allah ya vardır ya yoktur. Acaba hangi görüşe meyledeceğiz? Akıl bu hususta karar mercii olamaz. Sonsuz kaos bizi Allah'tan ayırmaktadır. Bu sonsuz mesafenin sonunda bir talih oyunu oynanıyor, neticesi ya yazı ya tura olacak. Siz hangi taraf için bahse gireceksiniz? Aklın aracılığına başvurunca, ne bir tarafı ne ötekini tercih edemiyorsunuz. Akıl ne tercihte bulunmayı sağlıyor, ne de hangi şıkkın yanlış olduğunu isbata güç yetiriyor. Bu hâl bizim irademize bırakılmış değil... Madem ki bir şıkkı seçme zorunluluğu var, öncelikle menfaatimize en uygun olan şıkkı arayalım... Allah'ın varlığı şıkkını seçtiğimiz takdirde ne kazanıp, ne kaybedeceğimizi tartalım. Bu şıkkı seçerek bahsi kazanmış olursanız, herşeyi kazanmış olacaksınız. Kaybetmiş olursanız, hiçbir şey kaybetmiş olmayacaksınız. 'O halde hiç tereddüt etmeyin; Allah'ın varlığı lehine bahse girin...*"[182] biçimindeki ünlü "*Tanrı'nın varlığı hakkında bahse girmek*" formülünü hatırlıyoruz.

Başta Tanrı inancı olmak üzere dinî inançlar pek çok kimse için ahlâkî eylemlerin vazgeçilmez şartı olduğu anlayışı da bir başka gerçektir. Meselâ, bir kimse dürüst bir hayat yaşamasını, dinî inançları ile irtibatlandırıp, onları hem araç hem de amaç ola-

182 Blaise Pascal, Düşünceler, s.111 (Çev. Metin Karabaşoğlu), İst. 1996.

rak görebilir. Bütün bunlara ek olarak; insanların zihnî kapasite, psikolojik farklılıklar, içinde bulunulan kültürel ve sosyal şartlar bakımından aynı olmadığı gerçeğini de gözönüne alırsak, din ve Tanrı inancına sahip olmanın sadece bir tek rasyonel yolunun değil de, pek çok metodunun bulunduğunu kabul etmeliyiz.

Son olarak, sadece bir dinî inanca değil de, makul doğru dinî inanca sahip olmak çok önemli bulunmaktadır. Zira, ebedî mutluluk ve kurtuluş, dinin ve Tanrı inancının ahlâkî sonuçları, evren ve insanın Tanrı'nın yaratmasına bağlı olup olmadığı ve nihayet tüm varlığın anlam ve değeri bu tür inançlarla yakından ilgilidir ki, bütün bunlar bize din ve Tanrı üzerine yapacağımız her türlü araştırma ve soruşturmanın, epistemolojik gerekçeleri de aşan bir anlamı ve değeri bulunduğunu ifade etmektedir.

Dinî inançların doğruluğu ya da doğru dinî inanç edinme ve özellikle de hangi yolla olursa olsun, Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın imkânına dair tartışmalar bizi inançların aklîliği ile bağlıntılı olarak *"Evidensiyalizm" (=Kanıtçılık-Delilcilik)* kavramıyla karşılaştırır.[183] Genel anlamda, bir kimsenin sahip olduğu ve savunduğu inançlarını, yeterli kanıtlara dayandırarak benimsemesi gerektiğini ifade eden evidensiyalizm, daha özel olarak ise, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu problemine kanıtlar açısından bakmak demektir. Bu anlamda evidensiyalizme göre, Tanrı'nın varlığı problemine kanıtlar açısından bakmak gerekir ki, bu da evidensiyalizm kavramının, teizmin olduğu gibi ateizm ile de ilgili bulunan bir aklîlik ilkesi olduğunu anlatır. Meselâ, bir kimse evidensiyalist aklîlik anlayışına sahip ise; bir yönüyle Tanrı'nın varlığına dair getirilmiş olan bütün kanıtların ortak gücünü, diğer yandan da teizme karşı ileri sürülmüş olan tüm ateistik delillerin gücünü rasyonel bir değerlendirmeye alır. Sonunda bu iki karşıt kanıt gurubunu birlikte değerlendirir ve neticede Tanrı'nın varlığına inanmanın akla uygun olup olmadığı sonucuna varır. Bu sonuç, sözkonusu karşıt delillerin gücüne göre ya bir şekilde Tanrı'ya inanmak, ya inanmamak (ateizm), ya da lehte veya aleyhte

183 Bkz., Philosophical Dictionary, s.119-120, Washington, 1974.

bir yargıdan kaçınarak (agnostisizm) problemi bilinemezciliğe terketmek biçiminde rasyonel bir tavır olarak ortaya çıkar. Demek ki, bir evidensiyalist, teist olabileceği gibi, ateist ve agnostik de olabilmektedir. Çağdaş din felsefecilerinden Richard Swinburne, teizmi benzerleri arasında en rasyonel ve muhtemel bir görüş olarak kabul etmesiyle birincinin (teizm); teizmin kanıtlarının yetersizliğini ve ateizm tarafından çürütüldüğünü savunan John Mackie ikincilerin (ateizm) ve nihayet ne teizmin ne de ateizmin yeterli rasyonel gerekçelerinin bulunmadığını savunan Anthony Kenny de agnostiklerin temsilcisi olarak bilinmektedir. Ancak, günümüzde evidensiyalizm, sözü edilen genel anlamından çok, kuşkucu ve inkârcı bir aklîlik anlamı ile, teizme karşı ileri sürülen eleştiri ve itirazları içeren tartışmaları anlatmaktadır.

Dinî inanç ve gerçekleri yani teistik kanaatleri ve bunların merkezinde yer alan Tanrı'nın varlığını, sadece fideizme terketmeyip, onları rasyonel bir teste tâbî tutmak elbette gereklidir. Ancak, bu hususlarda aklî kesinlik arama iddiasının doğru olmadığı da unutulmamalıdır. Bu demektir ki; Tanrı'nın varlığı sorununu, aklî ve eleştirel olarak ele almak mümkün olduğu kadar da, gereklidir. Ama bu tavrın lehte veya aleyhte tecellî edecek sonucunu yine de bütün zihinleri mutlak anlamda bağlayacak bir kesinlikte olmasını mümkün ve gerekli görmemelidir.

Bu anlamda, felsefe veya teoloji ya da her ikisi adına birden formüle edilmiş olsun, daha önce gördüğümüz Tanrı'nın varlığını kanıtlama biçimlerinin hareket noktaları, sonuçları yani başarı veya başarısızlıkları ve onların eleştirileri bakımından çeşitlilik arz ettiklerini gördük. Orada her kanıt genel geçer ve mutlak doğruluk taşımasa da, kendi formu içinde mantıksal bir tutarlılık gösterir, ama sözkonusu kanıtlar hemen tamamen kendi lehlerine indirgemeci bir özellik de sergilemekte ve her kanıt kendi menşeinin temel tecrübe ve önermelerine sahip bulunmaktadır. Bununla birlikte onlar hedefledikleri amaç bakımından sonuçta birbirlerini desteklemekte olduklarından, her bir kanıt tek başına değil de diğerleriyle birlikte gözönüne alınmalıdır. Yoksa, ikna edici ve sağlam görünen bir kanıt bile, hiçbir aklî şüpheye yer bırak-

mayacak derecede, her zaman ve her yerde Tanrı'nın varlığını kanıtlama kesinliğine ulaşamayacaktır. Aksi halde Tanrı'nın varlığını bu özellikte kanıtlama iddiasında olan bir delil, bütün hastalıklara çare olma iddiasında bir ilâç bulmak kadar anlamsız olurdu. Fakat, tekrar edelim ki, böyle bir durum, delillerin hiç değeri bulunmadığı anlamına da gelmez.

Esasen, *"Tanrı'nın varlığının kanıtlanması"* gibi bir kavram Kant öncesi felsefesi, daha da özel olarak ortaçağlar teolojisi geleneğine ait bir anlayışı yansıtmaktadır. Zira, Kant sonrasında, delillerin gücünü ve önemini savunanlar bile, bu konuda kesin bağlayıcılık ifade eden *"ispat"* ve *"delil"* kavramları yerine *"desteklemek"*, *"göstermek"* ve *"temellendirmek"* gibi, daha az iddialı kavramları telâffuz etmeye başlamışlardır.

Kısaca; teistik kanıt ve delillerin herkes tarafından inandırıcı ve kabuledilebilir diye görülmesi gerekli olmadığı gibi gerçekçi de değildir. Ama onlar, ileri sürülüp savunanları tarafından güvenilir ve sağlam diye görüldüğü sürece, bir değer taşımaya devam edecekler gibi görünmektedir.

İkinci Bölüm

ATEİZM

I- KONUNUN TANIMI ve MAHİYETİ

Tanrı'nın varlığını doğmatik olarak değil de, rasyonel bir biçimde ve epistemolojinin ilkeleri içinde yani insanın anlama ve bilme imkânlarıyla sınırlı kalıp mantıksal olarak temellendirmenin güçlüğünü daha önce *"Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması"* bölümünde görmüştük. Acaba böyle bir durum bize Tanrı'nın varlığının reddedilmesi hususunda bir imkân mı tanımaktadır, yoksa aynı güçlükle burada da karşılaşmakta mıyız? Yani, bir Tanrı'nm varlığını savunan teorik görüşler ile, varolmadığını ileri süren görüşler karşılaştırıldığında, nasıl bir sonuç elde edilebilir? İşte, bu bölümün konusunu, çok çeşitli biçimleriyle ve en genel ifadesiyle Ateizm oluşturacaktır. Bu, bir anlamda da, felsefe ve teoloji tarihi boyunca teizm ile ateizmin karşılıklı argümanlarının ve birbirlerini eleştirisinin serüveni olacaktır. Ancak; gnostisizm, agnostisizm, deizm, septisizm, natüralizm deizm ve panteizm gibi kavramların da problemin içinde yer aldığını unutmamalıyız.

Felsefe tarihi ve din felsefesinde, Tanrı kavramı etrafındaki tartışmalarda genellikle, Tanrı anlamına gelen Yunanca "Theos" ile Lâtince "Deus" terimlerinden türetilmiş kavram ve terimler kullanılır.[1] Nitekim; *"A moral"*, *"A lojik"*, *"A symmetrik"*, *"A sosyal"* vb. örneklerde görüldüğü gibi, *"Theos"* kelimesinin önüne *"A"* olumsuzluk öntakısı getirilerek, Theist ve Theizm'in karşıtı bir anlam kazanan *A theist* ve *A teizm* terimleri de böyle

1 John Hick, Philosophy of Religion, s.5, New Delhi, 1987.

oluşturulmuştur. Daha önce görüldüğü gibi teizm (Theizm); bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek ya da Tanrı inancına sahip olmak anlamına geliyordu. Ateizm de bunun zıddı bir anlamda, "Bir Tanrı'nın varlığını reddetmek, bu yönde bir inanca sahip olmamak" anlamını taşımaktadır. Dilimizde, ateizm teriminin anlam ve içeriğini tam olarak karşılayacak ve yaygın kullanımı olan bir kelime bulunmamakla birlikte sözlüklerde, *"Tanrıtanımazlık"* ifadesi yer almaktadır. Klâsik felsefe ve ilâhiyat literatürümüzde ise ateist ve ateizm; Mülhid ve İlhad, Dehrî ve Dehriyye ve nihayet Kâfir terimleriyle karşılanmış, keza çok genel anlamda dine ve dindarlığa karşı olan, dinin emir ve yasaklarına karşı ahlâkî bir aldırmazlık gösteren tavırları ifade için de Zındık kelimesinin yaygınca kullanılmış olduğu görülür. Ama bütün bu terimler, bu gün Batı felsefesindeki anlamıyla ve konumuzu oluşturan şekliyle, felsefî bir ateizmi tam olarak ifade etmemektedir. Bunun nedenleri kısaca şudur:

Önce, günümüzdeki anlamıyla ateizmi karşılamaya en yakın terim olarak İlhad; sözlüklerdeki genel anlamıyla sapmak, hedefi şaşırmak, gerçekten yüz çevirmek, hak ile batılı karıştırmak ve şüpheye düşmek anlamlarına gelir.[2] Bunları yapan kimseye de mülhid denir. Aynı zamanda Kur'ânî bir kavram olan ilhad;[3] Allah'ı inkâr etmek, Kur'an'ın O'nun sözü olduğunu reddedip âyetleri yalanlamak ya da tahrif etmektir ki, bu da hak dinin dışına çıkmayı ifade eder.[4] Bütün bu anlamlarıyla ilhad; inat, sapık kimselerden etkilenme ya da yetersiz bir araştırmadan kaynaklanmış olabilir ve sonuçta, dînî terminolojide zımnen veya alenen ya da mutlak anlamda olsun, Tanrı'nın varlığını inkâr etmeyi içerir. Felsefedeki anlamıyla ise göreceli bir özelliği olduğundan, sınırlarının belirlenmesi zor olan bir kavramdır. Zira, biliyoruz ki, felsefede Tanrı-âlem ilişkisi spekülatif olarak çok çeşitli biçimlerde kurulabildiği gibi, bir çağdan diğerine, bir toplumdan başka birine göre değişiklik arzedebilir. Dolayısıyla ilhadın anlamı

2 İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, III, s.388, Beyrut, trs.

3 el-Hacc / 25.

4 İlgili âyetler için bkz; A'râf, 180; Fussilet, 40; Nahl, 103.

da belli ölçüde değişebilir. Bu demektir ki, ilhad (inkârcılık- Ateizm) mutlak ve göreceli olabilmektedir. Mutlak ilhad; insan aklının, varlığın açıklamasını yapabileceğine inanır, dolayısıyla görünen âlemin dışında aşkın ya da içkin herhangi anlamda bir Tanrı kavramına, ruh diye bir şeye, ölüm ötesi ikinci bir hayata, doğa kanunlarına ters düşen mucize ve keramet gibi olağanüstü durumlara varlık açıklamalarında yer vermez. Göreceli (nisbî-izâfî) ilhad ise kısaca, bir kimsenin içinde yaşadığı toplumdaki yaygın Tanrı anlayışını benimsememesidir. Mesela; Yunan filozoflarının bir kısmı antropomorfik Tanrı inancını reddetmiş, Sokrat toplumunun anlayışından farklı bir tanrıya inandığından mülhid (ateist) olmakla itham edilmiştir. İlk Hıristiyanlar da Roma devletinde *"mülhidler"* olarak nitelenip cezalandırılmışlardır. Spinoza'nın Tanrı anlayışı Yahudiliğe aykırı düştüğü için ateistlikle suçlanmış, Yahudi cemaatinden tardedilmiş ve "ateistlerin rûhânî babası" diye nitelenmişti.

Bir başka yönden ilhad; amelî ve nazarî diye ayrılabilir. Amelî olan, bir kimsenin günlük yaşayışında *"sanki Allah yokmuş gibi"* davranmasıdır. Nazarî ilhad ise, Allah'ta varlık sıfatını reddetmek ya da böyle bir sıfatı söylememektir. Bu anlamlarıyla ilhad, zındıklık kavramıyla örtüşür. Nitekim Tanrı'yı, peygamberliği, dinî ve ikinci bir hayatı reddetmeyi ifade eden Ateizm, Arapça'da ve Osmanlı Türkçesinde *İlhad* (lâ-ilâhîlik) ve zandaka (zındıklık) terimleriyle karşılanacaktır. Anlaşılıyor ki, İlhad kavramı baştan beri Tanrı veya Tanrıların varlığını inkâr etme, yani imânın zıddı, böyle bir inanç olsa bile ilâhî inayetin, Tanrı-insan ilişkisinin reddedilmesi gibi iki önemli anlama gelmektedir. İslâmî kültürde inkâr (küfür), şirk, fısk, nifâk ve münafık terimleri de hemen daima ilhadı çağrıştıran kavramlardır.

İkinci olarak; ateist kavramını çağrıştıran mülhid ve zındık terimleri, yeterince felsefi bir derinliğe sahip olmayarak; Allah'ın varlığı ve birliğini, âlemin yaratılmış olduğunu, genelde nübüvveti, özelde de Hz. Muhammed'in peygamberliğini, bir eskatoloji problemi olan öldükten sonra dirilmeyi ve ikinci bir hayatı reddetmeyi içerir. Ama yineleyerek belirtelim ki, bütün bu

fikirler, derin felsefî ve mantıkî argümanlara dayanmaktan çok, siyasi etkenlerin ve İslâm inancının yabancı kültür ve inançlarla olan mücadelesinin dinamiklerine sahip bulunuyor, rafızî bir tavır olarak İslâm dışı olmayı ifade etmeye çalışıyordu.[5]

Ontolojik anlamda ateizmin felsefî tabanının materyalizm olduğunu biliyoruz. Tanrıtanımazlığın bu yönü ile ilgili olarak klâsik İslâmi düşüncede bir başka kavram da Dehriyye'dir. Kur'an'da; *"Hem dediler ki; o hayat sırf bizim dünya hayatımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız ve bizi ancak Dehr (mutlak zaman) helâk eder...*[6] ayetine atıfla, Allah'ın varlığını, âlemin O'nun tarafından yaratıldığını inkâr edip, zaman ile maddenin ezelî olduğunu, dünyadaki olayların tabiat kanunlarının sonucu bulunduğunu ileri süren kimseye Dehrî, böyle düşünenlerin oluşturduğu akıma da Dehriyye denmiştir. Bu anlamlarından hareketle ve zamanla kazandığı içerik de dikkate alındığında Dehriyye terimine, maddecilik (materyalizm) ve tabiatçılık (naturalizm) anlamları verilebilir. Dehrîlik söz konusu olunca, genelde felsefî karakterli bir fırka anlaşılır. Nitekim Gazzâli (öl.1111), felâsifenin çeşitli görüşleriyle bir çok fırkaya bölünmüş olmalarına rağmen onların; İlahiyatçılar, Tabiatçılar ve Dehrîler diye üç ana grupta toplanabileceğini söyler. Ona göre, kadîm filozoflardan bir zümre olan Dehrîler, âlemin bir yaratıcı tarafından varedilmeyip de ezelî olduğunu, meselâ, canlının meniden, meninin de canlıdan çıkarak böylece sürüp gittiğini, kısaca evreni idare eden (Müdebbir); her şeye gücü yeten (Kâdir) bir yaratıcının varlığını inkâr etmişlerdir.[7] Görüldüğü gibi burada, sonradan yaratılma (Hâdis), yaratılış (Hilkat) ve Yaratıcı (Hâlık-Muhdis) kavramlarına yer verilmediğinden, Dehrîlik kavramı ilkçağın hatta günümüzdeki materyalist anlayışların, dolayısıyla ateizmin belli özelliklerini taşımaktadır. İslâmi düşünce tarihinde, maddeciler (maddiyyûn), duyumcular (hissiyyûn), bir Tanrı'yı inkâr eden

5 Abdurrahman Bedevî, min Tarihi'l-ilhad fi'l-İslâm, s.28, Beyrut, 1980

6 Câsiye, 24.

7 Gazzâlî, el-Munkızu mine'd-dalâl, s.105-109 (nşr. Abdülhalim Mahmud), Kahire, trs. Ayrıca bkz., Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, II, s.235, Beyrut, 1975.

mülhidler (melâhide) ve ruh göçünü savunanlar (ehl-i tenâsüh) da belli ölçüler içinde Dehrî ekole dahil edilebilirler ve çağdaş ateizmin bir kısım özelliklerini taşırlar.[8]

Yukarıda kısaca değindiğimiz üzere, İslâmî düşünce ve inanç tarihinde II. ve III. hicrî yüzyıllarda bulduğumuz ve genelde inkârcı bir hareketi ifade etmek için kullanılan *"zındık ve zındıklık"* terimleri de ateizm ile ilgili bulunmaktadır. Terimin etimolojisi üzerine değişik görüşler ileri sürülmüştür.

a- Zındık, Arapça kökenli olup, Sâsânîler döneminde yaygınca kullanılmış, farsçadan alınıp Irak'ta arapçalaştırılmıştır.

b- Farsça kökenli olan terim Mazdek'in bir ünvanıdır.

c- Grekçe veya Ârâmîce kökenlidir.[9]

Terimin etimolojisinde olduğu gibi, anlam içeriğinde de farklılıklar vardır. Nitekim, önceleri, Maniciliğe inanan, nur ve zulmet anlayışını kabul edenlere zındık denirken, terimin anlamı zamanla genişlemiş ve her türlü inkârcı için kullanılmaya başlanmış, nihayet dînî görüşü ve mezhebi herhangi bir şekilde Ehl-i Sünnet'e aykırı olanlara yani resmi din veya mezhebe başka bir te'vil uygulayanlar hakkında da kullanılır olmuştur.[10] Kısaca terimin İslâmî literatürde, dinî eleştirip ona karşı olmayı, bir tür inançsızlığı, din ile ilgili bir kuşku ve inkârı ifade ettiği, yani ateizmi çağrıştırdığı bir gerçektir. Öte yandan, bu anlamına ilaveten zındıklık, bâtınî bilgiye sahip olma anlamına da gelmektedir. Mani'nin görüşlerini ve zındıkların bir listesini veren İbn Nedim'e bakarsak, onlara Kur'an'a nazîre yazma gayretinde olan şair ve edipler arasında rastlandığını görürüz.[11] Her şeye rağmen, geçirdiği bütün tarihî aşamaları boyunca zındık, özgür düşünceli kimseyi, zındıklık da özgür düşünceyi çağrıştırmış, ancak zaman içinde daha çok din (İslâm) hakkındaki genel anlayışa bağlı olarak bu kavramlar üzerine anlayışlar değişikliğe uğramıştır.

---

8 T.J. De Boer, Tarihu'l-felsefe fi'l-İslâm, s.153 (çev. Ebû Ridde), Beyrut, 1981.

9 Ahmed Emin, Fecru'l-İslâm, s.108.

10 Abdurrahman Bedevî, min târîhi'l-ilhad, s.28.

11 İbn Nedîm, Fihrist, s.400-1 (nşr. Rıza Tecedddüd), Tahran, 1971; Ayrıca bkz: De Lacy O'Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s.58 (çev. H. Yurdaydın-Y. Kutluay), Ankara 1959.

İmdi, konumuz olan Ateizme tekrar dönersek, İslâmî düşünce hayatında yukarıda gördüğümüz benzer muhtevalı kavramlar bize ateistin ve ateizmin ne olduğu hakkında bazı ipuçları vermektedir. Ama yine de felsefe, teoloji ve dinler tarihinin bize gösterdiği gibi insanlığın sahip olduğu pek çok tanrı tasavvuru vardır. Hatta, meselâ, Yahudilik, Hristiyanlık, ve İslâm monoteist bir teistik inanca sahip oldukları halde, biri diğerinin Tanrı anlayışını çeşitli biçimlerde eleştirmektedir. Yine bunlara karşılık çok çeşitli inançların bulunması, keza, inanmayanların da kendi içlerinde pek çok kategoriye ayrılması ateist ve ateizm kavramlarının tek ve tam bir tanımını yapmaya imkân vermemektedir. Bundan da öteye, aynı din ve inanç sistemi içinde bulunduğu halde -her ne kadar bir detay olarak görünse de- çeşitli ekol ve mezhepler arasında bile varolduğunu gördüğümüz farklılık ve ayrılıklar da bu kavram kargaşasının sebep ve kanıtları olarak gösterilebilir. Bir örnek verirsek; Allah'ın sıfatları, Allah-insan ilişkisi gibi konularda Mu'tezile ile Sünnî ekol farklılığı, İbn Arabî'nin temsil ettiği vahdet-i vücutçu anlayış ile sünnî doktrinin, özellikle ontolojik ve ulûhiyyet üzerine görüşlerindeki mühim farklılıklar, Hristiyanhkta Katolikler ile Protestanlar arasındaki farklılıklar dikkat çekicidir. Belki bizde en önemlisi de Gazzâli ile felâsife arasında; âlemin kıdemi, Allah'ın ilmi ve bilinen eskatolojik problemler üzerine cereyan etmiş olan ünlü Tehâfütler tartışması, konumuzun düğümlerini hatırlatan hususlar olarak görülmelidir.

Görüldüğü üzere içeriği göz önüne alındığında ateizmin çerçevesini belirlemek gerçekten güçtür. Şayet belli ilkeler tespit edilmezse bu kavramın sınırları çizilemez. Buradan hareketle felsefî bir terim olarak ateizm dar manası ile, Tanrı terimi ile ifade edilen her şeyin, karşılığı olmayan boş bir kavramdan ibaret olduğunu bir kesinlik olarak ileri sürer, yani teistik Tanrı inancının eleştirişini ve reddini ifade eder. O nedenle, bu yaklaşım yeryüzünde ateistlerin sayısının azlığı-çokluğu tartışması ile ilgili olmayıp, ateist olmak ya da ateist bir tavrı savunmak için başvurulan fikrî temellerin gücünü ifade eder. Pozitif ateizm de denen

bunda, herhangi bir Tanrı'nın varolmadığı, ileride görüleceği üzere varoluşu, hayatı ve evreni bir takım mantıkî argümanlarla felsefî olarak ve bilinçli bir şekilde temellendirilmeye çalışılır. Esasen, teizmin temel kavram ve iddialarını çürütmeyi hedefleyen felsefî ateizmin yanında bir de geniş anlamda ve negatif ateizm vardır ki bu, bir tür yaşama tarzıdır, fikrî bir derinliğe sahip değildir. İlâhî ve dînî olan hususlara yani din ve dinden kaynaklanan dînî pratiklere ve değerlere ilgisiz ve aldırmaz bir tavırla kişinin hayatında yer vermemesi biçiminde ortaya çıkar. O sebeple, daha çok moral değerler karşısındaki tavrı ateist kişinin durumunu ve bu tür ateizmin sınırlarını belirler. Nitekim, genel ya da kabul edilmiş dînî ahlâka karşı çıkanların dinsizlikle suçlanması, yine seküler dünya görüşünün ateizm olarak nitelenmesinin sebebi de her halde bunda aranmalıdır. Burada haklı olarak aklımıza *"Ateist kim?"* sorusu gelir. Voltaire; skolâstiğin garip dilinden uzaklaşan her filozofun bağnazlar tarafından ateistlikle suçlandığını ve hüküm giydiğini söyler. Bunlara bir de esası bakımından eklektik olan, felsefî ve teolojik olmayan, ama resmî, politik, pratik ve ideolojik özelliği bulunan ateizmi ilave edebiliriz.[12] Düşünceyi ve felsefeyi bir yorum değil de, dünyayı değiştirmek için bir eylem vasıtası olarak gören ve Tanrı kavramına ideolojik ve pratik bir mahiyet yükleyen Marksist ideolojide bulduğumuz bu tür ateizm, ileride ayrıca konu edilecektir. Bu ateizm türlerini, teorik ve pratik diye ayırmak da mümkündür. Felsefî ve teorik olan ateizmi kavrayabilmek için, onun; Deizm, Panteizm ve Agnostisizm ile ilişkilerini göz önünde bulundurmak, daha da önemlisi, hakkında çok tartışma bulunan ve tanım güçlüğü çekilen teizmi ve onun temel tezlerini kavramak gerekir. Çünkü birincisi ikincisinin varlığından sonra ve ona karşı ortaya çıkmıştır.[13] Bu demektir ki, Tanrı'nın varlığını kanıtlama yükümlülüğü önce, O'nun varlığını kabul eden teistlere düşer. Zira, Tanrı'nın varlığı geometrinin kesin ispatlarında olduğu gibi kanıtlanabilseydi, zaten ateistler olmazdı. Ama, aynı şekilde O'nun

12 Etienne Gilson, Ateizmin Çıkmazı, s.10 (çev. Veysel Uysal), İstanbul, 1991.

13 The Encyclopedia of Religion And Ethics, Atheism maddesi, c.II, s.173, Edinburg, 1930.

var olmadığı kanıtlanabilseydi o zaman da inananlar olmazdı. Fakat, acaba bir teistin belli gerekçelerle; *"Ben Tanrı'nın varolduğunu kabul ediyorum"* diyerek O'nun yok olduğu konusunda kanıt getirme sorumluluk ve yükümlülüğünü ateiste yükleme hakkı yok mudur? O zaman bu teist ile ateist aynı şart ve durum içinde bulunuyor demek değil midir? Durum böyle olunca, Tanrı'nın varlığı problemi teorik ve spekülatif bir tartışma konusu olmayı sürdürecek demektir. Bu nedenle de teizmin iddialarına karşı bir eleştiriyi kendinde barındıran ateizm, çeşitli çağların zihnî ve fikrî durumuna göre farklı özellikler arzedecektir. Felsefe ve teoloji Tanrı'nın varlığını teorik olarak tartışır ama böyle bir varlık moralitenin, mutluluğun ve insanın varoluş sebebinin kaynağı olarak görüldüğünden, pek çok insan bakımından hayatın ve varoluşun en önemli şartıdır. İnsan, zihnî veya içgüdüsel olarak Tanrı'nın varlığını kabul etmeye yatkındır, yani, o bir *"Homo Religiosus"* tur, kendi varlığı ile ilgili bir Tanrı tasavvuru insanın varlık yapısında mevcuttur. Nitekim, Tanrı'nın varlığı teorik bir konu olduğu kadar, saf aklın bir ideali, psikolojik ve sosyolojik bir fenomendir. Öyle ki O, din fenomeninin merkezinde bulunduğu gibi, felsefe, teoloji, ahlâk, hukuk, devlet ve sanatla da doğrudan ilişki içinde olmuştur. Bu konuda insanlık plânında bir ittifak vardır, ateizm ise sadece kişisel bir durumdur. Buna karşı bazılarına göre de Tanrı'nın varlığı kavramı, insanın çözemediği bir problem olduğundan, zihnî bir sıkıntı sebebidir. Bir başka yönden, zaten Tanrı esasen varolmadığından, bizde O'nun bir kavramı da bulunmaz, dolayısıyla böyle bir fikri reddetmeye bile gerek yoktur. Tanrı, sadece teistin bir problemidir. Bir inkârı ifade eden bu yaklaşımın yanında, felsefe tarihinde, materyalizmin tezlerini de içeren gerçek anlamda ateizm ise, mitolojik ya da teolojik olsun Tanrı'nın varlığı yanında, özellikle monoteist dinler ve onların çevresinde kurulmuş olan teolojilerce savunulan nübüvvet, ölüm ötesi ikinci bir hayat, vahiy, mucize gibi kavramları da reddeder. Ama unutulmamalıdır ki, çağdaş ateizmin itirazı; Aşkın, varlığı zorunlu ve her şeyin sebebi olarak kendisine bağlandığı bir varlığı ifade eden Tanrı kavramınadır. Yine

ateizme göre bir Tanrı kavramı etrafında şekillenmiş olan dinler, insanlığı zümrelere bölmüş, belirsiz korku ve ümitlerin kaynağı olmuştur. Tanrı inancı kişisel bir tercihten ibarettir.

Ateizmin, teizmin Tanrı anlayışına karşı bir eleştiri ve O'nu reddediş olduğunu söylemiştik. Ancak, bilindiği gibi Tanrı anlayışlarını teizm ile sınırlandırmak mümkün olmadığından, ateizmi de bu kadarla sınırlamak mümkün değildir. Fakat, yine de teizm, üç büyük dinin (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm) Tanrı anlayışı etrafında şekillendiğinden, dolayısıyla Orta, Yeni ve Modern çağlarda giderek felsefe ve teolojinin en esaslı problemini oluşturduğundan, ateizmin de buna paralel problemlerle ilgilenmesi herhalde doğaldır.

II- ATEİZMİN KISA TARİHİ

Teizmi yukarıda anılan üç büyük dinin kendi kutsal kaynakları çerçevesinde kurulan teolojilerinin belirlediği ve özellikle İslâm felsefesi ve kelâmında daha yakından tanıdığımız biçimiyle ortaya koyduğu Tanrı inancının ifadesi olarak kabul ettiğimizde, doğal olarak ateizm de böyle bir Tanrı inancının sistematik eleştirisi ve reddi oluyordu. Bu Tanrı en belirgin sıfatlarıyla; "Ezelî ve ebedî, mutlak kudret ve her şeyi kuşatan bilgi sahibi, bütün varlığı yaratan, onu düzenleyip koruyan, insan için iyilik ve hayır isteyen, fiillerinde bütünüyle özgür, aşkın bir varlık" olarak niteleniyordu.

İşte, ateizmi eğer böyle bir Tanrı kavramının dayandığı temellerin eleştirisi ve reddi olarak anlarsak, onun tarihini doğal olarak ortaçağların başlangıçlarına kadar götürebiliriz. Fakat, onu eğer sadece antik dünyada Sokrat ve *Ksenophanes* örneğinde gördüğümüz gibi, toplumun geleneksel Tanrı inancına ve yüksek değerlerine karşı çıkma biçiminde bir inançsızlık olarak anlarsak, bu durumda onun tarihinin felsefenin başlangıçlarına hatta Tanrı inancı kadar gerilere uzandığı kabul edilebilir. Ateizmin çağlara göre aldığı durumu ve geçirdiği evreleri tanıtmadan önce, hemen belirtelim ki, bir düşünce sistemi olarak ele alındığında ateizm, Yahudilikte yer almaz ve bu kültürün dilinde ve literatüründe de bu kavramı karşılayan açık bir terim bulunmaz.[14] Dînî, bilimsel, zihnî, aklî ve ahlâkî gibi hayatın hemen her vechesinin skolâstik

14 Sales Dauches, Ancyclopedia of Religion and Ethics, c.II, s.187, Edinburg, 1930.

terimiyle ifade edilmeye çalışıldığını gördüğümüz ve kilisenin hâkim gücünün altındaki Batı Ortaçağına hükmeden güç kilisedir. Onun dışında kurtuluş ve ilim asla yoktur. Onun belirlediği şekilde akide (doğma) yegâne gerçektir, o nedenle hakikat aramaya gerek yoktur. Ortaçağ bakımından felsefe yapmak; doğmayı açıklamak, onun doğruluğunu ispatlamak demektir. Bu da felsefenin pozitif ilâhiyatla birleşip karıştığı anlamına gelir ki, bunun dışındaki görüşler râfizî olmayı ifade eder.[15] Toplumu ve düşünceyi doğmatik bir dînî özellikle, her yönüyle kuşatan böyle bir dönemde, pratik mahiyetli bazı din dışı çıkışların dışında, yani gerçek anlamda bir ateizme rastlanabileceği söylenemez. Buna benzer bir durumu, daha önce görüldüğü gibi bazı mülâhazalarla, ortaçağlar içinde yer alan İslâmî düşünce hayatı için de kabul edebiliriz. Bu nedenle, genelde ortaçağlar düşüncesi adına, yeniçağ ve modern dönemde göreceğimiz biçimde sistematik ve teorik bir ateizmden söz etmek mümkün olmadığından, ister yalın anlamda inançsızlık, isterse Tanrı'nın varlığı hakkında teistik iddiaları bir çok yönden eleştiri konusu edip reddetme biçiminde anlaşılsın, gerçek anlamda bir ateizmin; *a- Antik Dönem, b- Yeniçağ Dönemi, c- Modern Dönem* olmak üzere üç önemli çağdaki durumu ele alınmalıdır.

a-Antik Dönem

Felsefenin; varlık, varoluş, şeyler ve olaylar hakkında rasyonel ve mantıksal bir düşünme, kısaca; *"varolması bakımından varlığın araştırılması"* biçimindeki kısa tarifinden yola çıkarsak, böyle zihinsel bir araştırmanın başlangıçlarını Grek felsefesi, İlkçağ felsefesi ve Antik Dönem terimleriyle ifade edilen ve M.Ö. 7-3 yüzyıllar arasını kapsayan dönemde buluruz. Bu düşünce hareketinin dünya haritasındaki coğrafyası da Ege Denizi merkezli bir alanı kapsamaktadır.

Bugünkü Batı kültür tarihinin; bilim, sanat, mantık, siyaset ve tabiî teolojiye ait bütün bölümleri anılan bu dönemle başlar. Fakat, felsefî anlamda Tanrı anlayışının kaynakları bakımından

15 Alfred Weber, Felsefe Tarihi, s.138 (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul, 1964.

aynı şeyi söylemek bu kadar kolay değildir.[16] O nedenle, Yeniçağ ve Modern dönemlerle karşılaştırıldığında, Antik Dönem'deki ateizmi gereği gibi belirlemek güç görünmektedir. Bu hususta belki sadece bir takım genel tesbitlerle yetinmek gerekecektir.

Önce, düşünen insanlar arasında bilinen temel özellikleriyle şöyle veya böyle bir din varolduğu sürece, din ve din problemleri üzerine düşünme, yani din felsefesi için hareket noktası teşkil edecek esasların da bulunması doğaldır. Bu problemlerin en önemlisi de hiç şüphesiz bir Tanrı'nın varolup-olmadığı sorunu etrafında odaklandığına ve düşüncenin mantıksal bir biçimde çalışmaya başlamasıyla, dinin geleneksel verileriyle belli nisbetlerde çatışmaya girdiği gibi bir durum söz konusu olduğuna göre,[17] Antik dönem adına ateizm; nitelikleri tam belli bir Tanrı'nın reddi değil de bir çeşit inançsızlık olarak karşımıza çıkacaktır. Zira, bu dönemde, doğmatik monoteist dinlerde bulduğumuz bir Tanrı kavramı ve onu güçlü bir öğreti olarak belirleyip savunan hâkim bir otoriteden söz edilemez. Orada sadece dünya ve hayat fenomenlerinin ve insanların geleneksel inançlarının rasyonel bir biçimde yorumu ve ifadesi olan felsefe ile dînî mahiyetli anlayışlar arasında bir sürtüşme söz konusudur. Daha sonraki dönemlerde görüleceği gibi, teologlar ve din adamları tarafından belirlenen ve savunulan teistik argümanların reddinin, ateizmi ifade ettiği hatırlanırsa, Antik Dönem'de herkes tarafından inanılması zorunlu olan dînî inanç esaslarını bu anlamda belli bir din adamları zümresinin şekillendirip elinde bulundurduğu söylenemez. Burada din adına herkesin yapmakla mükellef olduğu şey sadece bir takım görünürdeki ameller, ibadet ve merasimlerdir ki, bunlar da sıradan insanın günlük hayatının bir parçasıydı. İnançlar kısmen Homeros ve Hesiodos'un topladığı mitosların içinde bulunuyordu. Bilindiği üzere felsefe, kendisini de besleyen bu mitosları ve dînî inançları, ya onlara itiraz ederek ya da aldırmayarak kısa bir sürede eleştirip reddetmeye yöneldi. Öte yandan, ate-

16 Etienne Gilson, Tanrı ve Felsefe, s.15 (çev. Mehmet Aydın), İzmir, 1986.

17 Friedrich Albert Lange, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, s.1, (çev. Ahmet Arslan), İzmir, 1982.

izmin karşı çıktığı belirli teistik bir Tanrı inancının şekillenip sürdürülmesinde, güçlü bir devlet otoritesinin ve onun teoloji okulları ve kilise gibi oluşturduğu kurumların önemi de açıktır. Bu yönden bakıldığında, dînî ve manevî hayatı oldukça iyi bilinen Yunan site devleti Atina'da, devlet dînî bir akâid sistemi üzerine kurulmuş değildi. Din sadece çeşitli kadîm kaynak ve devirlerden gelen ve zamanla kutsallaşmış ve yerleşmiş bir kısım inançlar, ayinler ve merasimlerden ibaret bulunuyordu. Devlet de tebaasından böyle bir dine şeklen saygı gösterilmesini yeterli bulabiliyordu. İşte, bilinen özellikleriyle felsefenin doğmasına uygun bir atmosfer olarak gösterilen böyle bir ortamda, dînî anlayışların da içinde yer aldığı mitolojinin verileri ilk defa Milet'li doğa felsefecileri tarafından aklileştirilmeye başlanınca, dînî kimliklerini yitirip seküler bir özellik kazandı. Artık düşünce, 17. yüzyıldan itibaren yeniçağ felsefesinde tekrarlanacağı gibi giderek rahiplerden filozofların eline geçiyor ve evren yorumunda ilk prensipler; su, hava, ateş, toprak gibi doğa unsurlarına indirgeniyordu. Bu demekti ki artık, rasyonel alan irrasyonel alanın aleyhine genişliyordu. Öyle ki, artık Tanrı anlayışı, ahlâk, din ve buna bağlı inançlar da rasyonel bir sorgulamadan kurtulamıyordu. İlkçağda bu durumun en güzel örneği İonia'lı filozof Ksenophanes (m.ö. 580?-?) diye gösterilir. Ksenophanes, Homeros ve Hesiodos'un politeist Tanrı anlayışına; *"Tanrılar ve insanlar arasında en ulu Tek bir Tanrı vardır... O, insanlara benzemez... Eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olup da resim yapabilselerdi, kendilerine benzer Tanrı tasvirleri çizerlerdi... Habeşliler kendi Tanrılarının basık burunlu ve siyah, Thrakialılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduğunu zanneder..."* [18] sözleriyle karşı çıkar. Öte yandan Sokrates'in (öl.399) savunmasında da görüldüğü gibi, filozofun ölüm cezasına çarptırılmasının önemli gerekçelerinden biri, toplumunun Tanrı anlayışına karşı çıkması ve gençlerin ahlâkını bozduğu yönündedir. Bu dönemle ilgili başka örnekler de vardır. Meselâ, güneşi dört atlı arabasının üstünde Apollon'un çekmediğini söyleyen Anaksagoras'ın ateistikle it-

18 Walther Kranz, Antik Felsefe, s.40-41, (çev. Suad Y. Baydur), İstanbul, 1976.

ham edilmesi, keza bir rahip tarafından ateist olmakla suçlanan Aristoteles'in Atina'yı terketmek zorunda kalışı bu tür olaylardır.

Kısaca görülüyor ki, Antik Dönem'de ateizm henüz varolmayan teizmin sistematik bir eleştirisi değil de, geleneksel mitolojik inançlara karşı bir tür başkaldırı ve eleştiri anlamına gelmektedir. Bu eleştiri hareketi herhalde din felsefesinin de bir çeşit başlangıçları sayılabilir.

Ateizm, bilim bakımından kendisine en önemli dayanak olarak materyalizmi öngörür. Bu da; maddenin yaratılmış olmayıp hep varolduğu (ezelî), üreme, canlılık ve bilinç olayları da dahil varolan her şeyin sonuç itibariyle maddî olana indirgenebileceği gibi iki esas görüş altında toplanabilir. Bu anlamda Yeniçağ ve Modern dönemlerde daha açık görüleceği üzere, ateizm ile materyalizm arasında, birbirini destekler mahiyetteki karşılıklı ilişkinin ilk unsurlarını antik dönemde bulmaktayız. Ama böyle bir durum materyalist felsefenin, zorunlu olarak ateizmi gerektirdiği anlamına da gelmemektedir. Nitekim Epikuros, Tanrılara kurban adamakta, bir din adamı olan Gassendi (1592-1655) çağdaş materyalizmin babası olarak görülebilmektedir. Maddenin ezeliliğini, hiç bir şeyin yoktan var edilmediği gibi, neticede yok olmayacağını, evrende sadece madde ve boşluk bulunduğunu, tüm evrenin artık bölünemez parçalardan (Atoma) oluştuğunu, hareketin başlangıçsız olduğunu, düşüncenin ve ruhun da sonuç itibariyle maddî bir şey olduğunu, en mühimi de evreni idare eden herhangi doğa üstü bir gücün varolmadığını savunan bu felsefe, daha çok klâsik materyalizm ya da Grek Atomculuğu diye bilinir.[19] Demokritos (460-370), Epikuros (341-270) ve Lucretus (94-55) antik materyalizmin başlıca temsilcileridir.

Dinlerin kendi doğmalarını, keza teizmin kesin kategorik önerme ve argümanlarını çok çeşitli biçimlerde nasıl temellendirip savunduğunu, bu bilgilerde bir kuşku ve göreceliğin bulunmadığı yolundaki ısrarını biliyoruz. Oysa, antik dönemde; *"Tanrılar üzerine bilgi edinmede çaresizim, ne var-oldukları, ne de var-olmadıkları,*

19 Walther Kranz, a.g.e., s. 121, v.d.; F. Albert Lange, a.g.e., s.1, v.d.

ne de ne şekilde oldukları üzerine; çünkü bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır; duyularla algılanamamaları, insan hayatının kısa oluşu... Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var-olanların varolduğu, var-olmayanların var olmadıkları için... Her bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için böyledir, sana nasıl görünüyorsa yine senin için öyle... Üşüyen için rüzgâr soğuk, üşümeyen için soğuk değildir. Her şey üzerine birbirine karşıt olan iki söz söylemek mümkündür..."[20] diyen Protagoras'ın bu özet öğretisi ve genelde sofistlerin buna paralel duyumcu görüşleri ile Septikler, İlkçağ felsefesinde ateizmi hem çağrıştıran hem de ona zemin hazırlayan düşünceler olarak görülebilir. Çünkü Protagoras; herhangi bir kimsenin ileri sürdüğü bir iddiaya, meselâ teistik bir yargıya, aynı hakla bir başkası tarafından tamamen karşı bir iddia ile çıkılabileceğini ileri sürmekle, teizmin tüm önerme ve argümanlarının kesin doğru değil de göreceliğini, dolayısıyla tarafsız bir kimse bakımından kuşkuyla karşılanması gerektiğini söylemiş olmaktadır. Bu da tüm Tanrı kanıtlamalarının ve Tanrı hakkındaki bütün söylemlerin kuşku taşıdığı, dahası, hiç de doğru olmadığı anlamına gelir.

Kısaca; mahiyeti ne olursa olsun, antik dünyanın politeist inancı içinde yer alan tanrıların hiç biri; mutlak, tek, ve her şeyin yaratıcısı gibi niteliklere sahip değildi. Bu da, o dönem filozofunun aklî bir yöntemle tabiî teoloji problemlerine yöneldiğinde, sadece mitoloji ile karşılaştığını anlatıyordu.[21] Anılan bütün bu nedenlerle teizmin henüz tam belirmediği antik dönemde, ateizm adına, halk inancına bir eleştiri ve karşı çıkış, yani bir inançsızlık ile materyalist bir ontolojiden söz edilebilir. Ama, ileride görüleceği gibi modern dönem ateizmi de kendi kaynakları bakımından bilhassa materyalizm istikametinde antik çağa atıfta bulunmaktan uzak kalmayacaktır.

b-Yeniçağ'da Ateizm

Felsefe tarihinin doğal serüveni ile ateizm arasında nasıl bir etkileşim ve paralellik varsa, yaygın dinler (Hristiyanlık ve İs-

20 Walther Kranz, a.g.e., s.145

21 Etienne Gilson, Tanrı ve Felsefe, s.57.

lâm) ve onların geliştirdiği teolojiler arasında da teizm ile böyle bir ilişki vardır. Bu sebeple, ateizmin tarihi söz konusu olduğunda, ortaçağlarda sistematik bir ateizmden söz etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü bu dönem, ontolojik, epistemolojik ve etik gibi felsefenin konu edindiği hemen her zihnî alanda, monoteist dinlerin geliştirdiği teolojilerin etkisi ve insiyatifi altında bulunuyordu. Bu durum en açık bir biçimde hristiyan dünyada; aforoz, engizisyon, endülijans, Kutsal Roma Devleti gibi kavramların ifade ettiği şeyler ile, eğitim-öğretim, devlet ve hukuk gibi hemen bütün kurumları belirleyen bir özellik olarak, dînî otorite ile dünyevî (devlet) otoritenin birleşmesinden doğan güçlü etkiyi ifade etmektedir. Onun için bu çağda ateizm, belki gizli, dağınık, sistematik olmayan, daha çok otoriteye yani dönemin formel taleplerine aykırı çıkışlar olarak görülmelidir.

İmdi ateizm, esasen Yeniçağ ile başlayıp Modern ve Çağdaş dönemde en ileri formunu kazanacaktır ki, bu durum onun, ortaçağlarda formüle edilen teizmin bir eleştirisi ve reddi olduğu gerçeğini de aydınlatır. Ancak bu yapılırken, daha çok kurumsallaşmış hristiyanlığın, yani kilisenin kuruluşundan beri güçlenerek geliştirdiği uygulamalarının eleştirisi, ortaçağın Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisine dair formüle ettiği teistik argümanların rasyonel olarak yeniden ele alınması, tek cümle ile ortaçağın zihnî ifadesi olan skolastisizm aleyhine Rönesanş ve Reformasyon hareketleri ve nihayet giderek gelişen doğa bilimlerinin materyalist bir yaklaşımla ateizmi destekler biçimde yorumlanması ve Humanizm bu dönem ateizminin alt yapısı ve en önemli dinamikleri olacaktır.

Bir düşüncenin, öncesi ve sonrası ile olan etkileşimi yani sürekliliği gerçeği, öteki dönemler için olduğu gibi Yeniçağın da başlangıç ve bitiş sınırlarını kesin tarihlerle belirleme zorluğu gösterir. Ama yine de felsefe tarihçilerinin ortalama kanaati, söz konusu çağın, başına René Descartes (1596-1650) in konduğu 17. ve 18. yüzyılları kapsadığı istikametindedir. Yeniçağ dönemi düşüncenin her alanında olduğu gibi, ateizm bakımından da, inişleri ve çıkışlarıyla hem kendisi içinde hem de çağdaş dönemin

kaynağı olması bakımından, görülmemiş bir çeşitlilik ve derinlik arzeder. O nedenle bu dönemin ateizmini bütün vecheleriyle belirlemek gerçekten güç olduğu gibi, bizim konumuzun sınırlarını da aşmaktadır. Onun için burada dönemin sadece mühim temsilcilerinin şahsında belli-başlı ateist görüşlere değinilecektir. Gerçekten de yeniçağ süresince giderek zayıflamakla birlikte, kilisenin daima hissedilen baskısı yanında, hızla gelişen çok yönlü felsefeler, çeşitli ontolojilerin kurulmasına, dolayısıyla Tanrı hakkında da teist, deist, panteist, agnostik ve ateist gibi çok çeşitli ulûhiyet anlayışlarının doğmasına imkân vermişti. Meselâ, kendisi bir din adamı olduğu halde Gassendi (öl.1655) Epikuros kaynaklı bir materyalist olabiliyor, Tanrı'yı açıkça inkâr etmeyen Hobbes (1588-1679) agnostik bir tavırla; ruh, melek ve Tanrı'nın düşünülüp kavranamayacağını ileri sürüyor, kilisenin dünyevî egemenliğine ve Teolojiye saldırıyordu.[22] En önemlisi de hristiyan inancına bağlı olduğunu söyleyen Descartes (öl.1650) artık ortaçağ hristiyan ilim ve felsefe anlayışına son veriyordu. Öte yandan bir yahudi olduğu halde havradan aforoz edilen Spinoza (öl.1677) en ünlü bir panteist olarak, Leibniz (öl.1716) teodisesi ile, Hume (öl.1776) kötülük problemiyle ve 18. yüzyıl aydınlanmacıları deist tavırlarıyla felsefe tarihinde yerlerini alabiliyordu.

Yeniçağda materyalist felsefeden hareketle ateizmi açıkça savunanların başında Baron D' Holbach (1723-1789) gelmektedir. Filozof bir yandan Tanrı'nın varlığı hakkında çağına kadar geliştirilmiş teorik iddialara, diğer yandan da daha ziyade dinin insanla ilgili pratik yönüne karşı çıkar. Ona göre zihnin, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya koyduğu ispatlar, genellikle zayıf ve belirsiz skolastik kılıflardan ibarettir. Çünkü, madde ve hareket her şeyi özetler. Evreni Tanrı ve rastlantı değil, zorunlu yasalar idare eder. Bilimin en büyük düşmanı teizm ve utangaç bir teizm olan panteizm ve deizm gibi ne adına olursa olsun, her türlü Tanrı kavramı insanın dünyasından uzaklaştırılmalıdır. Doğada teleolojik bir mahiyet yoktur, her şeyi mekanizm açıklayabilir. Din, insanın her türden bozulmasının başlıca sebebidir.

22 Thomas Hobbes, Leviathan, s.82, v.d.; 276, v.d., (çev. Semih Lim), İstanbul, 1993.

Doğayı yeteri kadar tanıyamamak, insanları mistik eğilimlere yöneltmiş, mutsuzlaştırmış ve ahlâk bakımından çökertmiştir. Kısaca insan, tüm Tanrı kavramlarından ve dinden, onların adını bile anmayacak biçimde arındırılmalıdır.[23]

Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan ispatlar içinde apriori nitelikli olan ontolojik kanıt, daha önce de gördüğümüz gibi Tanrı'nın yetkinlik sıfatı üzerinde ısrarla duruyordu. İşte Holbach buna karşı çıkarak, Tanrı'da varlığı kabul edilen "mutlak âdil olma" ile *"kuşatıcı rahmet"* niteliklerinin mantık bakımından uzlaştırılmasının imkânsızlığından söz eder. Ona göre merhamet adâleti, adâlet de merhameti imkânsız kılar. Yine bunun gibi Tanrı'da *"kuşatıcı bilgi"* ile *"mutlak özgürlük"*ü uzlaştırmak, mantıksal olarak imkânsızdır. Çünkü, bir nedene bağlı olmanın zıddı olan özgürlüğe baktığımızda –özgürlük bunu gerektirdiği için– Tanrı'nın geçmişi bilmemesi gerekir. Bu durumda biz, şunu kabul etmeye mecbur oluruz: Şayet, söylendiği gibi Tanrı mutlak özgür bir varhksa, O'nun bilgisi mutlak kuşatıcı değildir. Eğer bilgisi mutlak kuşatıcı ise, yani geçmişi, şimdiyi ve geleceği biliyorsa, bu durum nedenselliği gerektirir yeni varlığı ve oluşu belirler. Bu da nedensellik yasasına boyun eğmek demektir. O zaman da Tanrı'nın hem bilgisi hem de özgürlüğü mutlaktır diyemeyiz. Kısaca özgürlük bilgiyi, bilgi özgürlüğü sınırlar. Tanrı'nın varolmadığına dair Holbach'ın bir başka yaklaşımı da şöyledir:

Tüm Tanrı tasavvurları ve kanıtlar sonuçta bize Tanrı'nın maddi bir şey olmadığını söyler, ama öte yandan da *"yaratma, konuşma"* gibi Tanrı-âlem, Tanrı-insan ilişkilerinden yani Tanrı'nın fillerinden sözedilir. İşte, burada Tanrı'nın mahiyeti gereği, değişmediği de kabul edildiğine göre, O'nun fiillerini kabullenmek mümkün değildir. Çünkü iki fiilin arasını ayırmak gerektiğinden bir fiili yapmak, onu gerçekleştirmek için zaman kavramının gerekli olduğu açıktır.

Yeniçağda salt bir ateizm değil de daha çok hristiyan teolojisinin yüzyıllardan beri geliştirip şekillendirdiği teistik argüman-

23 F. A. Lange, a.g.e., s.267-269; Keza bkz; Alfred Weber. Felsefe Tarihi, s. 290.

ların ve teist bir Tanrı anlayışının eleştirisiyle, kısaca deist anlayışlarla karşılaşırız. Böyle bir anlayışın kökleri esasen 17. yüzyılda bulunmakla birlikte, onun mühim temsilcileri ve deist yorumun tam bir çerçevesi 18. yüzyıl Aydınlanmacıları ile gerçekleştirilecektir.

Düşünce tarihinde Aydınlanma deyince, 18. yüzyılda Fransa büyük devrimiyle (1789) tamamlanan ve adı geçen yüzyılı ifade eden felsefe hareketi akla gelir. Hareketin amacı; sosyal, politik, hukukî, felsefî ve dînî gibi bir çok alanda önemli değişiklikler yapmaktır. Konumuz bakımından aydınlanma hareketi, insanı mitoloji, hurafe ve daha da ileri mevcut dinin anlayışlarından kurtarıp aklın emrine verme amacını güder. Bir başka ifade ile eskiden devraldığı vahiy, gelenek ve dinî otorite gibi kutsal kavramları ve bunlara bağlı dînî ve teolojik yorumları, akıl adına eleştirme ve sorgulamayı hedefler. Bu yönü ile aydınlanma dönemi, akıl çağı diye de nitelenir. Burada artık birliğin ilkesi, iman değil de akıldır. Çünkü akıl; düşünen herkeste, her çağda, her millet ve medeniyette birdir. Doğa bilimleri sayesinde fenomenler ve şeylerden hareketle rasyonel olan birleştirilmiş olacaktır. Akıl bize doğru bilgiyi verdiği gibi mutluluğu da sağlayacak, sınırsız bir ilerlemeyi temin edecektir. Ama bütün bunlar, başka bir âlemde değil de bu dünya ile sınırlıdır. Kilise ve İncil'in otoritesine karşı çıkan aydınlanmacı anlayış, onun yerine doğanın ve aklın otoritesini koymak istemiştir. Böylece akıl, doğa, insan ve Tanrı gibi kavramlar, dînî içeriklerinden soyutlanarak doğallaştırılmış ve aklîleştirilmeye çalışılmıştır. Bunun sonucu olarak da en derin değişiklik, dînî inançlarda ortaya çıkmıştır. Nitekim, Tanrı-insan ilişkisindeki hristiyânî anlayış, daha çok *"Tabiat Dinî"* denen yeni bir anlayış ve inançla, hiç olmazsa aydınlar arasında değişmiştir. Tanrı'nın insana bir lütfu olan akıl, doğal bir eğilimle insanın mutluluğunu kazanabileceği yegâne güç olup, o ancak kendine uygun inançları kabul edebilir. O nedenle artık şeytan, ebedî cehennem gibi inançlar inkâr ediliyor, insanın doğal olarak iyi olduğu söyleniyor, hayatın gayesi mutluluğa bağlanarak, perhiz ve riyazet, Hz. İsa'nın ulûhiyeti reddediliyor, teslis ve yeniden dirilme

akıl dışı bırakılıyordu. Bu durum da vahyin, dinde önemli yeri olan sır, hikmet ve mûcizelerin, Tanrı'nın koyduğu değişmez kanunlara akıl bakımından aykırı olduğu sonucunu doğuruyor, dolayısıyla da Hz. İsa'nın her türlü insan-üstü sıfatlarını kabul etmiyordu. Bu bakımdan 18. yüzyılın genelde din anlayışı bütün hristiyan inançlarını reddediyor, Grek felsefesinde bulduğumuz; evrenin nizamını izah etmek için kâdir bir Tanrı ile, ahlâkî hayat için gerekli görülen ruhun ölümsüzlüğü gibi iki temel düşünceyi öne çıkarıyordu. İşte, bu anlayışı benimseyenler *"Deist"* ya da *"hür düşünürler"* adını aldı. Aydınlanma döneminde yaygınca kullanılan Deizm kavramı; evrenin işleyişine karışmayan bir ulûhiyet anlayışı ile akla ve bilime karşı aşırı itimadı ifade eder. Bu anlamıyla deizm, doğal olarak hristiyanlıkta çok kapsamlı olan din ve Tanrı düşüncesini sınırlandırıyor, Tanrı-âlem, Tanrı-insan ilişkisini sadece spekülatif bir yoruma indirgiyor, evreni Tanrı'nın tasarruf alanı olmaktan çıkarıp insana terkediyordu. Artık akıl, evrenden yola çıkarak Tanrı'yı bulabilir, iyi ve kötüyü belirleyebilirdi. Bu da insan için her zaman ve her yerde bir *"Doğal Din"* anlayışını yeterli kılıyordu. Burada sadece "ilk sebep olan Tanrı" kavramıyla, kendi yasa ve dinamiklerine sahip evren kavramı çelişiyordu, ama bu, aklın taleplerini de bir dereceye kadar karşılıyordu. Çünkü deizm anlayışı, yeniçağ bilimindeki değişmez yasalar anlayışına uygun düşüyor, dindeki doğa-üstü müdahaleleri dışta bırakıyor, iyi ve kötünün keyfi yorumunu, yani her şeye müdahale eden Tanrısal güç ve iradeyi reddederek ahlâkî hayatı insana bırakıyordu. Fakat bu haliyle Tanrı-insan ilişkisini sadece teorik, rasyonel ve zihnî plâna indirgiyor, dinin esas işlevini saf dışı ediyordu. Bunun yanında Fransız aydınlanmasında bu tür Tanrı ve rasyonel din anlayışına karşı çıkan materyalist ve ateist görüş de vardı. Nitekim daha önce gördüğümüz gibi D' Holbach, yaratıcı Tanrı kavramını ve düzenli evren anlayışını reddederek, tesâdüfî olaylar zinciri görüşünü savunuyordu. Ona göre din, insanın özgürlüğünün ve ilerlemesinin önünde en önemli engel, politik ve sosyal bir baskı aracıydı. Gerçekte ilâhî bir sistem yoktu, mevcut din bir teolojik politikadan ibaretti. Ta-

rihin derinliklerine gidilirse görülür ki, Tanrıları hurafelerin ve hislerin beslediği cehalet ve korku yaratmış, zayıflık, zâlimlik ve gelenek Tanrı düşüncesi ve inancını desteklemiştir. Benzer bir anlayışa Diderot (1713-1784)da da rastlarız. Ona göre mevcut din, korku ve insanın zaafı üzerine kurulan, yanlış delillendirmeye dayalı, din adamları sınıfının ürettikleri ve kendi hakimiyetlerini sürdürmeye yönelik dokunulmaz bir şeydir. Oysa gerçek din, insanın derûnî ahengine ve aklına ters düşmeyen din olup insanları birleştirir.

İşte, batıda kaynakları bakımından daha önceye giden yeniçağın bu din ve Tanrı anlayışı ve kurumsallaşmış dinin çok yönlü eleştirisi, keza, Kant'ın evreni insan zihnindeki kategorilerle açıklaması ve daha önce gördüğümüz üzere, Hume ile birlikte teizme ve teolojiye yönelttiği eleştiriler, ateizm adına ama materyalist olmayan bir imkân ve zemin hazırlamıştı. Ancak unutulmamalıdır ki, 18. yüzyılda din hâlâ etkilidir, fakat eleştirel ve rasyonel yaklaşım, felsefede ve toplum hayatının hemen her cephesinde bir dünyevileşmeyi (sekülârizasyon) başlatmış, genelde din, özelde de hristiyanlık üzerinde alaycı, kinci, kimi de ciddi olarak eleştiriler yapılmıştır. Bütün bunlar modern dönemdeki (19. ve 20. yüzyıllar), teorik, politik ve bilimsel çıkışlı ateist hareketlerin de bir anlamda kaynağını oluşturacaktır.

c- Modern Dönemde Ateizm

Tanrı'nın varlığını antik dönem ve yeniçağ materyalistlerinde gördüğümüz üzere ister monist bir materyalist ontoloji adına, isterse felsefî olarak, aralarındaki büyük farklılığa rağmen Kant'ın metafizikle birlikte teolojik bilgiyi insanın bilme sınırları dışına atan eleştirisi ile Auguste Comte (1798-1857) un pozitivizmi adına olsun, evren ve insan ile ilişkisi bakımından, aşkın veya içkin, bir Tanrı'nın varlığını yok saymayı ifade eden ateizm, 19. ve 20. yüzyılları içine alan modern ve çağdaş dönemde yukarıda anılan etkileri taşımaktadır. Zira biliyoruz ki, aralarındaki önemli farka rağmen Kant ile Comte'un sistemleri bilme'yi, sonuçta belli olgular arasında görülen ilişkilerin, matematiksel

ilişkiler terminolojisi ile ifade edilmesi anlamına geldiği hususunda birleşiyordu. Bu da bilgi kavramının, bilimsel bilgi ile sınırlandırılmasını ifade ediyordu. Oysa Tanrı'nın varlığı, mahiyeti bakımından deneysel bilgi alanına girmediğinden, bu durumda ister felsefî ister teolojik olsun O'nun hakkındaki her tür bilgi, çeşitli derecelerde verimsiz, başarısız hatta anlamsız diye nitelenecektir.[24] Böylece, başta Aristoteles'ten olmak üzere, kendisini ifade etmeye uygun düşen antik çağın görüşleri de dahil, ortaçağların hâkim teolojisi ve skolastiği, keza yeniçağın etkili kartezyanizminin Tanrı hakkındaki görüş ve argümanları 19. yüzyıla gelindiğinde tümüyle eleştirilip reddedilecektir. Kant'ın konu ile ilgili görüşleri daha önce verildiğinden, burada öneminden dolayı Comte'u kısaca tanımamız uygun olacaktır. Auguste Comte ile özdeşleşmiş olan pozitivizmi tanımak için de onun arka plânı kısaca bilinmelidir.

İmdi, bilindiği gibi 19. yüzyılın ilk yarısı Almanya'da Hegel (öl.1831) idealizminin etkisi altındadır. Ama filozofun ölümünden bir süre sonra bu felsefe sönmeye, giderek değişik yorumlara gerek duymaya başlar. Bunda süratle gelişen tarih ve doğa bilimlerinin rolü büyüktür. Hegel idealizmine karşı gelişen bilim destekli materyalizm ve pozitivizm, felsefî spekülâsyonlar yerine görünür realiteyi, gözlenebilen, ölçülüp-tartılabileni kısaca deney ve gözleme konu olabileni koymak istiyordu, bu da doğal olarak sadece maddî âlemde mümkündü. Bu durumda felsefenin yüzyıllar boyunca aradığı asıl gerçek, şu içinde yaşadığımız mekân ve zaman ile sınırlı şeyler dünyasından ibaretti. Bu fikirler düşünce tarihinde Comte'un adıyla özdeşleşmiş olan pozitivizmin çok kısa bir özetini verir. *"Pozitif Felsefe Dersleri"* adlı eseri ile sistemini ortaya koyan düşünüre göre bilimler, sadece olgulardan hareket etmeli, olayları ve onların arkasındaki yasaları araştırmalıdır. Teoloji ve metafizik araştırmalar başarısızdır, devrini tamamlamıştır. Zira zihin doğanın mahiyetini ve eşyanın gerçek sebeplerini tanıyamaz. Biz sadece pozitif olay ve feno-

24 Etienne Gilson, Tanrı ve Felsefe, s.73.

menleri açıklayabilecek olan deneysel bilgiyi elde edebiliriz. Bunun dışındaki bilgi teolojik ve metafiziktir. Görüldüğü gibi bu durumu ile pozitivizmin temeli Kant'ın kritisizmine dayanır. Doğuş sırasına göre; Matematik, Astronomi, Fizik, Kimya, Biyoloji ve Sosyoloji temel bilimlerdir. Deney ve gözlem, bilimler için tek metottur. Burada bilim, olaylar arasındaki karşılıklı ilişkilerin sistemli bilgisi olarak anlaşılmış, bilimlerin modeli, matematikleşmiş tabiat bilimi yani geniş anlamda fizik olmuştur. Bilimin, metafizik ve teolojide gördüğümüz *"sebep"* kavramına ihtiyacı yoktur. Çünkü bilim, *"şeyler niçin vardırlar?"* diye değil de *"nasıl vardırlar?"* sorusunu sorar. Bu durumda *"sebep"* kavramının yerine şeyler arası "ilişki" kavramı konmuş olur ki, o zaman şeylerin *"neden varoldukları ve şu andaki gibi oldukları"* sorusu anlamsızlaşır. Bu da metafizik ve teolojinin en mühim konusu olarak Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile ilgili bütün araştırmayla ilişkimizi kesmiş olur.

Comte, düşüncenin tarihsel evriminin bir ifadesi diyebileceğimiz ve Hegel'de de gördüğümüz *"Toplum tarihi"*nin doğal yasasını arar yani toplumun bu yasalarla idare edildiğine inanır. Böylece, insanlık tarihini, insanın bireysel ve toplumsal zihnî gelişimini *"Üç Hal Kanunu"* diye belirlediği görüşüyle, bütün insanlık düşüncesini aşağıdaki gibi üç döneme ayırır:

a- Olguların ilâhî güçle açıklandığı Teolojik Safha.

b- Tanrı'nın yerine soyut kavram ve güçlerin konduğu Metafizik Safha.

c- Her çeşit sebep araştırması terkedilerek, yalnızca olgular arasındaki yasaların araştırıldığı Pozitif Safha.

Buradan hareketle Comte, din ve Tanrı inancı bakımından insanlık tarihini üç döneme ayırır. Politeist ilkçağdan sonra gelen monoteist ortaçağ teolojik inancına geçiş dönemi ise metafizik düşünceye dayanır. İnsanlığın gelecekteki durumu ise olguculuğa dayanacaktır.

Bir bakıma doğa bilimlerindeki ilerlemeye ait bir inançla "Pozitif Tarih Felsefesi" olan bu görüşte, ilk evrede insanlar do-

ğal olayları, tasavvur ettikleri doğa-üstü güçlerle açıklamışlar yani dinsellik altında tanımışlardır. Teolojik safhada insânî nitelikler doğal nesnelere ve Tanrı'ya, başka deyişle, insânî olmayana yüklenmiştir. İnsan fetişizme, animizme ve hayaletlere inanmaya yatkındır. Doğal fenomenler rûhî güçlerin kontrolü altında görülerek, her fenomen kendi ferdî alanında en yüksek olan Tanrıların (meselâ; ölüm Tanrısı bir kimsenin yaşaması veya ölmesi konusunda karar veriyor) çokluğunu kabul ederek politeizmi benimsiyordu. Bu durum giderek monoteizme doğru gelişti.

İkinci evrede özler, kendiliğinden şeyleri benimsemişlerdir. Metafizik evre denen bu dönemde, doğal fenomenlerin kaynak ve açıklamasını ruhlara değil de meselâ, *"çekim"* gibi kişisel olmayan güçlere ya da sebep-etki veya varlık-öz ilişkisi konusundaki kuramlara başvurur.

Üçüncü evrede de bütün bu açıklamaların yerini bilimsellik almıştır. Böylece Comte, inançları yenilemeye yani etkisi giderek azalmakta olan ve vahye dayanan iman yerine, kanıtlı bir inanç ve din koymaya çahşacaktır. Bu kanıtlanmış din 18. yüzyıldaki *"Doğal Din"* değildir. Çünkü doğal din de esas olarak doğa-üstü imanın zayıflamış ve bozulmuş halinden ibarettir. Onda, felsefî deizm adı altında hâlâ teolojik bir düşünce vardır. Comte'un kanıtlı inanç dediği ise, aksine, kaynağını ve imanını pozitif bilimden almak iddiasındadır. Burada iman terimi Comte bakımından, insanın bilgi konusu olabilecek şeye inandığına işaret eder ve zihindışı, duygusal ve mistik bütün unsurları dışarıda bırakır. Bu inançlar şimdiye kadar, rahipler ve filozoflarca evren ve insan hakkında yapılan az-çok mitolojik ve metafizik bir izahı temsil etmiştir. Teolojiler ve metafizikler insan zihninin tümüne ait olmak üzere, şimdiye kadar yegâne düşüncelerdir ve Comte'a göre bu gerekliydi de. Ancak, bu ikisinin mirasçısı olan pozitif bilim, onların düşmanıdır yani bilimin gelişip ilerlemesi, metafizik ve ilâhiyatın gerilemesi sonucunu doğurur. Unutulmamalıdır ki, ilâhiyat ve metafizik terimleri burada tamamen özel anlamda alınmıştır. Comte'a göre ilâhiyat, fenomenlerin tümü üzerinde, onların zuhûrunu bir Tanrı iradesiyle açıklayan genel

telâkkiler sistemidir. Yoksa, burada ilâhiyat, herkesin anladığı rasyonel ve kutsal bir ilim değildir, dolayısıyla vahye dayanan bir hakikatin araştırılması hiç değildir. Comte'un bu terim ile ele aldığı husus, doğa-üstü ve keyfî illetler vasıtasıyla doğal olayların yorumudur. Onun için, ilâhiyatın yaptığı açıklamalar yapma (sun'i), kurma (fictif) yani hayalî ve mitolojik oluyor demektir. Comte'da metafizik de bilinen genişliği ile ele alınmamıştır. Meselâ metafizik, doğrudan doğruya cevher'i, varlık olarak varlığın araştırılması veya ilk prensiplerin bilgisi olmayıp, deneyin verilerini izahtır ve bu metafizik, *"soyut"* demektir. Bu durumda teoloji ve metafizik terimlerine Comte'da bilinen geniş anlamı verilemez. Meselâ, üç hal kanununa bakarak evrimin insanlığı pozitif bir duruma götürmek yani içinde dinin yer almadığı, ilâhiyattan gittikçe uzaklaştığı sonucuna varmak yanlıştır. Çünkü, insanlığın tarihi bir anlamda ilkel din anlayışından (fetişizm), nihâî din olan pozitivizme yürüyen bir evrim gibi anlaşılır. Onun için üç hâl yasasının görevi, insanlığın dînî evrimini ifade etmek değil de, sadece insan zekâsının yürüyüşünü belirtmekle ilgilidir. Söz konusu yasa kısaca, doğal olayların yorumunda aklın ve zekânın kabullenmeye mecbur kaldığı peşpeşe gelen felsefeleri açıklar. Kısaca Comte, Tanrı'nın, *"insanlık"* ya da kendi ifadesiyle *"Büyük Varlık"* olduğu görüşü üzerinde bir Dînî İnsancıllığı tercih etmiştir. Böylece filozof sadece dinî ve Tanrı'yı değil, ölümsüzlüğü de insanlığın tümünde bulacağımızı söyler. Bireyler ölür fakat insanlık yaşamaya devam eder. Tapınmalar da insanlığa adanmalıdır. İlâhiler insanlık için söylenmeli, azizler, insanlığa büyük hizmetleri olanlar diye kabul edilmelidir. Comte'un düşündüğü bu *"İnsanlık Dinî"*, geçmişteki dînî sınıfların ve mezheplerin yerini alacaktır. Artık bu dinde, Tanrı'nın yerine *"insanlık"*, din büyüklerinin yerine bilginler yerleştirilmiştir.

Pozitivizm Comte'dan sonra Littrè, Tane, S. Mill, H. Spencer ve E. Durkheim tarafından değişik biçimlerde sürdürülmüştür. Sistemin, metafiziğin ve dinin yerini pozitif bilime bırakacağı, tarihi pozitif bilimin belirleyeceği şeklindeki bu görüşler, bilgi ve bilimin ilerlemesine rağmen metafizikten kurtulamamış ol-

masıyla, tutarsız ve gerçek dışı diye eleştirilmiştir. Öte yandan anılan *"üç hâlin"* birbirini dışarıda bırakmayıp, aksine onların birbirlerini tamamladığı savunulmuştur. Meselâ Max Scheler (1874-1928), insanlığın modern bilim üzerinden geçerek "akıl dini"ne ve pozitif felsefeye geçeceği görüşünü eleştirerek, bu üç dönemin her birinde, teolojik, metafizik ve pozitif bilgi amaçlarının her zaman varolduğunu, o nedenle de birbirini izleyen üç evreden söz edilemeyeceğini savunmuştur.

Arka plânı bakımından esasen Yeniçağ felsefesi, Aydınlanma ve Kant ile Comte'a dayanan modern ve çağdaş dönem ateizmi, 19. yüzyılda çeşitli istikametlerde gelişmiştir. Meselâ, Almanya'da materyalizmin öncüsü olarak, doğa araştırıcısı Ludwig Büchner (1824-1899), gücün maddeye bağlı olduğunu, evrenden ayrı herhangi bir yaratıcı bulunmadığını, canlı ile cansız arasında bir farkın olmadığını, bedenden ayrı bağımsız bir ruhtan söz edilemeyeceğini savundu. Keza ona göre canlı varlık, mekaniğin karmaşık bir şeklinden ibarettir, dolayısıyla evrende teleolojik bir mahiyet bulunmamaktadır. Tanrı kavramı ve inancı da insanın bir kuruntusudur. Ahlâk ilkelerinin kaynağı bu dünyada aranmalıdır.

Modern dönemde ateizm, teorik anlamda, genelde bütün dinleri ve her türlü Tanrı kavramını, özellikle de hristiyanlığı eleştirip reddetmiştir. Pratik bakımdan ise; *"filozofların şimdiye kadar dünyayı hep yorumladıkları, oysa esas olanın onu değiştirmek olduğu"* ilke ve amacında da özetlendiği biçimde ateizm artık, bir dünya görüşü, bir yaşama biçimi olarak takdim edilmeye başlanmıştır. 19. yüzyılda çeşitli istikametlerde geliştiğini söylediğimiz ateizm, Ludwig Feuerbach'ta (1804-1872) antropolojik bir özellik taşır. Felsefesinin merkezine insanı koyan filozofa göre Tanrı kavramı, insanın kendini dışa yansıtmasının bir ifadesidir. Bu demektir ki Tanrı, kutsal kitaplarda ifade edildiği gibi insanı kendi sûretinde yaratmış olmayıp, Tanrı'yı insan yücelterek kendi biçiminde tasavvur etmiştir. Mutlak olan Tanrı değil insandır, çünkü, Tanrı bilgisi, insanın kendi bilgisinden ibarettir. Dinde insan Tanrı'ya inanmakla kendine ait değerleri bir başka varlığa

verdiğinden kendini inkâr eder, dolayısıyla dindarlık insanı kendine yabancılaştırır.[25] Feuerbach bu yaklaşımı ile Tanrı'yı, insanın gerçekleşmeyen ideallerinin bir başka varlık alanına yansıması biçiminde değerlendirmektedir. Buna göre Tanrı, esasen insan bilincinin sıfatları olup, dünyada tam anlamıyla gerçekleşmeyen, fakat insanın ideallerini teşkil eden adalet, hikmet, aşk gibi kavramların bir başka dünyaya yansıtılması ve bu ideallerin kendisinde gerçekleşebildiği bir tanrısal saha hayal edilerek oluşturulmuş bir kavramdır. Böylece insan ideali, hayâli bir biçimde Tanrı'ya yansıtılmış olmaktadır. İnsan kendini incelese, Tanrı'yı idrak etmenin aslında kendini idrak etmekten ibaret olduğunu görecektir. Doğada bir Tanrı'yı bulabilmek için onu daha önce oraya yerleştirmiş olmak gerekir. Doğa olaylarından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan deliller Feuerbach'a göre aslında, insanın onlardan hareketle kendi zekâ ve doğasının sınırlarını ortaya koyan cehaletinin kanıtlarıdır. Dolayısıyla bir Tanrı kavramı etrafında oluşturulan din de, temellendirilmiş bir objektif gerçekliği bulunmayan fakat sadece insan bilincinin bir ürünü diye yorumlanacaktır.

Bir başka yönden Feuerbach'ın konu ile ilgili görüşlerinin esası, algılama hakkında bir tesbite dayanır. Buna göre, bir şeyin varlığından söz etmek, yalnız o şeyin tasavvur edilebileceğini söylemek değildir. Böyle bir iddia, buna ek olarak, var kabul edilen şeylerin algılanabileceğini ya da duyulabileceğini söylemektir. Filozof bundan din ve Tanrı hakkında şu sonucu çıkarır: Tanrı'nın varlığı, O'nun kendisinin algılanabileceği bir şekil almazsa kanıtlanamaz. Bu demektir ki, Feuerbach'a göre teolojinin tanrı kanıtlamaları esasen boş varsayımlardan ibarettir. Burada artık insanların kalbinde varolduğu söylenen Tanrı inancı, insanın kendi sınırlılığını ideal bir varlıkla karşılaştırma eğiliminden doğan bir projeksiyon (yansıtma), din de yine insanın kendi düşüncesinin insan-üstü bir plâna aktarmasıdır diye nitelendirilmektedir. Ruhun ölmezliğine ve gelecekte gerçekleşecek ilâhî bir adaletin tecelli edeceğine dair dinlerde bulduğumuz inanç yani

25 Hans Küng, Does God Exist?, s.192, v.d.

bir eskatoloji sorunu olarak âhiret inancı, yine insanların aşırı adalet arzularının soyut bir plâna aktarılmasından ibarettir. Feuerbach dinin ve Tanrı inancının geleceği hakkında da şu değerlendirmeyi yapar: İnsan, dine ait fikirlerin kendi derûnî hayatının bir projeksiyonu olduğunu anladığı anda artık kendi tabiatının dışında objektif bir ölçü aramayacak, kendi kişiliğini idrak etmeye çalışacaktır. Bundan hareketle hristiyanlığı şöyle değerlendirecektir: "... *Hristiyanlık esasen alnız insanlığın aklından değil, uzun zamandan beri bizzat hayatından da yok olmuştur...*"

19. ve 20. yüzyılda ateizmin bir dünya görüşü ve bir ideoloji olarak çok yaygın bir biçimde ortaya çıkışı, Feuerbach'ın derin etkisini kendinde taşıyan Marx (1818-1883)ın sosyal ve politik sisteminde ifadesini bulmuştur. Marx, dini tarihî yönden yorumlarken, onu toplum ve ekonomi açısından reddeder. Ona göre insan, içinde yaşadığı toplumda anlaşılır. Salt bir ateizmden öteye, dinî insanlığın bir afyonu olarak gördüğü için, din karşıtı özelliği ön plâna çıkan marksist öğretide, insandaki din bilincini toplum yaratmaktadır. Toplumda insanın dikkati din yoluyla başka tarafa çekilir, insanın aktivitesini kıran din, bir takım yanılgılarla onu uyutur. Teorik yönden karşı gelmeler dinî reddetme için yeterli gelmediğinden, bunun için pratik tedbir alınmalıdır. Ama, dinin eleştirisi, tek ve en yüce değerin yine kendisi olduğunu insana öğretecektir. Toplumda sosyal ve politik özgürlük gerçekleştiğinde, din ortadan kalkacaktır. Onun için dinin ve Tanrı inancının teorik tartışmalarına vakit ayırmaya bile gerek yoktur.

Mark ve Engels, Feuerbach'ın Marx'ın din için "*halkın afyonu*" ifadesi de bu etkiyi yansıtmaktadır. Çünkü, Marx'a göre de din, baskıya tâbî yaratıkların iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi ve ruhsuz olayların ruhudur. Burada din için kullanılan "afyon"un anlamı, vicdansız bir üst sınıfın halkı uyutmak için kullandığı bir amaç olmaktan çok, bizzat insanların kendilerini olayların yüzeyinde batmadan tutabilmek için kullandıkları bir kendi kendini aldatmacadır.

Din ve Tanrı inancını insanın psişik yapısının analizinden hareketle Sigmund Freud (1856-1939) yorumlayıp reddetmiştir.

"Totem ve Tabu" ile *"Bir Yanılsamanın Geleceği"* adlı eserlerinde, psikanaliz metoduyla ve indirgemeci bir tavırla bütün dinleri insanın bir yanılsaması (illizyon) olarak ortaya koyar. Marx gibi Feuerbach'tan etkilenen Freud'a göre dindeki Tanrı kavramının önemli üç görevi vardır. Bunlar; doğanın dehşetini gidermek, insanı -özellikle ölüm korkusunda olduğu gibi- kaderin hükmüne alıştırmak ve hayatın insanlara ortaklaşa kabul ettirdiği acı ve çaresizlikler için bir telâfi sağlamak.[26] Baba-oğul ilişkisi analojisiyle, Tanrı kavramı yüceltilmiş bir Baba ve babaya duyulan özlem de din ihtiyacının kaynağı ve kökü olarak yorumlanmıştır. Dînî düşünceler, dış ya da iç gerçekliğin, kişinin henüz kendisi tarafından keşfedilmemiş yönleri hakkında bir şeyler söyleyen öğreti ve iddialarıdır. İnsana hayatta önemli ve ilginç olan şeyler hakkında bilgi verdikleri için de üstün tutulurlar.[27] Dînî öğretilere insanlar üç sebeple inanma gereği duyarlar: a- Onlara ilk atalarımız inandığı için, bizim tarafımızdan da inanılmayı hak ederler. b-Bu konuda ilk dönemlerden beri gelen kanıtlarımız vardır. c-Bu öğretilerin doğruluğunun sorgulanması yasaktır. Özellikle bu sonuncusu dikkat çekicidir, çünkü dînî doktrinlerin temelleri yoktur, onun için sorgulanması yasaklanmıştır. Dînî düşüncelerin psişik kökeni incelendiğinde görülür ki onlar, deneylerle elde edilmiş sonuçlar olmayıp, birer yanılsama (illizyon) ve insanhğın en eski ve güçlü arzularının doyumundan ibarettir. Çocukluktaki çaresizliğin dehşet verici izlenimi, baba tarafından sevgi yoluyla giderilen bir korunma ihtiyacına yol açar. Bu çaresizliğin hayat boyu sürdüğünün bilinmesi, bir babanın, ama daha güçlü bir babanın (Tanrı) varlığına bağlı kalmayı gerekli kılmıştır. Böylece, ilâhî bir varlığın iyiliksever hâkimiyeti, hayat tehlikelerinden kaynaklanan korkularımızı ortadan kaldırır. Yani Freud'a göre Tanrı fikri çocuktaki *"Baba"* imajının bir yansımasından ibarettir. Ahlâkî bir dünya düzeninin kurulması, çoğu zaman gerçekleşmeyen adalet talebini garanti eder ve dinlerdeki ikinci bir hayat (ahiret) inancı da buradan kaynaklanır. Freud'a göre dine ait

26 Freud, Bir Yanılsamanın Geleceği, s.27, (çev. H. Zafer Kars) İstanbul, 1985.

27 Freud, a.g.e., s. 39.

düşünceler birer illizyondur ama bu *"hata veya yanlış"* ile aynı şey değildir. Bu yanılsamalar insanın arzularından kaynaklanan ve psikiyatrik hezeyanlara yakın şeylerdir ve onlar kanıtlanamazlar.[28] Bu nedenle Freud'a göre hiç bir dînî inanç sahibi, herhangi bir tartışma nedeniyle inancından vazgeçmeyecektir. Çünkü inanan kişi dinin öğretilerine duygusal olarak bağhdır. Ama, inançsız insanlar da vardır. Onlar, dinin tehditlerinden yıldıkları için, geleneğin ve uygarlığın değerlerine boyun eğmektedirler ve bunu kendilerini kuşatan realitenin bir bölümü olarak benimsemeleri gerektiği sürece, dinden korkarlar. Ama bundan kurtulmalarına izin verildiği anda onu terkederler. Bu sebeple Freud çocuklara dînî eğitim verilmesinin aleyhindedir. Kısaca Freud, dinin ve Tanrı inancının bir yanılsama olduğunu, onların gerçekliklerinin kanıtlanamayacağını ama çürütülemeyeceğini de savunur. Tanrı söz konusu olduğunda felsefeciler bu kavramın sınırını taşırarak ve belirsiz bir takım soyutlamalar yaparak *"Tanrı"* adını verdikleri bir kavram ortaya koyarlar. Deist veya Teist tavırlar sergilerler. Ama, ona göre filozofların ve teologların din ve Tanrı savunuculuğu bir demagojiden ibarettir. Meselâ; bir Tanrı'nın varlığı, dünyanın ahlâkî bir düzeninin bulunması, ölüm ötesi ikinci bir hayat gibi dinin esaslı görüşlerini Freud, gerçek olmalarını arzulamaya mecbur olduğumuz inançlar olarak görür. Fakat bütün bunlar ona göre birer arzudan ibarettir ve illizyon oluşları da bundandır. Freud, kendisinin din hakkındaki eleştirilerinin, daha önceki görüşlere dayandığını ama yeni olarak onlara psikolojik bir temel ilâve ettiğini itiraf eder.[29] 19. yüzyılın evrimcilik yönündeki anlayışını Freud da paylaşır. Nitekim ona göre de din, toplumdışı içgüdülerin ehlileşmesine katkıda bulunarak insanlığın uygarlığına büyük hizmet etmiştir. Fakat, özellikle hristiyan Avrupa uygarlığında bunun anlamı kalmamıştır. Çünkü insanlar orada artık dinin vaadlerini daha az inanılır bulmakta ve bilimin din ile çelişen verilerine daha çok inanmaktadır. Artık insanlar giderek geleneksel dînî inançlardan uzaklaşacak, zihinlerini ve hayatları-

28 Freud, a.g.e., s.49-51

29 Freud, a.g.e., s.56

nı lâik güdülere, deneyime, akla, bilime ve mantığa teslim edeceklerdir.[30] Kısaca Freud, insanlığın ve medeniyetlerin dinsiz olamayacağı iddiasına katılmaz yani insanların din olmadan hayatın güçlüklerine ve realitenin zâlimliğine katlanamayacağı fikrini reddeder. Çocukluğundan beri dindar yetiştirilmiş kimseler için bunun doğru olabileceğini söyler ama ona göre çocukluk dönemi aşılacak, insanlar bir zaman acımasız hayatın içine gireceklerdir ki, bu bir gerçeğin öğrenilmesidir.

Özet olarak tanıtmaya çalıştığımız Freud'un bu ateizmi, ciddi eleştirilere açıktır. Önce, 19. yüzyılın din hakkındaki diğer teorileri gibi o da indirgemecidir, yani pek çok temeli ve dinamikleri bulunan bütün bir din fenomenini, psikanalitik bir yoruma indirgeyerek reddetmiştir. Teorisinde, Hristiyan kültür ve medeniyetini esas aldığını kendisi de ifade eder. Freud'un tezleri, meselâ Tanrı hakkındaki *"Baba imajı"*, belki hristiyanlık hakkında mümkün olabilir ama diğer bütün dinler için de geçerli olduğu söylenebilir mi? Öte yandan, dinde inancın kişiye rahatlık sağladığı, onun korku ve beklentilerine cevap verdiği görüşü de tartışmalıdır. Zira, Tanrı inancının insana belli bir huzûr ve teslimiyet getirdiği doğrudur, fakat, inancın insana bir takım sorumluluklar yüklediğini ve korku ile ümit arasında bir gerilime sebep olduğunu da unutmamalıdır. Gerçekten de dînî hayatta korku, ümit, dehşet, güven ve güvensizlik gibi varoluşsal duygu ve düşünceler birlikte bulunur. İnsan, bir yandan kendi varhğının son bulacağı bilincinden dolayı bir zavallı, öte yandan varlığına sağlam bir dayanak (Tanrı) bulduğu için güçlüdür. Bu sürekli gerginlik, bir denge oluşturur ve insan hayatını canlı tutar. İslâmî inancın psikolojisini ifade eden *"Beyne'l-havfi ve'r-reca" (korku ile ümit arasında bulunma)* ilkesi de herhalde bunu ifade etmektedir. Yine Freud'ün din ve Tanrı inancı aleyhine kullandığı argümanlar, ters çevrilip ateizm için de geçerli kılınabilecek niteliktedir. Meselâ, Baba'ya sığınma yerine ondan kaçma, sevme yerine nefret ve korku, güvenme yerine güvensizlik duyguları gibi. Öte yan-

30 Freud, a.g.e., s.58. v.d. ;s.84

dan psikanaliz veya derinlik psikolojisi, esas itibariyle ruhsal hastalıkların tedavisinde kullanılan bir metottur, psikoterapi de bunun bir pratiğidir. Ama, psikanalize dayanılarak geliştirilen teoriler giderek başka alanlar gibi dinin yorumuna da uygulanarak, bir dünya görüşü oluşturulmak istenmiştir. Bir ruh hekiminin perspektifiyle bir din adamının görüş açılarının farkı da gözden uzak tutulmamalıdır.

Ama, bütün bu eleştirilere rağmen Marx ve Freud artık ateizmin klâsikleşmiş iki düşünürü olmuşlardır. Zira, yirminci yüzyıl ateizmi düşünce plânında bilerek veya bilmeyerek bu ikisini izleyecektir.

Çağdaş dönemde ateizmin bir başka yaygın biçimini de varoluşçu (egzistansiyalist) akımın ateist kanadı oluşturur. Soyut bir felsefe olmaktan öteye bir dünya görüşü ve hayat tarzı olarak halk yığınlarına kadar yayılmış bir anlayış olup, ekolün kurucusu Danimarkalı filozof Sören Kierkegaard (1813-1855)dır. Bu felsefe I. ve II. dünya savaşlarından sonra, değer hükümleri yıkılmış, sosyal ve mânevî sarsıntılar içinde bocalayan batılı toplumlarda gelişip şekillenmiştir.

Varoluşçuluk, klâsik felsefe sistemleri gibi kesin hatlarıyla henüz tam belirlenmemiştir. Çünkü bir felsefe değil de, gelenekçi felsefeye karşı bir çok istikameti olan bir başkaldırının ve yönelişin ifadesi diye de tanımlanır. Herhangi bir düşünce ekolüne mensup olmaması, belli inançları ve sistemleri yetersiz bulması, geleneksel felsefeyi açıkça küçümsemesi, varoluşçuluğun çıkış noktalarıdır. Bir varlık olarak insanın, sırf bu varlığından dolayı duyduğu endişenin bir ifadesi olarak varoluşçuluk; *"Tanrı'ya inanan"* ve *"ateist olan"* diye iki kategoride değerlendirilebilir.

Çağdaş felsefedeki fikrî hazırlıkları Pascal'a (1623-1662) kadar götürülen, bir bakıma hakikati eşyada ve umûmî fikirlerde değil de insanın kendi içinde arayan bir anlayış olarak, esasen ilk çağdan başlayıp günümüze kadar süregelen varoluşçuluğa varlık'ın, ama vücûd'un değil, mevcûd'un felsefesi de denir. Varoluş terimi ile varlığın öz'ü, kendiliği değil de varoluş hâli kaste-

dilir. Varlık felsefesinde Öz (essence) ile Existence iki temel kavram ve ilkedir. Öz; varlığı var kılan şey, meselâ, insanı insan, kalemi kalem yapan unsurdur. Buna göre meselâ biz insanlar birbirimizden farklıyız. Beden ve ruh yapılarımız, huylarımız, zekâmız aynı değil, fakat yine de hepimiz müşterek vasıflara sahibiz. Nitekim, yer, içer, uyur, konuşur ve düşünürüz. Bu ortak vasıflar insan kavramını teşkil eder. Başka nesneler için de durum böyledir yani ferdî farklılıklarına rağmen onların da ortak özellikleri vardır. Öz, duyularla tanınamayan, bir olan, kendisi hiç değişmediği halde değişen ve hissedilen, bütün varlığın esası olan şeydir. Bilindiği gibi felsefe Greklerden beri bu meçhulü yani hakikat olarak eşyanın özünü araştırıyordu.

Existence ise sıradan anlamıyla *"varlık"* demektir. Ama o herhangi bir varlık olmayıp, varolmanın bir kişiye mahsus vakıası, tecrübe halinde varolma yani varlığın zaman içinde devamıdır. Egzistansiyalistlere göre eşyanın böyle bir egzistansı yoktur, yani onlar varolurlar fakat varlıklarını yaşamazlar. Çünkü egzistans, bir insanın özgür bir tercihle, bir yaşama tarzını seçerek varoluşudur. Meselâ, bir insanın ana, baba, doğum yeri, dil ve kültür gibi şeyleri seçme hakkı yoktur ama mesleğini, şöyle veya böyle düşünüp yaşamayı seçmesi kendi elindedir.

İmdi, Tanrı'ya inanan egzistansiyalistlere göre, gerekli olan bu seçme prensibi ve hakikatini bize iyiyi ve doğruyu gösteren Tanrı verir. Fakat, Nietzche ve Sartre gibi ateist varoluşçulara göre böyle bir seçme prensip ve hakikati yoktur. Çünkü existence, essence'den önce gelir. İnsan önce varolur, sonradan insanlar arasındaki müşterek vasıflardan *"insan"* ve *"insanlık"* fikirleri doğar. Bu kavramlar prensip olarak ve gerçekte mevcut değildirler. İnsan varolmadan, onu var eden bir prensip ve plân varolmayınca da, insanın hareketlerine ölçü olacak ahlâk ilkeleri de mevcut değildir. Buna göre herkes kendine özgü bir tecrübeyi yapacaktır. Ama bunun mümkün olabilmesi için insanın özgür olması gerekir. Fakat, şayet Tanrı varsa insan özgür değildir, başka bir ifade ile, insan kendi özünü oluşturacaksa, Tanrı varolmamalıdır.

Nitekim, Sartre'nin ateizmini şöyle formüle etmek mümkündür: *a-Eğer Tanrı varsa, o her şeyi belirleyeceği için ben özgür olamam. b-Ama ben özgürüm. c-Öyleyse, Tanrı yoktur.* Daha da öteye ona göre insan özgür olamaz, çünkü özgürlüğe mahkûmdur. Ateizmlerini ahlâkî gerekçelere dayandıran bu kısım varoluşçulara göre, insanın önceden belirlenmiş bir özü bulunduğunu savunan tüm rasyonalist felsefelerin çıkmazı da buradadır. O nedenle ateist varoluşçular Tanrı söz konusu olduğunda, her türlü idealist ve rasyonalist felsefeye ve tüm teolojik izahlara karşıdırlar, kısaca, her türlü Tanrı kavramını, varoluşsal (egzistansiyel) tecrübelerinin bizzat doğasından atmaya çalışırlar. Biz onlara göre, bizi anlamayan, sorunlarımızı cevaplandırmayan kör ve sağır bir tabiat karşısındayız. Varlık'ın hiç bir anlamı yoktur. Bütün dinlerin ve felsefelerin hakikat diye ileri sürdüğü şeyler, objelerin müşterek vasıflarına göre yalnız insan zihninde teşekkül etmiş genel fikirler yani Essence'lerdir, onlar var değildirler. İnsan bu dünyaya atılmıştır, nereden gelip nereye gittiğini bilmez. Bize ne yapacağımızı bildiren hiç bir genel ahlâk ilkesi yoktur. İnsan, seçeceği şeyi bilmediği halde seçmek zorunda bulunduğundan, büyük bir sıkıntı ve bunalıma düşmüştür.

Ateist egzistansiyalizmin Tanrı'nın varlığını reddederken ileri sürdüğü bu düşünceler daha da popülerdir. Bunları şöyle bir kanıt formuna sokabiliriz:

a- Şayet bir Tanrı varolsaydı, teistlerin ve dinlerin söylediği gibi, o zaman dünyanın ve hayatın bir anlamı olurdu.

b- Fakat, hayatın bir anlamı yoktur.

c- Öyleyse, Tanrı yoktur.

Ancak, böyle bir argümanın keskin ve indirgemeci bir subjektivizm olduğu hemen sezilebilmektedir. Zira, hayat bazı kimselere anlamsız gelebilir. Ama bu durum, hayatın gerçekten anlamsız olduğunu mu yoksa onların bu var olan anlamı kavrayamadıklarını mı gösterir?

Böyle bir ahlâk görüşüyle başta Nietzche ve öteki ateist varoluşçuların, Kant'ın kurduğu ahlâk teolojisini yıkmak istedikle-

ri ortadadır. Zira, bilindiği gibi Kant, insanın bütünlüğünü korumak düşüncesiyle Tanrı kavramını ahlâk sahasına karıştırmamış, fakat ahlâklılıkla mutluluğun birlikte bulunması demek olan "en yüksek iyi"nin gerçekleşmesi için, Tanrı'nın varlığını zorunlu görmüştü.

Egzistansiyalistlerin Tanrı'ya inanan ile ateist olanlarının mühim farkı şudur: Önce, her ikisi de subjektivisttir yani insanın özgür tercihinden hareket ederler. Fakat, ateist olmayanlar için bu tercihin prensibi de hakikati de daha önceden vardır.

Gerçek varoluşu yakalayarak orada derinleşmeye yarayan tanıyış, varoluşçuluğun metodu, varolanı bütün canlılığı, somutluğu ile yaşamak ve kavramak da amacıdır. Varoluşçuların bu ortak noktalarının yanında, birbirinden farklı görüşleri de vardır. Meselâ, Kierkegaard ve Marcel Tanrı'ya inanır, Jaspers transandansı kabul eder, belirsiz bir Tanrı fikrini savunur fakat onun ne olduğunu açıkça ortaya koymaz. Heidegger, Nietzsche gibi bir antiteist değildir ama ateisttir. Sartre da açıkça bir ateizmi savunup yaymaya çalışır.[31]

Ateist varoluşçuluğun önde gelen düşünürlerinden olan Sartre'a göre, *"varoluş"* sadece insanda *"öz"*den önce gelir, başka varlıklarda ise bunun aksi bir durum vardır. Bu özelliği ile yalnız insan kendini kuşatan imkânlardan herhangi birini seçebilir. Çünkü o özgürdür, bu imkânı ile de kendi öz'ünü kendisi seçer. İnsanın varlığı dünyada oluşudur. Vücûd, bilincin de varlığının şartıdır, yani bilincin esası da Vücûd'dur. Kendi başına bilinç, gölge bir hadisedir. Müstakil Ruh cevheri diye bir şey yoktur, belki sadece göründüğü nisbette vardır.

Ateizm tarihinde Tanrı'nın varlığını inkâr için çeşitli kanıt veya argümanların ileri sürüldüğünü biliyoruz. İşte, varoluşçu ateistlerin, ahlâk ve insanın özgürlüğü kavramlarından hareketle, Tanrı'nın varlığını inkâr etmek için oluşturduğu bir kanıta da *"Ahlâkî gerekçeler kanıtı"* denir.

---

31 Sartre'in ateizmi hakkında geniş bilgi için bkz.; Kenan Gürsoy, J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler, Ankara, 1987.

Ahlâk felsefesi tarihinde en açık biçimiyle Nietzsche ve Sartre'da bulabileceğimiz bu kanıt; –ahlâk söz konusu edildiğinde– yukarıda da değinildiği gibi, insanın Tanrı tarafından önceden belirlenmiş bir öz'ü bulunmadığını, aksine öz'ünü insanın kendisinin belirlediğini ileri sürer. Bu demektir ki, insan, ancak Tanrı varolmadığı zaman özgür olabilir.

Varoluşçuluğun ateist ya da imancı olsun her iki kanadı, insan ve evreni metafizik izaha kapalı diye kabul ettiğinden, insan-varlık ilişkisinin ümitsizlik, tedirginlik vb. bir takım olumsuz psikolojik durumlara neden olacağı doğaldır. Ancak, teist taraf bakımından, rasyonel bir tavırla metafiziğe uzanmak mümkün değilse de, Tanrı, iman yoluyla kabul edilmeli, böylece söz konusu psikolojik olumsuzluktan kurtulabiliriz. Ateist taraf, özellikle Sartre ise Tanrı'nın varolmadığını esas aldığından, varlığın yaratılışla açıklanamayacağını, dolayısıyla varlık-insan münasebeti izah edilemeyecektir. Bu durumda da insanın ne doğumunun, ne yaşamasının ne de ölümünün anlamı olacaktır. O halde anlamsız olan hayata anlam veren, değerleri yaratan, bizzat insanın kendisidir. Kısaca Sartre; bütün teolojik izahları, rasyonalist ve idealist felsefî görüşleri geçersiz görür. Tanrı kavramının da, bilincin yapay bir uydurması, insanın kendi imkânsızlığının farkına varması ile ortaya atılmış bir düşünce olduğunu savunur. Yani Tanrı, bilinçle ortaya çıkmış olup, bilincin olmadığı yerde O'nun objektifliğinden söz edilemez. Tanrı fikrini insana ne âlemdeki nizâm ne de toplumun kültürü tanıtmıştır.

Ateist varoluşçuluk, meselâ Sartre'daki biçimiyle teizmin olduğu gibi materyalizmin insan anlayışına da karşıdır. Çünkü, bunların her ikisi de ona göre insanı doğadaki herhangi bir maddî şey gibi bir *"nesne"* olarak kabul eder. Nitekim, materyalizmde insan, belli özelliklerine rağmen doğa yasaları ile belirlenmiş ve sonuçta doğanın herhangi bir parçasıdır. Teizmde de bilindiği gibi Tanrı insanın da içinde bulunduğu tüm varlığı yaratmış ve özü ve değerleriyle birlikte onu önceden belirlemiş olduğundan, insanın en önemli tarafı olan özgürlüğü yok olmuştur. Bu demektir ki gerçek ateizm, sadece Tanrı'yı inkâr etmekten ibaret

olmayıp, önceden belirlenmiş mutlak değerlerin inkârını da içermelidir.

Varoluşçu felsefe, insan ve insanlık ile ilgili meselelere dönmüştür. Dönmüştür diyoruz çünkü bilindiği gibi ilkçağ felsefesi Sokrates'ten itibaren insanı felsefenin merkezine yerleştirmişti. Plâton ve Aristo gibi büyük sistemcilerde de insan, felsefenin konuları içinde ön sıralarda yer almıştı. Helenistik ve Roma dönemi de bundan pek farklı olmadı. Ortaçağları ise doğu ve batıda *"Teosantrik"* ve *"Antroposantrik"* terimlerinin özetlediği söylenebilir. Ama Yeniçağın başlarından itibaren insan problemi yavaş da olsa yerini doğa araştırmalarına terketmeye başladı. Bu durum özellikle 19. yüzyıl felsefelerinde insan ve onun sorunlarının büyük ölçüde geri plâna itilmesi ve daha önceki fikirlerin bilim dışı sayılmasıyla sonuçlandı. İşte, yine anılan bu yüzyılda varoluşçuluk, insanı bütün vecheleriyle ele alan bir felsefe akımı olarak karşımıza çıkacaktır.

Tanrıtanımaz varoluşçu kanadın yukarıda kısaca tanıdığımız bu görüşleri, başta teist tarafın tezleri ve başka eleştirilerle karşılaşmıştır. Önce; *"insana ne yapacağını bildiren hiç bir genel ahlâk ve davranış ilkesi yoktur"* biçimindeki değer hükmü, tutarsız, çelişkili ve anlaşılmaz bulunmuştur. Çünkü, şayet hiç bir seçme prensibi, ahlâk ilkesi ve tercih sebebi yoksa, insan neyi, nasıl seçecektir? Öte yandan insanlığın *"Tanrı vardır"* ya da *"Tanrı yoktur"* önermeleri etrafında harcadığı çabaları dikkate almayıp, *"Tanrı var olmamalıdır"* temennisi üzerine sistem kurmak ne kadar isabetli olabilir? Tanrı kavramını insan bilincinden çıkarma çabası psikolojizmin peşin ve indirgemeci hükümleridir. İnsanı "mutlak anlamda özgür veya değil" gibi aşırı uçlara yerleştirmek tutarlı mıdır? Özellikle idealist felsefeler, dinler ve teolojinin çok uzun süreler içinde geliştirdiği yüksek değerler, dünya ve insanla ilgili bütün anlamlı şeyler, bir anda tümüyle nasıl reddedilebilir? Bütün bunlar bir bunalım felsefesi doğurduğuna göre, insanlık nasıl ayakta duracaktır?

Ateist varoluşçuluğun eleştirisinin en açık belirleneceği yerin, teist kanadın tezleri olabileceğini söylemiştik. Nitekim, varo-

luşçuluğun ilk habercilerinden diye kabul edilen Pascal, Tanrı'ya iman hususunda, rasyonel spekülasyonlara, akla ve deneye değil de, insanlık tarihine ve insanın kalbine başvurmanın gereğini savunur. Çünkü ona göre her alanın kendine göre ayrı bir ilkesi vardır. Bu, bilimde deney ve akıl, din konusunda da kalptir. Belli bilimlerin temeline konan ilkeler meselâ, aksiyomlar kanıtlanamaz, fakat matematik onların üzerine kurulur. Akıl yönünden bakıldığında bunların da kanıtlanması gerekir. Ama niçin yapılamıyor? Burada biz, bir takım ilkeleri kanıtlayamadığımızdan, onun gereksizliğini söylüyoruz. Oysa, bir kanıt getirmekten aciz bulunuyoruz, çünkü zekâmız sınırlıdır.

Tanrı'ya inanan varoluşçuların bir başka görüşüne göre de, filozoflar Tanrı anlayışlarını bir matematik denklem gibi düşünüp temellendirmeye çalışmıştır. Oysa, Tanrı'nın varlığı soyut düşünce eseri değildir. İman'ı rasyonelleştirmek, dinden uzaklaşmak demektir. Çünkü iman, bir bilgi ve düşünce değil, insan ile Tanrı arasında içten bir münasebettir. Peygamberlerin bildirdiği Tanrı gerçektir ve O, tam anlamıyla bir varoluş tecrübesiyle kavranıp insanın hayatına katılabilir. Onun için, Tanrı'ya inanmadan insan kendini bulamaz, dolayısıyla kesin bir dînî inanca muhtaçtır. Çünkü dinde iman, yaratığı yaradana doğru çeken, mantık bakımından saçma ama ihtiraslı bir harekettir.

İnançlı varoluşçulardan Marcel ise, ateist egzistansiyalistlerin; *"Tanrı varsa insan özgür değildir"* anlayışına karşı, Tanrı inancı ile özgürlük arasında sıkı ve içten bir ilişkinin bulunduğunu savunur. Zira iman, hem kendi içimizden olanlarla, hem de Tanrı ile bir samimiyet bağı kurduğundan, bizzat bir özgürlük hareketidir. Mantıkî tefekkür insanı Tanrıtanımazlığa götürür, onun için Tanrı kanıtlamaları reddedilmelidir. İnsan, Tanrı ile olan sevgi bağını ve itimadı gerçekleştirmek üzere O'nunla bir sözleşme yapmakta özgür olduğu gibi, onu yıkıp feshetmekte de özgürdür. Öte yandan, varoluşçu ekolün bütün filozoflarında, ölüm ve onun yarattığı ümitsizlik, keder, hayatın anlamı, insanın bu âleme atılmışlığı, yalnızlığı ve kurtuluşu gibi düşünceler esaslı temalardır. İşte burada ateistlerle inançlı varoluşçular arasında-

ki önemli ayrılık ortaya çıkar. Birinciler insanı bir çıkmazlar varlığı, bir *"Hiç"* olarak kabul edip, bütün değerleri askıya alırken, ikinciler; insanın yaşamaya razı olabileceğini, bunun da özgür seçim ve iman ile mümkün bulunduğunu savunur.

Ateist varoluşçular söz konusu olduğunda, onların genelde mutlak varlık (Tanrı)ı ve küllî değerleri pek de derine inmeden kolayca inkâr ettiklerini görmüştük. Böyle bir felsefenin 19. yüzyılda ateizm ve nihilizm adına en dikkate değer simâsı şüphesiz Nietzche (öl.1900)dir. Din, Tanrı ve değerler eleştirisinde özellikle Hristiyanlığı hedef alan filozof, ünlü *"Tanrı öldü!"* deyişiyle, insanla Tanrı'yı karşı karşıya koymuş yani dünyada insanın varlığının ve kudretinin bir anlamı olacaksa, Tanrı'nın varolmaması gerektiğini söylemişti. Çağdaş varoluşçuluğun kaynaklarından biri olan Nietzsche adıyla, özellikle değerler adına her şeyi inkâr eden nihilisizm daima birbirini çağrıştırır. Buna göre, evrensel moral değerler yani mutlak *"iyi veya kötü"* ve onlarla ilgili bir Tanrı yoktur ve olmamalıdır.[32]

Lâtince *"Nihil (=hiç)"* kökünden gelen nihilizm terimi, dilimizde "hiçlik teorisi" diye yerleşmiştir. Eski dilde ise *"Ademiyye veya Ademiyyûn mezhebi"* diye ifade edilmiştir. Terim anlamıyla; mevcut olan değerlere, inançlara, siyâsî nizâma karşı çıkmak ve varlığın hiç bir realitesinin bulunmadığını savunmaktır. İlk defa Friedrich Heinrich Jakobi (öl.1819) tarafından kullanılan Nihilizm terimi bir kaç anlama gelir. a-Ontik nihilizm: Varlığın yokluğu demektir. b-Etik nihilizm: mevcut her türlü ahlâkî değeri reddeder. c-Varolan toplum düzenini yıkmak isteyen sosyal nihilizm. d-Siyâsî nihilizm ki, bir otorite olarak devlet ve toplum nizâmını ferdin üstünde görmek istememektir. İlkçağda daha ziyade ontik anlamda Sofistler ve Septiklerde ortaya çıkan nihilizm, anılan bu biçimleriyle felsefe tarihinin başlangıçlarından beri varolagelmiştir. Fakat, 19. yüzyıl Avrupasında artık, bilhassa etik ve sosyal nihilizm yaygın bir felsefe, bir dünya görüşü

32 Geniş bilgi için bkz; Nietzche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, (çev. Ahmet İnam), İstanbul, 1989.

olarak ortaya çıkacaktır. Bir başka yönden de pasif ve aktif diye ayrılan nihilizm birinci anlamıyla; değerlerin yokluğunu ve varoluşun amaçsızlığını kötümser bir tarzda benimser. Fakat, aynı zamanda inanmadığını yıkmak isteyen ikinci bir nihilist tavır da vardır ki, işte Nietzsche bunun temsilcisidir. Hristiyanlığın Tanrı inancına ve ahlâk anlayışına karşı açılmış bu yıkıcı savaşta filozof, *"...modern insan, Hristiyanlığın terminolojisine tümüyle duyarsız kalarak "Tanrı çarmıhtadır" paradoksal formülündeki eski beğenide yatan tüyler ürpertici abartılı deyişi artık duymuyor. Şimdiye kadar hiç bir yerde, hiç bir zaman bu formülle dile getirildiği gibi, bir başaşağı etme gözüpekliği, bir korkunç sorgulayan, sorgulanabilir bir şey görülmüş değil. Tüm eski değerlerin yenileneceğini vadediyor."*[33] ifadesinde de görüldüğü gibi, geleneksel Hristiyânî değerlerin insana ve hayata düşman olduğunu vurgular. Çünkü Tanrı kavramı ve bütünüyle hristiyanlık ona göre varoluşa bir karşı çıkış ve düşmanlıktır. İnanç; zayıflığın, korkaklığın, bozulmanın, kısaca yaşamaya karşı *"hayır"* diyen bir tavrın ifadesidir. Onun için Tanrı düşüncesini eleştirip çürütmeye bile gerek yoktur. Yasa koyucu ve değerlerin yaratıcısı olarak Tanrı'nın yerine insanın konması gerekir. Nietzche'ye göre nihilizmin gelişi zaten kaçınılmazdır. Bu da Avrupa'nın yozlaşmış (decadent) Hristiyan medeniyetinin nihayet yıkılışı anlamına gelecektir.

Nietzche'ye göre Hristiyanlıktaki şekilleriyle ne ahlâk ne de din gerçeklikle hiç ilgili değildir. Tanrı, ruh, özgür irade birer hayalî sebep ve varlıklardır. Günah, kurtuluş, takdir, günahların bağışlanması, vicdan sızlaması, ebedî hayat hep birer hayalî etkidir.[34] Kurum olarak kiliseyi ve onun mensuplarını acımasızca eleştiren filozof; ruh kavramı, onun ölümsüzlüğü, yargı günü, öte dünya gibi inançları, rahibin egemenliğine yarayan işkence âletleri olarak değerlendirir.[35]

---

33 Nietzche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, s.56-57

34 Nietzche, Deccal (Antichrist), s.24, (çev. Oruç Aruoba) , İstanbul 1986.

35 Nietzche, a.g.e., s.55

Böylece Nietzsche'ye göre Avrupa'da Tanrı inancı ve bu inanç üzerine dayanan geleneksel Hristiyan ahlâkı artık çökmüştür. Böyle bir durum filozofa göre gerçekten endişe verici ve çok yıkıcıdır. Nitekim, bu durumla ilgili olarak; *dünyanın bir daha sahip olamayacağı en kutsal ve en güçlü varlık (Tanrı), hançerlerimizin altında kana boyandı. Bu, insanın kaldıramayacağı kadar büyük bir olaydır* diyecektir. Fakat Nietzsche'ye göre bu olması gereken bir durumdur. Çünkü insanın gücünün bir değeri olacak, onun özgürlük ve ahlâkından söz edilecekse, sonsuz kudreti olan bir varlığın (Tanrı) olmaması gerekir. Zira, en yetkin ile yetkin olmayan, sonsuz ile sınırlı, en tam ile eksik olan aynı dünyada birlikte bulunamaz. Eğer bulunursa; sınırlı, eksik ve tam olmayan, sonsuz ve sınırsızın kudreti altında köleleşir, kendi ahlâkını ve özgürlüğünü ortaya koyamaz.

Tarihî kültürün değerlendirilmesi, varoluşçuluğun önemli yönlerinden birisidir. Nietzche de Hristiyanlık elinde geliştirilmiş kültürü yorumlarken şöyle der: *Hristiyanlık bizi antik kültürün mirasından etti, daha sonra da, bir kez daha müslüman kültürün mirasından etti. İspanya'nın harika mağribî kültür dünyası, bizim için temelde Roma ve Yunandan daha akraba, duygu ve beğenimize daha yakın olan bu dünya ayaklar altında ezildi. Niçin? Çünkü soylu, yiğitçe içgüdülerden kaynaklanıyordu, yaşama evet diyordu. Sonradan haçlılar, bizim ondokuzuncu yüzyılımızın bile karşısında fakir göründüğü bu kültürle savaştılar. Ama esas istedikleri talandı, çünkü Doğu zengindi. Haçlı seferleri bir korsanlıktan başka bir şey değildi.*[36]

Ateizmin tarihinde, çağdaş dönemde en dikkat çekici hareketlerden biri de, Analitik Felsefe ve Mantıkçı Pozitivizmdir. 19. yüzyıl batı felsefesinde, bir yandan bilimin desteğini alan pozitivizm, öte yandan Kant ve Hegel'in idealizm yönündeki etkileri varlığını sürdürmüştü. Ancak 20. yüzyılın başlarından itibaren, realizm taraftarı olan ve mantık ile dil felsefesinin de etkisiyle, Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda, dinin lehinde veya

36 Nietzche, a.g.e., s.97.

aleyhinde olmayan fakat dine ait bilgi ve yargıları dil ve mantık yönünden analize tabi tutanlar olmuştur. Bunlardan G. E. Moore (1873-1958) ve B. Russel (1872-1970) idealizme baş kaldırarak bilgi konusunda duyumları ve doğa bilimlerini temel kabul etmiş yani felsefeyi sadece somut problemlerle ilgili alana indirgeyerek analitik yöntemi başlatmışlardır. 20. yüzyıla girerken *"Viyana Çevresi"* adıyla bilinen filozoflar; başta Ernst Mach (öl.1916), Moritz Schlick (öl.1939), Rudolf Carnap gibi filozoflar da aynı istikamette görüşlere sahip olmuşlardır. Daha sonra Russell'ın; dünyanın birbirinden tamamen bağımsız olgulardan oluştuğunu ileri süren mantıksal atomculuğundan hareketle, "Dünya olguların toplamıdır" önermesini esas alan ve felsefeyi dilin mantıksal bir eleştirisi ve analizi diye gören[37] Ludwig Wittgenstein (1889-1951), metafizik, ahlâkî ve dînî alanlara ait önermeleri dil ile ifade edilemeyen yargılar olarak dilin dışında bırakmıştır. Kısaca Tractatus'un son sözü; *"insan, hakkında konuşamayacağı hususlarda susmalıdır."* Öte yandan Alfred Jules Ayer (1910-1989), "Language, Truth and Logic (Dil, Doğruluk ve Mantık) adlı önemli eseri ile *"Mantıkçı Pozitivizm"* in öncülerinden olmuştur. Kaynakları hem felsefede hem de bilimde bulunan ve hedefi, metafizik değer hükümlerini bir tarafa bırakarak, bilgiyi dînî ve teolojik unsurlardan temizlemek olan mantıkçı pozitivizme göre felsefe, dinî doğmaları ne olumlu ne de olumsuz yönde kanıtlayabilir. Plâton'dan beri filozofların çoğu, Tanrı'nın varlığını ve insanın ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışmışlardır. Ama Russell kendi adına *"felsefenin, dînî doğmaların doğruluğunu veya yanlışlığını kanıtlayıp çürüteceğine inanmadığını"* söyler.[38] Öte yandan dînî hüküm ve bilgileri analiz edip eleştiren Ayer, geleneksel Tanrı kanıtlarını yetersiz bulur. Meselâ ona göre; animistik olmayan bir Tanrı'yı tanımlayan yüklemleri taşıyan bir varlığın var-oluşu, mantıkî olarak kanıtlanamayacağı genellikle filozoflarca da kabul edilmiştir. Çünkü, şayet Tanrı'nın varlığı mantıkî bir akıl yürütmeden çıkarılacak ve neticede mantıksal kesin-

37 Wittgenstein, Tractatus Logico- Philosophicus, s.15;47, (çev. Oruç Aruoba), İstanbul, 1985

38 B. Russell, A History of Western Philosophy, s. 835, New York, 1959.

lik taşıyacaksa, burada öncüller sonucu içereceğine göre, bu öncüllerin doğruluğu konusundaki bir kesinsizlik sonuçta da görülecektir. Fakat, hiç bir deneysel önermenin ihtimâlî olmaktan kurtulamadığını biliyoruz. Zira, mantıkî kesinlik taşıyanlar, yalnız apriori önermelerdir. Filozofa göre Tanrı'nın varlığı ise böyle önermelerden çıkarılamaz. Çünkü, apriori önermelerin kesinliğinin sebebinin totoloji olduğu bilinir. Bir totolojiler takımından da geçerli olarak ancak yeni bir totoloji çıkarılabilir. Bundan da bir Tanrı'nın varlığının ispatı imkânı çıkarılamaz.[39]

Ayer, klâsik bir kanıt olan Nizâm delilini de şöyle eleştirir: Eğer "Tanrı vardır" hükmü belli olayların, belli bir sıra içinde ortaya çıkmalarının ötesinde bir şeyi gerektirmiyorsa, Tanrı'nın varlığı hakkındaki iddia yalnızca, doğada gerekli nizâmın varlığını iddia etmekle aynı anlamda olacaktır. Oysa hiç bir dindarın, Tanrı'nın varlığını kabul ederken, iddiasının sadece bu olduğunu söyleyemeyiz. O, belli tecrübelerle bilinebilen fakat tabiî olarak bu bilgilerin terimleriyle tanımlanamayan aşkın bir Varlık'tan sözettiğini söyleyecektir. Ancak bu durumda *"Tanrı"* ifadesi, metafizik bir ifade olacaktır. Bu takdirde de *"Tanrı vardır"* demek ne doğru ne de yanlış olan bir ifade olmaktadır. Böylece, Tanrı'yı tasvir eden hiç bir cümle de anlamlı olmayacaktır. Hatırlatalım ki, filozof bu yaklaşımının, agnostiklerin ve ateistlerin görüşleriyle karıştırılmamasına dikkat çeker. Çünkü agnostik, bir Tanrı'nın varlığına inanmak ya da inanmamak için yeterli bir sebep bulunmadığını söyleyerek, bunun bir *"olabilirlik"* olduğunu, ateist ise böyle bir Tanrı'nın var olmadığının en azından bir ihtimal olduğunu ileri sürer. Ayer ise Tanrı hakkındaki tüm ifadelerin *"anlamsız"* olduğunu, agnostisizm ve ateizm ile bağdaşmadığını söyler. Buna göre ateistin, Tanrı'nın varolmadığı yönündeki iddiası da anlamsızdır.[40] Buradaki *"doğrulama ilkesi"* teistin, Tanrı'nın varlığına dair iddiasını anlamsız saydığı gibi ateistin iddiasını da anlamsız saymakla birlikte, bunların her ikisi de sonuçta anlamsızlık bakımından eşit görünmemektedir. Çünkü, bir

39 Ayer, Dil, Doğruluk ve Mantık, s.110.

40 Ayer, a.g.e., s.112.

teist için Tanrı'nın varlığı ve onun diğer teolojik iddia ve argümanları kuşkusuz kesin doğru ve gerçektir. Bu durumda, onların anlamsızlığı gibi bir hüküm, birinci derecede teist için bir yıkım olmakta, dolayısıyla mantıkçı pozitivizm ile çelişmektedir.

Görülüyor ki, matematiğe ve pozitif bilime aşırı itimat, metafiziğe ise güvensizlik, temel özelliği olarak ön plâna çıkan mantıkçı pozitivizm, tüm bilgimizi deneyle sınırlamakta, herhangi bir yargıyı deney ve mantık ile matematikteki hükümler gibi, yalnız bir zihin işlemi ile doğrulanabileceğini kabul etmektir. Bu demektir ki, bilimin alanına giren, deneyle doğrulanabilen yani olgusal içeriğe sahip önermeler anlamlıdır. Buna karşı, olgusal içeriği bulunmayan metafizik ve teolojik önermeler, ahlâkî ve estetik yargılar anlamsızdır. Meselâ, *"Madenler ısı karşısında genleşir. Bir üçgenin iç açıları toplamı, iki dik açıya eşittir"* önermeleri birinci tür, *"Tanrı vardır. Âhiret vardır"* da ikinci tür önermelerdir. Böylece mantıkçı pozitivistler deney, gözlem, olgusal içerik ve anlam, gerçeklik ve doğrulanabilirlik gibi belirledikleri ilkeler gereği, sadece bilimin alanına giren, deneysel olarak doğrulanabilen ve olgusal içeriği bulunan önermeleri anlamlı bulurken, metafizik, teolojik, estetik ve ahlâkî önermeleri anlamsız diye nitelemiş olmaktadırlar. Böyle bir durum da doğal olarak, duyular alanının dışında aşkın bir varlık olarak Tanrı'ya atıfta bulunan geleneksel felsefedeki metafizik ile birlikte teolojiyi de reddetmeyi ifade etmektedir. Kısaca, meselâ Ayer'e göre *"Tanrı"* terimi, metafizik bir terimdir ve eğer böyleyse, bir Tanrı'nın varlığı mümkün bile olamaz demektir. Çünkü, *"Tanrı vardır"* demek, ne doğru ne de yanlış olabilen bir metafizik ifadede bulunmaktadır. Aynı ölçüte göre, bir aşkın Tanrı'nın mahiyetini ve doğasını tasvir etmek amacındaki hiç bir cümlenin de gerçek bir anlamı olamaz.[41] Zira, Yeni Olguculuk da denen bu akıma göre, *"doğrulanabilirlik ilkesi"* uyarınca bir ifadenin sadece doğrulanabilir olduğunda bir anlamı vardır. Dolayısıyla, klâsik felsefenin *"Gerçeklik, Tanrı'nın varlığı"* gibi konuları sözde sorunlardır.

41 Ayer, a.g.e., s.111.

Oysa felsefe, mantıksal yöntemler aracılığıyla, sadece bilimsel dilin analizi ile sınırlanmalıdır.

Bir önceki bölümde kısaca değindiğimiz evidensiyalizm kavramı da çağda ateizm ile yakından ilgili bulunmaktadır. Bir kimsenin benimseyip savunduğu dinî inançlarını ve özellikle Tanrı inancını yeterli rasyonel kanıtlara dayalı olarak benimsemesi gerektiğini ifade eden evidensiyalizm kavramı bilindiği üzere; teist, agnostik ve ateist gibi kabul veya inkâr biçiminde olsun tüm inanç sistemlerini ilgilendiriyordu.

Bu bağlamda, kökleri antikçağa kadar uzanan ve felsefe ve teolojilerde çok önemli yer tutan klâsik rasyonel Tanrı kanıtları, son iki yüz yılda bir kısım teistler tarafından da kabul edilebilen bir değer ve itibar kaybına uğramıştı ki, bu durum yeni bir ateizm biçimini ortaya çıkardı. Burada, teizme karşı bir antitez olarak çıktığını gördüğümüz bazı ateistler; teizmin kanıt ve argümanlarının yetersizliğini öne sürerek, teistlerin; ya Tanrı'nın varlığı hakkında geçerli ve güvenilir kanıtlar getirmelerini ya da ateizm karşısında daha rasyonel oldukları biçimindeki üstünlük iddiasından vazgeçmelerini istedi. Bu, yeterli kanıt bulunmadığı veya şimdiye kadar getirilen kanıtlar yetersiz olduğu için Tanrı'ya inanmak akıl dışıdır demekti. Evidensiyalist (kanıtçı) yaklaşımla teizme karşı çıkanlar, bir inancın rasyonel olabilmesinde iki özelliğin bulunması gerektiğini savunurlar. Önce; birşeye, yeterli olmayan bir kanıta dayanarak inanmak, daima akıl dışıdır ve yanlıştır. İkincisi; kanıtın gücüyle, kanıtlanan şey arasında ayrılmaz bir denge vardır. Yani, birşeye, kendisi ile ilgili kanıtın gücünden daha fazla bir güç ile inanmak daima akla aykırı ve tutarsızdır. Görülüyor ki, teizme karşı evidensiyalist karşı çıkışta ateist tavır, kendi iddiası adına bir kanıt getirmek yerine sadece teizmin kanıtlarının yetersizliğini ateizm için gerekçe olarak ileri sürmesiyle mantıksal bir başlık bırakmaktadır. Bu ise bize burada tutarlı bir ateizm değil de, agnostik bir tavrın sergilendiği izlenimini vermektedir. Çünkü, dinden ve teizmden istediği rasyonaliteyi, karşı bir tez olarak ateizmin kendisi de verememektedir.

Kısaca görüldüğü gibi ateizmin tarihi, felsefenin doğuşu sıralarına kadar uzansa da, onun temel tezleri esasen teizmin iddia ve hükümlerine karşı eleştirileri ifade eden bir paralellik arzeder. Bilimin ilerleyişi ve felsefenin serüvenine uygun bir şekilde bu iki kavram arasındaki tartışmalar hep görüldüğü gibi çeşitli şekiller alabilmiştir. Nitekim, Tanrı ve O'nun nitelikleri üzerine yapılan spekülâsyonlar, monoteist dinlerin kurdukları teolojilerde yani ortaçağlarda, Yeniçağda, Aydınlanma döneminde ve nihayet modern dönemde değişik fikirleri beraberinde getirmiştir. Uzun süre Tanrı'nın varhğı, kanıtlanması ve O'nun sıfatları çevresinde dönen tartışmalar, görüldüğü üzere ilk defa "metafiziğin imkânını" derinden ele alan Kant ile başlayıp, çağdaş dönemde geleneksel problemleri de beraberinde taşıyarak , ama dikkat ve eleştirilerini daha çok Tanrı kavramının kendisine, tanımına, O'nu mantıksal bakımdan sorgulamaya ve nihayet Tanrı'nın nitelikleri ile evrendeki olguların uzlaştırılmasına yönelmiş bulunmaktadır. Bütün bu tartışma ve eleştirilerin, hristiyânî ulûhiyet anlayışı etrafında merkezileştiğini de burada hatırlatmalıyız. Pozitivizm, analitik felsefe, Linguistik ve doğrulamacı tahliller, olgusal içeriklik, anlamlılık ve nihayet mantıkçı pozitivizm kavramları bunu göstermektedir. Gerçi, metafizik ifade ve önermelerin denetlenemez olduğu biçimindeki görüşler; kuşkuculuk (septisizm), görecilik (relâtivizm) ve bilinemezcilik (agnostisizm) gibi yaklaşımlarla, felsefenin başlangıçlarından beri hep varolagelmişti. Ama, Yeni Pozitivizm, anılan bu metafizik karşıtı eski görüşlerden daha keskin ve indirgemecidir.

Sonuç olarak; Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan teistik iddia ve argümanlar nasıl kesin bir başarı sağlamıyorsa, O'nun varolmadığını çeşitli yönlerden temellendirmeye çalışan ateizm, özellikle de teorik ve mutlak ateizm aynı başarısızlığa mahkûm gibi görünmektedir. Çünkü, teizm gibi ateizm de kendi içinde çelişkiler taşır, dolayısıyla bir çok eleştiriye açıktır. Ateizm karşısında Tanrı konusunda sadece teist değil; deist, panteist ve agnostik yaklaşımlar da vardır. Nitekim, problemle birinci derecede ilgili bulunan Hume, Kant, Volter, mantıkçı pozitivistler ve

inançlı varoluşçular, teist olmadıkları halde mutlak ateizmi benimsememiştir. Ama, ateizmin sınırlarının haksız bir biçimde geniş tutulması, çok zaman deist ve Spinoza örneğinde görüldüğü gibi panteist yorumların da ateizm içinde değerlendirilmesine neden olmuştur. Tanrı'nın bir algı objesi olmaması, dolayısıyla tecrübe edilip mutlak anlamda kanıtlanamaması, iyi olan Tanrı kavramı ile evrendeki kötülüklerin uzlaştırılamaması ve nihayet dinin ve onunla ilgili kurumları temsil edenlerin olumsuzlukları gibi hususlar, ateizmin esaslı dayanaklarını oluşturur. Din ve inanç alanında irrasyonalizmin yeri, kötülük probleminde gördüğümüz rasyonel savunmalar, özellikle Kant ve mantıkçı pozitivistlerde bulduğumuz biçimiyle, Tanrı'nın kanıtlanması gibi inkâr edilmesinin de mümkün olmadığı, pozitif bilimin ateizme destek kılınma çabalarının başarısızlığı ve her şeye rağmen din ve Tanrı inancının yaygınlığı gibi yaklaşımlar, ateizmin tezlerine karşı ileri sürülmüş eleştiriler olarak değerlendirilebilir.

Genel anlamda dindar insanın ya da bir teistin kendine özgü nitelikleri vardır. Onun inanç, kültür ve medeniyet gibi olgularla ilgili tarihsel irtibatları ne olursa olsun, inanan insan mutlak bir gerçeğin varolduğuna, içinde yaşadığı evreni aşan ama yine de orada çeşitli biçimlerde tezahür eden bir kutsal varlığa inanır. Buna karşılık bir ateist veya din-dışı insan aşkınlığı reddeder, *"hakikat"*in izâfiliğini benimser, daha da öteye varolanın anlamından kuşku duyar. Böyle bir insan tipi münferit olarak muhakkak ki kadîm kültürlerde de bulunmuştu. Ama o, belki sadece çağdaş batı toplumlarında yaygın biçimde ortaya çıkmıştır. Bu anlamda çağdaş ateist ve profan insan, tarihin faili olarak kendini görmesi her türlü aşkınlığı reddetmesi, kendini kendisi yaptığına inanması ve bunu da ancak dünyayı ve kendini kutsallıktan kurtardığı nisbetle başarabildiğine inanmasıyla yeni bir egzistansiyel özellik sergilemektedir. Böyle bir anlayışa göre kutsal kavramı, insanın özgürlüğünü engeller yani Tanrı'nın varlığı reddedilmeden insan özgür olamayacaktır. Fakat bu insan da dindar insanın bir devamı olarak onun kültürünü miras almak durumunda olduğundan, dindar seleflerinin izlerini olabildiğince taşıyacaktır.

Üçüncü Bölüm

KÖTÜLÜK PROBLEMİ ve TEODİSE

a- Problemin Mahiyeti ve Niteliği

Daha önce gördük ki, teolojik veya felsefi olsun, çok çeşitli Tanrı kanıtlamaları bize sonuçta sonsuz-sınırsız; ilim, kudret, irade, iyilik, inâyet ve hayır sahibi aşkın bir varlığın yani Tanrı'nın varolduğunu telkin edip, O'nu kanıtlama iddasında bulunuyorlardı. Yine bu ispatlar, bütün varlığın varoluşunu ve niçin böyle olduğunu da, Tanrı'nın anılan kemal sıfatlarıyla açıklamaya çalışıyorlardı. Bu demektir ki, iyi-kötü, hayır-şer, âlemde varolan herşey ve her olay, Tanrı-âlem ilişkisi içinde Tanrı'nın eseridir. Bu anlamda evrendeki iyilik, güzellik ve nizâmı anlamak mümkündür, ancak orada çeşitli biçimlerde gördüğümüz ve bizzat yaşadığımız kötülüklerin yeri ve anlamı nedir?

İşte böyle bir problem, teolojik sistemlerin ve Tanrı'ya inananların olduğu gibi inanmayanların da önünde çok ciddi bir mesele olmuştur. Hatta inanmayanlar bakımından kötülük meselesi ateizmin en önemli dayanaklarından biri olarak daima ileri sürülmüştür. Problemin çözümünde kimileri, kötülüğün reel varlığını inkâr ederek sorunu görmezlikten gelirken, kimileri evrende asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu, varolan belli nispetteki kötülüğün, estetik yapıyı tamamlamak için bulunduğunu savunmuştur. Yaygın olan bir başka yaklaşım da, şeylerin zıtları ile bilinebileceğini, kötülüğün, iyiliğin zorunlu tamamlayıcısı olduğunu, dolayısıyla, evrende iyinin varolması için mantık bakımından kötünün de bulunması gerektiğini söyleyerek, epistemolojik olarak âlemde iyiliğin bilinip takdir edilebilmesi için, belli miktarda kö-

tülüğün orada varolması gerektiğinden söz etmiştir. Fakat, bütün bu görüşlerin teizm karşısında ateistlerce ileri sürülen çok ciddi eleştirilere uğradığını ve sonuçta özellikle Ontolojik ve Teleolojik Tanrı kanıtlamaları için gösterilen çabaların önünde mantıksal yönü ağır basan bir tehdit oluşturduğunu da belirtmeliyiz.[1]

Gerçekten de kötülük sorunu öncelikle aşkın (müteal) bir varlığı kabul etmeyen, evreni, varoluşu ve işleyişi içinde yine kendisi ile açıklamaya çalışan materyalist, ateist, agnostik, septik ve naturalist görüşleri ilgilendirdiğinden daha ziyade, şöyle veya böyle bir Tanrı'nın varlığını kabul eden panteist idealist ve teist yorumları, özellikle de bir dogmanın belirlediği herhangi bir dine ve Tanrı'ya inananları daha çok ilgilendirmektedir. Çünkü vahiy kaynaklı bir Tanrı tasavvuru ve inancı, diğerlerine göre çok daha belirgin, bağlayıcı ve bunlarda Tanrı, kötülük de dahil herşeyin kendi irade ve kudretine bağlı bulunduğu, inayet ve hikmet sahibi, sonsuz merhameti olan, yarattıkları için daima hayır ve iyilik dileyen bir yaratıcı olarak tanıtılır. Kısaca burada Tanrı; iyilik, adalet, rahmet gibi etik sıfatlara yine irade, kudret ve ilim gibi epistemolojik sıfatlara sahip olan aşkın ve yaratıcı bir varlıktır.

İmdi, böyle olağanüstü iyimser ve insana emniyet telkin eden bir yorum ve inançla, şöyle ya da böyle, bazen iyiliklerle içiçe bazen da kendi başına gözlediğimiz ve çok zaman kendimizin bizzat yaşadığı, kısaca, inansın-inanmasın herkesin ilgili bulunduğu kötülükleri nasıl uzlaştıracağız?[2] Özetle söylersek, din ve Tanrı inancı önünde dolayısıyla teolojiler ve teistik iddialar karşısında en ciddi eleştirilerin başında, teorik yönden olduğu kadar pratik bakımdan da dikkat çekici olan kötülük problemi gelmektedir. Zira daha önce de kısaca değindiğimiz üzere, her türlü Tanrı inancında olduğu gibi özellikle teistik yaklaşımlarda Tanrı, bütün yetkin sıfatlarla donatılmıştır. Buna göre Tanrı, tek yaratıcı olduğu gibi, iyilik ve inayet sahibi, müşfik, herşeyi bilen, herşe-

---

1 Brian Davies, An Introduction to the Philosophy of Religion, s. 16vd, Oxford, 1982. Ayrıca bkz. John Hick, Philosophy of Religion, s. 40; J. L. Mackie, The Miracle of Theism, s. 150 vd.

David Hume, Din Üstüne, s. 77-78.

ye gücü yeten ve yaratan vb. dir. Böyle bir yorum Tanrı'nın kötülükleri de bildiği, istediği ve yarattığı anlamını doğal olarak içermektedir. İşte burada, Tanrmın anılan bu sıfatları nasıl oluyor da evrendeki kötülüklerle örtüşebiliyor sorusu zorunlu olarak akla gelmektedir. Böyle bir durumda ise; *"bir yanda bilgelik ve iyilik sıfatlarını taşıyan Tanrı'nın, bunun karşısında da kötülüğün var olduğunu"* ifade eden iki temel önermenin çelişik bulunduğu, dolayısıyla onların birinin yanlışlığını ve reddedilmesi gerektiğini savunan mantıksal bir problemle karşılaşıyoruz demektir ki, bu bizi; her şeye gücü yeten Tanrı'nın, sınırsız iyilik ve adaleti ve evrendeki kötülüğün uzlaştırılması meselesini çözmeyi amaç edinen theodise konusuna götürür.[3]

Bu mühim probleme, çeşitli dinler kendi kutsal metinleri, teolojik ve felsefî sistemleri, insan, kâinat, Tanrı ve ikinci bir hayat (eskatolojik) gibi anlayışlarında az-çok varolan farklılıklar nedeniyle değişik biçimlerde yaklaşmışlardır. Nitekim probleme Kelam, Tasavvuf, Felsefe ve Fıkıh gibi, İslâm düşüncesinin ana disiplinlerinin oluşumunda birinci derecede kaynaklık eden Kur'an açısından bakacak olursak, problem biz insanlar bakımından yine bütünüyle çözümlenmiş olarak görünmemektedir. Çünkü Kur'an bize canlı-cansız varlıklar âlemini, birbirine sağlam bir biçimde bağlı kuvvetlerden oluşan bir kozmos diye beyan eder ki bu, Tanrı'nın herşeyin kaynağı olan kudretini yine O'nun Tanrısal hikmetine ayrılmaz bir biçimde bağlı diye göstermesi anlamına gelir.[4] Kur'an bize *"Bütün hayrın Allah'ın kudretinde bulunduğunu, O'nun herşeye kâdir olduğunu"*[5] beyan eder. Bu durumda, bütün mahiyeti ile hikmet olan Tanrı'nın dilemesinin hayır olduğu sonucu çıkıyor, ancak en genel görünüşü içinde ahlâkî kötülük ve tabiî veya fiziksel kötülük diye ayırabileceğimiz ve bir realite olarak yaşadığımız çeşitli türden kötülükleri, böyle bir netice ile nasıl uzlaştıracağız? Şerrin izafi olduğu, onu değiştirebilecek hatta ortadan kaldırabilecek güç ve imkânların varol-

3 J. L. Mackie, The Miracle of Theism, s. 150vd.

4 Muhammed İkbal, İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, s. 96-97.

5 Al'i-İmran, 26.

duğu gibi sosyolojik ve psikolojik bakımdan pratik sonuçları olan yani kötü sanılan şeyin ötesinde iyiliğin aranmasını içeren yorumlarla da problemin aşılamayacağı ortadadır. Kısaca; ister dinlerin dogmatik yorumları açısından, ister İbn Sinâ ve Leibniz'in fevkalade iyimser yaklaşımı ile isterse de âlemin niçin varolduğu sorusu yanında, onun, neden çok çeşitli kötülüklerle dopdolu olduğunu soran Schopenhauer'ın dehşetli kötümser felsefeleriyle olsun, herhalde kötülük bir problem olarak inananinanmayan bütün insanlığın önünde, hep olageldiği gibi gelecekte de en çetin bir problem olarak kalacaktır. Dahası, mü'minin inancını tehdit edecek, inanmak isteyenin de yolunu kesecektir.

Özetlersek; Tanrı kanıtlamaları, teistik iddia ve argümanlar bize; iyi, herşeye gücü yeten, hikmet sahibi ve yarattıklarına inayeti olan bir Tanrı tanıtıyor ama, evrende çeşitli tarzlarda ortaya çıkan kötülüğün varlığını da bir gerçek olarak görüyoruz. Bu durumda, bir yandan özellikle teistik anlayışlarda Tanrı'ya yüklenen sıfatların, olgular dünyasıyla ilişkisini kurmak güçleşmektedir. Çünkü mesela, yukarda gördüğümüz Tanrı'ya atfedilen sıfatlarla evrende gördüğümüz kötülükler ters düşmekte, bu da sözü edilen sıfatların fonksiyonel olmadığı anlamına gelmektedir. Diğer yandan da mantıksal bir çıkmazla yani şöyle bir akıl yürütmeyle karşı karşıya bulunuyoruz demektir:

Şayet Tanrı iyi ise, kötülükleri önlemeyi istemeli değil midir?

Tanrı'nın gücü herşeye yetiyor, her şeyi O yaratıyorsa, kötülükleri önlemeli, yaratmamalı değil midir?

Oysa, çeşitli biçimlerde ortaya çıkan kötülüklerin varlığı bir realitedir.

O halde, O'nun herşeye gücü yetmediği gibi O, mutlak iyilik ve inâyet sahibi de değildir gibi bir sonuç çıkmaktadır. Yani, yukardaki önermelerden herhangi birini reddetmek, Tanrı'nın mutlak kudret ve iyiliğini reddetmek anlamına gelmektedir.

Görülüyor ki, böyle bir akıl yürütmeye göre teistik anlamda bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı mantık bakımından çelişik ve çelişkilidir. Yani, burada Tanrı'nın varlığı kötülüğün ol-

mamasını, kötülüğün varlığı da Tanrı'nın varolmamasını gerekli kılmakta, dolayısıyla mutlak kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı kavramı ile, kötülükler arasında mantıkî bir çelişki sergilenmektedir.[6]

Kötülük problemi ile çok yakından ilgilenmiş olan David Hume'un, meseleyi ortaya koyuş biçimi artık klâsikleşmiştir:

Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde O güçsüzdür.

Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O halde O iyi niyetli değildir.

Hem gücü yetiyor hem de iyi niyetli ise, bunca kötülük nasıl varoluyor?[7]

Yukardaki bu argümanlardan ateistler daima Tanrı'nın varolmadığı gibi bir sonuç çıkarmaya çalışmıştır. Eğer burada mantıksal bir çelişki bulunmadığı söylense bile böyle bir durum, Tanrı'ya inanmamak için en azından bir gerekçe olarak görülmüştür. Çünkü, özellikle etkin teolojilerde (Hristiyan ve İslâm ilâhiyatı) Tanrı'nın insanları sevdiği ve koruduğu ifade edilir ki, bir teist için böyle bir Tanrı kavramı da zaten kaçınılmazdır. Fakat, Tanrı'nın insanlara karşı olan sevgi ve merhametinin teminatı nedir? Bu sevgi bir garanti ise, bu niçin ve neye karşı verilmiştir? Bir kimse *"Tanrı yoktur, Tanrı insanları sevmiyor"* derse, ona ne denebilir?

Sonuçta kötülük problemi karşımıza özellikle Tanrı'nın sıfatları bakımından, bir yandan mantıksal bir problem, diğer yandan da Tanrı kanıtlamalarında bir engel olarak daima ileri sürülmektedir.

b- Problemin Yorumu

Felsefe tarihinin antik döneminde bütün icaplarıyla teistik bir Tanrı inancı ve bağlayıcı dogmatik bir teolojinin henüz bulunmadığını biliyoruz. O nedenle, anılan dönemin kötülük problemine yaklaşım biçimini gereği gibi belirlemek mümkün olamadığından, sadece birkaç hususa dikkat çekmekle yetiniyoruz.

---

6 Richard Swinburne, The Existence of God, s. 200-201.

7 David Hume, Din Üstüne, s. 165.

Eflâtun, Timaios diyaloğunda şöyle der: "*...O halde oluşla evreni yaratanın, onları neden yarattığını söyleyelim. Yaratan iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs uyanmadığından, herşeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi. Bilge insanların kanaatine göre oluşun, evren düzeninin en esaslı ilkesi budur, biz de bu kanaati emniyetle paylaşabiliriz. Gerçekten, Tanrı herşeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını istediğinden hareketsiz olmayan, kuralsız düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin bütününü aldı; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek, onu düzensizlikten düzene soktu. Ama herşeyden üstün olanın yaratacağı nesnenin, en güzel nesne olmamasına imkân yoktu ve yoktur. Biraz düşününce farkına vardı ki, gözle görünecek şekilde yaratılmış şeylerden, hiçbir zaman zekâsı olan bir bütünden daha güzel, zekâsız bir bütün çıkamaz. Bundan başka hiçbir varlıkta ruh olmayınca, zekâ bulunamayacağını da anladı. Bu düşüncenin sonunda zekâyı ruha, ruhu da bedene koydu ve evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratırcasına şekil verdi. İşte bu temelin, yakın düşünüşe göre gerçekten bir ruhu, bir zekâsı olan bu evrenin, bu canlı varlığın, Tanrı kayrasıyla yaratıldığını söylemek gerekir.*" [8]

Bu pasajda ve aynı diyalogda evren hakkında ileriki sayfalarda verilen[9] fikirlerin teodise yorumları bakımından bizim için asıl önemi; daha sonra kurulacak olan dogmatik teolojilerde ve özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda Batı felsefesinde kötülük problemi ve teodise etrafında alevlenecek olan tartışmaların tarihî boyutunu göstermesi bakımındandır. Zira, özellikle burada bulduğumuz Tanrı; "*iyi idi*" ve "*evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratırcasına şekil verdi*" önermelerinin içeriğinin hemen daima konu ile ilgili tartışmaların odağında yer aldığı görülecektir.

İnsanlığın önünde bir mesele olarak kötülük üzerine, yerleşik din ve Tanrı inancına aykırı biçimde ilk cüretli yorumlara yine

---

8 Eflatun, Timaios, s. 24-25; Ayrıca bkz. Eflatun, Phaidon, s. 19-20 (Çev. S. Kemal Yetkin-H.Ragıp Atademir) İst. 1963; Alfred Weber, Felsefe Tarihi, s. 59.

9 Eflatun Timaios, s. 28-31.

Antik dönemde Epikuros (M.Ö. 341-270) da rastlanır. Materyalist bir ontolojinin sonucu olarak burada evren, Tanrıların iyi niyetinin hiç görülmediği, her türlü kötülüklerle dolu bir sahne olarak yorumlanır.[10] Hume'un yukarda gördüğümüz ünlü ikileminin ilk örneğine de Epikuros'ta rastlarız. Daha sonra Plotinus (öl. M. S. 270) kötülüğü, maddenin özelliğine bağlamış ve bu görüş daha sonraları hristiyan düşüncesinde kötümser yorumlarda hep etkili olmuştur.

Kötülük probleminin, salt bir felsefeden daha çok teolojiler için neden önem arzettiğini, gerekçeleri ile birlikte daha önce belirtmiştik. Batı düşüncesi tarihinde felsefeden teolojiye geçiş sürecinin en dikkate değer simalarından olan hristiyan filozof ve teolog Augustinus'un (354-430) şer meselesine yaklaşımı ve onun teodisesi Hristiyan teolojisi tarihi adına, kendinden sonraları için de bir çıkış noktası olması bakımından çok önemli bulunmaktadır.[11] Augustinus'un Tanrı'da tespit ettiği nitelikler arasında O'nun; *İyilik, Hikmet, Sevgi ve Mutlak Kudret ve İrade olması* vasıfları başlıcalarını oluşturur. İşte, Tanrı'yı salt iyilik ve sevgi olarak niteleyen böyle bir yaklaşım da esasen kötülük problemini karşımıza çıkarmaktadır.

Augustinus'a göre iyilik, varlığın bizzat cevheridir, kötülüğün pozitif bir realitesi yoktur, kötülük daha çok iyiliğin yokluğudur. Yani iyilik varlıkta arızî olarak bizzat bulunmaz. Varlık, gerçek olduğu kadar da iyidir ve Varlık denmeye lâyık olan sadece Tanrı olduğundan, zorunlu olarak Tanrı iyidir.[12] Kötülük varlıkla ilgili değildir yani hiçbir nesne kötü olmayıp, herşey evrendeki Tanrısal harmoninin bir parçasıdır. Böyle bir yaklaşım, bildiğimiz gibi Tanrı kanıtlamalarında daha ziyade Nizâm ve Gâye kanıtını ifade eder. Ancak, bu kanıtın karşılaştığı en büyük güçlük de kötülük problemidir ve yeryüzündeki kötülüklerden Tanrı'yı sorumlu tutanların argümanlarını, Hume'un klâsikleş-

10 Alfred Weber, Felsefe Tarihi, s. 89-90,

11 John Hick, Philosophy of Religion, s. 42.

12 Zeki Özcan, Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma, (Basılmamış Doktora Tezi) s. 32, Bursa, 1992; Ayrıca bkz; John Hick, age, s. 43 vd.

miş formülünde bulduğumuz gibi, genelde bir dilemma biçiminde temellendirdiklerini görmüştük. Böyle bir durum, ünlü ikilemin hangi önermesinin sonucu olursa olsun yani Tanrı'nın ister gücü yetmediğinden, isterse iyi niyetli olmamasından kaynaklansın, problemin bu biçimde ortaya konmuş olması, yeryüzündeki kötülükler nedeniyle Tanrı kavramının itibarını zedelediğinden, bunun ortadan kaldırılması gerekir. Çok iyi bilindiği üzere böyle bir görev, birinci derecede Tanrı'yı bütünüyle ve olabildiğince belirleyen ve Tanrı-âlem ilişkisinde O'nu, yegâne etkin sebep olarak ortaya koyan teistik anlayışa ve dolayısıyla bu Tanrı kavramı etrafında dinî bir doktrin oluşturan teolojilere düşmektedir.

İmdi, Hristiyan teolojisinin ilk ve etkili kurucularından olduğunu gördüğümüz Augustinus'a göre evrende iyiliğin yanında kötülüğün de bulunması bir nizâmsızlığı değil, nizâmı doğurur ve kötülük, kâinatın yapısına bu düzenin tamamlayıcısı ve zorunlu parçası olarak katılır. O nedenle kötülük, Tanrı'nın iyilik ve kudretine zarar vermediği gibi, O'nun bu niteliklerinin daha açık bir biçimde algılanmasına yardım eder, dolayısıyla savunulması gereken Tanrısal bir kusurdan söz edilemez. Kötülüğün yorumunda ikinci olarak insanın özgürlüğünü temel alan Augustinus, kötülük istikametinde kullanılan iradeden ve onun sonucu olan fiilden ayrı, kendi başına bir kötülüğün varlığını da kabul etmez. Çünkü, iyi olan Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin yeterli nedeni vardır ve bu da insanın özgürlüğünden kaynaklanır. Augustinus'a göre, özgür iradesi sebebiyle kötülük (günah) işleyen bir varlık, böyle bir iradesi olmadığı için kötülük işlemeyen varlıktan daha yetkindir. Bu da demektir ki, Tanrı insana verdiği özgür irade sebebiyle kötülüğe izin vermiş olmakla, daha mükemmel bir dünya yaratmış olmaktadır. Kısaca, *"işlediğimiz kötülüklerin nedeni kendi cüz'î irademiz, çektiğimiz acıların nedeni de Tanrı'nın yargılamalarındaki hakkaniyettir."* Dolayısıyla evrende kötülük insanla birlikte varolmuş yani insan tarafından işlenmiştir. Augustinus, Hristiyanî doktrinde çok önemli yer tutan *"Düşüş=Hubut-ı Âdem"*, *"Aslî günah=peşe original"* ve *"Keffaret"* gibi kavramları da teolojisinde bu istikamette yorumlar. *Nizâm* ve *gâye* kanıtını eleştirenle-

rin iddia ettiği gibi, ister mikro ister makro plânda olsun, vasıtalarla gâye arasında bir nizâmsızlık yoktur, çünkü her tabiî varlık iyidir. Meselâ; canlılardaki göz bizzat iyidir. Körlük ise bir *"şey"* değildir ve körlüğün kötü olması, gözün aslî iyiliğinin gerçekleşememesidir. Kötülüğün ilâhî nizâmda bulunması meselesine gelince; yarattıklarında nizâmı seven bir Tanrı'nın, düzeni içinde sevmediği kötülüğe müsaade etmesi, çelişkili olmakta değil midir sorusu akla gelebilir. Bunun cevabı şudur: Önce; Tanrı'nın kötülüğü sevmemesi, onu kâinatın düzenine hiç koymamasını gerektirmez. Zira, kötülüğün de bir düzeni vardır ve bu da Tanrı tarafından sevilmemektedir. Onun için, kötülük evrenin nizâmının dışında değildir. Bu mantıksal zorunluluğun, gerçeklik dünyasıyla ters düşmediği, toplumda gözlenebilir. Meselâ, bir cellat iğrenç ve zâlim diye görülebilir ama ne kadar kötü görünse de suçluların cezalandırılmasına yaradığı için, toplum düzeninin bir parçası olduğundan, toplum ve hukuk düzeninde onun da bir yeri vardır.[13]

Augustinus'un teodisesinde Hristiyanlığın *"Düşüş" (Hubut-ı Âdem)* inancının da önemli yer tuttuğunu söylemiştik. Buna göre; Tanrı insanı önce günahsız yaratmış ve kötülüklerden uzak bir dünyaya yerleştirmiştir. Ama insan, bilerek ve özgürlüğünü kötüye kullanarak kendisi günaha düşmüş, bazı insanlar Tanrı'nın lütfu ile kurtarılıp, bir kısmı da cezaya uğratılacaktır. Burada Tanrı'nın adaleti ve iyiliği açıkça ortadadır.

Augustinus'un kısaca gördüğümüz bu yorumları 13. yüzyılda St. Thomas'da, 16. yüzyılda Hristiyan reformcular Luther ve Calvin'de ve nihayet bu dünyanın mümkün dünyalar içinde en iyisi olduğunu savunan Leibniz'de ve çağdaş filozof Alvin Plantinga'da tekrar edilip savunulacaktır.

Dünya'nın zorlukları, tehlikeleri, kısaca kötü yanlarının, insanın ruhî gelişimi için uygun bir çevre oluşturduğu biçimindeki diğer bir Hristiyanî gelenek, başta Irenaeus (öl. 202) tarafından savunulmuştur.

---

13 Augustinus, İtiraflar, s. 125-128 (Çev. Dominik Pamir), İstanbul, 1997; Ayrıca bkz. Zeki Özcan, age, s. 114vd.

Kötülük problemi İslâm düşüncesi tarihinde de özellikle Kelâm ve Felsefe ekollerinde her yönü ile konu edinilip tartışılmıştır. Konunun orada bu kadar önem arzetmesi, bir yönü ile İslâm inancının adl-i ilâhî (teodise) kavramına atfettiği önemle ilgili olduğu kadar, diğer yönü ile inkârcı çıkışlar olarak Dehriyye ve Seneviyye'nin ilâhî hikmet anlayışına karşı şer problemindeki tutumuyla ilgilidir. Nitekim, adı ilhad kavramıyla özdeşleşen dehrî "İbnu'r-Ravendi" (H. 3. yüzyıl), kendisine nispet edilen *Kitabu't-Ta'dil ve't-tecvir*'de, ilâhî hikmet ve adaleti, şer problemi istikametinde sorgulayıp eleştirirken, materyalist ve ateist bir tutum sergilemiştir.[14] Burada sadece bu ekollerin temsilcileri diyebileceğimiz mühim simaların problemle ilgili görüşleri verilecektir.

Felsefî-dinî bir cemaatin adı olarak bilinen ve h. IV., m. X. yüzyılın ikinci yarısında Basra'da kurulan İhvân-ı Safa (Temiz Kardeşler) Topluluğu, içinde İslâmî unsurların da bulunduğu eklektik bir görüşü sergilemektedir. Dönemlerinin felsefî, bilimsel ve dinî malümatının bir sentezini vermeyi amaçlayan Risaleler'inde, kötülük problemini de ele almışlardır. Burada kötülük problemine; *"Evrende esas olan hayırdır, kötülük gibi görünen şey ve olaylar dikkatle incelendiğinde, onların evrenin bütüncül yapısı içinde bir amaç ve hikmeti gerçekleştirmek için bulunduğunu anlarız. Yoksa, Tanrı özellikle kötülük gâyesi ile bir eylemde bulunmaz"* biçiminde özetleyebileceğimiz iyimser bir görüşle yaklaşmışlardır. Zira, Mübdî (Tanrı) bakımından ilk yaratma (ibda') itibarıyla kötülüğün aslı yoktur. Hakîm olan Tanrı, âlemi en iyi bir tertip ve nizâm içinde yaratmış olup, en küçükten en büyüğüne kadar her cüz, (parça) Tanrı'nın hikmetini ve evrendeki salâhı sergilemektedir.[15] Tanrı, evrende hayırları inâyetinin bir eseri olarak yaratmıştır. Esasen Tanrı, yarattığı âlemle ilişkisini bir an bile kesmez, ancak onu, içindeki irtibatları ve bütünlüğü

---

14 el-Hayyat, Kitabu'l-İntisar, s. 12, (nşr. N. S. Nyberg) Beyrut,1957; Ayrıca bkz; Abdurrahman Bedevi, Min Tarihi'l-İlhad fi'l-İslam, s. 37, 71; İbrahim Medkur, Fi'l-felsefeti'l-İslamiyye, c. I, s. 80vd.

15 İhvanu's-Safa, Resail, IV, s. 72-73.

ile kavramalıdır. Nitekim, varlığı bir bütün olarak kavrayan, şeyler ve olaylar arasındaki irtibat, nizâm ve kanunu değerlendirebilenler, evrenin gerçekleri hakkında doğru bilgiye ulaşır ve giderek hidâyeti, basireti ve kesin (yakînî) bilgisi gelişir. Bunun sonucunda da o kimsenin Tanrı katındaki değeri artar. Bunun aksine, evrendeki varlık ve olayları parçalar (cüziyyat) ve fertler halinde kavramaya çalışan kimse, çıkmaza girer, giderek şüpheleri ve sıkıntısı artar, sonuçta da Tanrı'dan uzaklaşmış olur.[16] Mesela; dünyada günahsız ve suçsuz çocukların acı çekmesi, iyi insanların belâlara ve birçok kötülüğe maruz kalması, kötülerin nimetler içinde bulunması, güçlülük-zayıflık, zenginlik-fakirlik gibi zıtlıklar, bir sürü zararlı hayvanın bulunması gibi kötülükler, evrenin külli nizâmı içinde düşünülmez de, ayrı ayrı değerlendirilecek olursa, bu yaklaşım insanı şüphe, kötümserlik ve inkâra götürebilir. Bunun doğal sonucu da evrenin bir sahibinin, hikmetli bir kudretin (Tanrı) inâyetinin bulunmadığı, aksine orada rastlantıların geçerli olduğu, bir yaratıcı varsa bile yarattıklarından habersiz bulunduğu yani cüzilerle ilgilenmediği gibi bir anlayış olacaktır.[17] Görülüyor ki İhvan, saf bir düşünceden ibaret olan, yalnız kendini bilen ve düşünen, evrendeki cüzilerle ilgilenmeyen Peripatetik Tanrı anlayışını ve esasen Tanrı-âlem ilişkisinde bütün Deistik yaklaşımları reddetmiş görünüyor.

Anlaşıldığı kadarıyla, âlemdeki kötülüğü arızî ve izafî diye değerlendirdiğini gördüğümüz İhvân, insan da dahil canlılar âleminde kötülükleri üç grupta toplar:

1- Yalnız canlılarda gördüğümüz acı ve elemler.

2- Canlılardaki birbirine düşmanlık eğilimleri.

3- Kasıt ve iradeye bağlı olarak ortaya çıkan kötü fiiller.[18]

Buna göre, hayvanlarda gördüğümüz açlık elemi, onların beslenmesini, vurma ve yaralama gibi davranışlardan doğan elemler, onları telef olmaktan korur. Görülüyor ki birer kötülük

16 İhvanu's-Safa, age, III, 504-506.

17 İhvanu's-Safa, age, III, 507.

18 Resail, III, 476.

olan bu tür elemler, Tanrısal inâyet ve hikmetin evrende varolduğu ilkesine uygundur. Çünkü, canlılar dünyasında düşmanlık ve kavgadan doğan elemler, ilk bakışta kötülük gibi görünüyorsa da, türlerin varlığını sürdürmesine yardım ettiği için hayırdır.[19]

İhvân'a göre insanla ilgili olan yani iradeye bağlı bulunan hayır ve şerler ahlâki boyutludur. İyi düşünen kimse, şerlerin sebebinin; dünyaya aşırı rağbet, iktidar hırsı ve dünyada ebedileşme arzusu olduğunu anlar.[20] Kötülüğün yorumunda metafizik bir açıklamaya da başvuran İhvan'a göre; tabiatın işleyişini anlayamayanlar, ondaki bütün oluşları Tanrı'ya nisbet etmişler, sonuçta da şüpheye düşmüşlerdir. Zira, her bir fiil fâili gerektirir, onlar fâili göremeyince, bütün fiilleri Tanrı'ya izafe etmişler ama, mesela, suçsuz çocukların ölümü, iyilerin kötülüğe maruz kalması, hayvanların telef olması, hastalık ve açlık gibi kötülükleri de bizzat müşahâde etmişlerdir. Ancak bunları Tanrı adına uygun bulmayarak, doğuştan diye anlamışlar, sonuçta bu şerleri, kimi şansa ve rastlantıya, kimi yıldızların tesirine, kimi de Tanrı'ya bağlamıştır. İhvân ise bu durumların hepsini, Tanrı'nın kurduğu ve yaptığı gibi küllî-felekî nefsin kuvvetleri olan cüz'i nefslerin fiilleri olarak gördüklerini, fiillerden hayır olanların, hayra ait olan cüz'i nefse, şer olanların da şerre ait nefslere nispet edilmesi gerektiğini söyler. Böylece sevap ve cezalandırmayla ilgili olan mükâfat ve mücazat da buna göre gerçekleşecektir.[21] Bir de cihat emirleri ve meselâ el kesme gibi şeriatın koyduğu cezaların anlamı nedir, bunlar birer kötülük değil midir denecek olursa, İhvan bu gibi durumlara toplumların yararı, kısaca umumî maslahat ve salâh yönünden bakar. Augustinus'da gördüğümüze benzer biçimde, bunların toplum düzeni için gerekli olduğunu savunur. Oruç gibi ibadetlerdeki güçlükler de bireyin, dolayısıyla toplumun yararınadır.[22]

---

19 Resail, III, 478.
20 Resail, I, 356.
21 Resail, II, 130.
22 Resail, III, 366.

Sonuç olarak İhvan'ın kötülük probleminde, sünnî doktrinin *"hayır da şer de Allah'tandır"* biçimindeki görüşünü paylaştığı, konuyu Tanrı'nın hikmetine bağladığı söylenebilir.

Mütekellim-Feylesûf bir sîma ve ilk İslam filozofu diye zikredilen Kindi (185-801?/ 260-873?) kelâmdan felsefeye geçişin sınır taşı olarak, âlemdeki nizam, tertip ve onun en güzel, en iyi olarak yaratılmış olduğundan söz eder. Böyle bir nizam, onun yaratanının hikmetine delâlet eder demektedir.[23]

İslam düşüncesi tarihinde İhvân-ı Safâ'nın müstakil bir ekol olarak, Kindi'nin de felsefe ile kelam arasında bir yerde değerlendirilmesi gerektiği göz önüne alınırsa, kötülük probleminin felâsife bakımından bir felsefî sistem içinde tartışma konusu edinilmesini ilk defa Farâbi'ye (öl. 950) borçlu olduğumuzu söylemeliyiz. İbn Sina (öl. 1037) ise mesaisinde probleme çok daha geniş yer verecektir. Önceden şunu belirtmeliyiz ki, Tanrı-âlem ilişkisinde Feyz ve Sudûr teorisine bağlı kalan bu Meşşaî filozoflarda kötülük problemi umumi bir çerçeve olarak iki temel ilke içinde yorumlanacaktır.

1- Esasen kötülük; hayrın eksikliği, gerçeği itibarıylâ hayır, kısaca varlığın yetkinliği demektir. Yani kötülüğün reel bir varlığı bulunmayıp onun nisbî ve göreceli bir varlığından söz edilebilir. Buna göre; sebep (illet), sebebi olduğu şeyden (ma'lûl) daha tam ve yetkindir. O nedenle Vacibu'l-Vücûd (Tanrı) en yüce kemal sahibi olduğundan,[24] kendisinden sudûr eden İlk Akıl'dan yetkindir. İlk Akıl da diğer Akıllardan daha tamdır. Böylece sudûr, hiyerarşik bir düzen içinde aşağı doğru iner ve hayrın azalması devam ederek, madde alemine kadar iner yani kötülük, varlıkta yetkinliğin giderek azalmasını ifade eder. Bu demektir ki, ontolojik nizamda ve kozmosta en az yetkin olan maddedir. Ama buradaki eksiklik de mutlak anlamda kötülük olmayıp, hayra nispetle bir eksikliktir. Bu durum,

23 Kindi, Resailü'l-Kindi el-felsefiyye, I. s. 215.

24 Farabi, et-Ta'likat, s. 11.

kuvvetli ışığı olan bir lâmba ile yanan bir mumun yanyana bulunmasına benzer. Bunlar karşılaştırıldığında, mumun ışığı lâmbaya göre karanlık diye değerlendirilebilir.

2- Kötülük, varlığa sonradan ilişen bir şeydir ve bize göredir, dahası, onun külli varlığın nizamında bir yeri hatta gerekliligi vardır. Tanrı (Evvel), önce felekleri tedbir eden Akıllar'ı, sonra insanı, hayvanları, madde alemini vb. varetmiştir. İşte bu âlemde çok hayır ve iyilik, az kötülük vardır. Çünkü bu âlem feyz derecelerinde süfli (aşağı) bir durumda bulunur ve değişmeyi kabul eder. Bu âlemde az şerden dolayı çok hayır terkedilemezdi. Esasında hayır olan yağmurun bazan felaketlere sebep olması buna örnek olabilir.[25]

Çok iyi bilindiği gibi Fârâbî felsefesinde Tanrı'nın ezelî-ebedî düşünmesiyle eş zamanlı olan kozmik sudûr süreci, Mutlak Varlık'ın bir varlık kazandırma etkinliğidir. Bu etkinlik, Tanrı'dan başka en mükemmel varlıktan en eksik varlığa kadar, bütün varlığın zaman dışı kaynağıdır. Böyle bir çıkış (feyz ve sudûr) aynı zamanda çokluğun (kesret) ve dolayısıyla ilk yetkinlikten uzaklaşmanın da başlangıcıdır. Yeni Plâtoncu gelenekteki *"Birlik ve yetkinlik bir olandan uzaklaştıkça azalır, yaklaştıkça artar"* ilkesi, Fârâbî'nin sudûr öğretisinde de yer alır. Buna göre, Mutlak Varlık'tan diğer varlıkların çıkıp taşması, yetkinden noksan olana ya da Bir'den çok'a doğru inen hiyerarşik bir düzen içinde gerçekleşir. İşte bu varlık skalasının en son mertebesinde yer alan madde, birlik ve yetkinlik bakımından en aşağı durumdadır. Ama, her varlık tabakası da üstündekilerden bir pay alır. Fârâbî burada sözkonusu pay alma ile Tanrı'nın adâleti arasında irtibat kurar. Bu adalet tabiî varlık dünyasında fertlerin metafizik kaynağını ve düzenini oluşturur. Evrendeki bu düzen, adı geçen adâletin bir sonucudur. Böylece Fârâbî doktrininde evrenin bütün kademelerindeki herşey muntazam ve mükemmel olup, Tanrı'nın inâyet, adâlet ve hikmetine uygun bulunmaktadır. Böyle

25 Hüsamuddin Alûsi, Hıvar Beyne'l-felasife ve'l mütekellimin, s. 31.

bir durum ise, evrende bir nizâm, adalet ve hikmetin varolduğunu ifade ettiğinden, filozofumuzun kötülük problemine yaklaşım tarzını olabildiğince aydınlatmaktadır.

Kısaca belirttiğimiz bu çerçeve, görüldüğü üzere Fârâbi'nin şer konusundaki görüşünü de içerir. Filozofumuz, oluşlar dünyası olan bu âlemimizin en iyi biçimde tasarlandığını, inâyet, adalet ve hikmete uygun bir şekilde yönetildiğini belirterek, orada bir kusur ve adaletsizliğin bulunmadığını söylerken, teodisesini iyimser bir tavırla sergiler. Onun bu optimizmi, ontolojisinin doğal bir sonucu olup, filozofa göre, âlemlerdeki hayır ve iyilik ilk sebeptendir, çünkü herşey O'na bağlıdır, bir başkasının varlığı da O'na bağlı olana bağlıdır. Bu hiyerarşi sonuna kadar gider. Böylece varlık, sudûr nazariyesi ile hiçbir güçlük olmadan Bir'den, mükemmel bir nizâm içinde ilâhî rızaya uygun olarak çıktığından *"iyi ve adaletlidir"*.[26] Çünkü "Bütün alemi idare edip döndüren *Bârî* (celle celalühü)'dir. O'nun inayeti en küçükten en büyüğe kadar bütün âlemi kuşatmıştır. Âlemin bütün cüzleri ve onların durumları en sağlam ve en uygun bir biçimde yerleştirilmiştir, herşey yerli yerindedir. Biz bunu organların yararlarını açıklayan ilimlerden öğrenebiliriz".[27] Kısaca Fârâbi'ye göre evren bir kozmostur, birlik ve bütünlük arzeder. Onun sanki tek bir şey gibi bir amaca doğru faaliyeti, bu birlikle mümkün olabilmektedir. Evrende oluşan herşey adalete uygun olup, zulüm (cevr), bozukluk ve uyumsuzluk yoktur.[28] Kötülük, asla mevcut değildir, bu evrendeki herhangi bir şeyde de yoktur. İlke olarak ifade edersek; kötülük, varlığı insan iradesi ile olmayan herhangi bir şeyde asla mevcut değildir, aksine onların hepsi iyilik (hayır) tir[29] biçimindeki yaklaşımı ile filozofun metafizik kötülüğü kasdettiği anlaşılmaktadır ki bu, insan iradesinin asla karışmadığı durumları ifade eder.

---

26 Farabi, Füsulü'l-Medeni, s. 60; Arau ehli'l-medineti'l-Fazıle, s. 57, (A. Nasri Nader) Beyrut, 1985.

27 Farabi, Kitabu'l-Cem' beyne re'yeyi'l-Hakimeyn, s. 103.

28 Farabi, Kitabu'l-mille, 45; İhsau'l-ulum, s. 122-123.

29 Farabi, Füsulü'l-Medeni, s. 59-60.

Ancak bütün bunlar Fârâbi'nin, evrende kötülüğü bir vakıa olarak görmediği anlamına gelmez. Çünkü, oradaki oluşlar ve insanın durumu; iyilik-kötülük, sevimli-sevimsiz, yararlı-zararh, güzel-çirkin vb. çok çeşitlidir.[30] Filozofun burada nitelediği kötülük ve eksiklikler, "doğal" diye bilinen şerlerdir. İnsanın işlediği ahlâki kötülüğün kaynağı pek belli olmamakla birlikte, bu da bedenli varlık olmasından, dolayısıyla bedenin tam nizâmı kabul edemeyişinden doğmuş olabileceği gibi, kötülüğün çıkışında insan iradesinin de payı vardır. Nitekim mutluluğun (es-saâde) zıddı olan bedbahtlık (eş-şeka) ve kendisiyle mutsuz olunan herşey, kötülüğün iki türü olarak ortaya konup, bunların zıddı olan iki şeyin de "iyilik" olduğu söylenirken, bütün bunların iradeye dayanan fiiller olduğu belirtilir.[31]

Sonuç olarak, Fârâbi'ye göre hayır ve nizam evrende bizzat kastedilip amaçlanan birşeydir. Kötülük ise varolmaları zorunlu olan bir takım şeyler ve durumlarla ilgili olup, bunlar hayırdır ve insanların onlara uyması zorunlu olduğu için, dolayısı ile kastedilmiştir.[32] Varlıkta bulunması gereken kötülükler görecelidir ve değişen (süflî) âlemle ilgili bulunmaktadır. Öte yandan bu kötülüklerin arızî olarak yararları da vardır. Çünkü, kötülükler olmasaydı, iyilikler çok ve devamlı olmazdı. Eğer, gerekli olan biraz kötülükten kaçınarak, çok iyilikten vazgeçilirse bu durum, kötülüğün artmasına sebep olur.

Filozofumuzun bütün bu felsefi yaklaşımlarını onun, Tanrı-âlem ilişkisine dair görüşlerinde[33] bulduğumuz ve İslâm'ın *"Amentü İlkeleri"* içinde yer alan *"Her şey ve oluş Allah'ın kader ve kazâsı iledir, kötülükler de O'ndandır"*[34] formülüne bağladığını söylemek isabetli olsa gerektir.

Kötülük problemine optimist yaklaşımı ile İbn Sinâ, emsali içinde ençok dikkat çeken bir islâm filozofudur. *"İlahî Hikmet"*

---

30 Farabi, Fazileti'l-ulum, s. 10.

31 Farabi, Füsulü'l-medeni, s. 59; Mehmet Aydın, Din Felsefesi, s. 121.

32 Farabi, ed-Deavi'l-Kalbiye, s. 11.

33 Geniş bilgi için bkz; Necip Tayları, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s. 125vd.

34 Farabi, Uyunü'l-mesail, s. 64.

ve "*İnâyet*" kavramlarını, kötülük probleminin yorumunda esas alan filozofumuz bu kavramları ontolojisinde bütün şeylerin ve fenomenlerin kaynağı olarak kabul ettiği Tanrı'nın *İlim*, *Hayır* ve *Cömertlik* (Cud) gibi sıfatlarıyla irtibatlandırıp, iyimser bir tavır sergileyecektir.

İmdi; İbn Sinâ'ya göre Tanrı, önce kendi zâtını bilir, herşey O'ndan taşar (feyz) ve O'nun bilgisine uygun olarak gerçekleşir. Bu demektir ki Tanrı, imkânlar dünyasını ve oradaki hayır nizamını bilir ve bu bilgiye uygun olarak mümkün âlem en yetkin biçimiyle kendisinden taşar. İşte bu, Tanrı'nın hikmetinin eseridir. Hikmetli bir belirlemeyi ifade eden evren, o sebeple tam bir kozmostur, onda şaşırtıcı bir düzen ve açık bir hükmün sergilendiği görülür. Evren, bir tedbirin ve düzenleyicinin eseridir. Madde, bitkiler ve hayvanlar dünyasındaki olağanüstü durum, bir rastlantının sonucu olamaz. Bu durum, Tanrı'nın ezelî ilmi ile kasdettiği hayır ve yetkinliğin sonucudur yani evrensel nizâm Tanrı'nın ilminde içkindir, buna inâyet de denir.[35] Bu anlamıyla Tanrı-âlem ilişkisinin en önemli yönünü oluşturan İnâyet; Tanrı'nın kuşatıcı bilgisine uygun olarak âlemin en güzel biçimde bulunduğunu ifade eder.[36] Felsefe tarihinde Tanrı'nın adaletini ve alemin mevcut durumunu anlatmak için kullanılan *Teodise* (adl-i ilâhî) terimi de bunu ifade eder.

Fakat burada Zorunlu Varlık (Tanrı)'ın kötülüğün sebebi olmadığı sonucu çıktığına göre, kötülük için başka bir sebep aramak gerekmez mi sorusu akla gelebilir. Filozofumuz böyle bir sorudan uzak durur. Zira ona göre iyilik ve kötülük birbirinden farkh iki tabiat olmayıp, hayır ve iyilikle Varlık'ın aynı olduğu söylenince, kötülük de iyilik sınırlarına girer yani onlar Varlık kavramında birleşmiş olurlar. Bu da demektir ki Fail; varlığın iyilik ve hayra iştirakine engel değildir ve evrende şayet kötülük varsa bu, münfail olan varlıktaki bir istidat eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Meselâ, ateş hayat için gerekli bulunduğundan iyidir, fakat bazı durumlarda zararlı olabilir ve o zaman kötü gibi

35 İbn Sina, İlahiyat, II, s. 414-415; Necat, s. 320; İşarat, III, s. 137vd.

36 İbn Sina, İşarat, IV, s. 729 (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1957; et-Ta'likat, s. 159.

görünür. Oysa ateş iyilikten ibaret olan görevini yapması ve amacına ulaşması için, sadece arızî olarak ve cüzî bir kötülüğe sebep olabilir. Onun esas olan iyiliğini ve yararını görmeyerek, arızî ve cüzî zararından dolayı onu yok etmeye çalışmak saçmadır. Zira ateşin bu tür zararı bir kötülük ise de, onun yaratılışındaki esas amaç kötülük olmadığından bu durum, hayrın mutlak olduğunu sarsacak nitelikte değildir.[37]

Tanrı'nın hikmeti, bizim eylemlerimizde gözettiğimiz bir amaca benzemez. O, tamdır ve O'nun iradesi ilmidir. Varlık da bu bilgiye uygun olarak en iyi nizâm üzere bulunur. Evrendeki yetkinlikler Tanrı'nın inâyet ve iradesinin eseridir.[38] Doğal sebepler denilen kanunların ilkeleri de esasen Tanrı'nın bu inâyetinden başka bir şey değildir.[39] Böylece varlık nizâmı, içindeki yeri bakımından evrendeki bütün varlıklara lâyık bulunduğu hayır ve iyiliği eksiksiz vermesi Tanrı'nın cömertliğinin sonucudur.[40] Fakat bu yorum, evrende şöyle veya böyle bir kötülüğün bulunmadığı anlamına mı gelmektedir?

İbn Sînâ evrende eksiklikler, cehalet, elem ve kederler, kuraklık, hastalıklar ve kıtlık gibi kötülükleri görüp, işitip ve bizzat yaşadığımızın farkındadır yani kötülüğün mevcudiyetini temelden reddetmez. Daha sonra Leibniz'de de göreceğimiz gibi kötülükleri mahiyetleri bakımından Doğal, Ahlakî ve Metafizik diye üç kısımda ele alır. Evrende kötülükler çeşitlidir:

a- Bilgisizlik, zayıflık ve yaratılıştaki eksiklik gibi birer nakîse anlamında olanlar.

b- İyiliğe aykırı ve onu engelleyen elem, keder, maddî ve manevî anlamdaki acı türünden kötülükler. Meselâ, bir acı nedeniyle insan bazı iyiliklerin ortaya çıkmasını engelleyebilir. Keza, güneş ışığına ihtiyaç duyan şeylere bulutun engel olması da böyledir. Ancak, bunlar da aslında kötülük değil, göreceli olarak, belli bir şeye göre kötülüktür.

---

37 İbn Sina, İlâhiyat, II, s. 420-421.

38 İbn Sina, et-Ta'likat, s. 16-19; İşarat, III, s. 298-299; Risaletü'l-arşiye, s. 29.

39 İbn Sina, İlâhiyat, II, s. 439.

40 İbn Sina, İlâhiyat, II, s. 368-369.

c- Bir de *"yokluk"* anlamında kötülük vardır ki bu ya zorunlu bir şey ya da zorunluya yakın faydalı bir şey sebebiyle olur. Filozofumuza göre aslında biri öz (zat) diğeri ilinti (araz) bakımından olmak üzere iki tür kötülüğü birbirinden ayırmalıdır. Zât bakımından yani metafizik kötülük "yokluk"tur. Kötülük sadece çoklukta (kesret) ve değişiklikte bulunur. Onun için Zorunlu Varlık (Tanrı) tan uzaklaştıkça, kötülük derecelerle artar, nihayet O'ndan en uzak olan madde âlemi, kötülüğün en çok bulunduğu alandır. Bu görüşün Yeni-Eflatunculukla gösterdiği paralelliği burada hatırlamalıdır.

İyilik ve kötülük, ortaya çıkmaları bakımından dört kategoride toplanabilir: Buna göre; var olan herşey ya sırf iyi ya da sırf kötüdür. Ya bir yönden iyi ya da bir yönden kötüdür. Bu türde de ya iyilik kötülüğe üstündür ya da ikisi eşit durumdadır. Böylece, şöyle bir sonuç ortaya çıkar:

1- Mutlak anlamda iyi olan Yüce Tanrı ve O'na yakın olan aktif akıllar (el-ukûlü'l-fa'âle) sırf iyidir.

2- Mutlak anlamdaki kötülüğün, varlık alanına çıkması ilâhî hikmete aykırı düştüğü için imkânsızdır.

3- Varlıkta kötülüğün iyiliğe üstün gelmesi ya da onların eşit bulunmaları da imkânsızdır. Çünkü az bir iyiliği elde etmek için, çok kötülüğü kabullenmek bizzat kötülük demektir. Bu da ilâhî hikmete uygun düşmez.[41]

4- İyiliğin kötülüğe, hayrın şerre üstün bulunması ise evrende çok rastlanan bir durumdur. İlâhî hikmete uygun olan da budur.[42]

Meselâ, ateş ve suyun sayısız yararları yanında, yanma ve boğulmaya da sebep olması birer kötülüktür. Fakat bu gibi durumlar nadirattandır ve umumî varlık nizamında pek de önemli değildir. Şayet su ve ateşin kötülükleri yararlarından daha fazla olsaydı ya da onlar tabiatlarının gereğini yapmasalardı, o zaman

41 İbn Sina, İlâhiyat, II, s. 415; Necat, s. 320; Risaletü'l-arşiye, s. 39.

42 İ. Sina, İlâhiyat, II, s. 420-421; Risaletü'l-arşiye, s. 39-40.

varediliş hikmetlerine ters düşerler, dolayısıyla da varlık alanına çıkmazlardı. Çünkü, İbn Sînâ'ya göre iyilik varlığın, kötülük de yokluğun temel karakteridir.[43]

Burada görülüyor ki İbn Sînâ bir yandan evrende reel kötülüğün varlığını kabul ediyor, diğer yandan da inâyet ve hikmet sahibi, mutlak iyi olan Tanrı'yı ontolojisinin temeline koyuyor. Bu durum bir çelişki değil midir? Filozof bunun farkındadır ve çözümü için çaba sarfeder. Evrendeki kötülükler ilâhî hikmet ve inâyetle çelişmez. Çünkü, önce bu kötülükler sadece Ay-Altı âlemde rastlanan durumlar olup, semavî âlemler tamamen iyilik ve hayırdır. Varlığın bütünü içinde Arz'ın yeri ise çok küçüktür. Öte yandan Ay-Altı âlemdeki şerler de sadece fertlere ve yalnız belirli durum ve zamanlarda iliştiğinden, türler korunmuş demektir. Onun için az bir kötülükten dolayı çok hayrı terketmek olmaz. Şayet böyle olsaydı, işte o zaman kötülük olurdu.[44] Fakat burada da, Tanrı mutlak iyi olduğuna göre, cüzleri ve fertleri de iyi yapabilirdi gibi bir itiraz akla gelmektedir. Evrende kötülüğün çoğunlukta olduğu söylenecek olursa, İbn Sînâ buna katılmaz. Kötülüğün çok olması ile çoğunlukta olması farklı şeylerdir. Meselâ hastalık yaygın olabilir ama hâkim değildir.[45] Kısaca; kötülüklerin varlığının Tanrı'dan olduğunu söylemek, kâinatın iyi, hikmetli ve orada inâyetin bulunduğunu söylemekle çelişik düşmez. Çünkü evrende iyilik kötülüğe daima üstündür ve bu nedenle Ay-Altı âlemde, olandan daha mükemmeli mümkün değildir. "Bütün varlık âlemi, olabilecek en iyi âlemdir." [46]

Sonuç olarak İbn Sînâ, kendi ontoloji ve kozmoloji görüşüne uygun olarak ve Ehl-i Sünnet doktrinine ters düşmeyen bir biçimde, hayrı ve iyiliği olduğu gibi, kötülüğü de Tanrı'ya bağlar, kötülüğün O'ndan sudûrunu bir eksiklik olarak görmez. Aslında, bir iyilik nizâmı olan evrenin küllî yapısında kötülüklerin de bir

---

43 İbn Sina, Necat, s. 324.

44 İbn Sina, İlâhiyat, II, s. 417; Necat, 321-322.

45 İbn Sina, Necat, s. 326; Cemil Saliba, min Eflatun ila İbn Şina, s. 127.

46 İbn Sina, İlâhiyat, 418-420; Risaletü'l-arşiye, s. 37-38; Risaletü'l-Adhaviyye, s. 95, Kahire, 1949.

yeri vardır. Eğer evrende iyilik ve kötülükler (salâh ve fesad) birlikte bulunmasaydı, onun nizâmı tam olmazdı. Onlardan sadece biri bulunsaydı, o zaman başka bir âlem olurdu. İyilik ve kötülüğün birlikte bulunması, evrenin nizâmı için gereklidir.[47]

İbn Sînâ'nın bir iyilik ve hayır nizâmı olan evreninde az ve göreceli de olsa kötülük mutlaka bulunmalı mıydı? Varlığın mutlak hayır olması mümkün değil miydi? Kötülüğün hiç bulunmadığı bir âlem yaratmak Tanrı'nın sonsuz kudreti dahilinde değil miydi ve bu durum daha iyi olmaz mıydı? Görebildiğimiz kadarıyla filozofumuz bu gibi sorulara açık cevaplar vermez, sadece varlığın en yetkin nizâmının, belli miktarda kötülüğün orada varolmasını gerekli kıldığını düşünür. Öte yandan Tanrı'nın amaçları, biz insanlarınkine benzemez. Çünkü O, varlığı küllî olarak, biz ise parçalar halinde kavrar ve biliriz. O sebeple İbn Sînâ, evrendeki hayır ve şerrin hikmetini anlama bakımından insanın, Hakk'ın hikmetini kavrayamayacağını savunur. İnsana iyi-kötü, güzel-çirkin, yararlı-zararlı farkını ayırdetme yeteneği verilmiştir ama ilâhî hikmetlerin sırrını anlama yeteneği verilmemiştir. Nitekim biz insanlar evreni ve olayları kendi sınırlı kavrayışımız ile yorumlarız, oysa Tanrı, kendisinin bildiği külli kanunlar koymuştur ki, dinî terminolojide buna *"İlâhî Kaza"* denir. Kötülük denilen şey, esasen bu İlâhî Kaza'nın gerçekleşmesi sırasında, Ay-Altı âlemde cüz'î ve ferdî bir biçimde ortaya çıkmasıdır ve bu da *"İlahi Kader"* dir. Evrende hâkim durumda bulunmayan kötülükler, sonsuz yetkinliklere zarar verecek ve ebedî hayırları engelleyecek derecede değildir.[48]

Kötülük konusundaki görüşlerini tanıtmaya çalıştığımız ve ontolojisinde Tanrı'nın en yüce kemâl sahibi, her şeyin kaynağı ve O'nun ilmi konusundaki görüşleri, İbn Sînâ'yı Tanrısal bir determinizme götürmüştür. Böyle ilâhî sıfatları özellikle irade sıfatını, ilâhî ilme irca demek olan ve ilâhî irade ve ihtiyarı dikkate almadığı gerekçesiyle doğal olarak, en başta Gazzâli ve Sünnî

47 İbn Sina, fi Sırri'l-kader, s. 303, (Hasan Asi, et-Tefsiru'l-Kur'anı içinde).
48 İbn Sina, İlâhiyat, II, 422, 439-440; İşarat, IV, s. 736.

doktrinin savunucusu kelâmcılar tarafından eleştirilecektir. Zira Gazzâli'ye göre, felâsife, varoluşu ve varlıktaki nizâmın sebebini Tanrı'nın Zatına ve O'nun hayır nizâmı hakkındaki ilmine bağlamışlardır. Yani, Tanrı'nın iradesini, ilminin bir sonucu saymışlar, dolayısıyla ilâhi kudret de ilâhî bilgiye irca edilmiştir. Keza, o burada Aristo'dan olduğu kadar, bütün Helenistik felsefeden de uzaklaşmaya başlar ve ontolojisinde İslâmi doktrin ile olabildiğince uzlaşmış görünür.

İslam düşüncesi tarihinde, felâsifenin kötülük problemi ile ilgili görüşlerinin bütünlük içinde görülebilmesi ve bir mukayeseye imkân verebilmesi bakımından, kronolojik tertip içinde İbn Rüşd'ün (520-1126/595-1198) konu ile ilgili görüşlerini tanımamız gerekir. Sistemi bakımından İslam nassmm çerçevelediği bir inanç ve düşünce yapısı içinde yer alan filozofun, kötülük problemine yaklaşımını, dogmalar ve aklî spekülasyonlar içinde bulunduğunu göreceğiz.

İbn Rüşd, söz konusu problemin yorumunda, bir yandan büyük saygı duyduğu Aristoteles felsefesi, diğer yandan da Fârâbî ve görüşlerindeki paralelliklere bakılırsa özellikle İbn Sînâ olmak üzere, Meşşaî seleflerinden etkilenmiş görünmektedir. Öte yandan hayır-şer, husn-kubh'un tayini meselesinde aklın değil de bunları şeriatin belirlediğini esas alan Eş'ariyyeyi[49] eleştirmesi de onun Mu'tezileye yaklaştığını gösterir.

Kitabu'l-Keşf'inde İbn Rüşd, *Cevr* (zulüm) ve *Adl* (adalet) başlığı altında konu edindiği kötülük problemini, Eş'arîler'i eleştirerek ele alır. Söz konusu bu iki kavramın tamamen Tanrı'ya isnad edilip edilemeyeceği ve onları şeriatın mı yoksa aklın mı belirleyeceği gibi iki esas tartışma konusu, problemin aslını oluşturur. Cevr ve Adl'in Allah'a isnadı hususunda Eş'arilerin yaklaşımı filozofumuza göre, hem akıl hem de şeriat bakımından garib bir anlayıştır.[50] Çünkü onlar filozofumuza göre bu konuda dinin aksini belirttiği bir görüşe sahiptirler. Çünkü onlara göre bu iki kavram bakımından, duyulurlar âlemi ile metafizik âlem arasında

49 Şehristani, Nihayetü'l-ikdam fi ilmi'-Kelam, s. 370, Kahire-tarihsiz.

50 İbn Rüşd, Kitabu'l-Keşf an Menâhici'l-edille,s. 234.

bir benzerlik yoktur. Duyulurlar âlemindeki Cevr ve Adl, şeriat tarafından tayin edilen birtakım sınırlamalarla belirlenir. Buna göre, bir kimsenin şeriat bakımından adl diye kabul edilen bir fiili yapması durumunda âdil, Cevr diye kabul edilen bir fiili işlediğinde de Câir (zalim) olacağı görüşündedirler. Böylece, fiillerinde sorumlu olmayan ve şeriatin belirlemesi altında bulunmayan Allah'ın, fiillerinden, insanlar gibi Cevr ve Adl keyfiyetinden söz edilemeyeceğini iddia ederler.[51] *"Kim sâlih amel işlerse bu kendi lehinedir, kim de kötülük yaparsa bu da aleyhinedir. (Yoksa), Rabbin kullara asla zulmedici değildir."*[52] *"Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler."* [53]

Kötülük probleminde Eş'arilerin, *"Allah'ın hiçbir fiilinin Adl ve Cevr ile nitelenemeyeceğini"* söylediklerini savunan İbn Rüşd, yukardaki âyetlere dayanarak, Allah'ın fiillerinde cevr ve zulmün bulunamayacağını, O'nun bütün fiillerinin mutlak anlamda Adl ile nitelenebileceğini ileri sürerken, hayır olan Adl'in ve kötülük olan Cevr'in âlemde esas itibariyle mevcut olduğunu benimser. Yani, âlemde şerrin reel olarak varolduğu artık hem nakil nem de akıl bakımından tesbit edilmiştir. Böylece âlemde şerrin reel varlığı ortaya konunca, teolojileri zor bir yorum sıkıntısına soktuğunu gördüğümüz problemle fizofumuz da karşı karşıyadır. Zira, özellikle dogmatik dinler, dolayısıyla İslâm İlâhiyatı Tanrı-âlem ilişkisinde; İnâyet sahibi, Rahmân, Rahîm ve Hakîm olan bir Tanrı tasavvuru ve inancı ortaya koyarken, aynı zamanda bu Tanrı iyilik ve kötülüğün, hidâyet ve dalâletin de yaratıcısıdır. *"İşte, Allah böylece dilediğini sapıklıkta bırakır, dilediğini de doğru yola hidâyet eder."* [54] *"Eğer dileseydik, herkese hidâyetini verirdik."*[55] "...O, kullarının küfrüne razı olmaz."[56] *"Allah işlediğinden sorumlu tutulamaz, onlar ise sorguya çekileceklerdir."*[57]

---

51 İbn Rüşd, Kitabu'l-keşf, s. 234.
52 Fussilet, 46.
53 Yunus, 44.
54 Müddesir, 31.
55 Secde, 13.
56 Zümer, 7.
57 Enbiya, 23.

Görüldüğü gibi bu durumda, Kur'an'da bir yanda Allah'ın mutlak âdil olduğu beyan edilirken yine O'nun dilediğini hidâyete erdirip, dilediğini de dalâlette bıraktığını beyan eden ve yanyana konduğunda, anlamca çelişik bir durum arzeden bu tür âyetlerin uzlaştırılması ve yorumu nasıl mümkün olacaktır? İbn Rüşd'e göre bu gibi âyetlerin zâhirlerine hamledilmesi mümkün olmadığından, onların aklın gereğine göre te'vil edilip uzlaştırılması gerekir.[58] Sözü edilen âyetler daha çok kulların hidâyete ermesi veya dalâlette kalmasıyla ilgilidir. Oysa, herşeyi yaratan Tanrı olduğuna göre, O'nun hidâyete eremeyen insanlar yaratması nasıl açıklanacaktır?

İbn Rüşd, bu gibi muhtemel sorulara ve genel anlamda evrende kötülüğün varlığı problemine yaklaşırken, biri dogmatik, diğeri rasyonel olmak üzere iki yönden cevap bulmaya çalışır. Ona göre, önce bu âlem mümkün âlemlerden biri olmayıp, yegâne âlemdir. Orada kötülüğün varlığı-İbn Sînâ'nın da dediği gibi- ilâhî hikmetin bir gereğidir. Zaten başka türlü olsaydı zulüm olurdu.[59] Ama teolojilerde çokça rastladığımız bu tür bir cevabın, insan zihnini ne derecede tatmin ettiği daima tartışmaya açıktır.

İbn Rüşd'ün kötülük problemine rasyonel yaklaşımı biraz daha doyurucu görünmektedir. Filozofun verdiği örnek şöyledir: Yararlı gıdaların hasta bedenlere faydası olmadığı gibi, doğru bilgiler ve iyi öğütler de bazı kimselere fayda vermez. Vahyi ve peygamberi tanıdığı halde bazı kimselerin sapıklıkta kalması bunun gibi bir durumdur. Kötülük problemine yaklaşımında filozofumuzun başvurduğu akılcı yorum, daha önce değindiğimiz gibi İbn Sînâ'nın da çıkış noktasını oluşturan görüştür. Buna göre; âlemde iyilik kötülüğe nispetle daima üstündür. Kötülük de umumi olmayıp sadece fertlere ilişir ve fert, cinse göre nicelik olarak pek de önemli sayılmaz. Oysa bizim hükmümüzü ekseriyete göre vermemiz gerekmektedir.[60]

---

58 İbn Rüşd, Kitabu'l-keşf, s. 235-236.

59 İbn Rüşd, Kitabu'l-keşf, s. 236.

60 İbn Sina, İlâhiyat, II, 416-417.; (Karşılaştırma için bkz; İbn Rüşd, Kitabu'l-keşf, s. 236; Tehafüt et-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), s. 97.

Problemin yorumunda İbn Rüşd'ün dikkat çekici bir örneği de şöyledir: Biz, evreni bir bütün olarak incelersek, onun tek bir amaca yönelik bulunduğunu anlarız. Böyle bir durum, ordu komutanı vasıtasıyla orduda varolan düzene benzer. *"Yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı, onların her ikisi de bozulurdu"* [61] anlamındaki âyeti bunun gibi anlamak gerektiğini belirten filozof, esasen her varlıkta iyilik bulunduğu, kötülüğün ise, devletlerin erdemli yöneticilerinin koyduğu cezalar gibi arızî olarak varolduğu çünkü, cezaların yalnız cezalandırmak için değil de iyilik ve düzeni sağlamak için konduğu duruma benzetir. Bu demektir ki, evrende her ne kadar bir miktar kötülük bulunuyorsa da, ilâhî hikmet orada hayrın ve iyiliğin hâkim biçimde bulunmasını zorunlu kılmıştır.[62] Yapılan bu yorumlar İbn Rüşd tarafından rasyonel bir biçimde şöyle desteklenmeye çalışılır.

Tanrısal hikmet gereği olarak, ya şimdi olduğu gibi kötülüklerin azınlıkta, hayır ve iyiliklerin çoğunlukta bulunduğu bir kısım türler yani âlem yaratılmayacaktı. O zaman azınlıktaki kötülükler yüzünden, çoğunluktaki iyilikler de olmayacaktı. Ya da âlem, kötülüğü ve iyiliği ile birlikte yaratılacak ve böylece âlemde çoğunlukta bulunan iyilik gerçekleşmiş olacaktı. Böyle bir akıl yürütmenin sonucu da; *"âlemin şu andaki durumuyla yani kötülükleriyle birlikte varolması, onun varolmamasından daha iyidir"* biçiminde bir hüküm olacaktır.[63] Kur'an'da ifade edilen ve birer kötülük olan *"fesat çıkarma, kan dökme"* [64] fiillerini işleyecek olan insanın yaratılmasının hikmetini de İbn Rüşd bu mantıktan yola çıkarak yorumlamaya çalışacaktır. Öte yandan, herşeyi yaratan Allah olduğuna göre, O yarattıklarıyla ilgili bütün bilgiye de sahiptir. Kötülüğü de Tanrı yaratır ama bu, biz insanların anladığı manâda değildir. Çünkü birşey bizim bakımımızdan belki bir kötülüktür fakat o, Tanrı'nın ilminde hayırdır.

---

61 Enbiya, 22.

62 İbn Rüşd, Tehafüt et-Tehafüt, s. 97.

63 İbn Rüşd, Kitabu'l-keşf, s. 236-237.

64 Bakara, 30.

Kötülüğün yaratılmış olması, ilâhî adaletin bir cephesini ifade eder.[65]

Bir mutasavvıf, mütekellim, fakih ve nihayet feylesof kimliği ile Gazzâli'nin (1058-1111) önünde de kötülük bir problemdir. Ama onun bu meseleye, Eş'ariliğin önde gelen bir temsilcisi ve geleneksel peripatetik felsefenin bir eleştirmeni sıfatıyla yöneldiğini baştan söylersek, problem karşısında takınacağı tavrı kestirmek kolay olacaktır.

Önce Gazzâli, Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisinde felâsifeden belli önemli noktalarda ayrılmışsa da, sünnî bir mütekellim olarak, sonuçta Tanrı'nın, felasifenin tesbitleri ile az-çok örtüşen Kudret, İlim, İrade, Hikmet, Rahmân, Rahîm vb. niteliklerini çıkış noktası olarak kabul eder. Buradan hareketle de, kozmolojik ve teleolojik Tanrı kanıtlamalarında daima bulduğumuz temel önermeleri esas alarak, evrenin "mümkün âlemler içinde en tam olanı, en iyisi ve en güzeli olduğu" biçiminde temellendirmeye çalışır. Meselâ; Gazzâli'ye aidiyeti her ne kadar şüpheli ise de, kendisinin düşünce sistemi ile örtüşen *"el-Hikmetü fi mahlûkati'l-lâhî azze ve celle"* adlı risalesinde[66] Kur'an'dan evrenin yapısı ve işleyişi ile ilgili ayetlerin teleolojik bir yorumunu verirken, hem İslâm inançlarıyla bütünüyle uyuşmakta, hem de *"bu âlemin olabilecek en iyi âlem olduğu"* görüşünü vurgulamaktadır.

Evrenin teleolojik yorumu, orada, herşeyin yerli yerinde, iyi ve mükemmel olduğunu teyid ettiği gibi, onun varedicisinin de en yetkin olduğunu belirtir. Gazzâli, evrendeki bu gâiyyeti, ilâhî sıfatlarla nitelenen Tanrı-âlem ilişkisi bakımından temellendirirken, Tanrısal kaza ve kader, sebeplilik, ilâhî adalet (teodise), nizâm, hikmet ve inâyet gibi, kısaca Tanrı'nın maksatları açısından teleolojinin temel kavram ve önermelerini kullanır. Tanrı, Rahmân ve Rahîm ise, evrendeki kötülüğe niçin müsaade etmiştir? Böyle bir soruya cevap olarak düşünürümüz; evrende şerrin, zımnında hayır bulunması durumunda varolabildiği yani şer ol-

65 İbn Rüşd, Kitabu'l-keşf, s. 237-238.

66 (el-Resailü'l-feraid min tesanifi'l-imami'l-Gazzali içinde) s. 15-96, Kahire, trs.

masaydı, onunla birlikte varolan hayır da olmayacaktı biçiminde yaklaşır. Evrende hayra vesile olmayan salt kötülük yoktur,eğer öyle zannediliyorsa, bu, bizim idrakimizin sınırlı olmasından yani Tanrı'nın maksadını yeterince idrak edemeyişimizdendir.[67] Bu demektir ki, evrende mutlak şer yoktur. Yukardaki bu görüşler ve özellikle felâsifenin inâyet, hikmet ve gâiyet ile ilgili görüşleri, Gazzâli ile yakın bir paralellik gösterir. Bunu, *"olabilecek en iyi âlem"* formülünün ifadesi olan yaklaşımda da İbn Sînâ'yı tekrarlarken görürüz.[68] Bu demektir ki, kötülük konusunda Gazzâli de İbn Sînâ gibi iyimserdir.

Sonuç olarak Gazzâli; Kur'an ile desteklediği gâiyetçi görüşünü temellendirirken, Allah'ın evreni tam bir ilim ve hikmetle kusursuz, adalete uygun biçimde ve bundan daha mükemmelinin yaratılmasının mümkün olmadığı şekilde varedildiğini [69] belirtir. Bu âlemin, mümkün âlemlerin en iyisi olduğu görüşü Gazzâli'de tam olarak *"leyse fi'l-imkân aslen ahsene minhü ve la etemme ve la ekmele..."* [70] yani *"daha iyisi ve güzeli, daha tam ve kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir"* biçiminde ifadesini bulur. Bu önerme İslâm düşüncesinde giderek *"leyse fi'l-imkânı ebdeu min ma kâne"*; "olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir" şeklinde yaygınlaşacaktır. Daha sonraları Batı düşüncesinde ilâhî adalet (teodise) kavramı ve kötülük problemiyle derinden ilgilenen Leibniz (1646-1716)de de söz konusu önermenin hemen aynıyla tekrar edildiğini göreceğiz. Burada daha önce Eflatun'un Timaios diyaloğundan aktardığımız fikirleri herhalde hatırlamalıyız. Bu ünlü önerme mantıksal olarak da şöyle desteklenir.

Bu âlem, daha mükemmeli mümkün olmayan bir âlemdir.

Şayet mümkün olsaydı, Tanrı, mutlak kâdir olduğu halde daha iyisini yaratmadığı için, O'nun hikmetine ve adaletine aykırı olurdu.

---

67 Gazzali, el-Maksadu'l-esna fi şerhi esmaillahi'l husna, s. 43vd. Beyrut, ts.

68 İbn Sina'nın görüşleri için bkz; İbn Sina, İlâhiyat, II, s. 414-422.

69 Gazzali, İhya, c. IV, s..321, Kahire, 1968.

70 Gazzali, İhya, c. IV, s. 321.

Daha mükemmelini yaratmaya gücü yetmedi denirse, o zaman da Tanrılık sıfatlarını yitirecektir.

Öyleyse bu âlem, mümkün âlemlerin en iyisidir.

Ancak bu önermelerden çıkan sonuç Gazzâli'ye göre, kelâmî bir önerme olarak kulları için en iyiyi (Aslah) yaratması Allah'ın üzerine vâcip olduğu anlamına hiç gelmez. Aksine Allah, dilediği gibi davranmakta ve hükmetmekte tamamen hürdür. Çünkü, Allah hakkında hiçbir zorunluluk (vücub) kaydı konamaz.[71] Böylece Gazzâli, bu âlem hakkında *"mümkün olan en iyi âlem"* görüşünü, Allah'ın inâyetine bağlamış görünmektedir ki, bu haliyle de felâsifenin gaiyetçi telakkilerine iyice yaklaşmıştır. Ama öte yandan bir Eş'ari mütekellimi olarak da, Allah'ın irade sıfatını, O'nun ilim ve kudret sıfatlarının önüne geçirerek, mutlak ilâhî hürriyeti vurgulamış olmaktadır.[72]

Gazzâlî'yi kötülük probleminde Eş'arî kelâm ekolünün önde gelen temsilcisi olarak kısaca tanıdıktan sonra, sözkonusu problemle ilgili farklı görüşleri bulunan Mu'tezile ekolünün yaklaşımına da kısaca değinmeliyiz.

Bilindiği gibi Mu'tezile, aklın talepleri doğrultusunda geliştirdiği teolojik öğretisinde, birinci derecede *"Allah'ın adaleti"* fikrini ısrarla savunmuştur. Öte yandan felâsifenin anlayışına benzer ama onunla aynı olmayan zorunlu bir Tanrı kavramı ortaya koymuştur. Bu Tanrı kavramının iki esaslı özelliği *"Tevhid ve Adalet"* sıfatlarıdır. Bunların birincisi; Tanrı'nın zâtının O'nun sıfatlarıyla özdeş olduğunu, ikincisi de; kendilerinin muhalifleri tarafından, Tanrı'nm mutlak kudretini ve iradesini aklî olanla sınırlama biçiminde yorumlanan *"Adalet"* ilkesini ifade eder.

Akıl ile vahiy arasında tam bir uyum ve uzlaşmanın bulunduğu fikrinde ısrar eden Mu'tezile, dinî doğruları akıl ile temellendirmeyi bir zorunluluk olarak görür. Buradan yola çıkarak Allah, adaletinin bir sonucu olarak *"En iyi"* olanı yaratmaktadır. Öte

71 Gazzali, el-İktisad fi'l-i'tikad, s. 184, (nşr; İbrahim Agah Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara, 1972.

72 Gazzali, el-İktisad, s. 101-102; İhya, c. IV, s. 321-322.

yandan Mu'tezilî görüşte, akla uygun kavramlar olarak *"iyi"* ve *"kötü"*, Tanrı'nın iradesinden bağımsız ve önceden bir değere sahip bulunan objektif rasyonel kategorilerdir. Mu'tezile'ye göre Allah âdildir, kullarına asla zulmetmez. Kullar, ihtiyarî fiillerini (iyilik-kötülük), Tanrı'nın kendilerine verdiği özgür irade ile yaparlar. Yani bu fiillerin gerçekleşmesinde ilâhî bir müdahale sözkonusu değildir. Bunun mantığı ve gerekçesi şudur: Eğer kulun fiili ilâhî irade ile meydana gelseydi, o zaman kul bir zorlama (cebr) altında bulunuyor demek olurdu. O takdirde de o fiilden dolayı ceza görmesi zulüm olurdu. Görüldüğü gibi bu yaklaşımı ile Mu'tezile, Sünnî Ekol'ün konu ile ilgili anlayışına aykırı düşen bir biçimde, kulun fiillerinin meydana gelişindeki ilâhî irâde ve kaderin rolünü kabul etmemiş olmaktadır. Bu görüşlerine bağlı olarak da; kul için hayırlı olanı (aslah) yaratmayı Allah hakkında zorunlu (vacip) diye savunmuşlardır. Zira, Allah'ın hikmeti, kulların iyiliğine riâyet etmeyi gerektirir diye düşünmüşlerdir. Allah'ın adâleti ve insanın özgürlüğü konusundaki bu görüş, Mu'tezile'nin ünlü *"Beş Esas" (=el-Usûlü'l-hamse)* ilkesinden biridir.

Kötülük probleminde buraya kadar hep vurgulanageldiği biçimde, Tanrı'nın sonsuz ve mutlak kudret sahibi diye anlaşılmasının, doğal olarak kötülüklerin de içinde yer aldığı her şeyi O'nun yarattığı yani kötülüklerden de O'nun sorumlu bulunduğu anlamı çıkıyordu. Kur'an, Allah'ın hikmet sahibi, iyi, rahmân, rahîm gibi sıfatlarını ısrarla vurgular ama, böyle bir durum –şayet fideist bir anlayışla ele alınmazsa– iyi olan Tanrı ile, evrende var olan kötülüklerin ilişkisinin yorum ve uzlaştırmasını da İslâm ilâhiyatı bakımından zorlaştıran bir husustur. Mu'tezile bakımından evrendeki kötülüklerin çoğu, özgürlük ilkesinden hareketle, insanın sorumluluğuna verilmek istenmiştir. Fakat, "çocuk yaşta hastalıktan ölen bir kimse, şayet yaşasaydı ilerde mü'min olabilirdi" tarzındaki bir durumda, Tanrı, kötülükle ilgili bir sorumluluk taşımakta değil midir? sorusu da tartışmaya açıktır. Öte yandan, çocuklara ve hayvanlara ilişen kötülüklerin, özgürlükle

açıklanamayacağı veya işlenen bir suçun cezası olarak görülemeyeceği de ortadadır.[73]

Kötülük probleminin çok çeşitli teolojik ve felsefî yorumları, Tanrı'nın fiilleri bakımından kâinatla ilgili tasarruflarında belli maksatlar gözetip-gözetmediği gibi bir sorunu da karşımıza çıkarır. Yani, Tanrı bizim bakımımızdan iyilik ve kötülük biçiminde ortaya çıkan bir eylemde bulunurken ya bir maksada göre davranmıştır ya da böyle bir durum söz konusu değildir. Buna göre, şayet *"Tanrının fiillerinde bir garazı ve maksadı vardır"* denirse bu, Tanrı'nın hikmetli bir şekilde eylemde bulunduğu anlamına gelir ki, bu anlayışı benimseyenlere İslâm ilâhiyatında Hikmet Taraftarları "eshab-ı hikmet" denir. Aksine, O'nun fillerinde bir hikmet yoktur diyenlere de *"İrade taraftarları 'eshab-ı meşîet' "* adı verilir.

Bu yaklaşımlardan ikinciler yani iradeciler –ki başta Eş'arîler ve Cehmiye kelâm ekolü– Tanrı'nın fiillerinin bir garaz, maksat ve illete dayanmadığını savunurlar. Onlara göre Tanrı sınırsız bir iradeye sahiptir. O nedenle de mutlak hür olan böyle bir iradeyi hiçbir şey sınırlayıp onun tecelli biçimini yani Tanrı'nın fiillerini etkileyip belirleyen bir sebep olamaz. Çünkü maksat ve illet, fiilin meydana gelmesinde iradeyi harekete geçiren ilk sebeptir. Bu durumda onlara göre Tanrı'nın fiillerinin bir amaç ve illete göre vukû bulduğunu söylemek, ilâhî iradenin üzerinde bir başka etkenin (garaz ve illet) varlığını kabul etmek demek olur ki bu, özgür, sonsuz ve mutlak iradeyi sınırlar ve dolayısıyla Tanrı iradesi kavramıyla bağdaşmaz. Böyle bir akıl yürütmeyle eshab-ı hikmetin aksine Tanrı'nın fiillerinde bir garaz ve illetin bulunmadığını savunan Eşarîler, ilâhî fiillerde bir amaç ve hikmetin varolduğunu kabul etmemişlerdir. Anlaşılacağı gibi bu, Tanrı'nın mutlak özgür iradesini temellendirmek için ortaya konmuş bir

---

73 Mu'tezile'nin konu ile ilgili görüşleri için bkz; el-Hayyât, Kitabu'l-İntisâr, s. 93 vd.; el-Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, s. 155, v.d.; eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, c. I, s. 43, v.d; Bağdâdî, el-Fark Beyne'l-Fırâk (Mezhepler Arasındaki Farklar), s. 100, vd.; Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu Usûli'l-Hamse, s. 149, vd; Albert N. Nâder, Felsefetü'l-Mu'tezile; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 299, vd.; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi-Giriş, s. 173, vd.; Kemal Işık, Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, s. 67, vd.

çabanın sonucudur. Bu yaklaşıma göre Allah, bir hikmete göre davranmayıp, aksine neyi emreder veya yasaklar ve yaratırsa hikmetli olan odur. Kısaca, iyi ve kötü Tanrı'nın emrine bağlıdır, bunun aksi yani O'nun emir ve yasakları bir hikmet istikametinde ortaya çıkmış değildir.

Görüldüğü gibi Eş'arî, ilâhî iradenin mutlaklığı üzerinde ısrarla durmuş ve bu özgür irade üzerinde düşünülebilecek herhangi bir etkeni kabul etmemiştir. Bunun sonucu olarak da, iyilik-kötülük, güzel-çirkin, adalet-zulüm gibi kavramlar, Tanrı'nın yarattığı şeyler olup, O'nun kendisini bağlayan objektif ölçüler ve değerler değildir. Dolayısıyla biz insanların anladığı "hikmet", Tanrı'yı asla sınırlayıp bağlamayan bir kavramdır.[74]

Dikkat çekici bir sîmâ olarak Endülüslü zâhirî İbn Hazm (öl. 456/1063) da Eş'arî gibi düşünür ve sözü edilen problemi çeşitli yönleriyle ele ahr. İbn Hazm, ilâhî iradenin mutlak olmasından daha çok –yaratıcı olması itibarıyla– konuyla ilgili kavramların belirleyicisi olarak da Allah'ı kabul eder.

Düşünürümüze göre Allah'ın fiilleri olarak yapıp-ettiği ve emir buyurduğu herşey hak ve doğrudur, adaletlidir ve hikmetlidir. Bunun karşısında yasakladığı herşey de bâtıldır, zulümdür ve abestir. Biz insanların anılan hususlarda birbiri hakkındaki değerlendirmelerini Allah'ın fiillerine benzetmek bir çeşit teşbih (antropomorfizm)tir. Meselâ; insanların güzel ve çirkin dediği şeyler, Allah için de böyle olmak zorunda değildir.[75] Yine, adalet ve zulün (cevr) kavramları hakkındaki yaklaşımı İbn Hazm'a göre mu'tezilenin yanılgıya düştüğü bir husustur. Çünkü mu'tezile (kulların fiillerinin (hayır-şer) yaratıcısının Allah olmadığını, aksine onların kullar tarafından yaratıldığını söylemişlerdir.

İbn Hazm'a göre kötülük probleminin çözümünde mu'tezilenin akılcı tutumu başarılı değildir. O sebeple konuyu Allah'ın ilim, kudret ve iradesinden hareketle çözmelidir. Bu demektir ki,

---

74 Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Kitabu'l-İbâne an usûlid-diyâne, s. 181-182, Riyad, h. 1400

75 İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal, III, s. 98, Kahire, h. 1321.

mutlak ve objektif anlamda meselâ; çirkin ve güzel, iyi ve kötü yoktur, sadece Allah'ın takdir ve hükmü vardır.[76]

Kötülük probleminde şerlerin, başkalarının "ibret alması" için bir anlam taşıdığı biçiminde bir teodise çözümü olarak ileri sürülen yaklaşımı da İbn Hazm eleştirir. Çünkü ona göre böyle bir anlayışı kabul etmek, adalet kavramına sığmadığı gibi bazı kimselerin inkârına bile sebep olabilir. Meselâ, suda boğulan birini kurtarması mümkün iken, kurtarmayan bir kimsenin bu davranışı, insanî plânda bile bir zulüm olarak nitelenebilir. Oysa, Allah bu gibi bütün durumlara muttalîdir. Bir kötülüğün vukûunu izah için. Meselâ, *"Yaşasaydı, gelecekte isyankâr olacaktı"* gibi bir anlayış ise tümüyle yanlıştır. Zira burada işlemediği ama işlemesi muhtemel olan bir suçtan dolayı cezalandırma sözkonusudur ve bu ise ilâhî adalete hiç uygun düşmediği gibi, mantık bakımındanda tutarsızdır.

Bir başka yaklaşımla, doğada gözlendiği gibi bazı insanlar bazılarına, keza hayvanlar âleminde de görüldüğü üzere bir kısmı diğerlerinin zararına güçlü olarak yaratılmıştır. Keza, insanların et yemesi bazı hayvanlar adına bir kötülüktür. Oysa Tanrı, bitki ile yetinen insanlar yaratabilirdi.[77] Yine, kulun iman etmesinin Allah'ın dilemesiyle olduğu Kur'an'da açıkça ifade edilmiştir. Bu durumda ceza ve mükâfatın anlamı nedir? [78]

İşte, bu tür sorulara akıl yoluyla cevap aramayı yararsız bulan İbn Hazm, bunları kavranamaz bir sır olarak da görmez. Bu gibi sorulara cevap arayanlar, İbn Hazm'a göre; *"Allah yaptıklarından dolayı sorgulanamaz."* (Enbiya sûresi, 21-23) Oysa onlar sorguluyorlar diye eleştirir.

Görülüyor ki, çok eskiden beri varolan bu tür sorular, çağdaş felsefede ateistler tarafından teistlere karşı bir eleştiri olarak daima ileri sürülmüştür. Bunlara fideistlerin verdiği cevaplar ise bize İbn Hazm'ı hatırlatır. Kelâmcımız bu ve benzeri her konuda Tanrı'nın eylemlerinden dolayı sorgulanamaz ve sorumlu tutula-

76 İ. Hazm, a.g.e., III., s. 100-101.
77 A.g.e., III, s. 129-130
78 A.g.e., III, s. 138.

maz *(lâ yüs'el an mâ yef'al)* olduğunu söyleyerek konuyu kapatmayı, kötülük ve teodise problemleriyle sınırlamaz. İbn Hazm, İslâma yöneltilebilecek tüm eleştirileri de böyle bir tavırla karşılamaya çalışır. Onun bu tavrının, akla gelebilecek sorunlar mı yoksa çağındaki eleştirelere bir cevap mı olduğunu anlamak güç görünüyor. Zira müellifin sadece mu'tezileyi eleştirirken bu tür konulara değindiğini görüyoruz.

İbn Hazm, ilâhî adâlet ve hikmet, iyilik ve kötülük gibi kavramlarla ilgili sorunların akıl ile değil de nass ile çözülüp belirlenebileceğini savunurken, dikkat çekici örneklere de yer verir. Meselâ İslâm'da erkeğin dört kadınla, kadının bir koca ile evlenebilmesi, miras hukukunda erkeğe kadının iki misli verilmesi, efendi, eşleri arasmda adaletli davranmak zorundayken, cariyelerde bunun gerekmediği, savaşta müslümanların esirlerden, erkeklerin ve çocukların köle, kadınların cariye, malların ganimet alınmasının helâl kılınması yine kitap ehlinin cizye karşılığı inançlarında hür olmasına karşı, putperest ve ateistlere bu hakkın verilmemesi gibi hususlar, İbn Hazm'a göre insanî anlayış bakımından adalet kavramına sığmaz. Yine bunun gibi namaz ve hac gibi ibadetlerdeki bazı sembolik davranışların akıl ile açıklanması mümkün değildir.

İşte, İbn Hazm'a göre bütün bunlar akla ve insanî adalet anlayışına sığmaz esasen bunun böyle olması da gerekmez, sadece Allah'ın emri olarak anlaşılmasıyla bir anlam kazanır.[79]

Batı felsefesi tarihinde, iyimser bir tavırla ilâhî adaletin (teodise), çok çeşitli kötülüğe rağmen evrende tecelli ettiği yönündeki görüşün Leibniz tarafından temsil edildiğine ve onun *"mevcut âlemin, mümkün âlemler arasında en iyisi olduğu"* biçimindeki önermeyi esas alırken, bir tür Gazzâli'yi tekrar ettiğine değinmiştik. Kötülük ve teodise problemindeki önemli yerini dikkate alarak, Leibniz'in görüşlerini kısaca tanımaya çalışacağız.

Leibniz, (1646-1716) 17. yüzyılda felsefeden hareketle, Descartes (öl. 1650)'ın felsefesinden çıkardığı ve öteki rasyonalist-empirist felsefi anlayışlarla, hızla gelişen bilimsel görüşler karşısında

79 İbn Hazm, a.g.e., III, 111.

felsefe ve akıl ile din arasındaki sorunlara iyimser bir tavırla yaklaşmıştır. Tanrı'nın iradesi, kudreti ve evrendeki kötülüğün anlamı gibi konuları tartışırken, bütün bunları rasyonel-mantıksal bir tabana oturtmaya çaba göstermiştir. Bir uyum ve uzlaştırma filozofu olan Leibniz, çağının gidişatının aksine, ortaçağların en mühim meselesini yani akıl ile iman, felsefe ile din arasında bir ittifak ve uyum kurma işini yani ortaçağ teoloğunun görevini yeni çağda üslenmek ve gerçekleştirmek, onun en mühim çabalarından biri olmuştur. Filozofun kötülük problemine yaklaşımında, Tanrı ve sıfatları, evrenin teleolojik yorumu ve *"iyi"*nin anlamı gibi hususlar önemlidir. Burada ayrıca, kötülük ve teodise kavramlarının ilişkisi içinde farklı çıkış noktaları bulunan çeşitli sorulara cevap bulunmaya çalışılır. Bunlar; *"kötülüğün kaynağının ne olduğu"*, *"Tanrı'nın günah ve kötülüğe müsade etmesinin sebepleri"* ve *"bu müsadeden doğan neticeler"* diye sıralanabilir. Unutmayalım ki, Leibniz bu sorunlara ne Hume gibi septik bir tavırla, ne de çağdaş filozof J. L. Mackie gibi ateist bir yaklaşımla değil de, kendisinin belirttiği üzere bir "doğal teoloji" problemi olarak yaklaşacaktır. Buna göre problem; *"Dünyada çeşitli türden kötülükler varolduğuna göre, sonsuz kudret ve iyilik sahibi yaratıcı bir Tanrı varolabilir mi?"* biçiminde değil de, *"anılan sıfatlara sahip bir Tanrı varolduğuna göre, acaba O, bu kötülüklere niçin müsade etmiştir?"* tarzında ortaya konup, buna cevap aranacaktır.

Hemen belirtelim ki, Leibniz, gerçekçi bir yaklaşımla; "Tanrı'nın yarattığı bu dünyada kötülüğün bulunduğunu" inkâr etmeyerek yani kötülüğü gerçek bir olgu olarak görmesiyle, realist bir evren tablosunu baştan kabul eder. Genel anlamdaki kötülüğü de; *"fizik"*, *"moral"* ve *"metafizik"* kötülükler diye üçe ayırır. İlk iki tür kötülüğün kökleri, "varlıklardaki aslî tam mükemmel olmayış" demek olan metafizik kötülüğe dayanır. Yani, fizik ve moral kötülükler, metafizik eksikliğin bir neticesidir. Ama bu eksiklik, yetkinliğin ve mükemmelliğin derece derece eksik olması anlamındadır ve bu ilâhî hikmet bakımından böyle olmak zorundadır. Mutlak yetkin olmama zaten dünya kavramında zorunlu olarak bulunur. Bu da bize metafizik kötülüğü ifade eder.

Kötülük problemini konu edinenlerin bir kısmı sorunun çözümünde, dünyadaki kötülük olgusundan ve kötülük kavramından hareket ederken, bir kısmı da Tanrı ve O'nun sıfatlarından yola çıkarak, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisinin analizine başvurur. Leibniz, bu yöntemlerden ikincisini benimseyenlerin önde gelen temsilcilerindendir. Gerçekten de Leibniz'in teodisesi, baştan Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını; bir yandan ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtlara dayanan tabiî teoloji, diğer yandan da hristiyanlığın doğmalarından yola çıkan vahiy kaynaklı teoloji ile temellendirdiği fikirler üzerine oturur. Zaten filozofun genel din felsefesindeki merkezî kavramı da Tanrı hakkındaki bilgidir. Bu bilgiyi de, epistemolojisinde çok önemli bulunan ve akıldan çıkan bilgilerimizin dayandığını belirttiği iki mantık ilkesi ile yani *"çelişme"* ve *"yeter sebep"* ilkelerinden hareketle elde etmeye çalışır.[80] İkinci ilke uyarınca, yeter bir neden bulunmadığı sürece hiçbir olgunun *"var"* ya da *"doğru"* olamayacağını, bir şey veya fenomenin niçin böyle de başka türlü olmadığını anlarız. Filozof, bir hareketin nedeni üzerinde dururken, sonsuza kadar geriye gitmenin imkansızlığını kabul eder. Sonuçta bu neden, dışardan bir cisim olamayacağından, asıl neden Tanrı'dır. Burada, Aristo'nun *"ilk hareket ettirici"* sini hatırlıyoruz.[81]

Yeter-neden ilkesini mantıkta akıl ilkeleri içine katan Leibniz, Tanrı'nın varlığını temellendirirken ona çokça dayanır. Çünkü, bu ilkenin varlıklar âleminde yani imkân ya da olgu gerçeklerinde varolan şeylerin sırası içinde bulunması da gerekir. Bu evrende varlıkları özel sebeplere dayandırmak, doğadaki şeylerin çok çeşitliliği ve cisimlerin sonsuza kadar giden bölünmesi nedeniyle, sınırsız bir ayrılmaya gidebilir. Meselâ; şu anda yazdığım yazının etken nedenine giren, şimdiye ve geçmişe ait sonsuz şekiller vardır. Keza, ruhun gayeli nedenine giren şimdiye ve geçmişe ait sonsuz yatkınlıkları ve eğilimleri vardır. İşte, bütün bu detaylar, önce gelen veya daha ayrılmış başka şeyleri ancak içine aldığından ve bunlar-

---

80 Leibniz, Monadoloji, s. 7-8, (çev. S. Kemal Yetkin) Ankara, 1962; Ayrıca bkz; Ninnian Smart, Historical Selections in the Philosophy of Religion, s. 143.

81 Leibniz, age, s. 7; Karl Vorlander, Felsefe Tarihi, II, s. 146.

dan herbiri anlaşılabilmek için benzer bir analize ihtiyaç gösterdiğinden, burada bir adım ileriye gidilmemiş olur. Burada, detaylanma ne kadar sonsuz olursa olsun, *"yeter"* ya da *"son sebep"*, bu imkânların ayrılmaları sırasının yahut devamının dışında olmalıdır. Bu demektir ki, şeylerin son sebebinin Zorunlu bir Cevher'de bulunması gerekir. İşte bu Cevher'e Leibniz, *"Biz Tanrı diyoruz"* der. Bu Cevher, bütün özel ayrılıkların yeter sebebi olduğundan, yalnız bir Tanrı vardır ve O'nun Yeter, Tek, Evrensel ve Zorunlu olan bu en yüksek cevherin dışında, kendisinden bağımsız hiçbir şey bulunmaması, hiç sınırı olmaması ve mümkün olan her gerçeği içine alması gerekir.[82] Leibniz, Tanrı'nın varlığını böylece temellendirdikten sonra, O'nun mahiyetinde en önemli sıfat olarak yetkinliği (Kemâl) tesbit eder. Filozofa göre, "elimizde bulunan en yaygın, en manâlı Tanrı kavramı; *"Tanrı mutlak olarak kemalli (yetkin) bir varlıktır"* sözleriyle oldukça iyi ifade edilmiştir. Fakat, bundan çıkan sonuçlar üzerinde yeter derecede düşünülmüyor; bu düşünceyi daha etraflıca anlayabilmek için tabiatta birbirinden büsbütün ayrı birçok kemâller bulunduğunu, Tanrı'nın bunların hepsine birden sahip olduğunu, her birinin en yüksek derecede O'na ait olduğunu göz önünde tutmak yerinde olur.[83]

Tanrı'nın Yetkinlik ve Zorunluluk sıfatlarına ek olarak Leibniz; O'nda Kudret (güç), Bilgi (ilim) ve İrade olmak üzere üç önemli nitelik daha belirler. Kudret; herşeyin kaynağı, İlim; fikirlerin detaylarını içeren kuşatıcı bilme, İrade ise en iyinin ilkesine göre değişiklikleri ya da oluşları yaratan sıfattır.[84] Böyle bir Tanrı ve sıfatlar anlayışı bizi; Tanrı'nın niçin bu evreni böyle yarattığı, başka çeşitten ya da başka âlemler yaratmadığı gibi, felsefe ve teolojinin karşılaştığı vazgeçilmez sorularla buluşturur. Ontolojinin bu çok mühim sorusu, Leibniz felsefesinde, mantıkla ontoloji arasında köprü kurmak isteyen her rasyonalizmin bir özelliği olarak, aklın nedensellik ilkesinden hareketle cevabını bulmaya çalışır.

---

82 Leibniz, age, s. 8-9.

83 Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, s. 1-2.

84 Leibniz, Monadoloji, s. 10-11.

Önce, filozofun, Platon'da bulduğumuz, Gazzâli'de iyice şekillenmiş bir önerme halini alan *"mümkün olan âlemlerin en iyisi ve en mükemmeli"* diye kabul ettiği bu evrenin, ona göre varlığı ile yokluğu mantıksal bir çelişki taşımaz. İki kere ikinin beş ettiğini düşünemeyiz ama âlemin, realitenin yokluğu pekâlâ düşünülebilir. Fakat bu âlem yerine başka bir âlem varolsaydı bu, ya tam iyi ya da tam kötü olurdu. Bu durumda ise bunların ikisinde de ahlâkî durum olmayacaktı. Herşeye rağmen bu âlemin varolmuş olması, ilâhî bir lütuf olarak kabul edilmelidir.

İkinci olarak Leibniz'in Tanrı'sı, kendisine *"niçin öyle değil de böyle yaptığı"* sorusu sorulamayan bir Tanrı değildir. Çünkü Tanrı'nın fikirlerinde sonsuz mümkün evrenler vardır ve onlardan ancak bir tanesi yani bu âlem varolabilmiştir. O'nun, başka bir evren yerine bunu seçmesini gerektiren bir yeter sebebin bulunması gerekir ve her mümkünde, taşıdığı yetkinlik derecesine göre, varlık iddiasında bulunmak hakkı varolduğundan, bu sebep ancak uygunlukta ya da bu dünyaların taşıdıkları kemâl derecelerinde bulunabilir. Böylece, *"bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğunu"* savunan filozof, özellikle Gazzâli öncesi Eş'ari kelamcılarının aksine ve İbn Rüşd ile birlikte *"Tanrı'nın, bu âlemin daha iyisini yaratabileceği"* fikrini kabul etmez. Çünkü, ona göre böyle bir düşünce, Tanrı'nın şanına aykırıdır. Zira der Leibniz; *"az kötü olan, iyinin karakterini taşıdığı gibi, az iyi de kötünün karakterini taşır"*.[85] Öte yandan, mümkün olduğu hâlde daha az yetkinlikle eylemde bulunmak, yetkinsiz eylemde bulunmaktır. Meselâ, bir mimar için *"daha iyisini yapabilirdi"* demek, onun eserinde kusur bulmak demektir. Bizde, Eş'ariyye'nin olduğu gibi, Tanrı'nın sınırsız kudret ve hürriyetini savunmak için, O'nun daha mükemmelini yaratabileceğini savunan görüşe karşı Leibniz, en yüce akla uygun olan en yüce eylemin, en yüce hürriyet olduğunu söyler. Bir başka yönden; Tanrı'nın sebepler bulunmadan iradesini böyle kullandığına inanmak, O'nun şanına uygun düşmez. Meselâ; Tanrı (A) ile (B)den birini seçiyor ve

85 Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, s. 4.

(A)yı (B)ye tercih etmek için hiçbir sebep olmadan (A)da karar kılıyor diyelim. Filozofa göre Tanrı'nın bu fiili övgüye lâyık değildir. Çünkü o, Tanrı'nın övgüye lâyık olmayan hiçbir eylemde bulunmadığına kesin olarak inanır.[86] Tanrı'nın hakîm oluşunun, O'na tanıttığı iyiliğinin seçtirdiği, kudretinin doğurduğu en iyinin varlığına sebeb de işte bunlardır.[87]

Kısaca Tanrı, *"en iyi olan"* ilkesine uymak durumundadır. En iyi olandan anlaşılması gereken şey ise şudur: Tanrı, varlıkların ilk sebebidir. O'nun kudrette, hikmette, hayırlılıkta mutlak yetkinliğe sahip olması gerekir. Bu yüksek hikmet, sonsuz bir hayra bağlıdır, Tanrı'nın en iyi olanı seçmekte kusur etmesi mümkün değildir. En iyi olmasaydı, Tanrı mümkün âlemlerden hiçbirini seçemezdi. Bu *"en iyi"* ilkesi, filozofta yeter sebep ilkesine dayanır. Tanrı sebepsiz ve hikmetsiz hiçbir şey yapmaz. O, mutlak yetkinlik olduğundan, bu sebep ve hikmet de en iyi olanı seçmekten başka bir şey olamaz. Zira Tanrı, en iyi olandan daha az iyiyi tercih etseydi, o zaman O'nun eserinde düzeltmeye ve tamamlamaya muhtaç yönler bulunması gerekirdi.[88]

İmdi, öyle görünüyor ki, Leibniz'e göre Tanrı'yı bu âlemi yaratmaya götüren sebepler ne olursa olsun bu âlem, mümkün olan âlemlerin en iyisi ve en mükemmelidir. Filozof, evrende kötülüğün varlığı-yokluğu, ondan kimin sorumlu olduğu meselesinin çözümünü, yukardaki bu temel önerme etrafında gerçekleştirmeye çalışacaktır. Ontolojisini, *Monadlar Teorisi* ile *Ezelî Ahenk* fikri üzerinde temellendiren Leibniz felsefesinde evren, içinde hâkim olan nizâm ve ahenk sebebiyle, mümkün olan âlemlerin en iyisidir. Dünyadaki kötülükler, kötünün kendisi değil de sadece görünürdedir.

Felsefe tarihinde optimizmin ilk akla gelen düşünürlerinden olan Leibniz, Tanrı ile insan arasındaki bağın, sevgi ve Tanrı'nın yarattıklarına razı olma esası üzerine kurulması gerektiğini söy-

86 Leibniz, age, s. 5; Ayrıca bkz; Etienne Gilson, Tanrı ve Felsefe, s. 66-67.

87 Leibniz, Monadoloji, s. 12.

88 Paul Janet-Gabrielles Seailles, Metalip ve Mezahib, s. 277vd. (çev. Elmalılı Hamdi (Yazır) İst., 1341.

ler. Çünkü, Tanrı'yı sevmenin temeli, O'nun daima mümkün olan en yetkin bir biçimde eylemde bulunduğu bilgisine sahip olmaktır. Başka bir ifade ile böyle bir bilgi, bir inanç (iman) olmalıdır. Çünkü Tanrı'nın bu kadar çok olabilirlikler içinden neden bazılarını seçtiği sorusu, O'nun güttüğü, ölümlülerin bilmediği umumî nizâma dayanan belirli büyük hikmet yahut uygunluk nedenlerine dayanır ki, bunun anlamı Tanrı'nın yegâne büyük yetkinliğe sahip olması demektir.

Leibniz'e göre, Tanrı'nın yaptıklarından memnun olmayanlar isyankâr tebâya benzer. Tanrı'nın iradesiyle başımıza gelen her şeyden memnun olmamız gerekir. Ancak bu, olmuş-bitmiş yani geçmiş olan için böyledir, yoksa eskilerin "tembel akıl" dedikleri sofizme uyarak, Tanrı'nın ne yapacağını beklemek değildir. Bizim yapmamız gereken, elimizden geldiği kadar O'nun tahmin edebileceğimiz iradesine uygun olarak hareket etmektir. Bu, genel iyiliğe ve herşeyin güzel ve yetkin olmasına gücümüz nispetinde yardımcı olmamız gerektiği anlamına gelir.[89] Evreni mutlak iyi ve hikmetli tek bir kudretin idare ettiğini anlamak ve bilmek için, mutlaka vahye dayanan bir iman gerekmediğini söyleyen filozof, burada çağdaşı Pascal'ın (öl. 1662) tam aksine böyle bir bilgiyi bize aklın, reddedilmesi imkânsız kanıtlarla verebileceğini savunur. Olaylar dünyasında karşımıza kötülük olarak çıkan şeylerin bizi, evrende kusur ve eksiklikler bulunduğu sonucuna götürmesi doğru bir düşünce olmayıp, aldatıcı bir itirazdır. Çünkü bizim bilgimiz, kainatın sırf hikmet dolu olan nizâm ve ahengini kavrayabilecek güçte değildir. Şayet, böyle sınırsız bir güce sahip olabilseydik, evrende kötülük diye gördüğümüz şeylerin, mükemmel ilâhî planla ilgili ve onun bir parçası olduğuna inanmakla kalmaz, onu bizzat görür ve anlardık.[90] Gerçi, filozofa karşı, bizzat yaşadığımız deneyimlerle evrende yetkinliğin yokluğu (metafizik kötülük), elemler (doğal kötülük) ve başka kötülükler (ahlâki şer) in varolduğu yolunda bir itiraz müm-

89 Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, s. 6.

90 Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, s. 61.

kündür. Ama bunun cevabı da hazırdır: Bunlar olmasaydı, âlem tasavvuru boş hayal olurdu. Çünkü, bir kötülük çoğunlukla bir iyilik ve hayrın sebebidir. İki sıvı cisimden bir katı cisim yapılabildiği gibi, iki kötülük de bir hayır doğurur. Az bir ekşi, çoğunlukla şekerden daha lezzetli gelir.

Burada kötülük bir gerçek olarak kabul edildiğine göre acaba onun kaynağı nedir? Filozofa göre bunun asıl nedeni, yaratıkların sınırlı yapılarından kaynaklanır. İlâhî ilmin ezeli hakikatleri varlıklar tarafından bilinemez.

Gerçekten de insanın mevcut yapısı ile Tanrı ve O'nun maksatları hakkında ne kadar bilgi edinebileceği dinî ve dindışı çok çeşitli yorumları daima önümüze sermiştir. Probleme; dogmatik, gnostik-agnostik, rasyonel-irrasyonel ve çok çeşitli mistik yaklaşımların, insanlığın tecrübesinde tuttuğu yeri biliyoruz. Leibniz felsefesinde Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgi hem a priori hem de a posteriori yollarla temellendirilmeye çalışılmıştır ama, Tanrı-âlem ilişkisinde, Tanrı'nın âlemi yaratmaktan amacı, niçin böyle bir tercihte bulunduğu, âlemde kötülüğün anlamı gibi problemlerin ilâhî cephesini ilgilendiren hususlar, insan bilgisine bütünüyle değilse de büyük ölçüde kapalıdır. Filozof burada iyimser bir tavırla şöyle der: *"Tanrı'ya Güvenmek, O'nun herşeyi en iyiye doğru yönelttiğine, O'nu sevenlere hiçbir zarar getiremeyeceğine inanmak yeter; fakat, evrenin bu düzenini seçmeye, günahlara tahammül etmeye, kurtarıcı inâyetlerini şöyle yahut böyle dağıtmaya O'nu götürmüş olabilen sebepleri birer birer tanımak, sonlu bir Tin'in kuvvetlerini -hele Tanrı'yı görmek zevkine henüz ermemişse- aşar"*. [91]

Kötülük problemi ile ilgili olarak; *"iyi nedir?"*, *"iyinin kendisi nedir?"*, *"Evreni iyi yapan nedir?"* ve nihayet *"Kötülüğün sadece görünürde bir şey olduğuna nasıl hükmediyoruz?"* Bu ve benzeri sorular, kötülük probleminin sadece bir yüzünü ifade etmektedir. Bu hususlara Leibniz de değinmiştir. Eşya ve olayların doğasında ya da Tanrı'nın bunlar hakkındaki idealarında iyilik ve

91 Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, s. 7.

yetkinlik kuralları bulunmadığını ve Tanrı eserlerinin, Tanrı onları yaptığı için ancak şekil sebebi dolayısıyla iyi olduğunu ileri sürenlerin görüşüne Leibniz katılmaz. Başka bir ifade ile *"iyi"*, Tanrı'nın keyfî olarak koyduğunun bir sonucu değildir. Bir şey Tanrı'nın yaratıp buyurduğu için değil de, o şey iyi olduğu için Tanrı onu yaratıp emretmiştir. Aksi halde Tanrı bizim için bir Tyran olurdu. Leibniz, Tanrı'yı evrenin keyfî hâkimi sayan bazı teologlara kesin olarak karşı çıkar. Matematikte tesadüfi neticelere varılmadığı gibi, doğada da yeni bir şey ortaya çıkmaz, sıçrama olmaz, gerçeklik âleminde rastlantı yoktur, herşey Fâil'de imkân olarak önceden vardır. O hâlde, gerçekleşen herşey mükemmele uzandığından daima kendisinde *"iyi"*yi taşımalıdır. Çünkü der Leibniz; böyle olmasaydı; kendinin eserlerin yaratıcısı olduğunu bilen Tanrı, Kutsal kitabında belirttiği gibi sonradan onları temaşa edip iyi bulmak ihtiyacını duymazdı.[92]

Kötülük problemi ile ilgili olarak, evrenin yapısı ve işleyişi üzerine farklı yaklaşımlar da önemlidir. Bu konuda Antik dünyadan beri başlıca; rastlantı, mekanizm ve teleoloji terimleri etrafında toplandığını gördüğümüz geniş yorumlar vardır. Buna göre evren, ister kendisini meydana getiren parçalar, isterse bir bütün olarak alınsın, kutsal kitaplara bağlı teolojilerde teosantrik bir yorumla açıklanır. Yani, âlemdeki her çeşit varlık ve olay açıklamasını Tanrı'da bulur, Tanrı da bu konuda amaçsız davranmamıştır. Keza, Aristo'nun ontolojisinde *"dört neden"* görüşü içinde *"Gâye neden"* vazgeçilmez bir ilkedir.

İmdi, bir Yeni Çağ filozofu olarak Leibniz, bu konuda döneminin şu temel karakteri ile karşılaşır: Artık, Orta Çağın zihin yapısı ve dünya görüşünü temsil eden kilisenin giderek zayıflayan otoritesine karşılık, bilimin güçlenen hâkimiyeti[93] ve bilimsel yeniliklerin geleneksel dünya görüşünü aşarak, bilimlerin teolojiyi dışarda bırakan bir âlem nizâmı belirlemesi ki bu, nizâmlı fakat amaçsız yani mekanik bir evren anlayışı demekti. Leibniz'in sis-

92 Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, s. 2-3.
93 Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi, II, 30.

temi bakımından böylece mekanizm ile teleolojinin uzlaştırılması bir problem oluşturuyordu.

İşte Leibniz, şeyler ve olaylardaki gaye nedenlerin fizikten atılmasının, Tanrı-âlem ilişkisi bakımından tehlikeli olduğunu düşünür. Hele bu görüş sanki Tanrı fiillerinde hiçbir amaç, bir iyilik tasarlamazmış, bunlar O'nun iradesinin konusu değilmiş gibi düşünülürse daha da tehlikeli olur. Filozofa göre aksine bütün doğa yasalarının ilkesini gâye nedenlerde aramalıdır. Zira, herşey mümkün olduğu kadar nizâm ve gayeye uygunlukta tanzim edilmiştir. Çünkü en yüksek hikmet ve iyilik (Tanrı), ancak mükemmel olan bir ahenkle hareket edebilir.[94] Çünkü Tanrı, daima en iyiyi, en mükemmeli tasarlar, hiçbir şeyi rastgele yapmaz. Meselâ, *"gözlerin görmek için değil de, tesadüfen gözlerimiz olduğu için gördüğümüzü" söylemek yanlıştır. Leibniz burada, bir yandan evreni nizâmlı bir halde yaratan üstün bir zekayı kabul etmek, diğer yandan onu açıklamak için Tanrı'nın hikmetini esas alacak yerde, sadece maddenin özelliklerini gözönünde tutmanın akla aykırı olduğunu belirtir. Hem Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya, hem de evreni mekanizimle izah etmeye çalışan filozoflar, özellikle Descartes ve Spinoza burada eleştirilir.*

Ancak, kendisi de bir rasyonalist olarak Leibniz, Kartezyen ekolün mekanizm anlayışından bütünüyle uzaklaşamamıştır. Evreni açıklarken; mekanizm mi, teleoloji mi sorusuna filozof, ikisi birden diye cevap vermiştir. Fakat, bu birleştirmeyi, doğayı parçalayarak yani onun bir kısmını (cisimler) mekanik zorunluluğa, bir kısmını da (ruhlu varlıklar) gayeli nedenlere bağlamamış, doğada herşeyin mekanik yasalara ve zorunluluğa göre gerçekleştiğini, öte yandan yine herşeyin aynı zamanda metafizik olarak yani ruhlu olan ve gayelere göre tesir eden nedenlerle olduğunu benimsemiştir. Kısaca, Tanrı'nın kendisinin yaratmış olduğu evren makinesine keyfi müdahalelerde bulunduğuna inanmak bir yanılgıdır. *Böyle bir anlayışın özellikle vahiy kaynaklı teolojilerde çok önemli bulunan mucize fikrine imkân tanımadığı açıktır.*

---

94 Ernst Von Aster, Bireşim ve Uyum Filozofu Leibniz, Felsefe Arkivi, c. II, sayı 2, s. 9.

Buraya kadar görüldü ki, sonsuzca kudretli, iyi ve âdil olan bir Tanrı'nın, kötülüklere ve günaha niçin ve nasıl olup da müsade edebildiğini anlatan ve bu konuda Tanrı'nın adaletini savunan Leibniz'in teodisesi, tam bir iyimserlik (optimizm) sergilemektedir. Zira, ona göre dünyamız içindeki kötülüklerle birlikte konu edildiğinde, yalnız *"iyi"* değil de *"olabilecek dünyaların en iyisidir."* Çünkü o, sonsuz sayıda dünyaların varolabileceği mümkün sayılsa bile, ondan daha iyisi düşünülemiyecek bir dünyadır.

Bu özelliği ile batı felsefesi tarihinde kötülük problemi ile ilgilenen ve Tanrı-insan ilişkisi bakımından bir kötülük ve teodise sorunu olarak Tanrı'nın adaletini optimist bir yaklaşımla savunanlar arasında Leibniz en ön sıralarda yer alır. Öyle ki, *"Teodise"* kavramı onunla şöhret kazanmış ve filozofun, optimizmi ve *"Theodicée"* adlı eseri, Volter, Hume ve bazı çağdaş filozofların ağır eleştirilerine rağmen bu konuda önemli yerini hâlâ korumaktadır. Bu bağlamda Leibniz'in kötülük yorumuna ve teodisesine yöneltilen eleştirileri kısaca şöyle özetleyebiliriz.

Eleştirisini, 1755 yılında Lizbon'da pekçok kimsenin kilisede bulunduğu bir sırada vukû bulan ve yaklaşık otuz bin kişinin öldüğü depremden sonra, alaylı bir üslupla yazdığı Candide[95] adlı romanında sergileyen Voltaire, Leibniz'in optimizmini acımasızca sorgular. Romanın kahramanı Candide gördüğü, duyduğu ve kendisinin bizzat yaşadığı kötülükler karşısında Leibniz'in; *"mümkün dünyaların en iyisi"* biçiminde ifadesini bulan optimizmine karşı; *"mümkün olan dünyaların en iyisi bu dünya ise, acaba diğerleri nasıldır?"* tarzında alaycı bir soru yöneltir ki bu, Voltaire'nin konuyu teorik bir tartışmadan çok, gözlenen ve yaşanan olaylardan hareketle ortaya koyduğunu gösterir.

Leibniz'in fevkalade optimizmi ve teodisesi, bilhassa içinde bir ikilem taşıdığı şeklinde de eleştiriye açık görülmüştür. Bu eleştirinin çıkış noktası filozofun; *"bu dünyanın, mümkün olan en iyi dünya olduğu"* önermesinden kaynaklanır. Gerçekten de önerme bu şekli ile kabul edilirse, gücünün sınırlandırılması an-

95 Voltaire, Candide, (Çev., Fehmi Baldaş), İstanbul, 1990.

lamına gelebilecek olan, Tanrı'nın kudreti tahdit edilmiş olacaktır. Yok eğer; *"bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olmadığı"* söylenirse, o zaman da Tanrı'nın iyiliği ve insanlara karşı sevgisinin anlamı kalmayacaktır. Kısaca, bu önerme Tanrı'nın *iyi*'liği ile kudretini aynı anda içermemekte yani O'nun ya iyi'liğinden ya da kudretinden birini tercih etmektedir ki, bu durum filozofun optimist teodisesini mantık bakımından bir çıkmaza sürükler görünmektedir.[96] Burada şayet böyle bir ikilemi aşmak için Tanrı'nın mutlak özgürlüğünden söz edilecekse bu, keyfî davranan despot bir Tanrı anlayışını çağrıştırmıyacak mıdır? Eğer O'nun hikmet ve adaletinin biz insanlarınki ile karşılaştırılamayacak tarzda kendine özgü olduğu söylenirse, o zaman da, bir yandan Tanrı'nın kemâl (yetkinlik) sıfatları zedelenecek, diğer yandan da problem; *"bilinemez ve kavranamaz"* lığa terkedilmiş olmayacak mıdır? Oysa, teizmin ve teistik dinlerinin, Tanrı'ya atfedilen; sınırsız kudret, iyilik, adâlet ve hikmet gibi sıfatların hiçbirinden vazgeçmedikleri ya da bunlardan birisi lehine diğerini hafife almaya râzı olmadıkları çok iyi bilinmektedir.

Batıda, çağdaş din felsefesinde bir başka kötülük yorumu ve teodise de, başta Alfred North Whitehead (öl. 1947) ile Charles Hartshorne'un adına bağlanan ve süreç (process) felsefesinden çıkarılan görüşlerdir. Burada, Tanrı'nın klasik yorumlardaki sıfatlarının farklı bir yorumu ön plâna çıkar ve felsefî kozmolojide, varlıktan ziyade bir oluş olarak algılanan gerçeklik üzerinde durularak, çift kutuplu (pan-enteist) bir ulûhet anlayışı temellendirilir. Buna göre kısaca; Tanrı, hem mutlak hem izafî, bir yönüyle değişmeyen diğer yönüyle değişen, hem sınırsız hem sınırlıdır. Yani Tanrı, değişmeyen bir mahiyetinin yanında değişen, oluşan bir sıfata da sahiptir. Bunların birincisi, Tanrı'nın esas mahiyeti, ikincisi de değişip-oluşan mahiyetidir. Bu demektir ki, sonlu varlıklar gibi Tanrı da değişip-oluşan bir sıfata sahiptir. Bu sıfatı ile O, evrendeki her varlık ve oluş ile irtibat halindedir, dolayısıyla; evrenin Tanrı'da içkin bulunduğu söylenebileceği gibi, bunun

96 John Hick, Evil and God of Love, s. 166 (London, Macmillan, 1985).

aksini söylemek de mümkündür. Görüldüğü gibi bu pan-enteist yaklaşım Tanrı-âlem ilişkisinde, Tanrı'nın yaratma ile birlikte bulunduğunu ileri sürerken, hem deizme hem de panteizme yöneltilebilecek eleştirileri karşılamaya çalışır. Kısaca Whitehead'a göre kötülüğün kaynağı Tanrı değildir. Zira Tanrı her an, her yerde iyiliğin sebebi olabilecek kudretiyle herşeyi yapar. Ama bu, ilâhî gücün cebren yaratması değil de ikna etmesi anlamındadır. Tanrı, kendi iradesine râmolmaları için evrene ve insana karşı güç kullanmaz.

Bu açıklamadan sonra konumuza dönersek, kötülük yorumunda süreç felsefesinin ve pan-enteist yaklaşımın görüşleri kısaca şöyledir: Burada önce, geleneksel teizmin *"Kadir-i mutlak"* yani iyi ve kötü herşeyi yaratan Tanrı anlayışı eleştirilir. Ama bu, asla Tanrı'nın iyi olmadığı anlamına da gelmez. Yaratıkların kendileri için iyi ve kötüyü tercih etmelerine imkân veren güçleri vardır. Bu demektir ki, Tanrı'nın kudreti ve iradesi, zorlayıcı (cebrî) değil de iknâ edicidir. Yani Tanrı, yaratıklarını iyiye yönlendirip kötüden uzaklaştırmaya çahşır ama bu onları iyi istikametinde zorladığı, Tanrı'nın, kötülüklerin doğrudan yaratıcısı olduğu anlamına gelmez. Çünkü insan, otonomluğu sebebiyle kendi eylemlerinde özgürlüğe sahiptir. Özgürlük iyiliğin ilk şartıdır ama bu özgürlük, kötülüğü seçmeyi de içerir. Tanrı'nın insan üzerindeki etkinliği *"iknâ edicilik"* olduğu için O, yaratıkların özgürlüğünün gerçekleşmesi için kendini sınırlar ki, süreç felsefesinin bu görüşü, *"Tanrı'da sınırlı kudret"* anlayışının ifadesidir. Kötülüğün mahiyeti, şeylerin karakter ve özelliklerinin karşılıklı olarak birbirlerini engelleyen bir şey olmasıdır. Onun için kötülük; varlıkların kısmî anlamda kendi kendilerini belirleme gücüne, dolayısıyla kötülük yapabilme özgürlüğüne sahip olmalarının bir sonucudur. Whitehead'a göre kötülük bir gerçektir, ama bu, varlıklar arasındaki uyumsuzluk, amaç çatışması ve varlıkların sahip olduğu imkânları reddetme özgürlüğünden kaynaklanır. Süreç felsefesi, ahlâkî kötülüğü olduğu gibi, fiziksel kötülüğü de, yaratıkların özgür iradesine bağlar. Fizikî kötülükler, doğa yasalarının zorunlu kaçınılmaz sonuçlarıdır. Zira, onlar ol-

madan, yaratıklarla ilgili hayat olmaz yani evren varolmazdı. Nitekim, evrende su maddesi zorunlu bir şeydir, biz ondan kaynaklanan kötülükleri (sel-boğulma gibi) önlemek için onun gerçekliğini inkâr edemeyiz. [97]

c- Sonuç

Buraya kadar görüldü ki, kötülük problemi ve kötülüklerin var olduğu bir âlemde ilâhî adalet, iyilik, hikmet, sevgi gibi kavramları anlamlandırmaya çalışan teodise üzerine düşünceler, belki de insanın yeryüzünde varoluşuna kadar gerilere gitmektedir. Ama onun sistematik biçimde tartışılmasını herhâlde felsefe ve teoloji tarihiyle sınırlandırmak gerekmektedir. Ve yine görüldü ki, kötülük probleminin formülâsyonları birbirinden farklı olmakla birlikte, onun merkezîleştiği sorular oldukça sınırlıdır. Problem geleneksel teizmde özellikle üç kavram etrafında odaklaşır:

a- Sonsuz kudret sahibi olmak, *"Tanrı sonsuz güce sahiptir."* b- Mutlak iyi olmak (adaletli ve merhametli olmak), *"Tanrı âdildir."* c- Dünyada çeşitli şekillerde var olan kötülük. *"Âlemde kötülükler vardır."* Burada, ilk iki niteliğe sahip olan bir Tanrı varsa, kötülüğe müsade eder mi? Bunun hemen akla gelen cevabı; belki, edemez, etmemelidir olacaktır. Ama, her türlü iyimser yoruma rağmen kötülük de bir gerçektir. Öyleyse Tanrı var değildir.[98] En azından bu problem karşımıza Tanrı'nın; iyilik, adâlet, kudret sıfatlarını savunurken, çok rahat olamayacağımızı hatırlatır yani, yukardaki üç temel önermeden her hangi ikisi şayet doğru diye kabul edilirse, üçüncüsü yanlış olacaktır. Oysa buraya kadar gördük ki, her üç önerme de çoğu teolojik sistemlerin problemle ilgili vazgeçilmez un-

---

97 Süreç felsefesi ve onunla ilgili problemler hakkında daha geniş bilgi için bkz; Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi, A.Ü. İlahıyat Fakültesi Dergisi, XXVII, 1985, s. 31-87; Mevlüt Albayrak, Whiteheadci Ulûhiyet Anlayışı ve Ortaya Çıkardığı Problemler, (Basılmamış Doktora Tezi) İzmir, 1997; John Hick, Philosophy of Religion, s. 49, vd.

98 J.L. Mackie, The Miracle of Theism, s. 150.

surlarıdır. Bu da demektir ki, anılan üç önermeye birlikte tutarlı olarak bağlı kalınamaz. O zaman da normal akıllı bir insan; ya inançlarının çelişkili, irrasyonel olduğunu kabul edecek, ya da anılan önermelerin birisinden vazgeçecektir. İşte bu nedenle teologların ve teist filozofların *"evrende kötülük varsa bu, herşeye gücü yeten ve iyi olan Tanrı'nın işidir ve O'nun bilgisi dahilindedir"* biçiminde özetlenebilecek yaklaşımlarına, ateistlerin karşı argümanları problemi daima canlı tutan bir kaynak olacaktır.

Evrende bir realite olarak kabul edilen kötülükler, teistlerce fiziksel ya da doğal ve moral olmak üzere en genelde ikiye ayrılmıştır. Sel, hastalık, yangın, deprem vb. olan birinciler; doğanın işleyiş yasalarıyla yorumlanmış ve bunların kaçınılmaz durumlar olduğu savunulmuştur. Basit bir ifadeyle *"ahlâksızlık"* olan yani insanın ahlâkî bir özgürlük, sorumluluk ve yükümlülük içinde sebep olduğu, savaş, zulüm, soykırım, kıskançlık, aldatma, yalan, adaletsizlik, acımasızlık vb. olan ahlâkî kötülükler ise, özgür olan fâil insanın kendisine yüklenmek istenmiştir. Dolayısıyla her ikisinden de Tanrı'nın sorumlu tutulamayacağı, evrendeki kötülüklere rağmen Tanrı'nın iyi ve âdil olduğu, teodise ilkesiyle savunulmaya çalışılmıştır. Dünya, olabilecek en iyi dünyadır, mevcut kötülükler onun bir parçasıdır.

Bilhassa ahlâkî kötülükleri yorumlarken başvurulan ve ilk izlerine Augustinus'ta rastlandığını gördüğümüz "insanın dünyada özgür iradesiyle eylemde bulunan tek varlık olduğu" önermesinden hareketle geliştirilen teodise, çağdaş din felsefelerine kadar hep dikkat çeken bir husus olmuştur. Bu tür savunma, daha önce gördüğümüz şekliyle, probleme, mutlak kudret sahibi, âdil ve iyi bir Tanrı kavramıyla, dünyadaki kötülüklerin çeliştiğini ileri süren mantıkçı yaklaşıma bir cevap niteliği taşımaktadır. Buna göre, Tanrı'nın söz konusu sıfatlarıyla birlikte kötülüğe izin vermiş olmasının, çelişki olmaksızın bir sebebi var olabilir. Bu mümkün sebep de Tanrı'nın, insanların özgür olması yönündeki muradı olmalıdır. İşte böylece, insana verilen özgürlük ona, kötülük yapabilme imkânı vermiştir. İnsanın kötü olanı seçmesi ve yapma-

sı, dünyada kötülüğün ortaya çıkışı, insanların özgür iradeye sahip olmalarının zorunlu bir sonucudur. Aksi halde özgür iradeden söz edilemezdi. Bu yaklaşımı savunanlara göre, içindeki insanların; kendilerini zaman zaman kötülüğe yönelten özgür iradeye sahip oldukları bir dünya, sadece iyilik yapan atomatlarla dolu bir dünyaya tercih edilmelidir. Bu mantık, insan özgürlüğünün önemini vurgulamakla birlikte, herşeye gücü yeten bir Tanrı'nın, hem özgür hem de daima iyi olan bir insan yaratabileceğini söyleyerek, özgürlük savunmasını eleştirir. Ama bu eleştiri ve argüman da, "hem özgür hem de daima iyi yani kötülük yapamaz" önermesinin, özgürlük kavramıyla çelişik olduğu biçiminde cevaplanacaktır. Bir başka yönden kimilerine göre de kötülük bir yanılgı, bir başka anlayışa göre ise din ve Tanrı bir inanç konusudur. Tanrı'nın, kötülükleri yaratması için yeterli gerekçesi herhâlde bulunmalıdır. Daha çok felsefî karakterli bu tür yaklaşımlar yanında, kötülüklere teolojik yorumlar da getirilmiştir:

1- Kötü, iyinin tamamlayıcısıdır, o nedenle iyinin var olabilmesi ve takdir edilebilmesi için mantık bakımından kötü de bulunmalıdır. Bunun anlamı şudur: Evet kötülüğü Tanrı meydana getirir ama böylece biz iyi'yi onunla tanıyıp elde ediyoruz yani bilge oluyoruz. Burada da aklımıza şöyle bir soru geliyor: Tanrı bize hikmeti ve bilgeliği ille de kötülüklerle mi verebilir?

2- Tanrı'nın insanı özgür iradeli yarattığı ve ona bu yönde müdahale etmediği söylenerek, yukarda görüldüğü üzere özellikle ahlâkî kötülükler insanın özgürlüğünden hareketle yorumlanmak istenmiştir. Bu özelliği ile insanın bazen yapabileceği yanlışlardan Tanrı'nın sorumlu tutulamayacağı söylenmiştir. Daha çok Hristiyan ve İslâm ilâhiyatları içinde yer alan pek çok teist düşünürün görüşü olan bu anlayışa göre; ilâhî olan ile insanî olan sorumluluklar farklı düzeylerde etkilidir, dolayısıyla birbiriyle uyuşmaz değildirler. Çünkü, yaratılmış dünyadan ve onun içinde insanın sorumlu olarak yaşayışından nihâî noktada Tanrı sorumludur. Buna karşılık insan da özgür oluşu ne-

deniyle yaratılmış dünyadaki kendi eylemlerinden sorumludur.

3- Kötülükler, insanın ahlâkî yetkinliği elde etmesi için savaşmak durumunda bulunduğu şeyler olduğundan anlamlıdır.

4- İslam ilâhiyatında bulunmayan fakat Hristiyanî gelenekte önemli yer tutan bir inanca göre, kötülüklerin temelinde insanın esasen günahkâr olduğu kabul edilir. İşte, insanın bu dünyada maruz kaldığı kötülükler bir anlamda bu günahın cezalarıdır. Bir başka yönden, eğer kötülükler hak edilmemişse, bunların mükâfatı Tanrı tarafından gelecek hayatta verilecektir.

5- Gerçek din ve dindarlık için bu dünyadaki kötülükler gereklidir. Çünkü, Tanrı'nın sevgi ve rızasını kazanmakta onlar imanı pekiştirirler. O nedenle, inanan kişi kötülüklerin ötesindeki hayır ve iyilikleri görmeye çalışmalıdır.

Yukardaki bu yaklaşımlar şöyle eleştirilmiştir:

a- İyi'nin bilinmesi için kötünün bulunması gerektiği, bunun mantığa uygun olduğu, Tanrı'nın da mantık dışı birşey yapmadığı iddiası doğru değildir. Çünkü böyle bir kural, sadece dil ve düşünce dünyamızda geçerli olup, ontolojik bir ilke olamaz. Bu ilke Tanrı'yı bağlamamalı O, kötülüğün karışmadığı iyiyi yaratabilmeliydi.

b- Öyle tanımlandığına göre, mutlak kudret sahibi olan Tanrı'yı nedensellik ilkeleri bağlamamalıdır. Çünkü, iyinin elde edilebilmesi için, kötünün sebep kılınması bir anlamda Tanrı'nın kudretinin sınırlanması anlamına gelir.

c- İyiliğin ortaya çıkması için kötülüğün var olması gerektiği ilkesi, bir kısır döngüdür. Ayrıca, dünyada kötülükler sadece iyilik değil, kötülüklere de neden olabilir. Meselâ, doğal bir afette (yangın, sel gibi) birtakım canlıların yok olmasının ne gibi bir iyilik doğurduğu anlaşılmazdır.

d- Kötülükleri doğal ve moral diye ayıramayız. Nitekim bir savaşta her ikisi de içiçe bulunur.

e- Kötülüğün Hristiyan teolojisinde bulduğumuz "aslî suç" ile yorumlanması tutarlı değildir. Burada kişinin, bir yönü ile başkasının işlediği suçun cezasını çekmekte, diğer yönü ile kendi suçunun cezasını kendisi çektiği gibi anlamlara gelmektedir. Ama, çoğu zaman kazalar ve savaşlarda olduğu gibi insan başkalarının suç ve hatalarının cezasmıda çekmektedir.

f- İnsanın Tanrı tarafından özgür yaratıldığı, dolayısıyla eylemlerinde hür olduğu için moral kötülüklerden kendisinin sorumlu olduğu biçimindeki yaklaşım, teist teodisenin en önemli savunmalarındandır. Çünkü, şayet insan daima iyiyi seçecek biçimde yaratılsaydı, özgürlüğü kısıtlanmış olurdu. Bu görüş anlaşıldığı kadarıyla, moral kötülükler bakımından Tanrı lehinde bir iddiadır. *Burada, Tanrı insana kötülük istikametinde kullanacağı özgürlüğü neden vermiştir? İnsan, Tanrı'nın bizzat kendi tercihlerini kontrol edemediği anlamda mı hürdür? Tanrı'da varlığı kabul edilen bilgi ve kudret, sonuç itibarıyla insanın eylemlerinin şeklini de belirlemiyor mu? Yani, insanın cüz'î irâdesiyle Tanrı'nın ezelî ilmi nasıl uzlaştırılabilir? Sonsuz hürriyet zorunlu hikmetle uzlaşabilir mi? Mutlak adalet sonsuz rahmeti reddetmez mi? Şerrin varlığını, Tanrı'nın küllî sebepliliği, mutlak hikmeti, üstün iyiliği ve sonsuz kudreti ile nasıl uzlaştırmalı? Kısaca; "Tanrı varsa kötülük olmamalı, kötülük varsa Tanrı olmamalı" önermesi karşısında ne diyebiliriz? Özet olarak "Her şeyi yaratan Tanrı ise kötülüğü kim yaratmaktadır?"* gibi sorular akla gelmektedir.

Bu tür eleştiriler kötülük problemine, özellikle ilâhî düzen ile dünyadaki kötülükleri bağdaştıramayan ateist varoluşçular'm bakış tarzını belirler.

g- Teodise kavramı hikmet kavramıyla ilişkili olarak değerlendirilir. Nitekim kelâmcılarda, âlemdeki şerrin yorumunda ilâhî adalet ve inâyet hikmetle birlikte düşünülür. Ve bu ilâhî irade, kaza ve kader meseleleriyle de ilgilidir.

Kelâmcılar Allah'ın adaletini *"mutlak"* anlamda kabul ederler. Şerrin yorumunda da, Tanrı'ya göre adaletli olanla biz insanlara göre adaletin farklı olduğu görüşünden hareket edilir yani insanların doğru ve yanlışları, Tanrı bakımından geçerli değildir.

h- Zerdüştlük ve Maniheizm gibi dinler, şer probleminde ilâhî güce sınır getirerek çözüm düşünmüşlerdir. Burada kötülüğün kaynağı *"İyilik Tanrısı"* karşısında, onunla savaşan bir *"Kötülük Tanrısı"* vardır.

Budizm'de ise ızdırabın kaynağı re-inkarnasyonla alâkalı "Karman" diye bilinen ahlâkî yasanın otomatik biçimde işleyişinin bir sonucudur. Izdırap, ilâhî kontrolün ötesinde bir kuraldır. Karman, ilâhî adalete ihtiyaç duymaz. Buda'nın öğrencilerinden biri çok kötü bir biçimde ölmüştür. Arkadaşları bu durumu Buda'ya sorduğunda, Buda şöyle demiştir: Bu onun önceki hayatında yaptıklarının bir sonucudur. O kişi yaşlı ebeveynini katletmişti.

Kötülük konusunda yaygın bir anlayış da, ızdırap ve kötülüğü inkâr etmek şeklinde ortaya çıkar. Dinî geleneklerde daha çok görülen bu anlayışa göre, dünyadaki kötülükler insanın dar ve yetersiz anlayışından dolayı kötülük olarak görülür. İlâhi bakımdan âlem mükemmeldir ve orada herşey olması gerektiği gibidir. Spinoza da böyle düşünür. Ama bu görüş de dünyadaki ölüm, mutsuzluk, hastalık vb. şerlerin gerçekliğini izah edememektedir.[99]

Klâsik teodiseleri üç grupta toplamak mümkündür:

a– Hür irade teodisesi: İnsana özgür irade verilmiştir, dolayısıyla insan bir otomat olmadığından üstün bir varlıktır. Özgürlük, insanın hür bir tercihle doğruyu ve iyiyi seçmesine imkân verdiği gibi, yanlışı ve kötülüğü seçmesine de imkân verir. İşte, kötülüğün kaynağını bu özgürlükte aramalıdır.

---

99 The Encyclopedia of Religion, Ronald M. Green, "Theodise" Maddesi, C. X, 432-33.

b– *Eğitim teodisesi:* Kötülüklerin insanı eğiten bir yönü vardır. Meselâ, ızdırap ve belâlar insanı olgunlaştırır, tecrübesini artırır, sıkıntılar bir takım yeteneklerin gelişmesini sağlar.

c– *Eskatolojik teodiseler:* Burada eğitim teodisesinin çıkmazı, hayatın kısalığı ve sonsuz gerçek hayatın gelecekte olacağı biçimindeki eskatolojik teodise ile aşılmaya çahşılmıştır. Eskatolojik teodiseye göre insan bu kısa hayatı şahsî ölümü ile aşıp gerçek ve ebedî hayatta mükâfatlarla dolu bir hayat yaşayacaktır. Bu ebedî hayata göre, ne kadar kötülük, acı ve ızdıraplarla dolu olsa da bu dünya hayatı, kaygıya değmeyecek kadar kısa bir şeydir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, kötülük problemi, bir yönü ile Tanrı'nın varlığı, diğer yönüyle de iyilikleriyle-kötülükleriyle içinde yaşadığımız dünyayı, iyimser ve kötümser yorumlar ile açıklamaya çalışan teorik tartışmaların birbirine karıştığı girift bir sorun teşkil etmektedir.

Yine problem, İslâm inanç doktrininin formülâsyonunda (Âmentü esasları) belirlendiği biçimiyle *"... kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanıyorum..."* şeklinde, şâyet fideist bir anlayışla değil de aklî ve zihnî plânda ele alınacaksa –ki böyle bir zorunluluk vardır– bu durumda bizde Kelâm ilmi ve Kelâmcılar'ın, felsefe ve özellikle de Din Felsefesiyle yakından ilgilenmeleri kaçınılmazdır.

Bütün bu söylenenlerden sonra öyle görünüyor ki, kötülüğün kaynağı ve dünyadaki yeri, kimsenin dibini göremediği derin ve karanlık bir kuyu gibidir. Kötülük problemi de, onu iyi niyetle çözmeye çalışanların önünde bir kördüğüm arzetmektedir.

Dördüncü Bölüm

TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

Tanrı'nın varlığına dair kanıtları konu edindiğimiz bölümde gördük ki, her bir kanıt kendi temel tezleri etrafında bir Tanrı tasavvuru belirliyordu. O nedenle de insanın düşünceleri ve sezgileri arasında hemen daima en yüksek yeri tutmuş olan bu tasavvur, farklı biçimlerde şekillenmişti. Nitekim, Tanrı; kimine göre düşüncenin en yüksek ilkesi, ontolojik bakımdan tüm varlığın biricik prensibi, kimine göre ahlâk yasalarının teminatı, bir başkasına göre, var olan her şeyin yaratıcısı, düzenleyicisi ve nihayet başka bir yaklaşıma göre de, sadece insanın derûnî dünyasında kavranabilen, ama ifade kalıplarına dökülemeyen; sonsuz irade, kudret, ilim sahibi bir varlıktı. İnsanın duygu ve düşüncelerinin ifadesi olan bu zihnî, hissî, ahlâkî ve kalbî yaklaşım ve yorumların yanında, yaygın dinlerde ve büyük teolojik sistemlerde gördüğümüz gibi, bir doğmadan (nass-vahiy) hareketle belirlenen Tanrı kavramı da tek ve sabit olamamaktadır. Nitekim, daha yakından tanıdığımız İslâm düşüncesinde, O nass'tan az-çok etkilenmiş olan felsefe ekollerinden başlamak üzere, tasavvufî ve kelâmî (teolojik) ekollerde, Tanrı tasavvurunun farklı biçimlerde ortaya konmuş olduğunu biliyoruz. Böyle bir durum, çeşitli dinler arasındaki farklılığı belirlediği gibi, tek bir din içindeki itikâdî mezhep ayrılıklarına kadar etkili olabilir. Bunun İslâm ilâhiyat tarihindeki örneği; sünnî ve mu'tezîlî ekollerin ilâhî sıfatlar üzerine tartışmaları ile, Gazzâli'nin sisteminde bulduğumuz ve felsefe kelâm çatışmasına müncer olan Eş'arîlik-felâsife tartışmasında görülebilir.

İmdi; bir Tanrı'nın varolduğu nasıl temellendirilirse temellendirilsin, ya da Tanrı kanıtlamaları başarılı görülsün veya görülmesin, bütün bunlar, Tanrı kavramının karşısında insan ve evrenin bulunduğu, yani bir çeşit Tanrı-âlem ilişkisinin kurulduğu anlamına gelmektedir. Ama, bizzat Tanrı tasavvurunda bulduğumuz ve özellikle O'na atfedilen niteliklerden kaynaklanan farklı anlayışlar, doğal olarak Tanrı-âlem ilişkisinde sistemleri belirleyin kriter, evren ve insan algısını da belirlediğinden, onların Tanrı tasavvurunda aranmalıdır. Detayları bir yana bırakırsak bu ilişkiyi en genelde; Teizm, Deizm, Panteizm ve Pan-enteizm terimleri altında toplamak mümkündür. Kısaca Tanrı-âlem ilişkisi problemi, ister felsefî ister teolojik anlamda olsun, görüleceği gibi esasen Tanrı'nın varlığı kabul edildikten sonra, O'nun nitelikleriyle ilgili olarak şekillenecektir. Felsefe tarihinde Tanrı ile ilgili kavramlar genellikle yunanca *"Theos"* ya da latince *"Deus"* terimlerinden türetilmiştir ki, Teizm, Deizm vb. kavramlar böyledir.

a- TEİZM

İşte, Tanrı anlamına gelen Theos'dan türetilmiş bir sistem olarak teizm (Theism) ilk anda; bir Tanrı inancına sahip olmak veya bir Tanrı'nın varlığına inanmak anlamına gelir. Unutulmamalıdır ki, teizm, çoğunlukla monoteizm ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır.[1] Klâsik veya geleneksel teizmde Tanrı, imdi vardır ve daima varolmuş ve varolacak (ezelî-ebedî) tır. O'nun varlığı başkasından değil de kendisindendir. O, evreni yaratan, her şeye gücü yeten, sonsuzca iyi, ahlak ilkelerinin kaynağı, irade sahibi, şuurlu ve herşeyi bilen ve heryerde varolan bir varlıktır. O sanki, bedeni olmayan bir ruh ve mânâ sahibi bir kişidir. Yani teizm öncelikle Tanrı'nın bir zât, bir şahıs ya da kişi olduğunu kabul eder. Kısaca Tanrı; zâtî bir varlıktır. Ama bu zâtî oluş, bir madde olarak bedenli olma anlamında değildir. Tanrı, herhangi bir maddeye bağlı olmaksızın fizikî evrende tasarrufta bulunabilir. Bu niteliği ile O, zaman ve mekânın bütününde veya onların

1 John Hick, Philosoph of Religion, s. 5 New Delhi, 1987.

belli bir yerinde değil de, her zaman ve her yerde hâzırdır. Tanrı'nın böyle bir zât olarak düşünülmesi dinî ve ahlâkî bakımdan çok önemlidir. Varoluşumuzun sebebi Tanrı olduğu gibi, varlığımızı sürdüren de O'dur. Tanrı, bu mükemmel evreni bize bahşetmekle cömertliğini (Cûd) göstermiştir. Öyle ise biz de O'na karşı saygı duymak, dua ve ibadet etmek, emir ve yasaklarına riayet etmek gibi yükümlülük ve sorumluluklar taşımaktayız. Ve bütün bunlar, Yahudîlik, Hristiyanlık ve İslâm gibi monoteist dinlerin Tanrı anlayışlarının esasını ifade eder.[2] Burada, Kur'an'ın Tanrı kavramını soyutlama yönünde gösterdiği itinayı ve şirk ve putperestlik gibi anlayışlara karşı koyduğu tavrı hatırlayalım.

Böyle bir teistik anlayışta herşeyden önce Tanrı aşkın (müteâl) bir varlıktır. Bu da Tanrı'nın dünyadan, evrende varolan herşeyden ve akla gelebilecek herhangi bir varlıktan tümüyle farklı olması demektir. Teizm Tanrı'yı bir zât olarak belirlemesiyle, kendisini bir yandan panteizmden ayırır, diğer yandan da bir felsefî anlayış olarak görülmesinden uzaklaştırır. Böylece teizmde Tanrı, bir kavram olmaktan ve evrenle aynılaştırılmaktan kurtulmuş olur. Aşkın olmayan bir varlığın Tanrı olamayacağını ısrarla savunan teizm, bu nedenle evrendeki herhangi bir varlığa ulûhiyet atfedilmesine şiddetle karşıdır. Teizmde Tanrı, aşkın olduğu gibi, aynı zamanda içkindir. Şu anlamda ki; etkin bir sebep olarak heryerde ve herşeyde bulunur. Yaratıcıdır, düzenleyicidir ve hayat vericidir. Ama tüm bu nitelikler O'nun varlıklar âleminde bulunduğu ya da onların bir parçası olarak varolduğu biçiminde anlaşılmamalıdır. Yani kısaca; sonsuz kudreti, ilmi ve iradesi bulunan ve aşkın olan Tanrı'dan başka herşey, ontolojik anlamda varlığını yine ve sadece Tanrı'ya borçludur.

Tanrı'nın hem aşkınlığı hem de içkinliğine işaret eden teizm, bu mahiyetinin, ilerde göreceğimiz deizm ve panteizmin iki aşırı ucu temsil eden yorumlarından farklı olduğunu ısrarla belirtmeye çalışır. Monoteist dinlerde görüldüğü gibi teizmin böyle bir

2 J.L. Mackie, The Miracle of Theism, s.1; Richard Swinburne, The Exintence of God, s. 90; John Hick, a.g.e., s. 5 v.d.

Tanrı anlayışı esasen deizm ve panteizmin eleştirisi ile oluşmuş değil de, anılan dinlerin bizzat mahiyetinde bulunur. Dahası; teistik Tanrı inancı ile diğerleri karşılaştırıldığında, fert ve halk kitleleri bakımından birincinin belli imtiyazlarının bulunduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü deizm ve panteizm, Tanrı-insan ilişkisini salt bir kavrama irca ederken, teizm, kendisi ile daima ilişki kurulabilecek bir Tanrı tasavvuru sunmasıyla ayrı bir önem arzeder. Zira kişi, kulluk yapacağı yaratıcısını, ne deizmdeki gibi kendisinden çok uzaklarda bulunan, dolayısıyla sıkıntı ve mutluluğuna ortak olmayan, duasını duymayan bir varlık, ne de çevresindeki herhangi bir nesne gibi düşünmek isteyecektir.

Teizm, Tanrı'nın aşkınlığını vurgular ama bu durum O'nun hakkında konuşmayı doğal olarak güçleştirecektir. Çünkü burada Tanrı; duyumlanamaz, gözlenemez. Kısaca bilgi aktlarına sığmaz. Oysa biz meselâ; *"iyilik, bilmek, güç yetirmek"* vb. kavramları, insan için de kullanabilmekteyiz. İşte bu kavram ve nitelikler Tanrı ve insan için aynı şeyi mi ifade eder, yoksa Tanrı'ya izafe edildiğinde başka bir muhteva mı kazanır? Sorusuyla karılaşırız ki, bu durum, teizmde ve teolojilerde aşılması gereken bir problem teşkil eder. Çünkü teizm, Tanrı'ya atfettiği sıfatların gerçek ve fonksiyoner olduğunu ısrarla savunur. Öte yandan ateizm ise, sözü edilen sıfatların birer değer hükmünden ibaret, hayalî ve sembolik olduğunu ileri sürer. Meselâ; Tanrı'ya "hayır ve iyilik" gibi sıfatlar verilir ama, bunların evrendeki kötülüklerle nasıl uzlaştırılacağı bir sorun olarak kalır. Bu nedenle teistler Tanrı'yı birbirine zıt düşen niteliklerle tanımlamaya çalışır. Meselâ Tanrı bilendir, iyidir, ezelîdir vb. pozitif terimlere karşılık, Tanrı'nın ne olmadığını da belirten terimler kullanılır. Böylece O'nun dolayısıyle ne olduğu vurgulanmaktadır. Meselâ; Tanrı'nın güçsüz, bilgisiz vb. olmadığını söylemek, O'nun sonsuz kudret sahibi ve herşeyi bilen olduğunu ifade etmek demektir. Fakat bilgi, irade, kudret gibi insanî sıfatları Tanrıya izafe etmek yani insanî olmayan, varlık alanına giremeyen aşkın bir varlığa yüklemek, niteleyen ile nitelenen arasındaki zorunlu ilişkiyi koparmakta değil midir? Öte yandan bunlardan Tanrı'nın pozitif sı-

fatlarla nitelenmesi, antropomorfizm (teşbih), negatif sıfatlarla nitelenmesi (tenzih) de agnostisizme götürme ihtimali taşımaktadır. İşte, bu durumdan kurtulmak için; nitelik bildiren bir terimin hem Tanrı hem de insan için aynı anlamda kullanılamayacağı, şayet kullanılırsa, bunun farklı anlama geldiği biçiminde bir analoji teziyle çıkmanın mümkün olduğu savunulur.[3] Böylece teizm: antropomorfizmi, agnostisizmi, deizmi ve panteizmi reddederek, kendini belirlemeye çalışır. Öte yandan teistlere göre Tanrı kavramı; pozitivizmin iddia ettiği gibi, sadece insan zihninde bulunan bir kavram ve hayalî bir ide yani gerçekliği bulunmayan bir kavram değil, aksine O'nun, tasvire uygun anlamı olan metafiziksel reel mevcudiyeti vardır.

Teizmde Tanrı'nın sonsuzluğu, kudreti, ilmi ve eşsizliği özellikle de aşkınlığı en temel kavramlardır. Tanrı bu sıfatlara sadece sahip değil, zorunlu olarak sahiptir. Yani bunlar Tanrı'nın varlığından hiçbir şekilde ayrı düşünülemiyen aslî ve zorunlu sıfatlarıdır. Teizm'de evrendeki herşey ve oluş da nihaî olarak bu sıfatlarla açıklanır. Sadece Tanrı'nın kendi varlığı bu açıklamanın dışındadır yani Tanrı sebepsiz ve zorunlu varlık olduğu için, O'nun kendi varlığına dair hiçbir açıklama yoktur. Öyle ki, bu sıfatlardan birisinin reddi, Tanrı kavramını yıkabilir. İşte, aşkınlığa karşı eleştiri de burada ortaya çıkar. Tanrı'nın mahiyetinin bilinememesini de içeren aşkınlık kavramına karşı eleştiri, onun akla uygun ve anlaşılır olmadığı noktasında merkezileşir. Nitekim Ayer'e göre, bir varlığın aşkın olduğunu söylemek, O'nun metafiziksel bir kavram olduğunu söylemektir. Eğer *"Tanrı"* metafizik bir terimse, bir Tanrı'nın varlığı mümkün bile değildir. Çünkü, *"Tanrı vardır"* demek, ne doğru ne de yanlış bir ifadede bulunmaktır. Bu kritere göre, böyle bir aşkın Tanrı'nın doğasını tasvir etmek amacındaki hiçbir cümlenin de gerçek bir anlamı olamaz.[4]

Teistik Tanrı anlayışındaki Tanrı'nın sıfatlarına, özellikle de aşkınlık sıfatına karşı yöneltilen böyle bir eleştiri *"Mantıksal de-*

3 Brian Davies, An Introduction to the philosoph of Religion, s. 9, v.d.

4 A. J .Ayer, Dil, Doğruluk ve Mantık, s. 111.

neycilik" diye de bilinen Mantıkçı Pozitivizmden gelir. Çoğu bilim adamı olan bu ekolün temsilcileri, deneye dayanan kanıtlarla sınırlı bir anlayışı temsil ederler ve bu yöntemleriyle geleneksel metafizik iddiaların dinî iddialar içerdiği noktasından hareketle, felsefeyi her türlü metafizikten dolayısıyla da teolojik (dinî) unsurlardan arındırmayı hedeflerler. Kaynağı, Viyana Çevresi filozoflarından Carnap'a dayanan ve *"Doğrulama İlkesi"* diye temellendirilen bu anlayış, ifadesini en kısa biçimde yukarda gördüğümüz Ayer'de bulur.[5] Aşkın bir Tanrı'nın mahiyetini tanıtmaya yönelik hiçbir ifadenin, bir sözlük anlamı olamayacağını savunan bu anlayış, ilk anda bize; Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında hiçbir bilginin mümkün olmadığını ileri süren agnostisizmi hatırlatır. Bu görüşün aynı zamanda ateizm için de bir kaynak olduğunu biliyoruz. Ancak Ayer, Tanrı ve dinî iddialarla ilgili bu kendi görüünün, ateist ve agnostik görüşlerle karıştırılmamasına ısrarla dikkat çeker. Çünkü bir agnostiğin temel vasfı; bir Tanrı'nın varlığının, inanmak ya da inanmamak için yeterli neden bulunmayan bir ihtimal olduğunu, ateistin temel vasfı ise, bir Tanrı'nın var olmadığının en azından bir olasılık olduğunu ileri sürmesidir. Halbuki, mantıkçı pozitivizmin doğrulama ilkesine göre, Tanrı hakkındaki tüm ifadeler anlamsızdır. Dolayısıyla da anılan iki görüşle aynı olmak şöyle dursun, onlarla bağdaşması bile mümkün değildir.[6] Ayer, agnostisizmi ve ateizmi böylece reddettikten sonra, teistik dinlerin, deneyüstü sıfatları olan yani aşkın bir Tanrı'sını kabul etmenin imkânsızlığını savunur ki, böyle bir anlayış teistik Tanrı inancını temelden reddettiği için, burada artık Tanrı âlem ilişkisinden söz etmenin de anlamsız olacağı doğal bir sonuçtur.

b- DEİZM

Bir Tanrı'nın varlığını kabul etme anlamında olmak üzere Deizm, ateizmin antitezi ve teizmin eşanlamlısı bir terimdir. Daha önce de belirtildiği gibi latince *"Deus" (Tanrı)* teriminden tü-

5 Brian Davies, a.g.e., s. 3.

6 A. J. Ayer, a.g.e., s. 112.

retilmiştir.[7] Ancak, yukarda görüldüğü üzere teizme, yaratıcı ve âlem ve insanla daima ilişki içinde olan bir Tanrı yani daha çok monoteist dinlerin ulûhiyet inancını ifade eden bir anlam yüklendiği halde, deizm; giderek farklı anlayışlara neden olan felsefî ağırlıklı bir içerik kazanmıştır. O nedenle deizm kavramına yüklenen anlamları ve onun etrafındaki tartışmaları Batı felsefesi ile sınırlandırmak uygun olacaktır. Zira, çok çeşitli felsefî ve teolojik fikirlere sahip olan islâm düşüncesi tarihinde, deizm kavramının ifade ettiği şeyin bir akım olarak varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. Gerçi, Grek, Helenistik ve Yeni Eflatuncu felsefelerden alınan kavram ve yorumların hicri 3. Yüzyıldan itibaren islâm dünyasında serbest bir araştırmaya ve felsefî-aklî bir uyanışa sebep olduğu bilinir. Özellikle doğa bilimlerine önelen bu rasyonalist hareketin en mühim temsilcisi olarak Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriya er-Razî (öl. 320/932?)'yi görürüz ki, onun; Tanrı, Ruh (nefs), Madde, Mekan ve Zaman diye belirlediği beş ilke, sisteminin temelini teşkil eder. Felsefesi hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığımız filozofun Tanrı, Tanrı-âlem ilişkisi ve vahiy ile peygamberliğe dair görüşleri, müphem bir deizmi hatırlatır. Nübüvveti eleştirirken, yegane bilgi kaynağı diye akla verdiği çok büyük değer de filozofun bu tavrını desteklemektedir.[8]

Deizmin Tanrı anlayışını, sınırları belirli bir çerçeveye yerleştirmenin güçlüğüne işaret etmiştik. Ama yine de burada Tanrı; varlığı ve mahiyeti sadece akıl ile kavranabilen, ezelî-ebedî olan, evreni bir şekilde yaratmış bulunan fakat ona hiçbir biçimde müdahale etmeyen mutlak aşkın bir varlık olarak belirlenir. Görüldüğü gibi deizmde bir Tanrı-âlem ilişkisi bulunmakla birlikte bu anlayış, devamlı yaratan yani âlemle ilişkisi hiç kopmayan bir Tanrı kavramını savunan teistik anlayıştan çok farklıdır.

---

7 Ernest Campbell Mossner, "Deizm" maddesi, s. 326, The Encyclopedia of Philosoph, ed. Paul Edwards, London, 1972

8 Zekeriya Râzî, Resâilü Felsefiyye, s. 17-18,95-96 (nşr, Paul Kraus), Kahire 1939. Ayrıca bkz; Salamon Pines, Mezhebü'z-Zerre inde'l-müslimin, s.59; Abdurrahman Bedevi, Min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm, s. 165, Beyrut, 1980; İbrahim Medkur, Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, C.I, s. 85, Kahire, 1983.

Çünkü deizmde Tanrı âlemi bir defa var etmiş, ona belli ilke ve yasaları koymuş ve kendi başına terketmiştir. Artık Tanrı, aşkınlık sıfatına sahip bir varlık olarak, âlem ve insandan çok uzaklardadır. Böyle bir ulûhiyet anlayışının felsefe tarihindeki kökleri Aristoteles'e kadar uzanmaktadır ama onun asıl tartışıldığı dönem, 17. ve 18. yüzyıllar batı felsefesinde görülür. Bu özelliği ile eleştirel din hareketinin Tanrı anlayışını da ifade eder. Bilindiği gibi Yeniçağ Felsefesinde bir yandan rasyonalist ve emprist görüşler öte yandan doğa bilimlerinin giderek elde ettiği başarı ve nihayet bilim-din sürtüşmeleri artık evrenin akla ve bilime terkedilmesi gerektiğini savunuyordu. Böylece evren kendisini yöneten yasalarıyla anlaşılıp açıklanacak, ilahî bilgi (vahiy, ilham) mucize ve keramet gibi dinin ileri sürdüğü olağanüstülüklerin çıkmazından kurtulunacaktı. Çünkü buna göre, olağanüstü mükemmel çalışan evren, devamlı bir müdahaleyi gerektirmez. Böyle bir âlemi var edip kuran Tanrı da zaten sonsuz bir yetkinliğe sahiptir. Kısaca deizm; zihnin kendi doğal gücü ile tanrısal gerçeğe erebileceğini, bu gerçeğin salt inanca dayanan vahyedilmiş bir doğru olmadığını ve Tanrının sadece varlık bakımından değil, etkinlik bakımından da doğanın üstünde ve dışında olduğunu savunur. Fakat böyle bir Tanrı-âlem ilişkisi sonuçta, Tanrı-insan ilişkisini de aynı biçimde belirlediğinden, insan bakımından artık dinlerdeki kulluk, ibadet, dua, v.b. hususlar doğal olarak anlamsızlaşacaktır. Yani, evren ve insan için Tanrı'dan birşeyler yapması (ilahî inâyet) veya yapmaması yolundaki talepler, mükemmel evren ve sonsuzca yetkin Tanrı kavramlarına uygun düşmememektedir. Dinlerin ve teistik görüşlerin önünde daima bir sorun teşkil eden kötülük ve teodise kavramları da deist anlayışta önemini yitirmektedir. Çünkü dünya artık insana terkedilmiştir. Bu özelliği ile deizmin; doğmatik dinlerin ve diğer teistik iddiaların Tanrı inancını ve Tanrı-âlem ilişkisini reddettiği, dinlerin oluşturduğu kutsal kurumları ve kişileri eleştiriye açtığı ama öte yandan ateist, fideist, panteist ve agnostik görüşlere de karşı olduğu anlaşılmaktadır. Özetle; evrene müdahale etmeyen bir tanrı anlayışı ve akıl ile bilime aşırı saygı deizmin en önemli özellikleridir.

Daha önce gördük ki, teizm, Tanrı'nın aşkınlığı sıfatına olduğu gibi, varlık âleminden hiçbir şeye benzememesi (Tenzih) şartıyla, O'nun içkinliğine de yani tüm varlığı yaratmasına ek olarak; inâyeti, koruyup kollaması, sürekli yaratması, vahy yolu ile bilgi vermesi, ahlâkî ilkeler koyması, ikinci bir hayat hazırlaması gibi temel hususlarda görüldüğü üzere, evren ve insanla sürekli ilişkisine çok büyük önem atfediyordu. Deizm ise aşkınlık sıfatını Tanrı için en temel nitelik olarak benimseyip içkinliği reddetmesiyle, ateizm ve agnostisizmi olduğu gibi, ileride göreceğimiz üzere panteizmin her çeşidini de dışta bırakmaktadır. Hıristiyanlıktaki Hz. İsa'nın, ulûhiyetin bir cüz'ü olduğu inancı bir yana bırakılırsa, mutlak teist dinlerin meselâ İslâm'ın Tanrı'nın aşkınlığını korumak yönündeki titizliği, Kur'an'da yeraldığı halde sıfatlar konusundaki mu'tezilî-sünnî ekollerde bulduğumuz tartışmalar ve başta İbn Sînâ olmak üzere felâsifenin ulûhiyet anlayışları hemen daima agnostisizmden (teşbih) uzak durma endişesini taşır. Bu nedenle deist Tanrı anlayışının hemen bütünüyle Hıristiyanlığın yaygın olduğu düşünce dünyasında çıkmış olmasını da anlamak mümkün olmaktadır.

Deistik Tanrı anlayışının ortaya çıkıp gelişmesinde, bilhassa din-felsefe ve din-bilim arasında ortaçağlardan beri sürüp gelen çoğu olumsuz ilişkilerin etkili olduğu bir gerçektir. Buna, Yeniçağ'da Descartes'in, dolayısıyla Kartezyen ekolün güçlü rasyonalizmini ve doğa bilimlerinin giderek öne çıkmasıyla deneyciliğin etkisini de katmalıyız. Böyle bir durum, evreni bir kere yaratıp insana terkeden Tanrı anlayışını doğal olarak ortaya çıkardı. Bu tür bir ulûhiyet anlayışının rasyonalizme ve bilimsel araştırmalara uygun düştüğü bir gerçektir. Çünkü, özellikle Hıristiyan düşünce dünyasında mucizeler ve kerametler biçiminde ortaya çıkan yani her an Tanrı'nın müdahalelerine maruz olan esrarlı ve ilkesiz bir âlem anlayışı, gerçekten de bilimin önünde bir engel oluşturuyordu. Öte yandan ileride göreceğimiz gibi kötülük problemi, teolojilerin karşılaştığı ve bir türlü çözemediği bir problemdi ki, deist Tanrı anlayışı içinde böyle bir sorun da dışta kalıyordu. Keza deizm, kutsallığından dolayı dokunulmazlığı

bile tartışılmayan kişi ve kurumların eleştirilmesine bir zemin hazırlıyor, dolayısıyla dine ve kutsallığa dayandırılan sosyal, siyasî, ekonomik, hukûkî, fikrî vb. istismarları eleştirip önlemede yararlı da olmuştu. Deizmin yararlı yönleri hanesine kaydedilebilecek bu öneminin yanında, eksik ve başarısız taraflarını da görmek gerekir.

Önce, deizm Tanrı kavramına ve din fenomenine katı bir rasyonalist bakış ile yaklaştığı için, özellikle din dünyasındaki irrasyonel özellik ve unsurları kabul etmemektedir. Böyle bir durum bilhassa din fenomeninde merkezî bir kavram olan ve *"inanma-inanç"* terimleriyle de ifade edilen *"iman"* kavramıyla ilgili olarak ortaya çıkar. Mahiyeti, basit ya da kompleks olması, kaynakları vb. çeşitli olmakla birlikte, herhangi bir dinî ele aldığımızda orada "iman" terimiyle ifade edebileceğimiz bir olaym bulunduğunu görürüz. Bir yönü ile *"Bilme"*, *"Bilgi"* ve *"Düşünce"* ile de ilgili bulunan ama düşünmenin ve aklın bütünüyle kuşatamadığı bir alan olarak *"Mutlak Varlık"* sahası, inanmayla temas kurulabilen bir dünya olarak kabul edilir. Demek ki, insanın algılama, bilme ve düşünme güçlerinin yanında fakat onların uzanabildiği alanı da aşan bir başka gücü iman'dır. Bu anlamıyla inanma'nın konusu, saf bilgi ve düşünce kalıpları içine kolayca sığdırılamayan Aşkın Varlık (Tanrı)tır. Teolojik sistemlerde bu Varlık'ı kavrama, tanıma ve ifade etme yönünde pek çok akılcı spekülasyon yapıldığını biliyoruz ama, O'na *"inanma" (iman)*dan başka bir yol ile ulaşılamayacağı fikrinin ağırlık taşıdığı da bir gerçektir.

Tanrı-insan ilişkisi bakımından deist anlayış, insanı saf realite ile yani dünyanın katı gerçekleri ile başbaşa bırakır. Oysa, böyle bir durum çoğu zaman çaresizlik ve ümitsizlik doğuracağından, insanın yaşaması için yeterli gelmez. İnsan, geleceğe dönük cephesiyle bir şeyler umMak ve beklemek arzularıyla doludur ki, ancak bu sayede realitenin yıkıcılığına karşı koyabilir. Fakat bu arzu ve ümit kendi başına var olup devam edebilen bir durum olmayıp, onun sağlam bir temele yani geleceği çerçeveleyen kuvvetli bir inanca dayanması gerekir. İşte, bu sebeple, Aşkın bir

Varlık'a iman, –pratikte de gözlendiği gibi– insan varlığının ayrılmaz bir şartı olarak ortaya çıkmaktadır ki, deizmin mahiyeti gereği böyle bir inancı sağlayamayacağı ortadadır. Zaten, rasyonel teolojinin ve felsefî çabaların; Tanrı'nın varlığı, kötülük ve eskatoloji gibi problemleri, kesin bir şekilde kanıtlayamadığını görmüştük. İşte, böyle bir durum da sözkonusu problemlerin çözümünü fideizme (imancılık) bırakılmasının gereğini savunanlara bir kapı açmaktadır ki; Gazzâlî, İbn Haldun, Pascal ve Sören Kierkegaard bu konuda ilk akla gelenlerdir. Öte yandan, sözü edilen böyle bir inanma her seviyedeki zihin için mümkün olabileceği halde, inâyeti ve manevî sıfatları bulunmayan ve sadece akılla idrak edilebilen aşkın bir Tanrı anlayışı yani deist Tanrı kavramı ve onun bir sonucu olan *"Doğal Din"* anlayışı, belli seviyedeki zihinlere hitap edebilmekte, belki bir filozoflar grubunun sadece metafizik yorumu olarak kalabilmektedir. Bu haliyle deizmde evren ve insan, kendi doğal yasalarıyla işleyen birer varlık olduklarından, böyle bir yorum deizmden ateizme geçişi kolaylaştırmıştır. Nitekim, modern dönem ateizminin temelleri soruşturulurken, bunun bir kaynağının da 17. ve 18. yüzyılın deistik anlayışları olduğunu biliyoruz.

İkinci olarak; deist ulûhiyet anlayışının, Tanrı'yı çok uzaklarda bırakarak dünyayı ve evreni insanın tasarrufuna terketmesi, bir yönden bilimin önünü açmıştır. Fakat, burada Din, Bilim ve Felsefe münasebetleri yani insan ile Tanrı ve din ilişkisinin anlam ve amacının gözden kaçırıldığını unutmamak gerekir. Zira bilim ve felsefe insanın evren ile ilişkisini; kişinin konumunu, duygularını ve realiteyi katmadan belirledikleri saf rasyonel ilkelerle kurmaya çalışırlar. Meselâ; gerçekliğin sadece bir idea'dan ibaret bulunduğu veya atomlardan, elementlerden oluştuğu, ya da hayatın esasının Cevher veya İrade olduğu veyahut Enerji, Işık, Hareket vb. olduğu gibi açıklamalar, komleks bir varlık olarak; duyguları olan, acı çeken, korkan, ümitlenen, sevinen ve en önemlisi de ölüm bilincini yaşayan insana, kendisinin anlamını ve evren içindeki yerini açıklamaya yetmeyeceği ortadadır. Oysa bir din, öncelikle insanın kendisi ve evren hakkında bilgi verir.

Ama bu tür bilgi amîyâne veya bilimsel bir nitelik taşımaz. O daha çok metafiziksel özelliklidir. Çünkü; Tanrı, evren ve onun kaynağı, amacı ve sonu, insan ve kaderi, Tanrı-insan ilişkisi gibi bilimsel olmayan problemler, dinsel bilginin konuları içindedir. Bilindiği gibi burada felsefî bilgiye bir benzerlik sözkonusudur ama, din kendi bilgilerini, insanı ve onun hayatını, içinde yaşadığı evrenle anlamlı ve etik bir ilişkiye, bir iman konusu olarak sokmasıyla, felsefî bilgiden de ayırmış olur.

Deizmdeki koyu akılcılık, bilimin yeniçağdaki başarılarının da etkisiyle, dindeki fideizmin önemini geri plâna itmiştir. Oysa dinde iman; bir konu, varlık ya da değer hakkındaki bilgi yetersizliğinden dolayı ortaya çıkmış değildir ki, bilim ve felsefe tarafından yeterli bilgi verilince terkedilebilsin. Aksine inanç; beşeri bilgiye göre otonomlugu bulunan yani insanın zihinsel, ruhsal ve iradî bir kabulünden ibarettir. Bu da bize, Bilme ile İnanma arasındaki bir türlü doldurulamayan boşluğu ve rasyonel teolojilerin bu yöndeki çabalarının anlamını hatırlatır. Bir başka yönden deizm; genelde nübüvveti dolayısıyla vahyi reddettiği için insana; Tanrı, evren ve insanın kaderi, Tanrı-insan ilişkisi ve belli ahlâkî ilkelere dair bilgiler sunan ama dinde çok önemli yeri bulunan kutsal metinleri de reddetmiş olmakla, din gerçeğine ters düşmektedir. Fakat kutsal metinlerin verdiği bu tür bilgilerin öte yandan, özellikle yeniçağda astronomi, jeoloji, biyoloji, antropoloji vb. bilimlerle niçin sürtüştüğünü yani neden bir din-bilim çekişmesinin varolduğunu ve nihayet bütün bunların niçin Hıristiyan batı dünyasında ortaya çıktığını da anlamamıza yardımcı olur.

Deizmin temel özellikleri kısaca şunlardır:

a- Tanrı ilk nedendir ve evreni varlığa getirmiştir.

b- Tanrı evreni idare eden değişme yasaları da koymuştur.

c- Tanrı varettiği evrene hiçbir şekilde içkin değildir. Bu durum bir saat ustası ile yaptığı saat ilişkisine benzer.

d- Akıl vahiy ile uyum içindedir ya da vahiy akla uygun olmalıdır.

e- Dinin kutsal kitabı aklın ışığında değerlendirilmeli, mistik unsurlara, mucize ve keramete yer verilmemelidir.

c- PANTEİZM

Buraya kadar görüldü ki, teizm; ezelî-ebedî, sonsuzca kudreti, iradesi ve ilmi olan, herşeyi vareden ve sürdüren, aşkınlık sıfatıyla hiçbir varlığa benzemeyen ama içkinliğiyle tüm varlığın ve olayların sebebi olan Tanrı anlayışıyla, Tanrı-âlem ilişkisinde canlı, dinamik ve süreklilik arzeden bir görüş, ontolojik anlamda da Tanrı ve Âlem olarak ikili (dual) bir varlık yorumu öne sürmüştü. Keza, deizm de Tanrı'nın aşkınlığına çok büyük bir önem atfetmiş ama âlemle ilişkisi bakımından Tanrı'nın bir kerelik fonksiyonunu savunduğu için, içkinliğini yani âlemle ilişkisini reddetmiş fakat o da yine teizm gibi varlıkta bir dualite öngörmüştü. Bunlardan birincisi daha çok monoteist dinlerin benimsediği ikincisi ise felsefî karakterli bir özellik arzeden görüştü.

İşte, Tanrı-âlem ilişkisinde bir başka önemli yaklaşım da karşımıza Panteizm *(Kamu Tanrıcılık-Tüm Tanrıcılık)* olarak çıkar. Ve bu, hem dinî hem felsefî nitelikleri olan bir doktrindir. Panteizm terim olarak ilk defa 18. yüzyıl başlarında John Toland tarafından telaffuz edilmiştir. Panteizm'e bir doktrindir diyoruz çünkü, panteist varlık yorumlarına felsefe tarihi boyunca rastladığımız gibi, onu teolojik sistemlerde ve basit-gelişmiş hemen her dinî kültürde az-çok çeşitli biçimleriyle bulmak mümkündür. Dinlerde bazen, dinin asıl yapısına ve doğmalarına da aykırı gelen biçimde panteist unsurlara rastlamak mümkündür. Meselâ, Hıristiyanlık ve İslâm, bilindiği gibi esasen teist Tanrı anlayışlarıyla dualist bir varlık anlayışına sahip olduğu halde, onlarda monist yorumlara da rastlanır. Böyle bir durum herhalde Tanrı-insan, Rabb-kul ilişkisinde, insanın psişik ve duygusal özelliğinden gelmektedir. Çünkü insan, inandığı ve bağlandığı aşkın varlığı kendisine daha yakın olarak görmek istemekte hatta, O'nun varlığında kendi varlığını eritmek arzusunda bulunabilmektedir.

Buna göre Tanrı, evrende ayrı ve aşkın değildir. O, ya tabiatın kendisi, ya da doğa düzeninin bir cephesidir. Bir başka ifadeyle; ya

evren tümü bakımından Tanrı, ya da evrende etkisi görülen güçler Tanrı'nın kendisini ifade ederler. Kısaca, Tanrı herşeydir, herşeydedir. Çünkü O, âlemde içkindir (immanent). Yani cevheri bakımından âlemin aynı ve onun mahiyetinde dâhil bulunmaktadır. Görüldüğü gibi burada teizm ve deizmin aksine Tanrı-âlem dualitesi kaldırılmış, herşey Tanrı'da içerilmiş ve tüm varlık bir anlamda yegâne var-olan olarak Tanrı'nın çeşitli biçimlerdeki tezahürleri diye anlaşılmaktadır. Burada artık Tanrı; doğadan ayrı olan ve onun üzerinde, doğal olmayan bir biçimde etkide bulunan yani, evrene göre aşkın (transcendent) bir varlık olarak değil de, evrenin kendisi veya orada gördüğümüz etkinlik ve süreçler toplamı olarak tasavvur edilmektedir. Bu yorum Tanrı-âlem dualitesini özdeşleştirdiği yani Tanrı'nın ontolojik otonomluğunu reddettiği için doğal olarak tam bir tek'çi (monist) anlayışı ifade ederken, tek'çilik ile içkinliğin (monizm ve immanentizm) bir türü olmaktadır. Panteizm, görüldüğü gibi monist bir sistemdir, ama her monizm panteizm değildir. Çünkü, ateist materyalizm de monist bir ontolojiyi benimser. Bu durumu ile panteizm başlıca iki şekilde anlaşılabilir:

a- Yalnız Tanrı tek gerçektir, âlem; daimî hakikati ve müstakil cevheri olmayan ancak açılımlar (tezahür) veya taşma ve yansımalar (feyz ve sudûr) toplamından ibarettir. Burada âlem bir gölge ve hayal olarak kabul edilip, varlığı itibariyle Tanrı'nın varlığında eritildiği için, felsefede buna âlemsizcilik (Acosmism) denir.

b- Yalnız âlem gerçektir, Tanrı sadece mevcut olan şeylerin toplamından ibarettir.[9] Bunun da panteist naturalist ve panteist materyalist şekilleri vardır ki, bu görüşe de *"herşey âlemcilik"* (pancosmism) denmektedir.[10] Anlaşıldığına göre, bu iki yorumdan ilki teist, ikincisi de ateist yaklaşımlar istikametindeki anlayışlara imkân tanımaktadır.

Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada önemli bir doktrin olarak panteizmin hemen bütün dinlerde ve tüm varlığı tek bir ilkeye

9 A. Laland, Mevsûa Laland el-Felsefiyye, c.III, s.933 (Çev. Halil Ahmed Halil), Beyrut, 1996

10 R.M.Wenley, Encyclopedia of Religion and Ethics, "Pancosmism", c. IX, s. 601, Edinburg, 1930.

bağlayan monist bir ontolojik yorum biçiminde de felsefe tarihinin hemen her döneminde yer aldığını söylemiştik. Nitekim daha ilkçağda, felsefe tarihinin Pre-Sokratik dönemindeki arke (arche) araştırmalarında yani evrenin *"ilk maddesi veya ilk ilke ve unsurunun"* ne olduğu soruşturulurken, tüm varlık için öngörülen, *"Su, Hava, Apeiron, Atom"* gibi kaynak ve ilkeler ve Ksenophas'in Tanrı tasavvuru, –her ne kadar bir panteizm sayılamazsa da– birer monist ontolojik yorumdur. Fakat bu anlamdaki anlayış daha çok Stoacı'larda ve İskenderiye ekolünde belirgindir. Nitekim Stoa filozofları; yunanca *"madde ve hayat"* anlamında iki terimden oluşan Hilozoist *(Hylozoist)* görüşleri ile monist (panteist) bir varlık yorumu sergilemiştir. Çünkü bunda madde, hem etken (fâil), hem de canlı olarak kabul edilmiştir. Bu, tam bir dinamizm ve materyalist anlayış olmakla birlikte, âlemde varlığı kabul edilen *"canlılık"*, âlemin ruhudur ve her halde bir tür Tanrı anlayışı diye değerlendirebilir. Fakat söz konusu bu ruh, özü bakımından bizzat âlemden ayrı bulunmayıp, Tanrı ile âlem bir ve özdeş olarak düşünülmüştür.

İskenderiye ekolünün panteizmi, sudûr'u (Emanation) esas kabul eden bir görüştür ve Yeni-Eflatunculuk'un kurucusu Plotinos'a (öl. 270) dayanır. Ona göre tüm varlık, merkezi bir varlık ve kaynak olan "Bir" (Vâhid) den sudûr yoluyla, hiyerarşik bir tarzla meydana gelir. Fakat, tüm varlık veya her şey, farklı değil de aynı varlığı teşkil ederler. Kısaca burada, bütün var-olanlar daima Bir'de (Tanrı) mevcut olmakla beraber, sonuçta yine Bir'e rucû eden bir sudûr anlayışı hâkimdir. Bu görüş; bir yönü ile Tanrı'yı kavranması mümkün olmayan bir varlık olarak sunmasıyla teizmi hatırlattığı gibi, herşeyin Tanrı'dan çıktığını söyleyerek de bir tür panteizm olmaktadır. Çünkü Tanrı'nın (Bir) varlığından başka bir mevcudiyet kabul etmez. Öte yandan Tanrı bütün varlığı *"yaratma" (halk)* ile değil de, ateşin ısı ve ışık yayması gibi, zuhûr veya sudûr *(Emanation)* sûretiyle meydana getirir. Böyle bir Tanrı-âlem ilişkisi yorumunda; önce *"yoktan yaratma, yoktan var-olma"* kavramlarının birçok bakımdan kavranamaz olmasının, diğer yandan Tanrı'nın var-olan *"Tek gerçeklik"* olduğu gibi anlayışların herhalde

etkili olduğu düşünülebilir. Çünkü, *"Tek gerçek"* şayet sadece Tanrı ise, o zaman evren O'nun ya yoktan yaratmasıyla varlık kazanacak, ya da bu tek gerçekliğin kendisinden bir tür çıkmış bir görünüşü, *(sudûr-feyz-tecellî-tezâhür)* yani nesnelleşmesi olacaktır.

Daha sonraları, *"Tanrı, herşeydir ve herşey Tanrı'dır"* ilkesiyle, Tanrı-âlem birliğini savunan John Scottus (öl. 877) ve *"iki sonsuz olamaz"* düşüncesiyle, Tanrı-âlem özdeşliğini benimseyen Giordana Bruno (öl. 1600) da birer panteist sayılırlar. Ama, batı düşüncesinde panteizm terimiyle adeta özdeşleşmiş yahudi filozof Spinoza (1632-1677)dır. Bu sebeple onun görüşü genişçe ele alınacaktır.

Spinoza'nın Tanrı'yı tabiatla birleştiren monist varlık görüşünün ve panteizminin anlaşılmasında anahtar kavram "Cevher"dir. Ama filozofun matematik metodu (dedüksiyon), sisteminde uygularken yöntem; varlık ve Cevher açıklamalarında Descartes'ten etkilendiğini belirtmeliyiz. Bilindiği gibi felsefe tarihinde cevher kavramı; Aristoteles, Descartes, Leibniz sistemlerinde merkezî bir kavram olduğu gibi, İslâm felsefesi tarihinde metafizik spekülasyonlarda da önemli yer tutar. Ontolojik anlamda, kısaca; *"var olması bakımından başka varlıklara muhtaç olmayan yani kendi başına var olan"* şey diye ifade edilen cevher anlaışında anılan batılı filozoflar çokçu (pluralist) bir görüşü esas alırlar. Meselâ, Descartes'te *"madde ve ruh"*, Leibniz'de *"Monadlar"* hep birer cevherdir. Ancak cevher; tanımının da belirlediği gibi, kendi başına var olan otonom bir varlığa sahip olmak durumunda bulunduğundan, birden fazla ve mahiyeti farklı olan cevherlerin birbiriyle ilişkisinin nasıl kurulucağı bir problem oluşturuyordu. Spinoza ise, tek'çi (monist) bir anlayışla, bütün çeşitliliğine rağmen tüm varlığı tek bir cevhere ve ilkeye indirgeyerek, panteist (monist) bir varlık felsefesi ortaya koymuştur.

İmdi; Spinoza cevher'i; *"kendi başına var olan, düşünülmek için başka kavrama ihtiyacı olmayan şey"*[11] diye anlar. Burada varlık; *"bir ve yetkin"* olarak düşünülmüş ancak, *"bir"* olandan,

11 Spinoza, Etika, s. 3 (Çev. H. Ziya Ülken) İstanbul, 1945.

geometride teoremlerin prensiplerden çıktığı gibi, varlıklar da asıl varlıktan derecelerle çıkarak çeşitlenmiştir. Yine burada tanımına uygun olarak cevher; kendi kendinin sebebidir, var olmak için başka bir şeye muhtaç değildir, aynı sıfatı taşıyan birden çok cevher olamaz, o nedenle cevher tek bir tanedir. Bir cevher başka bir cevher tarafından var edilemez. Nihayet, cevher ile Tanrı aynı şeydir. Bu durumda Spinoza'ya göre Tanrı; mutlak sûrette sonsuz (nâmütenâhî) bir varlık yani, her biri ezelî ve sonsuz bir mahiyeti ifade eden, sonsuz sıfatlardan teşekkül etmiş olan bir Cevher'dir.[12] Bu iki cevher tanımından şöyle bir sonuç çıkarılabilir:

Tanrı yegâne cevherdir. O'nun haricinde hiçbir cevher ne vardır ne de tasavvur olunabilir. Başka bir ifadeyle, öz, varlığı içerdiğinden, Tanrı, zatında mevcut olan herşeyi ihtiva eder. O, bütün şeylerin aşkın illeti değil, içkin illetidir. Bunun anlamı, Tanrısal cevher sonsuz sıfatların bir sonsuzluğu içinde tekâmül ve inkişaf eder demektir. Spinoza bakımından, onun düşündüğü bu Tek Cevher'e *"Tanrı"* ya da *"Tabiat"* denmesi önemli değildir. Çünkü, sadece kendi mahiyetinin bir icabı olarak var olan ve etkinlik gösteren bir Tanrı, bir tabiattan ibarettir. Tanrı mutlak öz (cevher)dür. O'nun varlığından gelen zorunluluk, var-olan herşeyi zorunlu kılar. O halde O, var-olan herşeyi ihtiva eder. Bu tıpkı var-olan herşeyin, ezelî ve sonsuz ilâhi mahiyeti zorunlu olarak içine alması gibidir. Ama; bu anlayış, Spinoza'nın kimine göre *"Tanrı'yla, sarhoş olmuş kişi"* diye, kimi zaman da naturalist, materyalist hatta ateist yorumlara açık olmakla itham edilmesine sebep olacaktır ki, Spinoza'yı tabiî ilâhiyat tarihinde önemli yapan özelliğinin de zaten söz konusu iki yorumun da doğru olmasından geldiği de savunulur. Bu demektir ki, Spinoza din bakımından ateisttir ama kendi felsefî Tanrısıyla gerçekten kendinden geçmiştir.[13]

Teizmin ve doğmatik dinlerin Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisi hakkındaki temel tezlerini hatırlarsak, Spinoza panteizminin onlarla hiç de uyuşmadığını, dolayısıyla eleştirildiğini görürüz. Çünkü, filozofun *"yegâne cevher"*i, herşeyin, tüm varlığın özgür

12 Spinoza, a.g.e., s. 4.

13 Etienne Gilson, Tanrı ve Felsefe, s. 68. (Çev. Mehmet Aydın), İzmir, 1986.

nedenidir, ama bu özgürlük zorunluluk ile aynı anlama gelir. Zira, Tek Cevher olan Tanrı'mn iradesi ve tercihi, teizmdeki *"ilk sebep"* (illet-i ûlâ) veya *"Yeter sebep"* anlamında değil de zorunlu sebeptir. Yani Tanrı herşeyi özgür iradesiyle dilediği şekilde değil, mutlak tabiatının ve mahiyetinin önceden gerektirdiği biçimde meydana getirir. Bu durum aynen; "Bir üçgenin mahiyetinden, onun üç açısının toplamının, iki dik açıya eşit olmasının" çıkması gibidir. Bu anlamda Tanrı, içkin bir sebeptir ve böylece, varhkta içkin sebep olan Cevher Tanrı, sanki âlemde doğa ile özdeş bir durum arzetmektedir. Kısaca burada, Cevher-Tanrı ve doğa aynı şeyler olmaktadır. Artık; Leibniz'in birbirine kapalı monadları, Descartes'in iki esas cevheri olan; Ruh ve madde, Tanrısal cevherin kendisini yayması yani farklı görünüşlerinden ibaret kalmaktadır. Böyle bir ontolojide dualite kaldırıldığı yani tek'çi bir varlık anlayışı getirildiği için, teist anlamda, *"Hilkat, Yaratma, Yaratılış, Yaratan, Yaratılan, İlk Sebep"* gibi kavramların anlamı olamayacağı açıktır. Bu görüş ulûhiyetin bir inkârı değil de, evreni, tek cevherin sıfatlarının bir yansıması ve tezahürü diye görmek demek olan Akozmist bir ontolojiyi ifade eder.

Daha önce değinildiği gibi, bu akozmist anlayış bazen tümâlemcilik (pancosmism) yani bütün varlığı doğaya indirgeme ve bir materyalist panteizm olarak da yorumlanabilmiştir. Bunun anlamı; *"Tanrı mı tabiat olarak yoksa tabiat mı Tanrı olarak anlaşılacaktır?"* gibi bir sorundur. Şayet ikincisi anlaşılacaksa, bu durumda materyalist bir monizm söz konusu olacaktır. Spinoza sistemi üzerine Akozmizm ve Pan-Kozmizm gibi iki yorum farklılığının iyi anlaşılması gerekir. Çünkü, ilerde değinileceği gibi, bu bize Panteizm ile Vahdet-i vücûd arasındaki ayrımı belirlemek için gerekecektir.

Panteistler Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda, ontolojik ve kozmolojik kanıt üzerinde ısrar ederler. Meselâ Spinoza ontolojik delili şöyle anlar: Mevcut olabilmek, muktedir olabilmek ise, bundan çıkan sonuç şudur: Bir şeyin mahiyetine ne kadar çok gerçeklik ilişirse, o, mevcut olmak için bizzat bir takım kuvvetlere sahip ve mâliktir. Bu sûretle mutlak olarak sonsuz olan bir varlık, başka bir ifadeyle Tanrı, bizzat var olmak hususunda, mutlak

sûrette sonsuz olan bir kudrete mâliktir. Binaenaleyh O, mutlak sûrette ve zorunlu olarak vardır.[14]

Panteizm-Vahdet-i Vucûd mukayesesi:

Spinoza'da Tanrı-âlem ilişkisi ve varlık anlayışı tek cevherin sıfatları ile ilgili bulunuyordu. Bütün varlık, söz konusu sıfatların bir tür çeşitli tavırları halinde ortaya çıkması demekti. Tek cevherin mahiyetini ifade eden sonsuz sıfatlarından, insan sadece *"Düşünce ve Uzamı"* idrak edebilir. Ruh ve madde de diyebileceğimiz bunlar sayesinde biz, Cevher-Tanrı'nın özünü kimi madde, kimi de ruh dünyasında kendini açığa vurmuş olarak görürüz. Bu yorumda Tanrı'nın yaratıcı (Hâlik) lık sıfatı reddedildiği için, yaratıcı-yaratılan (Hâlik-Mahluk) ilişkisi de söz konusu olmamaktadır.

İmdi, İslâm düşüncesi tarihinde tasavvuf ekollerinden biri olarak, kısaca; *"Varlığın Birliği"* diye tanımlayabileceğimiz Vahdet-i Vucûd anlayışı İbn Arabî (560/638-1165/1240)nin fikirleri ve kişiliği etrafında oluşturulmuş bir sistemdir. Ama, İbn Arabî'nin; *"Varlığın (vucûd) hepsi birdir"*, *"Orada ancak Allah vardır"* ve *"Vucûdda ancak Allah vardır"* gibi ifadeler kullandığı halde, vahdet-i vucûd terimini bizzat kullanmadığı söylenir.[15] Pek çok tartışmaya konu olan Vahdet-i vucûd meselesi, bizim burada tanımamıza imkân vermeyecek kadar geniş bir problemdir. Konunun detaylarını tasavvuf araştırmacılarına bırakarak biz, Panteizm-Vahdet-i vucûd karşılaştırmasıyla, iki sistemin farklarını ve benzer yönlerini kısaca görmeye çalışacağız.

Kısaca hatırlayalım ki; Spinoza, panteist sistemini *"Tek Cevher"* kavramı üzerine kurmuştu. Burada artık bir dualist anlayış olarak, sebep-sonuç ilişkisinden, zamanlı-zamansız varlık kavramlarından söz edilemezdi. Dolayısıyla herşey ilahî mahiyette içkindir ve zorunlu olarak O'ndan var olur, yani Tanrı ile âlem ontolojik anlamda bir ve aynıdır. Çok çeşitli yorumlar bir yana, Vahdet-i vucûd'u İbn Arabî'nin, panteizmi de Spinoza'nın fikirleri esas alınarak, ortak ve farklı noktaları şöyle sıralayabiliriz.

---

14 Spinoza, a.g.e., s. 18-22.

15 A. Avni Konuk, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, I, S. XLVIII, (Hazırlayanlar: M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul, 1987)

a- Ortak Noktaları

1- Her ikisi de ulûhiyeti ve ontolojik problemleri konu edinir. Ama Spinoza Tanrı'yı tanıtırken, O'nu evren ile özdeş kılmış görünür. Vahdet-i vucûd'ta ise Tanrı; Zât'ı bakımından aşkın, sıfat ve isimleri itibarıyla içkindir. Burada "Mutlak Varlık" kavramı, sistemin özünü oluşturur. Ontolojik olarak *"Vücûd=Varlık"* bir ve tektir, bu da Mutlak Birlik'tir. Şeyler, ayrıca bir varlığa sahip değil de ancak Tanrı'nın vucûdu ile varlık kazanan çeşitli sûret, tezahür ve tecellîlerdir. Yani, *"Her Şey Tanrı"* denirken, Tanrı'nın her şey olmadığı söylenmeye çalışılmıştır. Burada Tanrı, çokluğun arkasındaki Birlik ve görünüşün arkasındaki Hakîkat diye yorumlanmıştır. Ayrıca Tanrı'ya kulluk söz konusudur. Böylece Vahdet-i vucûd Tanrı'yı âlemde içkin gören panteizmden olduğu gibi, aşkın gören teizmden de belli ölçüde ayrılmaktadır ki, işte burada monoteist mahiyetli ve Tanrı'mn aşkınlığı sıfatında ısrar eden Kelâmcıların sünnî Tanrı anlayışıyla onun arasında belli problemler çıkmaktadır. Esasen, her iki ekol de kendi sünnî doktrinleri tarafından eleştirilmiştir.

2- Her iki ekol de belli kültürlere ait olduklarından, kendilerinden önceki teolojik ve mistik etkileri taşırlar. Fakat, İbn Arabî, tasavvufî ve ruhî bir yol izlerken – Kartezyen etkiler hatırlanırsa– Spinoza rasyonel tavrıyla felsefî bir sistem kurmuş olmaktadır.

3- Mistik özellikli yapılarından olsa gerek, her ikisi de dili, sembolizmi ve çok anlamlı kavramları kullanmıştır.

4- Görüldüğü gibi her iki ekol de ontolojilerinde varlığın birliğini esas almış, algılanabilir âlemi Yegâne Varlık (Tanrı)ın sıfatlarının yansıması, bir tecellîsi ve zuhûru diye anlamıştır.

b- Ayrıldıkları Hususlar

1- Vahdet-i Vucûd'da Allah hakkında hem tenzih hem de teşbih söz konusudur. Yani O, zâtı bakımından aşkın olduğu için tenzih edilir, sıfatları bakımından da içkin bulunduğundan

teşbih edilir. Tanrı, şeyleri varlığa getirir, bu da O'nun sıfat ve isimleriyle tecellî etmesi demektir. Panteizmde ise, onun yorumunda yapılagelen iki zıt görüş yani ister akozmist ister pankozmist anlayış kabul edilsin, daima teşbih öne çıkar. Burada, *"Yalnız Tanrı hakikattir"* diye kabul edilirse, âlem O'nda içkindir. Eğer, *"Yalnız âlem hakikattir"* denirse de, Tanrı âlemde içkin kılınıyor demektir. Görüldüğü gibi her iki durumda da Tanrı ile âlem özdeşleşmektedir. İşte burada Panteizmin; *"Yalnız Tanrı gerçektir, âlem sadece bir takım sudûr ve zuhûr ve tecellîlerden ibarettir"* biçimindeki akozmist yorumuyla Vahdet-i vucûd karıştırılmakta yani onların aynı görüşte oldukları savunulmaktadır. Vahdet-i vucûd'u savunanlar bu konuda; âlem Tanrı'nın değil, O'nun sıfatlarının ve isimlerinin tecellîsidir, oysa panteizmde Tanrı-âlem iç içedir yani onda ittihat ve hulûl vardır diyerek, iki yorumun farkını belirlemeye çalışırlar.

2- Bir başka yönden Vahdet-i vucûd kendisini bilgi olması bakımından esas itibarıyla peygamberler ve onların varisleri olan velîler vasıtasıyla, gerçek kaynak olan Allah'tan nâzil olmuş bir bilgi diye sunar. Dolayısıyla, dinî tecrübe ve kalbî bilgilere dayanan ve yaşanan bir tecrübenin ifadesi olarak ortaya koyarken, dinî özelliğini ısrarla vurgular. Panteizmi ise, cismânî duyguları ile bu süflî âlemden aldıkları bilgileri kanıt kabul ederek, varlığın birliği hakkında bir sezgiden ibaret görürler.

3- Başka bir ayrım; *"Tek gerçek olan"* Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgilidir. Aslında her iki ekol de Tanrı'nın sonsuz sıfatlarını kabul ederse de, Spinoza, anılan sıfatlardan *"düşünce"* ve *"yer kaplama"*yı insanın bilebileceğini savunur. Bu demektir ki; *Cevher=Tanrı=Tabiat,* bu iki sıfatın çeşitli biçimlerde belirlemeleridir. Çünkü, âlemdeki şeylerin toplamı, Tanrı'yı meydana getirir. Vahdet-i vucûd'da dolayısıyla İbn Arabî'de ise, ehl-i sünnet'in kabul ettiği Tanrı'nın bütün sıfatlarının, Kur'an'da bildirildiği biçimiyle kabul edildiği savunulur.

4– İki ekolün; din, ibadet ve eskatolojik konulardaki farklılığına da işaret edilir. Buna göre panteizmde Tanrı ayrı varlığı olan bir Zât olmadığından ve onda Tanrı-insan ilişkisi değil de, Tanrı-insan özdeşliği söz konusu olduğundan; ilahî din, emir ve yasaklar, ibadet ve merasimler ve ikinci bir hayat anlayışı yoktur. İbadet, düşünceye ait bir şeydir. Vahdet-i vucûd ise bütün bunları benimser.

5- Panteizmde, evrendeki oluş yegâne Cevher'in zorunlu bir sonucudur, dolayısıyla onun irade sıfatından söz edilemez. Vahdet-i vucûd'da ise Tanrı yarattıklarına hiçbir şekilde benzemez, O'nun zâtı idrak edilemez. İlâhî bilgi ilâhî zât ile aynı olup, bu bilgi ile Tanrı, âlemi iradesiyle yaratmıştır.

6- Vahdet-i vucûd'da var olan ve çok güç anlaşılan incelikleri *"vicdan"* ve *"zevk"* (yaşayarak tatma) ile kavramak için önce bunların; Kur'an, Hadisler, Nebîler ve Velîler'in ledünnî ilimlerinin özü ve esası olduğuna inanmak, sonra da bu ilmin hakikatına erişmek için gerçekten yetişmiş bir kişinin (insan-ı kâmil) gözetimi altında eğitilmesi gerekir. Halbuki panteizmi ve onun meselelerini kavamak için akıl ve zekâ yeterli görülür.

Panteizmin Eleştirisi

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşıldığına göre, Panteizm'in Tanrı anlayışı, O'nu, şahsî bir varlık gibi tasavvur eden teist anlayışın birçok güçlüğüne engel oluyor. Ancak, bilindiği gibi panteizmin de dayandığı ontolojik delil, mevcudiyete ait bir prensibin tasdikine istinad ediyor. Keza, kozmolojik delil de, eşyada zorunlu bir şey mevcut olduğunu benimsiyor. İşte bu durumda panteizm de Kant'ın aklın aşkın kullanımına karşı yaptığı eleştiriden kurtulamıyor.

Bir başka yandan, herşeyi tek bir cevhere indirgeyen Spinoza panteizmi, âlemin meydana gelişini açıklamakta güçlükle karşılaşmaktadır. Çünkü, âlemde varolan herşeyin "Bütün" içinde

bir rol oynadığı doğrudur. Fakat, tek tek şeylerle, bütün arasında bir özdeşliğin (idendite) bulunduğunu söylemek ne kadar anlaşılırdır? *"Tanrı herşeydedir"* diyen panteizm, varlık kategorilerinin arasındaki farklılığı kaldırmakta değil midir? Gerçi, Tanrı ile şeyler arasında bir ilişki vardır, ama ne o şey Tanrı'dır, ne de bunun aksi doğrudur.

Teizmde gördüğümüz çözümsüz problemler, yer değiştirmiş olarak panteizmde de bulunur. Meselâ, *"yaratma"* fikri panteizmde reddedilir fakat "sonsuz mutlak cevher" bütün meydana getirici iktidarını kendinde bulunduracak yerde, onun tavırları ile ortaya çıkıp gelişir.

Bir başka yönden panteizm, Tanrı'ya şahsiyet atfetmekten uzak durmaya çalışırken, Tanrı fikrinin ahlâki fonksiyonu diyebileceğimiz niteliğinden tümüyle uzaklaşır. Zira, panteist yorumlar genellikle deterministtir. Böyle olunca da, başta ahlâki olanları bulunmak üzere, insanın sorumluluğu meselesi, içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Gerçi Spinoza'nın sisteminde ahlâki endişe önemli bir yer tutar ama, bu kendisine bütün beşerî hislerin ve kavrayış yeteneğinin yabancı olduğu bir Tanrı varsayılmasıyla nasıl karşılanabilecektir? Bunlara Spinoza'nın bütünüyle determine edilmiş âlem anlayışı da katılınca, orada kötülük, teodise ve eskatolojik problemler daha da bir çıkmaza girer.

Son olarak, panteizmin olduğu gibi vahdet-i vucûd için de belli ölçüde geçerli olabilecek bir paradoks söz konusudur. Şöyle ki; Tanrı, bir bakıma âlemle bir, diğer anlamda da ondan ayrıdır. Başka ifadeyle; Tanrı bir anlamda kişisel, bir anlamda da kişisel olmayan (gayr-ı şahsî) bir varlıktır. Böyle paradoksal bir Tanrı tasavvurunu kavramak gerçekten çok güçtür.

d- PAN-ENTEİZM

Pan-teizmin temel kavramlarının süreç (proses) ve –ki Whitehead'ın felsefesinde teknik bir terim olarak dünyadaki sürekliliik ile daimi akışı uzlaştırmayı ifade etmektedir– çift kutupluluk kavramları ile Teizmin temel görüşlerinin bir tür toplamından ibaret olduğunu söyleyebiliriz. *Süreç* (Proses) değişme ya da

oluş, bilindiği gibi felsee tarihinin ilk dönemlerinde antik Yunan felsefesinin tabiat filozofları diye tanınan düşünürlerince ilk kez ortaya atılan görüştü. Buna göre, evrende her şey, her olgu bir değişme süreci içindeydi ki, Herakleitos'un adı bu felsefenin başlatıcısı diye zikredilir. Ama sözü edilen değişme veya oluş bize, değişmeye konu olan şeylerin varlığını hatırlattığı gibi, değişenler arasındaki değişmeyeni de hatırlatıyordu. Bu değişmeyen ilke bildiğimiz gibi Arche (ilk unsur) diye kabul ediliyor ve onun farklı filozoflarca Su, Hava, Ateş, Sonsuz bir cevher vb. olduğu ileri sürülüyordu. Böylece, hem değişme ve değişen, hem de sürekli ve kalıcı olan diye iki temel kavramla daha felsefe tarihinin başlangıçlarında karşılaşmış oluyoruz. Heraklitos'a göre her şey sürekli bir oluş ve değişme süreci takip eder. Evrende her şey ve olgular durmadan akıp giden bir nehir gibidir. *"Bir ırmakta iki defa yıkanılamaz."* Bu, oluş ve değişmenin yasası, realitenin aslı, zıtların mücadelesidir. Kısaca asıl olan, zıtlıklar ve durmadan akan oluş da bu zıtlıkların meydana getirdiği birliktir.

Bu görüşlerle eş zamanlı ortaya çıkan ama tam aksi istikamette gelişen bir başka yaklaşım doğal olarak zuhûr etti. Çünkü, her an değişen bir dünyada kalıcı bir bilgi sahibi olmak, eşya hakkında *"O şudur, bu böyledir"* gibi hüküm vermek mümkün olamayacaktı. İşte, Parmanides'in adına bağlanan bu görüşe göre; Herakleitos'un sürekli değişme ve oluş dediği şey, bir yanılgıdan ibaretti. Nitekim, değişmenin en açık görülmesi gereken durum olan "Hareket" bile esasen yoktu. İlk ilke, tek ve değişmeyendi.

Görüldüğü gibi felsefe tarihinin başlangıçları, bir yanda değişmezlik fikrini esas kabul eden Cevherci (Substansialist) metafizik ile bunun tam karşısında, sürekli değişme ve oluşu savunan süreçci metafiziğin doğuşuna sahne oluyordu. Bunların yanında ayrıca sentezci yaklaşımlar da ortaya çıkmıştı. Değişim ve süreklilik, değişen ve sürekli kalan kavramları felsefe tarihinde Birlik (vahdet) ve çokluk (kesret) kavramlarının da doğmasına neden oldu. Böyle bir durum kaçınılmazdı. Çünkü, sürekli değişen şeylerin kaynağı da değişen olmamalıydı. Aksine, şeylerin kaynağı olan İlk Varlık değişmemeli ve o birlikli ve bütün olmalıydı.

Ancak, değişmeyenden sürekli değişenin nasıl çıkıp varolduğu çok önemli bir problem teşkil ediyordu ki, felsefe tarihinde gördüğümüz ve birer Tanrı anlayışı diyebileceğimiz çeşitli spekülatif varlık yorumları veya metafizikler ortaya çıkmıştı. Bu konuda başlıca; Plâton'da İdealar'ı, Aristo'da İlk Hareket Ettirici'yi, Plotinos'ta Bir'i, Fârâbi'de *İlk Sebep*'i (illet-i ûlâ), Leibniz'in Yaratıcı Monad'ını, Spinoza'nın Yegâne Cevheri'ni vb. hatırlamak yeterlidir.

Felsefe tarihinin başlangıçlarında bulduğumuz ve değişme ve süreklilik olarak karşımıza çıkan bu farklı iki anlayışı Whitehead, birlik ve bütünlük içinde sistemleştirmeye çalışacaktır. Filozofa göre, süreklilik ile daima değişme yani hep akıp gitme arasında bir birlik vardır. Tabiatı oluşturan unsurların değişmediği kabul edilirse, oradaki sürekli yenileyici değişimi anlamak mümkün olmaz. Öte yandan, süreklilik bir yansımadan ibaret görülürse, bu da varlığın oluş adına reddedilmesi olur. O sebeble filozof, süreklilikle değişimin uzlaştırılmasını, *"şeylerin"* süreçler olarak kavranması gerektiğini savunur.

İşte daha önce de değindiğimiz gibi, ister dinlerde bir doğmanın belirlediği Tanrı inancı, ister yukarda gördüğümüz üzere büyük metafiziklerde belirlenen ve Tanrı kavramı diyebileceğimiz değişmeyen varlık anlayışları söz konusu olsun, karşımıza bir Tanrı-âlem ilişkisi çıkıyordu ve bu ilişki çeşitli biçimler altında gelişmişti.

Nitekim, dinî olduğu gibi felsefî nitelikleri de bulunan Panteizm genel bir ifade ile *"Tüm varlığın Tanrı olduğu"* biçiminde bir yaklaşımla, Tanrı ile âlemi özdeşleştiriyor, dolayısıyla bunda Tanrı, âleme immanent (mündemiç-içkin) bulunuyordu. Diğer yandan daha önce gördüğümüz üzere Teizmde Tanrı âleme bir yönden, her ne kadar içkin ise de deist anlayışla beraber O'nun aşkınlık (transandantal) niteliğini de ön plânda tutuyordu. Yine deist anlayış ise Tanrı'yı her ne kadar *"ilk sebeb"* olarak tüm varlığın başına koyuyor ise de, Tanrı-Âlem ilişkisinde tam bir boşluk bırakıyordu.

İşte, Tanrı ile âlemi birleştirip özdeşleştirmeden ve Tanrı hakkındaki aşkınlığı da içkinliği de bir tür aşırılık ve indirgemecilik diye gören anlayış ise pan-enteizmdir. Tanrı-Âlem ilişkisi burada kısaca "*Herşey Tanrı'dadır*" biçiminde bir ifade ile özetlenebilir. "*Tanrı her şeydir*" ya da "*Herşey Tanrı'dır*" diyen panteizmin yanında, pan-enteizme göre ilâhi cevher (vücûd), âlemi ihâta etmiş ve âlem o cevherde içkindir. Yani herşey Tanrı'da mevcuttur ama bu, âlemin tümü ulûhiyeti oluşturuyor demek değildir. O sebeble Pan-enteizmde Tanrı ile âlem aynı şey değildir. Tanrı bir yandan aşkındır, diğer yandan ise, âlemi, tüm varlığı, kendi varlığı ile ihata etmiştir ve onlarda içkindir. Kısaca, pan-enteizmde Tanrı hem aşkın hem içkin olduğundan, burada iki yönlü, çift kutuplu bir ulûhiyet anlayışı söz konusudur. Tanrı ve onun âlemle ilişkisini anlatmaya çalışan bir kavram olarak Pan-enteizm ilk defa 19. yüzyıl başlarında Alman Karl Krause (1781-1832) tarafından, kendisinin teolojik anlayışını belirtmek için icadedilip telâffuz edilmiştir.

Tanrı ve Tanrı-Âlem ilişkisi yorumlarında geleneksel teizmin bazı temel yaklaşımlarını benimseyen pan-enteizm, iki yönlü veya çift kutuplu ulûhiyet anlayışıyla, bir yandan Tanrı'yı diğer tüm varlıklardan ayırmaya çalışır, diğer yandan da tüm varolanların ilâhi mahiyet tarafından kuşatıldığını kabul eder. Süreç (proses) felsefesi taraftarlarının ulûhiyet anlayışları genelde pan-enteizmdir. Süreç teizmi de denen bu yaklaşımda Tanrı'ya klâsik Teizmde atfedilen nitelikler zıtlarıyla birlikte izâfe edilir. Meselâ Tanrı; mutlak ve izafidir, zamanın dışında ve içindedir, hem sınırsız hem sınırlıdır, değişmeyen ve değişendir. Böyle bir ulûhiyet anlayışı sonuç itibariyle deist ve teist tasavvurların aşkınlık anlayışını olduğu gibi, panteizmin içkinlik anlayışını da reddedecektir. Çünkü; Tanrı-âlem ilişkisinde ortaya çıkan problemlerin çözümünde birincisi aşkınlığa, ikincisi içkinliğe aşırı bir önem atfederek indirgemeci olmuşlardır, gerçekten de deizm Tanrıyı İlk Mutlak Sebeb olarak görür ama O'nun evrenle ilişkisini koparır. Panteizmde ise Tanrı tümüyle evrenin içine katılır, sıradan sebebler bile Tanrısal olanın bir parçasından ibaret olur. Pan-

enteizm ise Tanrı'yı soyut, mutlak ve değişmez gibi sıfatlarıyla evrenin üstünde aşkın; somut, göreli ve değişken gibi sıfatlarıyla da evrenin içinde içkin görmesiyle kendisini belirlemeye çalışır. Görüldüğü gibi bu paradokslar, çelişkiler, gerçekten kavranması ve yorumlanması güç olan hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özellikleriyle çift kutuplu süreç Teizmi esasen geleneksel teistik görüşlerin zıddı mahiyetindeki bir Tanrı kavramına sahip olarak anlaşılır. Ama, süreç Teizmi kendisini Tanrı tasavvurlarının öteki biçimlerinin basit bir reddedilişi olmayıp, aksine Tanrı hakkında tutarlı bir kavram içinde, birbirine aykırı geleneksel görüşlerin farklı bir birleştirme yolu olarak anlaşılmasını ister. Burada, özellikle geleneksel dinî ve felsefî Tanrı Tasavvurları birlikte bulunur. Bundan dolayıdır ki, çift kutuplu süreç teizminin yeni oluşu, onun klâsik görüşleri altüst etmesinde değil, geleneksel farklı görüşleri bir sentezle sunmasında görülebilir. Böyle bir sentezi imkân dahiline koyan temel ilke ise; *"Çift Kutuplu Ulûhiyet"* anlayışıdır.

İşte anlaşılıyor ki, monist ve pluralist görüşleri şayet bir yana bırakacak olursak, Herakleitos ile Parmenides'in felsefe tarihinin başlarında ortaya koydukları görüşler, yani değişme ve süreklilik, bir ve aynı gerçekliğin, biri olmadan diğeri anlaşılamayan iki ayrı vechesi durumundadır. Bu felsefe esasen süreç felsefesi olarak yüzyılımızda Bergson ve Whitehead'de temsilcilerini bulmuştur. Tanrı ve Tanrı-Âlem ilişkisine dair görüşleri, Süreç Teizmi ve Çift Kutuplu ulûhiyet anlayışı kavramlarıyla anlatılmaya çalışılan bu felsefenin konumuzla ilgili yaklaşımları, Alfred North Whitehead'in (1861-1947) ve onu izleyen Charles Hartshorne (doğ. 1897)'un görüşleri etrafında özetlenecektir.

Pan-enteist Tanrı kavramını ve Tanrı-Âlem ilişkisini kavramak için *"bil-fiil şeyler"* kavramının iyi anlaşılması gerekir. Zira tümgerçeği olduğu gibi idrak etmek Whitehead felsefesinin en önemli problemidir.[16] Bunu yapabilmek için de realitenin doğası ile ilgili kavramları tanımak gerekir. İşte filozofun sisteminde

16 Whitehead, Adventures of İdeas, 203, The Macmillan Company, 1933.

asıl metafizik şey *"bil-fiil şeyler"* dir, ya da *"bil-fiil durumlar"* dır. Filozof, *"Process and Reality"* adlı eserini bu kavramların analizine tahsis etmiştir. Bil-fiil olan şeyler, varlığı kesin anlamada var olan şeydir. Bil-fiil olmak, mümkün olarak varolan şeylerin tüm belirsizliklerinin ortadan kalkmasıdır. Whitehead dünyayı mikrokozmik şeylerden oluşmuş bir birlik olarak idrak eder. Ama evren bir süreç (Process) olarak hissedilip öğrenilebilir. Başka bir ifadeyle evren, sürekli akıp giden bir şey olarak duyulabilir. Flozofun bil-fiil şeyler ve bil-fiil durumlar dediği şeyler; büyür, gelişir ve yok olur. Flozofa göre bil-fiil dünya; Tanrı diye isimlendirilen *"Aslî bil-fiil şey"* ile zamanlı bil-fiil şeyleri içine alan tüm bil-fiil şeylerin toplamı demektir. Bil-fiil şeyler yaratıklardır ve yaratıklar yok olur ve ölümsüzdür. Süreç ise bil-fiil şeylerin oluşudur. Gerçek dünyanın kendisi bir süreçtir.[17] Kısaca filozofun süreç felsefesi, klâsik metafizikte bulduğumuz *"cevher"*, *"şey"* kavramlarını değil de, oluş sürecine tâbi *"bil-fiil durumlar"*ı, *"olaylar"*ı esas kabul etmiştir.[18]

Whitehead, bilimin ilerlemesiyle değişen kozmolojik görüşlere uygun bir Tanrı anlayışı ve Tanrı-Âlem ilişkisi geliştirmeye çalışmıştır. Bu anlayış, geleneksel teistik izahlardan yani zorunlu, mutlak, değişmez ve sonsuz güç sahibi bir Tanrı anlayışından farklı olacaktır. Meselâ; filozofun tanıtmaya çalıştığı Tanrı, mahiyeti bakımından çift kutuplu (dipolar), dinamik, dünya ile ilişkisi içinde Kozal bir etkendir. Çift kutupluluk, Tanrı'nın bir yönden aslî mahiyete sahib olması yani tam (Ekmel) ezelî ve hür olması, diğer yönden ise Tanrı'nın oluşan bir mahiyete sahip olması yani O'nun oluşan mahiyetinin eksik, sürekli oluşan, sonsuzca sürüp giden olmasıdır. Bunlardan birinci yön, Tanrı'nın *"Aslî Tabiatı"*, ikincisi de *"Oluşan Tabiatı"* diye ifadelendirilmiştir.[19] Bu vasıflarıyla flozofun tanıtmaya çalıştığı Tanrı, artık bir yönüyle ve

---

17 "Bil-fiil şey" kavramı ile ilgili olarak bkz. Whitehead Proces And Reality, 43, 113, 116, 141, 321.

18 Mehmet S. Aydın, Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi, A. Ü. İlahiyat Fak. Der. C. XXVII. s. 37, Ankara 1985.

19 Mehmet Aydın, a.g.m., s. 51.

esas mahiyeti ile değişmeyen ve diğer yönüyle ise oluşan (süreç) içinde olan ve oluşmakta olan yönüyle geleneksel teizmin yaratıcı Tanrısından farklıdır. Buna göre Tanrı; dünyayı yaratan değil de koruyandır. Tanrı dünyada içkin olduğu gibi, bunun zıddı da doğrudur. Tanrı da dünya da durağan bir kemâle ve tamlığa ulaşmazlar. Evrendeki düzen, Tanrı'nın değişmeyen vasfının bir eseridir.

Geleneksel Hristiyan Tanrı anlayışının ve Teoloji geleneğinin belirlediği Tanrı kavramına karşı çıkan Whitehead, kendi anlayışını ortaya koymaya çalışır. O önce Hristiyanlıkta Tanrı'nın "icbar eden yüce yaratıcı", hatta despot, diktatör olarak anlaşılmasının kabul edilemez olduğunu savunur. Çünkü ona göre Tanrı, ne bir yönetici Sezar, ne hareket etmeyen hareket ettirici, ne de katı bir ahlâkçıdır. Aksine Tanrı, dünyada şefkat ve sevgi ile faaliyettedir. Zaten, yalnızca Sezar'a ait olan bütün sıfatları Tanrı'ya atfeden de Kilise olmuştur.[20] Tanrı şeylerin mahiyetindeki bil-fiil realite olduğundan, aşkındır (dünyayı aşar). O, dünyadan türememiştir. Bizde ferdi olan şuur, Tanrı'da evrensel olan, kezâ bizde kısmen bulunan sevgi, Tanrı'da her şeyi kuşatandır. Tanrı'dan ayrı dünya olamazdı, ama bu panteizmin benimsediği anlamda dünya-Tanrı özdeşliği demek değildir.[21] Whitehead'da Tanrı-âlem ilişkisi antitezler biçiminde ortaya konur. Meselâ; Tanrı süreklidir, âlem devamlı değişir denebileceği gibi, âlem sürekli, Tanrı değişir demek de doğrudur. Keza, âlem Tanrı'da içkindir denebileceği gibi, Tanrı âlemde içkindir demek de doğrudur. Tanrı bir, âlem çoktur önermesi doğru olduğu gibi bunun zıddı da doğrudur.

Pan-enteist ulûhiyet görüşünün başka bir önemli temsilcisinin Hartshorne olduğunu söylemiştik. Ona göre de Tanrı, gelişen âlemi algılayan, ya da kavrayan, böylece de daima yeni muhteva kazanan bir varlık diye tanıtılmaya çalışılır. Keza, Tanrı ezeli, sonsuz, soyut, bil-fiil şeydir. Bilinçli olarak idrak eder, bütün şeylerin birliğini şekillendirir.

---

20 Whitehead, Process and Reality, s. 51, v.d.

21 Whitehead, Religion in the Making, s.150-153, New York, 1926.

Dipolar Tanrı anlayışını benimseyen filozof şöyle der: *"Tanrı'nın evrensel olarak etki etme imkânına sahip olduğunu nasıl düşünüyorsak, O'nun evrensel olarak etkilenme imkânına da sahip olabileceğini de bir an için düşünelim. Bana öyle geliyor ki; sadece Tanrı her iki imkâna da aynı ölçüde sahip olabilir."*[22] Whitehead'ı takiben Hortshorne, Tanrı'nın bir soyut bir de somut yanının olduğunu belirtir. Birinci haliyle o, etkilenmez ve değişmez. Ama ikinci haliyle etkilenir ve değişir. Tanrı, sonsuz derecede yetkindir. Ama bu yetkinlik klâsik teizmin savunduğu donuk bir yetkinlik olmayıp dinamik bir yetkinliktir.[23]

Çift kutuplu süreç teizmini benimseyenlere göre, böyle bir Tanrı kavramına inanmanın pek çok yararı vardır. Önce, bu görüş diğer ulûhiyet anlayışları karşısında daha rasyonel ve dolayısıyla daha tutarlıdır. Yine bu ulûhiyet anlayışı, sıradan tecrübeyle daha uyumlu bir görüntüye sahiptir. Öte yandan çift kutuplu görüş, tutarlı bir teolojik görüşün neden hem felsefeye ve dine, hem akla ve vahye gerek duyduğunu daha iyi açıklar. Kısaca, çift kutuplu süreç teizmi, klâsik teizme ve panteizme karşıdır, ama onun değeri bu karşı oluşta değil de, daha kompleks bir Tanrı kavramı ile teizmi ve panteizmi kendi içinde anlamlı kılmasında bulunur.

Âlem ile ilişkisi bakımından en yaygın Tanrı Tasavvurları; teizm, deizm, panteizm ve pan-enteizm başlıkları altında konu edilir. Fakat bu tür tasavvurlar sayılanlardan ibaret değildir.

Tanrı tasavvurlarını özetle şöyle sıralayabiliriz:

1- Ezeli olan fakat sadece kendi özünü bilen varlık olarak Tanrı: Bunun en iyi örneği Aristotolesin *"Hareket etmeyen hareket ettirici"* (Muharriki evvel)sidir. Buna göre Tanrı; ezeli, şuurlu bir varlıktır. O, kendi varlığının farkındadır ama âlemi bilmemekte ve ihtiva etmemektir. Sadece kendisi gibi ezelî olan maddeye hareket verir. Fakat evrenden habersizdir.

---

22 Charles Hartshorne, Dine ve Felsefeye göre Tanrı, (Çev. Mehmet Aydın), A.Ü. İlâhiyat Fak. Dergisi, c. XXIV, s. 217, Ankara. 1981

23 Mehmet S. Aydın, a.g.m., s.56-57.

2- Klâsik Teizmde Tanrı; ezelî, şuurlu, evreni yaratan, bilen, irade sahibi ve sonsuz kudreti olan varlıktır.

3- Klâsik panteizmde ise Tanrı; ezelî, bilinçli, evreni bilen, tüm varlığı ihtiva eden ve evrene içkin olan varlıktır.

4- Ezelî, bilinçli, evreni bilen, zamanla ilgili bulunan ve evreni kısmen içeren varlık olarak Tanrı. Bu görüş sınırlı bir Panteizmdir.

5- Ezelî, bilinçli, evreni bilen, ona içkin olan, onu ihata eden ve değişebilen Tanrı. Bu görüş anlaşıldığı kadarıyla Teizmin önemli yönlerini içermekte olduğu için, monoteist dinlerin Tanrı anlayışlarına felsefî bakımdan uygun düşen bir yaklaşım olarak görülmüştür.

6- Ezelî varlık olarak Tanrı: Buradan Tanrı ezelîdir, mutlaktır. Herşey O'ndan türer fakat o, kendisinden sudûr edenleri bilmediği gibi içermez de... Bu anlayışın biraz daha farklı biçimine İslâm felsefesinde rastlanır. Buna göre ilk varlık olarak Tanrı kendi özünü bilir ve bu bilgi ile de evreni bilir, ya da evrende olup biten tek tek olayları külli bir tarzda bilir.

Bibliyografya

Abdülkerim, eş-Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm fî İlmi'l-kelâm*, Kahire, trs.

Akarsu, Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi*, İstanbul, 1968.

Âlûsî, Husamuddin, *Hıvâr Beyne'l Felâsife ve'l-Mütekellimîn*, Bağdat, 1986.

St. Anselm, *Proslogion* (Patrick Sherry; Philosophers On Religion içinde), London, 1987.

Aristoteles, *Metafizik*, c. I, (Çev. Ahmet Arslan), izmir, 1985.

Aster, Ernst Von, *Bireşim ve Uyum Filozofu Leibniz*, Felsefe Arkivî, c. II, sayı, 2, İstanbul, 1947.

Atay, Hüseyin, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.

_____ ; *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 1991.

_____ ; *Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi*, A.Ü. İlâhiyat Fak. Der. c XXVII, Ankara, 1985.

Ayer, A.J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul, 1984.

el-Bağdadî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir, *el-Fark Beyne'l-Fırâk* (Mezhepler Arasındaki Farklar), Çev. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul, 1979.

Bedevî, Abdurrahman, *Min Tarihi'l-İlkad Fi'l-İslâm*, Beyrut, 1980.

Cambell, Ernest; "Deizm" maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, London, 1972.

Craig, William Lâne, *The Cozmological Argument From Plato to Leibniz*, London, 1980.

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, 1989.

Çubukçu, İ. Agah, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara, 1967.

Dağ, Mehmet, *Ontolojik Delil ve Çıkmazları*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Der. c. XXIII, Ankara, 1978.

_____ ; *İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kavramı*, O.Ü. İlahiyat Fak. Der. Sayı, 2, Samsun, 1987.

Davies, Brian, *An Introduction to The Philosophy of Religion*. Oxford, 1982.

De Boer, T.J., *Tarihu'l-Felsefe Fi'l-İslâm* (Çev. Ebû Rîde), Beyrut, 1981.

Descartes, Réne, *Metafizik Düşünceler*, (Çev. Mehmet Karasan), İstanbul, 1947.

_____ ; *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev. Mehmet Karasan), İsanbul, 1967.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, trs.

_____ ; *Kitâbu'l-İbâne an usûli'd-diyâne*, Riyad, h. 1400.

Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Beyrut, 1969.

Fahri, Macid, *İslâmda Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları*, A.Ü. İlahiyat Fak. Der. C. XXV, (Çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1981.

_____ ; *İbn Rüşd Feylesuf-u Kurtuba*, Beyrut, 1986.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed Tarhan, *Tahsîlü's-Saâde* (nşr. Cafer Âli Yâsîn), Beyrut, 1981.

_____ ; *Kitabu'l-Mille ve Nusûsû uhra*, (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut, 1991.

_____ ; *İhsau'l-ulûm*, (nşr. Osman Emin), Kahire, 1968.

_____ ; *es,Siyâsetü'l-Mediniyye*, (Çev. M. Aydın-A. Şener-M.R. Ayas), İstanbul, 1980.

_____ ; *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıle*, (nşr. A. Nasri Nadir), Beyrut, 1985.

_____ ; *Füsûlü'l-Medenî* (nşr. D.M. Dunlop), Çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987.

_____ ; *Risâle Fi'l-Akl*, (nşr. Maurice Bouyges) Beyrut, 1986.

_____ ; *Füsûsu'l-Hikem*, (es-Semeratü'l-Mevdıyye içinde) nşr. F. Dieterici, Leiden, 1890.

_____ ; *Uyûnunı'l-Mesâil* (es-Semere içinde).

Freud, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği* (Çev. H. Zafer Kars), İstanbul, 1985.

Gazzâlî, *el-Hıkme fî Mahlûkâtî'l-lâhi Azze ve Celle*, (er-Resâilü'l-Ferâid Min Tesânifî'l İmâmi'l-Gazzâlî içinde), Kahire, trs.

_____ ; *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, (nşr. İ. Agah Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara, 1962.

_____ ; *Mizânu'l-amel*, Beyrut, 1979.

_____ ; *Mişkâtü'l-Envâr*, (nşr. Ebu'l-A'lâ Afîfî), Kahire, 1964.

_____ ; *Risâletü'l-Ledünniye*, (Mecmuati Resâili'l-İmami'l-Gazzâlî içinde), c. III, Beyrut, 1986.

_____ ; *İhya'u Ulûmi'd-din*, C. I-IV, Kahire, 1387/1968.

_____ ; *el-Munkızu Mine'd-dalâl*, (nşr. Abdülhalim Mahmud) Kahire, trs.

_____ ; *el-Maksadu'l-esna fî Şerhi Esmâillahi'l-husnâ*, Beyrut, trs.

_____ ; *İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-kelâm*, (Mecmuati Resaili'l-İmami'l-Gazzâlî içinde), Beyrut, 1986.

Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev. Mehmet Aydın), İzmir, 1986.

_____ ; *Ateizmin Çıkmazı*, (Çev. Veysel Uysal), İstanbul, 1991.

Goldziher, İgnotz, *el-Akîde ve'ş-Şeria Fi'l-İslâm*, (Çev. M. Yusuf Musa-Ali Hasan Abdülkâdir-Abdülaziz Abdülhak), Mısır, 1959.

Gürsoy, Kenan J.P., *Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Ankara, 1987.

Hamûde, Gurâbe, *İbn Sînâ Beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, Beyrut, 1972.

İbn. Hazm, *el-Fasl fi'l milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Kahire, h. 1321.

Hartshorne, Charles; *"Din ve Felsefeye Göre Tanrı"*, (Çev. M. Aydın), A.Ü.İ.F.D, c. XXIV, Ankara, 1981.

el-Hayyat, Ebu'l-Huseyn b. Osman, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-redd Ale'bni'r-Râvendî el-Mülhid*, (nşr. H.S. Nyberg), Beyrut, 1957.

Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev. Takıyettin Mengüşoğlu), İstanbul, 1967.

Hıck, John, *Philosophy of Religion*, New Delhi, 1987.

_____ ; *Arguments For The Existence of God*, London, 1992.

Hıck, John, *Faith and Knowledge*, (Cornell University Press) London, 1966.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (Çev. Semih Lim), İstanbul, 1993.

Hourânî, George, F., *İslâmic Rationalism The Ethic of Abdal Jabbâr*, Oxfora, 1971.

Hume, David, *Din Üstüne*, (Çev. Mete Tunçay), Ankara, 1979.

Irakî, Âtıf, *el-Menhecü'n-Nakdî fî Felsefeti İbn Rüşd*, Kahire, 1984.

Işık, Kemâl, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, trs.

İbn Nedim, *Fihrist*, (nşr. Rıza Teceddüd), Tahran, 1971.

İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyat, I-II*, (nşr. Anawati-S. Zâyed), Kahire, 1960.

_____ ; *en-Necât*, (nşr. Macid Fahri), Beyrut, 1985.

_____ ; *el-İşârât ve't-Tenbîhat, III*. (nş. Süleyman Dünya), Kahire, 1985.

_____ ; *Uyûnu'l-Hikme*, (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut, 1980.

_____ ; *Şifa en-Nefs* (nşr. Anawati-S. Zâyed), Kahire, 1975.

_____ ; *Risâletün Adhaviyye fî Emri'l-Meâd*, Kahire, 1949.

_____ ; *Ahvâlü'n-Nefs*, (nşr. Ehvânî), Kahire, 1952.

_____ ; *Risâletü'l-Arşiyye*, (nşr. İbrahim Hilâl), Kahire, 1980.

İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille*, (nşr. Mahmud Kasım), Kahire, 1964.

_____ ; *Tehafüt et-Tehâfüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) Çev. K. Işık-M. Dağ, Samsun, 1986.

İhvanu's-Safâ, *Resâilü İhvani's-Safâ, I-IV*, (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut, 1957.

_____ ; *el-Risâletü'l-Camia*, (nşr. Mustafa Gâlib). Beyrut, 1974.

İsmail Hakkı (İzmirli), *Yeni İlmi Kelâm*, İstanbul, 1339.

İkbal, Muhammed, *İslâmda Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, (Çev. Sofî Hûrî) İstanbul, 1964.

Jabre, Ferid, *La Nation de Lâ Ma'rife Chez Ghazâlî*, Beyrut, 1958.

Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Çev. İ. Kuçuradi), Ankara, 1982.

_____ ; Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. İ. Kuçuradi-Ü. Gökberg-F. Akatlı), Ankara, 1980.

_____ ; *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. A. Yardımlı), İstanbul, 1993.

_____ ; *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomenea*, (Çev. İ. Kuçuradi-Y. Örnek), Ankara, 1983.

Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, (Çev. Suad Baydur), İstanbul, 1976.

Kasım, Mahmud, *İbn Rüşd ve Felsefetuhu'd-Diniyye*, Kahire, 1969.

Kaya, Mahmut, *Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi, İbn Sinâ Armağanı*.

Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara, 1992.

Kindî, *Risâilü'l-Kindî el-Felsefiyye, I*, (nşr. M.A. Ebû Rîde) Kahire, 1950.

Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, 1995.

Konuk, A. Avni; *Füsûsu'l-hikem*, Tercüme ve şerhi. (Haz. M. Tahralı-S.Eraydın) İstanbul, 1987.

Laland, A; *Mevsûa Laland el-Felsefiyye*, (Çev. H. Ahmed Halil), Beyrut, 1996.

Küng, Hans, *Does God Exist*, Lonton, 1980.

Leary, De Laey O., *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (Çev. H. Yurdaydın-Y. Kutluay), Ankara, 1959.

Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, (Çev. Ahmet Arslan), İzmir, 1982.

Leibniz, *G. W. Monadoloji*, (Çev. S. Kemal Yetkin), Ankara, 1962.

_____ ; *Metafizik Üzerine Konuşma*, (Çev. Nusret Hızır), İstanbul, 1949.

_____ ; *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine*,

Mackie, J.L., *The Miracle of Theism*, Oxford, 1982.

Maturîdî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhîd*. (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979.

Medkûr, İbrahim, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*. C. I-II, Kahire, 1983.

Musa, M. Yusuf, *Beyne'd-Dîn Ve'l-Felsefe fî re'yi İbn Rüşd ve Felâsifeti'l-Asril Vâsit*, Beyrut, 1988.

Mengüşoğlu, Takıyettin, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul, 1969.

Nadir, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Mısır, 1950.

Neşşâr, Ali Sami, *Menâhicü'l-bahs Inde Müfekkiri'l-İslâm*, Kahire, 1978.

Nicholson, Reynold, A., *İslâm Sûfîleri* (Çev. Heyet), Ankara, 1978.

Nietzche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (Çev. Ahmet İnam) İstanbul, 1989.

_____ ; *Deccal* (Antichrist) (Çev. Oruç Aruoba), İstanbul, 1986.

Özcan, Hanifî, *Maturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1993.

Platon (Eflatun), *Timaios*, (Çev. E. Güney-L. Ay) İstanbul, 1943.

Paley, William, *"Naturel Theology"* (John Hick, The Existence of God) içinde, London, 1964.

Pines, Salomon, *Mezhebü'z-zerre inde'l-Müslimîn*, (Çev. Ebû Rîde), Kahire, 1946).

Râzî, Zekeriya; Resâilü Felsefiyye, (Nşr, Paul Kraus), Kahire, 1939.

Russell, B., *Mistisizm ve Mantık*, (Çev. A. Usluata), İstanbul, 1972.

_____ ; *A History of Western Philosoph*, New York, 1959.

_____ ; *Din ve Bilim*, (Çev. Akşit Göktürk), Ankara, 1972.

_____ ; *Neden Hristiyan Değilim?* (Çev. Ender Gürol), İstanbul, 1972.

Saliba, Cemil, *Min Eflâtun İlâ İbn Sînâ*, Beyrut, 1983.

Smart, Ninian, *Historial Selections in The Philosophy of Religion*, London,

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford, 1985.

Spinoza, *Etika, I-II*, (Çev. H. Ziya Ülken), İstanbul, 1945.

eş-Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal, c. I-II*, Beyrut, 1975.

Şerafeddin, M., *Mutezile ve Husun-Kubuh*, Darulfünûn İlahiyat Fak. Mec., Sayı, 2, İstanbul, 1926.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâmcılara ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı* (Isbat-ı Vâcib), ankara, 1971.

Turhan, Kasım, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul, 1996.

Türker, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara, 1956.

Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi, c. II*, (Çev. O. Sadettin), İstanbul, 1928.

Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. E. Ruhi Fığlalı), Ankara, 1987.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul, 1964.

Whitehead, Alfred North; Religion in the Making, New York, 1926.

Whitehead, Alfred; Process and Reality.

Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Çev. Oruç Aruoba), İstanbul, 1985.

Yazıcıoğlu, M. Said, *Maturîdî ve Nesefîye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara, 1988.

Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-VIII. Cilt, İstanbul, 1936.

İsim ve Kavramlar İndeksi

Ay-Altı âlem, 224, 225
A. J. Ayer, 142
Agnostik, 95
Agnostisizm, 145, 161
Ahlâk delili, 112
Ahlâk Kanunu, 135
Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, 124
Ahlâkî Otorite, 135
Akozmizm, 276
Akıllı Ruh, 30
Alfred , 285
Alfred North Whitehead, 248
Analitik Felsefe, 195
Anselm, 17, 25, 38, 58
Antroposantrik, 191
Arche (ilk unsur), 282
Aristo, 35, 57, 226
Aristoteles, 37, 49, 50, 54, 70, 72, 74, 168, 266, 274
Ateist, 189
Ateistler, 144
Ateizm, 115, 155, 160, 164, 166, 168, 170, 200
Auguste Comte, 175, 176
Augustinus, 211, 213, 216
Aydınlanma, 173, 174, 180
Ayer, 94, 95, 196, 198, 263, 264
B. Russel, 196
Baron D' Holbach, 171
Bergson, 97
"Beş Esas" (=el-Usûlü'l-hamse), 233
Beş Yol, 50, 58, 74
Bilfiil, 50
Bizâtihi hayır, 62
Calvin, 213
Candide, 247
Cehmiye, 234
Cevâhir'ul-Kur'an, 83
Cevher, 28, 30, 58, 240
Charles Hartshorne, 248, 285
Çiçero, 74
Çift kutuplu süreç teizmi, 288
Çift Kutuplu ulûhiyet, 285
Çift kutupluluk, 286
Cogito, 25
Comte, 177, 180
D' Holbach, 174
Darwin, 75, 92
Darwinizm, 16, 92, 93
David Hume, 209
Dehr, 158
Dehrîler, 158
Deist, 174, 184
Deistler, 142
Deizm, 260, 265, 267, 270, 272
Dekart, 17
Demiurg, 35

Demokritos, 168
Descartes, 23-25, 27, 30, 33, 38, 40, 42, 44, 72, 73, 139, 170, 267, 274
Deus, 155
Deizm, 264
Dinî tecrübe, 98, 110, 111, 143
Dipolar Tanrı anlayışı, 288
Doğal Din, 269
Dört neden, 245
E. Durkheim, 179
Ebû Bekr, 265
Ebu Mansur el-Mâturîdî, 118
Eflâtun, 210
Egzistansiyalizm, 16
Ekmel, 27
Ekmel Varlık, 18, 23, 46
El-Akîdetü'n-nizâmiyye, 67
El-Hakku'l-evvel, 34
El-Hayru'l-Mahz, 37
El-Mebdeu'l-evvel, 37
En yetkin varlık, 31
En yüce saadet, 125
En yüksek iyi, 125, 127, 129
Engels, 182
Epikuros, 168, 171, 211
Ernst Mach, 196
Eskatolojik teodiseler, 256
Essence, 187, 188
Etik nihilizm, 193
Euthyphro ikilemi, 115
Evidensiyalist, 199
Evidensiyalizm, 150
Evrimci teori, 93
Existence, 187
Ezelî, 50
Ezelî Ahenk, 242
Eğitim teodisesi, 256
Eş'arî, 65, 67, 122, 235
Eş'ariler, 227, 234
Eş'arilik, 118
Eş'ariyye, 61, 66, 120, 226, 241
Fâil Sebep, 55, 56, 66
Fârâbî, 33-35, 55-56, 63, 80, 218
Feuerbach, 181-182
Fiziksel-Tanrıbilimsel kanıt, 90
Frederick R. Tennant, 76
Freud, 108, 183, 186
Freudizm, 16
G. E. Moore, 196
Gassendi, 168, 171
Gâye neden, 245
Gaye sebep, 74
Gayelilik ve finalite, 72
Gazzâlî, 17, 51, 83, 84, 102, 104, 111, 158, 230, 232, 237, 241, 259, 269
Grek Atomculuğu, 168
H. Spencer, 179
Haşviyye, 61, 141
Hegel, 176, 195
Heidegger, 189
Helenistik Gnostisizm, 104
Herakleitos, 282, 285
Hesiodos, 166, 167
Hilozoist, 273
Holbach, 172
Homeros, 166-167
Homo Religiosus, 162
Hudûs, 63, 65
Hudûs delili, 53
Hume, 16, 18, 50, 68-69, 73, 85, 86, 92, 95, 141-142, 171, 175, 200, 211

Hür irade teodisesi, 255
Hz. Muhammed, 157
Hz. İbrahim, 51
Hz. İsa, 174, 267
İbn, 61
İbn Arabî, 277
İbn Haldun, 269
İbn Hazm, 235-237
İbn Nedim, 159
İbn Rüşd, 17-18, 38, 62-63, 65, 67, 84, 107, 141, 226, 228, 229
İbn Sinâ, 17, 33, 35, 36, 38-39, 56-57, 60, 61, 63, 80, 81, 208, 217, 221, 222, 225, 228, 231
İbnu'r-Ravendi, 214
İhtirâ, 62, 65
İhvân, 53-54, 216
İhvân-ı Safâ, 79, 214
İlâhî Kaza, 225
İlhad, 157
İlk Sebeb, 70
İlk sebep, 145
İlk İlke, 57
İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli el-Cüveynî, 67
İmkân, 33, 63, 65
İnâyet, 62, 65
İrade özgürlüğü, 112
J. L. Mackie, 238
Jaspers, 189
Kant, 16, 18, 24, 39, 45, 68, 73, 88, 91, 92, 95, 123, 124, 126, 127, 129-136, 139, 143, 175, 177, 180, 195, 200
Karl Krause, 284
Kartezyanizm, 27
Kevn-ü fesâd, 64
Kierkegaard, 189
Kindî, 53, 63, 79, 217
Kozmik teleoloji, 76
Ksenophanes, 164, 167
Kur'an, 51, 61
Leibniz, 17, 18, 28-32, 50, 56, 58, 59, 68-69, 139, 171, 208, 222, 231, 237, 240, 242, 247, 274, 276
Leysefi'l-imkân ebde'u mimmâkân, 84
Littrè, 179
Lizbon, 247
Logos, 23
Lucretus, 168
Ludwig Büchner, 180
Ludwig Feuerbach, 180
Ludwig Wittgenstein, 196
Luther, 213
Ma'turîdî, 119
Malebranche, 139
Mani, 159
Maniheizm, 255
Mantıkçı pozitivizm, 17, 195, 264
Marcel, 189, 192
Marksizm, 16
Marx, 182, 186
Metafizik Safha, 177
Mistik tecrübe, 96-97, 101, 104, 106
Monadlar Teorisi, 242
Monizm, 29
Moritz Schlick, 196
Mu'tezile, 61, 117, 118, 233
Muharrik-i Evvel, 49
Mükemmel Varlık, 23, 31
Mümkinu'l-vücûd, 64

Mümkün, 63, 65
Mümteni, 33
Mutlak Varlık, 16
Neden ve Yeter-Neden, 71
Newton, 73
Nietzsche, 189, 193-194, 195
Nietzsche, 195
North Whitehead, 285
Ontolojik delil, 23
Ontolojik Delil (Varlık Delili), 22
Pan-Cosmist, 29
Pan-enteist ulûhiyet görüşü, 287
Pan-enteizm, 260, 284
Pancosmism, 276
Panteist, 271
Panteizm, 161, 260, 262, 274, 277, 281
Panteizm, 271
Parmenides, 285
Pascal, 186, 192, 243, 269
Philo, 88
Plâton, 49-50, 241
Plotinus, 211
Ölümsüzlük, 112
Pozitif Safha, 177
Pozitivizm, 16, 176, 200
Pratik Aklın Eleştirisi, 124
Proslogion, 23
Protagoras, 169
Rasyonel Kozmoloji, 41
Rasyonel Teoloji, 41
Richard Swinburne, 59, 151
Rudolf Carnap, 196
Rüşd, 61
S. Mill, 179
Saf Aklın Eleştirisi, 123
Sartre, 122
Schleiermacher, 100
Schopenhauer, 208
Sigmund Freud, 182
Sokrat, 164
Spinoza, 28, 29, 139, 274, 275, 278, 279, 281
Sören Kierkegaard, 186, 269
St. Thomas, 17, 18, 39, 50, 140
Sûfiyye, 61, 107
Süreç (Proses), 281
Süreç teizmi, 284, 285
T. H. Huxley, 145
Tane, 179
Tanrıtanımaz, 158
Tanrıtanımazlık, 156
Teizm, 260-263, 272, 275, 281
Teleolojik Delil, 72
Telos, 73
Teolojik ahlâk, 123
Teolojik Safha, 177, 178
Teosantrik, 191
Theos, 155
Thomas, 40
Thomas Aguinas, 58
Thomas Aquinas, 74
Timaios, 210
Tin, 30
Totoloji, 34
Vâcib, 33, 57, 63, 65
Vâcibü'l-vücûd, 37, 64
Vâcib Varlık, 37
Vahdet-i vücûd, 276, 278, 280
Varlık, 18

Varoluşçu felsefe, 191
Varoluşçuluk, 186
Voltaire, 247
Volter, 200
Vücûb, 33
Vücud, 33
Whitehead, 286
William Paley, 75, 76
Wolf, 139
Yeni Olguculuk, 198
Yeni Pozitivizm, 200
Yeni-Eflatunculuk, 273
Yeter-Sebep, 65, 69
Zerdüştlük, 255
Zorunlu, 33
Zorunlu Varlık, 23, 32, 39
Zındık, 159

Şehir Yayınlarından Ödüllü Romanlar!

Yağmurdan Sonra

Ahmet Kekeç

Roman

Tuzla Belediyesi Roman Armağanı
Birincilik Ödülü

Efendi Dayının Kozalakları

Metin Savaş

Roman

Tuzla Belediyesi Roman Armağanı
Birincilik Ödülü

Şehir Yayınlarından Ödüllü Romanlar!

Kayıplar Kosova

Zeki Bulduk

Roman

Tuzla Belediyesi Roman Armağanı
İkincilik Ödülü

Gönül Yolculuğu

Mehmet Uyar

Roman

Tuzla Belediyesi Roman Armağanı
Üçüncülük Ödülü

Şehir Yayınlarından
Yeni Bir Dizi!

EDEBİ PORTRELER

YAHYA KEMAL'İN DÜNYASI

ORD. PROF. DR. A. SÜHEYL ÜNVER

EDEBİ PORTRELER