



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



DİN FELSEFESİ
(Ders Notları)

Hazırlayan

Doç. Dr. Mustafa EREN
Dr. Öğr. Üyesi Metin PAY

Kocaeli 2026

1. ÜNİTE: DİN FELSEFESİ VE İLGİLİ ALANLAR

1.1. Din Felsefesi Nedir?

1.2. Din Felsefesinin Problemleri

1.3. Din Felsefesi Kelam ve Din Bilimleri

1.1. Din Felsefesi Nedir?

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

Eflatun’un, meselâ, bazan 'Tanrı', bazan 'tanrılar' kelimesini kullanması, Aristoteles'in Tanrıyla birlikte maddenin de ezeli olduğunu öne sürmesi, ciddi problemler ortaya çıkarmıyordu. Hâlbuki din-felsefe ilişkisi açısından bakıldığında, bir Farabî'nin, bir Thomas Aquinas'ın durumu hiç de öyle değildi. Burada kısaca şunu söylemekle yetinelim: "Din" adı altına giren her görüş veya uygulama, felsefi açıdan bir inceleme veya araştırma konusu hâline gelmeyebilir. Yukarıdaki satırlarda "din felsefesinin çok geniş -böyle olduğu için de pek fazla işe yaramayan- bir tarifine temas ettik: "Din felsefesi, dinin felsefi açıdan ele alınması, başka bir deyişle din hakkında bir düşünme ve tartışmadır" dedik. Bu tarifi işe yarar hale gelebilmesi için "felsefe"nin ve "din"in nelerden ibaret olduğunu açıklamak gerekir. Bu ise, yapılması gereken işlerin en zorudur. Din ve felsefe etiketleri altında toplanan o kadar çok şey var ki, bunları bir noktada toplayıp tarif ve tasnif etmek imkânsız görünmektedir. Felsefenin ve dinin ne olduğuna ilişkin sorulara doyurucu cevaplar bulamayınca, bir ilişkinin hikâyesi demek olan din felsefesi tarihi hakkında çoğunluğun kabul edeceği tarif ve tasvirler öne sürmek elbette kolay olmayacaktır. Her felsefe sisteminin, hatta bir tek sistem içinde ele aldığımız her filozofun farklı bir felsefe anlayışı vardır.

Her filozof, din konusunu kendi genel felsefi anlayışı içinde ele alır. İdealist felsefe geleneğine bağlı filozofların çoğu, genelde dine, özellikle de teizme felsefi bir

temel bulmaya çalışmıştır. Bu anlamda felsefe, yüksek seviyede bir teoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa sözgelîşi, analitik felsefe geleneğine bağılı bir düşünür için filozofun işi, dinin temel iddialarını özellikle dil ve mantık açısından tahlil ve tenkit etmektir. Ona göre, din felsefesi yapmak, dini bir felsefe geliştirmek demek değildir. Hatta o, bu ikinci türden faaliyeti, bir felsefe faaliyeti olarak bile görmek istememekte ve "din felsefesi" tabirinin sadece kendi felsefi yaklaşımına uygun düştüğünü öne sürmektedir.

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

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

"Rasyonel" terimini kullanmakla burada taraf tuttuğumuza, dolayısıyla felsefe tarihinde dinin esasta irrasyonel bir alan olduğunu öne süren bazı düşünürlerden ayrıldığımızı dikkat çekmek isteriz. Dinle felsefe arasında organik bir bağıın bulunmadığını iddia eden düşünürlerin çoğu, dine rasyonel bir zemin bulma çabalarının verimsizliğine inanırlar. Bu, bazen dinin sarsılmaması, bazen de onun eleştirilmesi için başvuru olan bir yol olmaktadır. "Dine rasyonel açıdan bakmak", akıl gücümüzün imkânlarını kullanmak suretiyle dinin ana iddialarının temellendirilmesi çabasında gidebileceğimiz yere kadar gitmek, şeklinde anlaşılabilir. Meselâ, Allah'ın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, vahyin imkânı gibi köklü dinî iddialar, aklî delillere başvurularak temellendirilmek istenmiştir.

Başta Farabî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi tanınmış İslâm Filozofları olmak üzere, çeşitli din ve kültürlere mensup birçok düşünür, din ve felsefeyi aynı hakikatin iki ayrı veçhesi şeklinde görmüşlerdir. Dolayısıyla, "rasyonel açı" felsefî bir bakış tarzının önde gelen özelliklerinden biri olarak kabul edilegelmiştir.

Felsefi bakış tarzı, mümkün olduğu ölçüde, "şümüllü" olmak zorundadır. Sözügelışı, bir filozof Tanrı'nın varlığı konusunu ele almışsa, konuyla ilgili tarihi, ilmî ve mantıkî bütün verileri dikkate almayı, hatta Tanrı'nın olmadığına ilişkin görüş ve düşünceleri hesaba katmayı gaye edinir. Bir konuya kaç açıdan bakmak mümkünse, hepsini nazarı itibara alır. Din alanıyla kültürün öteki alanları (bilim, sanat, ahlâk vs.) arasında gerekli bağlantı noktalarının kurulabilmesi için şümüllü bakış tarzına daima ihtiyaç vardır.

Felsefî bakış tarzı "tutarlı" olmak zorundadır.

Sözügelışı, insanın fiilleri de dâhil olmak üzere her şeyin önceden bilindiğini, kesin olarak tespit ve tayin edildiğini öne süren bir görüşle insanda irade hürriyetinin varlığını öne süren görüşü bir ve aynı anda savunamayız. Ortada giderilmesi gerekli bir tutarsızlık bulunmaktadır. Filozofun zihninin sadece bu türden açık tutarsızlıklar karşısında değil, ilk bakışta kolayca fark edilmeyen tutarsızlıklar karşısında da son derece duyarlı olması gerekir. Tutarsızlıkları görebilmek için ise, derin tahlil ve tenkitlere ihtiyaç vardır. Özellikle dil ve mantık açısından yapılan tahlillerin önemi herhangi bir tartışmaya yol açmayacak ölçüde açıktır. Bütün bu söylediklerimiz yerine getirilmeye çalışılırken "objektif" olmak, yani dinin lehinde veya aleyhinde bir tutum içerisinde olmaya peşinen karar vermeden araştırma ve incelemeye koyulmak vazgeçilmez bir şarttır.

Objektif olmak, felsefî bir araştırma esnasında dinî inançları bir tarafa bırakmak anlamına gelmez. Önemli olan, inceleme konusu ile ilgili bir takım inançlara sahip olmak değil, verileri, düşünme ve tartışmayı söz konusu inançları haklı çıkaracak biçimde zorlamamaktır. Felsefî bakış tarzının saya geldiğimiz özelliklerini başka bir üslûp içinde şöylece ifade etmek mümkündür.

Felsefî yaklaşım esas itibarıyla, dile getirme, açıklığa kavuşturma, kaynaştırma, bütünleştirme ve değerlendirmeden ibarettir. Filozof, hakkında felsefe yapmak istediği bir konuyu, mümkün olan en üst seviyedeki bir açıklık ve seçiklik içinde dile getirmek durumundadır. Din hakkında düşünmek ve konuşmak, tutarsızlıkların, kararsızlıkların, muğlâk düşünme ve tartışmanın kol gezdiği bir alan meydana getirmiştir. Din alanı, herkesin at oynattığı sahipsiz bir arazi gibidir. Tarihin seyri içinde akıp gelen bir yığın faktör, din konusunda sağlam, tutarlı ve anlaşılır dile getirmeleri oldukça zorlaştırmaktadır. Bundan dolayıdır ki, söz konusu alan, öteki alanlardan daha çok burada bazı özelliklerine dokunduğumuz felsefî yaklaşıma ihtiyaç göstermektedir. Yukarıda tutarlılık konusunu açıklarken de işaret edildiği gibi,

açık seçik dile getirmeler için de dil ve mantık tahlilleri birinci derecede önem arz etmektedir. Dinin temel kavramları örgüsünü iyice tanımayan, söz konusu örgünün mantığını yakalayamayan bir kimsenin dini verileri, insanî tecrübenin öteki verileri ile birlikte düşünmesi, fikrî bir bütünlüğe ulaşması ve sonunda ciddi değerlendirmeler yapması elbette mümkün olmaz.

Dinin Mahiyeti:

Felsefenin tarif edilmesinde karşımıza çıkan güçlükler, dinin ne olduğunu açık seçik olarak dile getirmenin güçlüklerine nazaran çok daha azdır. Bir değil birçok din vardır ve çeşitli dinlere mensup insanların benimseyebilecekleri, eski bir ifade ile "efradını câmi, ağıyarını mâni" bir tarif vermek mümkün değildir. "Din" kelimesi bir Budist ile bir Yahudi'nin zihninde aynı çağrışımı yapmaz. Hatta önemli ortak özelliklere sahip olan bir Müslüman ve Hristiyan'ın "din"den anladıkları, önemli ölçüde birbirinden farklı olabilir. Sezar'ın hakkını daha işin başında iken Sezar'a veren bir Hristiyan için İsa'nın getirdikleri, hayatın küçük bir bölümüne inhisar ettiği halde, bir Müslüman için İslâm'ın getirdikleri, hayatı, hiçbir yanını dışarıda tutmamak kaydıyla kuşatmaktadır.

Bazı din tariflerinde dinin bilgi veren (bilgisel) iddiaları, başka bir deyişle 'kognitif' yanı ağır basmakta, konunun psikolojik cephesi ihmal edilmektedir. Bazılarında ise, kognitif yanın aleyhinde olacak şekilde, ahlâk ve duygu konusu ön plana çıkmaktadır. Aslında, dini inceleme ve araştırma konusu edinen her disiplin, kendi işine yarayan bir din tarifiyle yola çıkmaktadır. Bir psikolog, dini, çok kere, yaşanan bir tecrübe; bir sosyolog, içtimaî bir müessese; bir kelâmcı, akıl ve nakille müdafaa edilebilen bir sistem olarak görür. Bu tariflere bir de dinin aleyhindeki görüşlere temel teşkil eden tarifleri (sözgelişi, Marx'ın, Freud'un veya Comte'un tariflerini) katacak olursak, işin içinden çıkmak daha da zorlaşır. Bundan dolayıdır ki, bazı düşünürler, genel bir din felsefesinden değil de çeşitli dinî inançları konu edinen çeşitli felsefelerden bahsedebileceğini öne sürmektedirler. Özellikle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi "Kitaplı Dinler" söz konusu olduğunda, birbirine bağlı üç yön bulmaktayız: İnançla ilgili hususlar, ibadetle ilgili hususlar, ahlâkla ilgili hususlar.

İyi bir tanımın dinin bu üç cephesine de hak ettiği önemi vermesi gerekir. Bu dinler açısından bakıldığında, demek oluyor ki, din, ferdî ve içtimaî yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O, bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır. Dinî değerlendirme, derinlik, geniş kapsamlılık ve kutsallık

arz eden bir değerlendirmedir. Müteal ve kutsal bir Yaraticıya isteyerek bağlanma, teslim olma, onun iradesine tabi olmadır. "Dini şuur" dediğimiz şeyin fikri, hissî ve iradî yanları vardır. Din bir takım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara göre birtakım iradî faaliyetlerde bulunma meselesidir. Fikir ve his cephesi, işte bu iradî faaliyetler vasıtasıyla Yaradan'a ibadet, yaratılana hizmet şeklinde ifadesini bulur. İşte "Batı Felsefesi Geleneği" diye adlandırılan düşünce tarihi çerçevesi dâhilinde görülen din felsefesi faaliyetleri, açıklamaya çalıştığımız böyle bir din tasavvurundan yola çıkmaktadır. "Batı Felsefesi" şeklindeki adlandırma, belki de bir talihsizlik sayılabilir. Çünkü bugün Batı deyince, daha çok kıta Avrupası ve onun bir kültür uzantısı durumunda olan Amerika akla gelmektedir. Oysa felsefe, sadece Avrupa ve Amerika'da yaşamış ve yaşamakta olan insanların başarısı değildir. Eflatun ve Aristoteles olmadan bir Farabî yetişebilir miydi? Farabî'siz veya İbn Rüşd'süz bir felsefe, Thomas Aquinas'ı nereye kadar götürürdü? Felsefe tarihinin son dönemlerinde Balkanların kuzeyinde yaşayan insanların ön planda rol oynaması, felsefe tarihine mevziî bir adın verilmesini haklı çıkarmaz.

Yukarıda sözünü ettiğimiz üç büyük "Kitaplı Din" etrafında dönen felsefî faaliyetlerde önemli noktalar bulunmaktadır. Bu durum, hiç değilse Batı felsefesi geleneği içinde yer alan din felsefesinin problemlerini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Yine bundan dolayıdır ki, bu üç dinin mensupları, inanç veya daha geniş bir tabirle kültür açısından birbirini, belli bir yere kadar da olsa, anlayabilir, birbirlerinden yararlanabilirler. Meselâ, din felsefesinin baş konusu olan Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller, her üç din için de aynı derecede önem arz etmektedir. Bir İbn Meymûn'un, bir Thomas Aquinas'ın Fârâbî'den yararlanması ne kadar tabiî ise, bugün bizlerin de Batılı bir düşünürden yararlanmamız o ölçüde tabiîdir. Aslına bakılırsa dinler arası tartışma konusu olan noktaların çok büyük bir kısmı, zaten felsefî mevzular arasına girecek durumda değildir. Sözgelisi, bir filozof, bir filozof olarak, Hz. İsa'nın bakire Meryem'den doğması, onun ilâhî bir mahiyete sahip olması yahut Tanrı'nın İsrailoğullarını seçip hâsseten koruması veya Müslümanların büyük bir kısmının aynı zamanda bedenî bir yolculuk şeklinde tasavvur ettikleri "Miraç Mucizesi" hakkında ne söyleyebilir? Bu noktaya böylece işaret etmek, yukarıda din kavramı konusunda mevcut farklılıklara işaret eden cümlemizle çelişmez. Dinler arasındaki ortak konulara ve devamlı olarak ön plâna çıkan bazı problemlerine rağmen, din felsefesi alanında görülen birlik ve bütünlük, felsefenin öteki alanlarında görülen birlik ve beraberliğe nazaran daha zayıftır.

“Din felsefesi” başlığını taşıyan kitaplara bir göz atmamız, bu gerçeği görmemiz için yeterlidir. Bir din felsefesi kitabı birkaç şekilde kaleme alınabilir. Şöyle ki, din konusunun felsefe tarihi içindeki bir seyri vardır. Belki de işin en kolayı, Thales’ten başlayıp günümüze gelinceye kadar gelip geçmiş ünlü filozofların dinle ilgili görüşlerini ya kronolojik bir çerçeve içinde, ya da karşılaştırmalı olarak ortaya koymaya çalışmaktır.

İkinci olarak, din felsefesinin önemli problemlerini yeni bilgi ve tecrübelerin ışığında tekrar ele almak ve çözmeye çalışmaktır. Bazen dinin felsefe tarihi içindeki seyri değil de çeşitli adlar altında toplanan ortak görüşlerin (sistemlerin) çerçevesi içinde hareket edilerek din felsefesinin problemleri ele alınabilir. Akılcılık ve din, Varoluşçuluk ve din, Pragmatizm ve din, vs. Nasıl bir eser kaleme alırsak alalım din felsefesi ile ilgili eserimiz, felsefenin öteki alanlarını konu edinen eserlere nazaran daha çok farklılıklar arz edecektir. Ontolojik, epistemolojik ve hatta nispeten somut konuları ele alan aksiyolojik problemlerin işlendiği eserlerde, tabir yerinde ise, bir çeşit “evrensellik” vardır. Sözgelisi, bilginin kaynağı ve değerine ilişkin sorular karşısında kültür farklılıkları önemli bir güçlük çıkarmaz; ya da hiç değilse çıkarmayabilir.

Epistemolojiyi konu alan bir eseri Türkçeye veya Arapçaya çevirerek İstanbul yahut Kahire üniversitesinde okuyan bir öğrenciye sunabiliriz. Aynı şeyi, din felsefesi ile ilgili bir eser için söylemek kolay değildir. Çünkü dinler, az veya çok birbirinden farklıdır ve her filozof, ancak tanıdığı, bildiği din hakkında felsefe yapabilmektedir. Bu bakımdan, ortak konularına rağmen üç büyük (Kitaplı Din) dinin tefekkür yapılarına bağlı olarak ortaya konan felsefi çabaların şümülü nispeten daha dar olmak durumundadır. Tekrar edelim: Bu yukarıda söz ettiğimiz felsefi bakış tarzının bazı özelliklerine bir sınır getirir, onları büsbütün ortadan kaldırmaz.

Şu ana kadar önemli olan bir soruyu bilerek erteledik: Din konusunda felsefe yapma ihtiyacı nereden doğmaktadır ve böyle bir çaba ne ölçüde meşrudur? Din ve felsefe, her ikisi de, insanların karşılaştığı önemli problemleri ele alır ve çözmek ister. Fakat ikisi arasında önemli farklar vardır. Bu, en azından, günümüzde kabul edilen felsefe anlayışı için doğrudur. Felsefe ile dini aynı hakikatin iki cephesi olarak gören ve dolayısıyla birinciyi de bir hayat tarzı olarak tasavvur eden bir düşünür söz konusu farkın, bir derece farkı olduğunu söyleyebilir.

Felsefenin özü, düşünmektir; dinin özü ise, Gazali’nin deyişiyle ruhanî bir zevk halini yaşamaktır. Felsefe yaparken bir fikre sahip oluruz; dini yaşarken anlar,

duyar ve ibadet ederiz. Gerçi dua ve ibadetin tefekkür yanı olduğu gibi, tefekkürün de dini bir boyutu olabilir. Mesela, Kur'an'ın teşvik ettiği türden bir teemmül ve tefekkür, bir çeşit ibadettir. Bundan dolayıdır ki, İbn Rüşd gibi bazı düşünürler hikmetle meşgul olmayı yani onların anladığı anlamda felsefe yapmayı, dini açıdan gerekli görmüşlerdir. İbn Rüşd'ün Faslı'l-Makâl'i bu görüşü ispatlamak için kaleme alınmıştır. İbn Rüşd'ün bu görüşünde bir hakikat payı olmakla beraber, din ve felsefenin iki ayrı saha olduğunun açıkça belirtilmesinde yarar vardır. Kur'ân hikmetlerle dolu bir kitaptır ama yine de o, bir felsefe kitabı değildir.

Felsefenin dinle ilgilenmesi, genellikle iki şekilde olmuştur: Dinî olmayan verilerden veya unsurlardan hareket ederek dinî bir hükmü açıklamaya, hatta bazen kanıtlamaya çalışan yaklaşım. Sözgelisi, bilimsel veri ve sonuçlardan hareket ederek Tanrı'nın varlığını, ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamaya çalışmak bu cümledendir. İkinci olarak, doğrudan doğruya din fenomeninden yola çıkarak dinin temel hükümlerini açıklamaya çalışan yaklaşım. Her iki ilginin birlikte sürdürüldüğü durumlara da oldukça sık rastlanır.

Bu, sadece din felsefesinin değil, kelâmın da başvurduğu iki temel yaklaşımdır. Dinî tefekkürün, bu yaklaşımlarda ortaya konan faaliyetlerden uzak kalamayacağı açıktır. İnsan, değerli bulduğu her ciddi tecrübe alanı için bir takım sorular sorma ihtiyacını duyar. Ve din, son derece önemli bir insanî tecrübe sahasıdır. İnsan, başka alanlardan getirdiği bilgilerle dinin öğrettikleri arasında uyumlu bir birlik sağlamak ister. Bunun için de her tecrübeyi bir öteki tecrübenin ışığında düşünüp değerlendirmek ister. Onun dinî tecrübesi bir yanda, ilmî veya ahlâkî tecrübesi başka bir yanda olmaz. Yaşanan beşerî tecrübe, bu çeşit bir parçalanmayı meneder. Felsefenin din alanında işe yarar bir faaliyet gösteremeyeceğine ilişkin bazı görüşlere daha önce birkaç cümle ile temas etmiştik. Materyalist, fenomenalist ve büyük çapta pozitivist felsefe anlayışları din felsefesine zaten karşıdırlar. Ne tecrübe kavramını dış dünya hakkındaki bilgimizle sınırlayan, ne anlamlı olmayı ilmî veya mantıkî doğrulama ile özdeş sayan bir filozofun, ne de dinî hayatta aklın rolü olmadığını öne süren bir fideist veya irrasyonalistin din felsefesine sempati ile bakması beklenebilir. Ne var ki, her türlü karşı çıkışa rağmen, dinin felsefî açıdan tetkik ve tahlili daima var olagelmıştır. Olumsuz görüş ve tutumların ömrü, din felsefesine inanan görüşlere nazaran daima çok kısa olmuştur.

Geçen yüzyılın bilimci pozitivistinin ve bu yüzyılın ilk yarısında güçlü günlerini yaşayan mantıkçı veya tecrübeci pozitivistin dinî iddialar karşısındaki menfi tavrının

kısa zamanda etkisini yitirmesi, bu söylediğimize kuvvet kazandırmak için yeterli görünmektedir. Dini savunmak amacıyla felsefe yapma faaliyetinin karşısına çıkanların durumunu anlamak daha zor görünmektedir. Din -mesela İslâm dini- akli bir zemine oturduğunu, yani hükümlerinin makul olduğunu, bizzat kendisi öne sürmektedir. Şimdi hiç kimsenin şöyle bir yanlışlığı işlemesi hoş görülemez: “Ben akıl gücüne dayanarak inancımın doğruluğunu ortaya koymak için bir takım deliller öne sürerim. Eğer bu deliller görüşümü desteklerse, akla güvenirim; aksi takdirde, aklın inanç alanında bir rolü olmadığını söyler ve işin içinden çıkarım.” Çağdaş bir filozofun da işaret ettiği gibi, böyle bir tutum, oyunda hile yapan insanın şu tavrından farksız olur: "Yazı gelirse ben kazanırım, tura gelirse sen kaybedersin".

Her şeyin akılla açıklanabileceğini veya kanıtlanabileceğini öne sürmek bir hatadır. Ve birçok ünlü filozofun böyle bir hataya düşmüş olduğu da bir gerçektir. Gazali'nin meşhur “Tehafütü'l-Felasife”sinin önemle üzerinde durduğu konuların başında felâsifenin böyle bir hatayı işlemiş olması gelir.

Meselâ, onlar nefsin ölümsüzlüğünü akîl delillerle ispat ettiklerine inanıyorlardı. Gazâlî ise, bunun mümkün olamayacağını öne sürmekteydi. Fakat o, şunu da eklemeyi ihmal etmiyordu: Bir şeyin akılla ispatlanamaması, onun bâtil olduğu anlamına gelmez. Hele ona inanılamayacağı anlamına hiç gelmez; çünkü bir şeye inanabilmemiz için bize başka kaynaklardan başka bilgiler de gelmektedir.

1.2. Din Felsefesinin Problemleri

Daha önce filozofların din konusunu, savundukları genel felsefî çerçeveye bağlı olarak ele aldıklarına işaret etmiştik. İşte din felsefesinin problemleri bu genel çerçevelere bağlı olarak değişiklik arz etmektedir. Genel felsefede olduğu gibi din felsefesinde de akılcılar, tecrübeciler, idealistler ve realistler vardır. Din felsefesinin tarifinde yukarıda temas ettiğimiz güçlükler, onun problemlerinin tespit ve tayininde de ortaya çıkmaktadır. Din felsefesi genellikle şu ana problemlerle uğraşır:

(a) Metafizik ve kozmolojik problemler: Tanrı'nın varlığı. Bu konuyla ilgili lehte ve aleyhteki akîl deliller. Alemin yaratılışı. İnsanın topyekûn âlemdeki yeri ve önemi. Vahyin imkânı. Ölümünden sonra hayat ve ruhun ölümsüzlüğü.

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

(c) Dini hükümlerin dil ve mantık açısından tenkit ve tahlili. Din dilinin mantıki statüsünün belirlenmesi.

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

(e) Dinî sembolizmin anlam ve önemi.

Burada bu problemler hakkında genel bir bilgi verebilmek için onları sırf pratik açıdan maddeler halinde toplamaktayız. Aslında her madde birçok bakımdan öteki maddelerle çok yakından ilgilidir. Meselâ vahiy konusu, bir ucundan ele alındığı zaman metafizik, öteki ucundan ele alındığı zaman epistemolojik bir meseledir. Yine, Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller, epistemolojiden ontolojiye gitmeye çalışan akıl yürütme çabalarıdır. Burada bir noktaya daha dikkat çekmemiz gerekiyor. Bir düşünürün din felsefesi yapması için yukarıdaki problemlerin hepsiyle uğraşması gerekmez. Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi akılcı filozoflar, genellikle dinin rasyonel açıdan ele alınmasına, özellikle Tanrı'nın varlığının akılî delillerle kanıtlanmasına ağırlık vermişlerdir.

Meselâ Descartes'in ontolojik delile önem vermesi, onun genel felsefî tutumundan ileri gelmektedir. Öte yandan, tecrübeci filozoflar dinî tecrübe konusuna daha çok ağırlık vermiş ve âlemden Tanrı'ya gitmeyi gaye edinen akıl yürütme tarzlarını ön plânda tutmuşlardır. Listemizdeki (c) maddesi, yani din dilinin linguistik ve mantık açısından tahlil ve tenkidi, mantıkçı pozitivistlerin, linguistik tahlilcilerin gözde konusu durumundadır. İngilizcenin öğretim dili olduğu üniversitelerde bu yaklaşım parlak günlerini yaşarken kıta Avrupasında, özellikle Fransa ve Almanya'da egzistansiyalist ve fenomenolojik tahliller merkezî bir yer işgal etmekte idi. Bütün bu çabaların yanı sıra din konusunu insanî tecrübenin bütünlüğü içinde düşünerek teizmi modern bilgilerin ışığında tekrar ele alıp yeni bir çerçeve çizme çabası içinde olan düşünürler de var olagelmıştır. Meselâ, Amerika'da A. N. Whitehead'in felsefî çıkış noktası, süreç kavramını ön plâna alan din felsefelerinin yapılması için ilham kaynağı olmuştur. Felsefe alanında görülen bu çabalar, dine daha farklı bir açıdan bakan teolojide etkisini göstermiş ve bir takım yeni "kelâm" akımları ortaya çıkmıştır.

Bugün klâsik anlamda akılcı ve tecrübeci kelâm akımları bulunduğu gibi, bir süreç ilahiyatı veya bir varoluşçu teoloji akımı da bulunmaktadır. Bütün bunlara bir de ateizmle ilgili görüşleri ve Batı'da bazı ilâhiyatçıların ferdî ve müteâl (aşkın) Tanrı anlayışını bir yana iten dinî fikirler öne sürmelerini katarsak din alanında nasıl bir

canlılığın ve o ölçüde bir karmakarışıklığın olduğunu fark etmeden geçmemiz mümkün değildir. Kitle haberleşme araçlarının etki gücü ve milletlerarası fikir alışverişinde görülen sürat dikkate alındığı takdirde, her toplumun din üzerinde ciddi olarak düşünen insanlara ne kadar ihtiyaç duyacağı kendiliğinden ortaya çıkar.

1.3. Din Felsefesi Kelam ve Din Bilimleri

Konusu itibariyle din felsefesine en yakın olan saha kelamdır. İslâm kültüründe kelam genellikle, akli ve nakli delillere başvurarak temel dinî hükümleri açıklayan, sistemleştiren ve savunan bir disiplin şeklinde görülmüştür. Aynı tarifi belli bir yere kadar Hristiyan teolojisi için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Din felsefesi, sistematik kelâmı daima dirsek teması halindedir. Hatta denebilir ki, birinci ikinciyi büyük ölçüde ihtiva eder. Her iki alan arasındaki bu yakınlıktan dolayıdır ki, bazıları, din felsefesini (klasik anlamda) "Felsefî Kelâm" olarak adlandırmışlardır. Ona "Lâik Kelâm (teoloji)" diyenler bile olmuştur. Buna sebep, filozofun belli bir inanç sistemini dinî bir düşünce ve niyetle savunmayı gaye edinmemesi ve yaptığı faaliyette dinî bir karakter görmemesidir. Teknik anlamda "Kelâmcı (mütekellim)" açık veya üstü kapalı bir biçimde 'tasdik' ile yola çıkar.

Bu mânâda Batı dillerinin çoğunda geçen 'teoloji' sözünü Türkçeye yerine göre "kelam", yerine göre de "ilahiyat" olarak çevirmektediriz. Hemen belirtelim ki, Hristiyanlıktaki teolojinin yeri ve önemi ile İslam'daki kelamın yeri ve önemi farklıdır. Hristiyanlığın İslam'daki manada bir Kitap ve Sünnet'e sahip olmayışı, orada teolojiye inanç açısından daha büyük bir vazife yüklemektedir. Hristiyanlık, bir müessese olarak, daha çok teolojik formüllerle tarihi yapısını kazanmıştır. İslam'da ise Kelâm, sadece ilmi ve fikrî bir disiplindir. Aynı şey, özellikle filozofların eserlerinde önemli bir bölüm oluşturan "ilâhiyât" bahisleri için de söz konusudur. Mütekellim ile kelâm tarihçisini veya kelâm disiplini ile ilmî açıdan ilgilenen bir insanı birbirine karıştırmamak gerekir. Mütekellim için üzerinde durduğu konu, hayatî bir meseledir. O, söyledikleri ve yazdıklarıyla din konusunda uyanan şüpheleri gidermek, akla gelen sorulara cevap bulmak ister. Ona göre, dinî temel hükümler her çeşit şüphenin ötesinde yer alır.

Daha işin başında iken böyle inanır, böyle düşünür ve bunu ispatlamaya koyulur. Kelâmı dinî hükümleri sorguya çekme diye bir şeyin olmaması gerekir. Din felsefesi yapan kişi ise, hiçbir şeyi inceleme ve araştırma konusu dışında tutmayı düşünmez ve en azından teknik düzeyde yaptığı işin bir inanç boyutu olduğunu öne

sürmez. Din felsefesine yapılan itirazların çoğu, filozofun kendi çabasında gördüğü hürriyet havasından ileri gelmektedir.

Felsefeci, eğer tabir yerinde ise, dinle “uzaktan” ve “dışarıdan” meşgul olur; oysa kelamda, inanma ve buna bağlı olarak egzistansiyel (varoluşsal) bir kavrama ve anlama durumu, yüksek seviyede bir teemmül ve tefekkür vardır. Din felsefesi ile dini bilimsel açıdan ele alan öteki disiplinler arasındaki farklar açık olarak dile getirilebilir.

Din felsefesinin en çok yararlandığı alan, şüphesiz, dinler tarihidir. Tarihinin sunduğu malzeme olmayınca filozof ne üzerinde düşünüp tartışacaktır? Tarihçi tıpkı sosyolog ve psikolog gibi, din olayını tasvir eder, onu açıklamaya ve bu yolla bir takım genel hükümlere varmaya çalışır. Özellikle akılcı felsefenin büyük çapta ihmal ettiği dini hayatın psikolojik yönünü psikologlar yahut psikolojik açıklamaları ön plânda tutan filozoflar inceleme ve araştırma konusu olarak seçmişlerdir.

David Hume’un, dinî şuurun oluşmasına etki eden faktörlere dikkat çekmesi, "kişilik" kavramını esas alan idealist filozofların dinî inançla ilgili tahlil ve tenkitleri, Freud, Jung, W. Wundt, W. James, Allport, Pratt, J. Ward gibi tanınmış psikologların yaptıkları araştırmalar, özellikle son yüzyılda mistisizm konusuna yönelen çalışmalar, din psikolojisini asla ihmal edilemeyen bir alan durumuna getirmiştir.

Din sosyolojisi ise, dini daha ziyade toplumsal bir kurum olarak ele alır, dinin toplumsal fonksiyonlarını açıklamaya çalışır. Başka bir deyişle, dinî inancın toplum hayatı yaşayan çeşitli grupları nasıl etkilediğini, dinden etkilenen zümrelerin siyasî, iktisadî ve kültürel tutum ve davranışlarını belirlemeye çalışır. İdeal açıdan ve 'bilim' kavramına teknik açıdan hakkını veren bir tutum içinde bakıldığı takdirde, dinle uğraşan beşerî ilimlerin objektif olmaları, tasvir ve açıklama işiyle yetinmeleri gerekir. Dinin hakikati ve onun bu açıdan değerlendirilmesi, dinî hükümlerin haklılığının gösterilmesi vs. onlara düşmez. Tarihî, sosyolojik, antropolojik ve psikolojik yaklaşımlardan farklı olarak, filozof değer ve hakikat problemini, dinî inanç ve uygulamaların menşei, onların toplumsal fonksiyonları, insanın inanma ihtiyacı ve benzeri problemlerden ayrı düşünür. Sözgelisi, filozof için önemli olan, ontolojik delilin iddiasının doğruluğudur.

Bu delile İbn Sina tarafından işaret edilmesi veya onun Aziz Anselm tarafından açıkça dile getirilmesi yahut Descartes tarafından savunulmuş olması, ikinci derecede önem arz eden bir meseledir. Filozof, din bilimlerinin yöntemleri, teorileri, açıklamaları, varsayımları üzerinde durur. Bir takım tahlil ve tenkitlerde bulunarak o alanlara açıklık getirir. Kanıtlanmış bilimsel sonuçlarla ideolojik 'girdiler' arasındaki

farklılıklara ve bu sonuncuların muhtemel tehlikesine dikkat çeker. Dinin ğrettikleri ile bilimin getirdikleri arasında gerekli karşılaştırmaları yapar ve bilgide bütünlüğü sağlamaya çalışır. İlahiyatla sosyal bilimler arasında irtibat noktaları kurmaya gayret eder.

Bunu başarabilmek için de din felsefesinin kapısının her türlü bilgi ve tecrübeyi içine alacak şekilde açık bulundurulması gerekir.

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.

2. ÜNİTE: TANRI'NIN VARLIĞINA DAİR DELİLLER I

2. Delillere Genel Bakış

2.1. Ontolojik Delil

2.1.1. Delilin Yapısı

2.1.2. Delile Yöneltilen Eleştiriler

2.2. Kozmolojik Delil

2.2.1.1. Hudus Delili

2.2.1.2. İmkan Delili

2.2.2. Delile Yöneltilen Eleştiriler

2.3. Nizam ve Gaye Delili

2.3.1. Delilin Tarihçesi

2.3.2.1. İnayet Delili

2.3.2.2. İhtira Delili

2.3.3. Teleolojik Delilin Eleştirisi

Hazırlık Soruları:

- 1. Alemin yaratılmış / sonradan olduğunu kanıtlamak mümkün müdür?**
- 2. Alemin ezeli ve ebedi olmadığının işaretlerini gözlemliyor musunuz?**
- 3. Mükemmel kavramı sizde neleri çağrıştırıyor?**
- 4. Alemde bir düzenlilik ve gayelilik görüyor musunuz?**
- 5. Alemdeki kötülüğün varlığı düzenlilik fikrini bertaraf eder mi?**
- 6. Darwinizmin olumlu ve olumsuz sonuçları neler olabilir?**
- 7. Sizce Kur'an-ı Kerim Allah'ın varlığı için bir delil öneriyor mu?**
- 8. Modern bilimin, evrenin yapısı hakkında söyledikleri Tanrı'nın varlığı**

için kanıt olabilir mi?

- 9. Metafizik konularda nedensellik ilkesine güvenebilir miyiz?**
- 10. Tarih boyunca insanların Tanrı tasavvurları değişmiş olabilir mi?**
- 11. Tanrı'nın varlığına inanmak için en önemli gerekçe ne olabilir?**
- 12. Ahlakın varlığı Tanrı'nın varlığı için delil olabilir mi?**
- 13. Darwin teorisi, alemin "akıllı tasarım" sonucu olduğunu gösterir mi?**

2. Delillere Genel Bakış

Tanrı'nın varlığını "ispat etmek" veya en azından böyle bir fikri çabaya koyulmak, felsefe ve ilahiyatın en merkezi problemi olagelmıştır. Felsefe tarihinde yer tutmuş hemen hemen hiçbir ciddi filozof yoktur ki, bu tarihi ve çetin problem hakkında bir şeyler söylememiş olsun. Bu alanda ciltler dolusu düşünceler ortaya konmasına rağmen, günümüz felsefe ve ilahiyat çevrelerinde hemen her ay yeni bir kitabın ve çok sayıda ciddi makalenin yayınlanması, konunun canlılığını göstermesi bakımından, oldukça dikkat çekicidir. Acaba Tanrı'nın varlığına inanmak -veya inanmamak- o kadar zor mu ki ortaya çözülmesi adeta imkansız bir problem çıkmaktadır? Gazali ve Descartes gibi çok sayıda büyük düşünürler, inanmanın fitri olduğunu, bozulmamış insan tabiatının inanmaya doğuştan yatkın olduğunu açıkça söylemelerine rağmen, yine de Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir takım deliller öne sürmüş, ispat şekilleri geliştirmişlerdir. Şüphesiz, böyle bir faaliyet, çeşitli sebeplere dayanmaktadır. Şimdi bu sebeplerin bir kısmına kısaca temas etmemiz gerekir.

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

Örneğin, İslam'a inanmayan Mekkeli Araplar, Kur'an'ın getirdiği ulûhiyet anlayışına, hayatın ölümden sonra da devam edeceğine dair inanca çeşitli açılardan itiraz etmekteydiler. Kur'an'ın, bu itirazları, ciddiye alarak cevap verdiğini görmekteyiz. Gerek itirazların, gerekse onlara verilen cevapların geniş ölçüde fikir planında cereyan ettiğini, bir takım delillere dayandığını akılda tutarsak, İslâm tarihinde daha sonra ortaya çıkan birçok tartışmanın niçin Kur'an'ı hareket noktası olarak seçtiğini daha iyi anlarız. Söz konusu tartışmalara koyulanlar, kullandıkları ana ıstılahları dahi Kur'an'dan almaya özen göstermişlerdir. Meselâ, Allah'ın varlığı ile ilgili tartışmalarda en sık geçen delil, burhan, ispat vs. gibi kelimeler, Kur'an'da geçmektedir. Kur'an, Allah'tan başka Tanrılara inananlara hitaben "burhanınızı getiriniz" (Enbiya, 24; Neml,

64) demektedir. Yine Kur'an, gerek Hz. Muhammed'e, gerekse daha önceki peygamberlere "burhanın gönderildiğinden" yahut "gösterildiğinden" söz etmektedir.

"Delil" kelimesi, iletmek, götürmek, yol göstermek, irşat etmek vs. gibi anlamlara gelir. Kelime, Kur'an'da da bu anlamlarda kullanılmıştır (Furkan, 45; Saf, 10; Taha, 40). "İspat" ise, karar kılma, yerleşme, devam etme vs. anlamlarına gelir ve "kabul etmek" anlamına da gelen "icab" kelimesi ile bazen eş anlamlı olarak kullanılır. Kur'an'da geçen "yusebbitu", "nusebbitu", yerleştirmek, kararlı ve sebatlı kılmak anlamlarına gelen fiil formlarıdır. Demek oluyor ki, fikri tartışmalar, felsefî ve kelâmî mahiyette olsun veya olmasınlar dinin kendi bünyesinde zaten mevcuttur. Akla, yani tefekkür, teemmül, tedebbür vs. ye başvurarak Allah'ın varlığına inanmanın ma'kul, inanmamanın ise marazi bir hal olduğunu öne süren, bizzat Kur'an'ın kendisidir. Bundan dolayıdır ki, İslam'ın daha sonraki dönemlerinde kelâmî ve felsefî yollarla Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışan ilim ve fikir adamlarının söz konusu yollarla ilgili hareket noktalarını Kur'an ayetlerine dayandırmaları gayet tabiî görülmüştür.

İkinci olarak, dinî fikir ve kanaatlerin kişilerin hayatında taklit derecesinden çıkarak tahkik derecesi yönünde yol alması, ciddi bir düşünce sürecini de beraberinde getirir. Allah'ın varlığına iman, Gazâlî'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi çok kere taklit derecesinde bir başlangıç gösterir. İkinci derece ilim derecesidir. Burada insan, inancını makul gerekçelere dayandırma ihtiyacını duyar. Üçüncü derece ise, Gazâlî'nin deyimiyle, zevk derecesidir; yani inancın yaşandığı, derunî tecrübenin konusu olduğu merhale. Delil arama daha çok ikinci merhalede, yani iman tecrübesinin ikinci basamağında kendisini gösterir. Delil arama süreci esnasında dinî hayat, bir yandan da derinlik kazanır. Başka bir deyişle, delil arama safhasında, eğer bu iş sırf fikrî bir merak olarak sürdürülüyorsa, "zevk hali" kısmen vardır. Tefekkürün bir çeşit ibadet telakki edilmesinin sebebi budur.

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

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

Ontolojik delil bir yana bırakılırsa, öteki klasik delillerin hepsi, alem hakkındaki bilgimizden yola çıkmaktadır. Delillerin dayandığı bu bilgi zemini durmadan değişmekte ve gelişmektedir. İnsan, bildiklerini bir yana, inandıklarını da başka bir yana koyarak bölünmüş bir hayat yaşamayacağına göre, bütünlük arz eden fikri ve manevî bir yaşayış tarzına kavuşmak mecburiyetindedir. O, bu işi ilmî, ahlâkî, bedîî ve dinî hayatının verileri ışığında gerçekleştirir. Felsefenin insan hayatına sunacağı en önemli katkı, böyle bir gerçekleştirme sürecine olan ihtiyacı en derin şekilde hissettirmesidir.

Bazen belli bir felsefî sistem de Tanrı'nın varlığı problemini, dolayısıyla delilleri tartışmayı gerekli kılabilir. Aristoteles'ten Farabi'ye, Farabi'den A.N. Whitehead'e kadar birçok filozof sırf bir ispata varalım diye değil, sistemlerinin bir gereği olarak Tanrı'nın varlığı üzerinde durmuşlardır. Aristoteles, Tanrı'yı âleme ilk hareketi veren bir ilke olarak görüyordu. Farabî, her mertebedeki var olmayı açıklayabilmek için Zorunlu Varlık'a muhtaçtı. Whitehead'in ilmî ve felsefî kozmolojisi, Tanrı'nın mânâ ve fonksiyonunu belirlemeyi gerekli kılıyordu. Bu söylediklerimiz, sadece delil arama psikolojisini değil, mevcut delilleri daima gözden geçirme ve yeni bilgiler, tecrübeler ışığında yeni deliller ortaya koyma ihtiyacını da açıklar niteliktedir.

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

Bazılarına göre iman, aklî bir temele dayanmak durumundadır. İnanmak, rasyonel bir faaliyet içinde bulunmak demektir. İnanmayı "bilme"den ayıran Kant gibi tenkitçi bir düşünür bile inancın rasyonelliğini açıkça dile getirmektedir. Birçok filozofa göre, inancın rasyonelliği, felsefî bir tarzda ortaya konabilir. İslâm dünyasında Farabî, İbn Sînâ, Cüveynî, Gazâlî, Fahrüddin Razî gibi ünlü düşünürler, bu işi başarılı bir şekilde yaptıklarına inanmaktadırlar. Thomas Aquinas, Descartes, Leibniz, Wolf gibi

Batının birinci sırada yer alan filozofları da teizmin delilleri karşısında tam bir güven içindedirler.

İleride görüleceği gibi, sözgelışı, Descartes'a göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak, felsefi bakımdan yapılması gerekli işlerin belki de en kolay olanıdır; çünkü Tanrı fikri kadar açık-seçik olan çok az fikir vardır. Buna rağmen, diyor Descartes, Kilise'nin dışında kalan birçok kimse inanmamaya devam ediyor; çünkü onlara göre, Tanrı'nın var olduğuna veya ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğuna dair kimse bir burhan getirmemiştir. O halde bu konuda güvenilir deliller bulmak ve bu işi kökten halletmek felsefede yapılması gereken en önemli iştir.

Descartes'ın bu fikri ister istemez akla şu soruyu getirmektedir: Mademki Tanrı fikri o kadar apaçıktır; onun varlığını ispat etmeye çalışmak, zaten emin olduğumuz bir konu üzerinde bu kadar durmak, zaman israfı değilse nedir? "Mümin", Allah'ın varlığına "hiç şek ve şüpheyeye yer vermeden inanan" bir kimse olduğuna göre, kelami ve felsefi delillere niçin ilgi duysun?

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

"Rasyonel" delillere karşı çıkma, Batı fikir tarihinde çok daha bariz bir düşünce çizgisi halinde devam etmiştir. "Sır"ın, "esrarengizlik"in ön planda yer aldığı ilahiyat çevrelerinde, bazen, "inanma" ile "akıl-mantık çerçevesine sığma" neredeyse karşı karşıya getirilmiştir. "İnanıyorum, çünkü saçmadır (akla, mantığa sığmamaktadır)" diyen Hıristiyan ilâhiyatçıların sayısı hiç de az değildir.

Çeşitli şekillerde karşımıza çıkan "imancı (fideist)" akımları da bu düşünce çizgisi üzerinde görmek yanlış olmaz. Fideist anlayışa göre dinî dünya görüşünün şu veya bu derecede içinde olmadığımız sürece onun ne mânâ ifade ettiğini kavrayamayız. Fideizmde dinin rasyonelliği konusuna da bu "içinde olma" açısından bakılır. Teorik deliller bunu başaramadıkları için dini bir düşünce objesi gibi ele alırlar;

bundan dolayı da mümini tatmin etmekten uzak kalırlar, hatta onu manen rahatsız ederler.

Delillerin teker teker ele alınıp açıklanmasına geçilmeden önce bir delilin yapısı, muhtevası; delillerin çeşitleri ve ispat faaliyeti içinde bulunan bir düşünürün takınması gerekli tutum hakkında bir iki noktaya işaret etmemiz yerinde olur. Biraz önce delil ve ispat çabalarının dini inançların ve düşüncelerin temelde makul olduklarının gösterilmesine matuf olduğunu söyledik. Bir düşüncenin rasyonelliğini göstermek, ya o düşüncenin mantıklı bir düzen içinde dile getirildiğini yahut doğruluğun, en azından, muhtemel tecrübi bir genellemeye dayandığını, bazen de özellikle açıklanması çok zor olan meseleler söz konusu olduğunda, onda bir hikmetin olduğunu ortaya koymak demektir.

Zihnimizde yer alan kavramların yahut düşünce objelerinin mantıklı bir sıralama içinde olması gerekir. İnsan zihni böyle bir sıralamaya daima ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacı gidermek için metodolojik bir takım tedbirlere başvururuz ki bu, mantıklı düzenin önemli bir kısmını oluşturur. Fakat mantık kurallarını, sadece bir takım çıkarımların elde edilmesine yarayan vasıtalar olarak görmek doğru olmaz. Onlar, bir bakıma, objektif düzendeki soyut ve sabit münasebetlerin tasvirleri olarak da görülmelidir. Başka bir deyişle, rasyonelliğin bir de ontolojik veçhesi vardır.

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

Mantıklı ve empirik düzenlerle ilgili söylediklerimizden delillerin temel ikili tasnifine geçmek şimdi pek zor olmayacaktır. Delil ve ispatların bazıları apriori bir çerçevede ifade edilme imkânını bulurlar. Buna en iyi örnek, biraz sonra ele

alacağımız ontolojik delildir. Bazı deliller ise aposterioridir. Yani deney yoluyla elde ettiğimiz bilgilerimize bağlı olarak ifade edilirler. Buna da en iyi örnek, kozmolojik delildir.

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

İslâmî kaynaklarda delil ve ispatların tarif ve tasnifleri ile ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Delil ve ispatın en çok tartışma konusu edildiği alanların başında mantık, kelâm ve fıkıh usûlü gelir. Kelâm âlimlerimiz, bir delilde iki merhaleye ayrılabilen bir düşünce tarzı görmüşlerdir: Nazar ve tefekkür. Sözcüleri, çevremizde olup bitenlere nazar ederiz; dikkatle araştırır ve inceleriz. Bu bizi âlem hakkında bir bilgiye götürür. Daha sonra âlemin yapısı hakkında tefekkür ederek de Yaraticının varlığı inancına ulaşırız.

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

Daha sonra delilin "muhtevasına" geçilir. Bir delil, şeklî sağlamlığa rağmen eğer muhtevası yanlış olan önermelere dayanıyorsa doğru bir sonuca ulaştıramaz. Bir delilin doğru olabilmesi için öncüllerin her birinde öne sürülen iddianın doğru olması gerekir. Bunun ortaya konması ise derin ilmî araştırmaları gerekli kılar. Hatta bazen bu durum, bir ilâhiyatçıyı ve filozofu kendi sahasının çok uzaklarına gitmeye mecbur edebilir. Meselâ, âlemin bir "muhtevası"nın olduğu sonucunu çıkarabilmek için özellikle "âlemin hadis olduğu" iddiasının ispatlanması gerekir. Bunu yapmaya çalışan âlim, tabiatla ilgili her çeşit bilgiden yararlanma yoluna gider. Bazen cevher, araz vs. ile bilgilerin uzayıp gitmesi öyle bir mahiyet arz eder ki, okuyucu bütün bunların Allah'ın varlığını ispat etmekle ilgili olduğunu neredeyse unuttur. Unutmasa bile konu, teknik açıdan öyle bir seviyeye ulaşır ki, büyük çoğunluk tarafından takip

edilemez hale gelir. İşte birçok insanın kelâm ve felsefedeki delillere itiraz etmesinin, onların yararsız, hatta (meseleyi zor anlaşılır veya anlaşılmaz hale soktuğu için) zararlı görmesinin sebeplerinden biri, bu kılı kırk yaran ilmi açıklamalardır.

Mesela, İslâm düşünce tarihinde İbn Rüşd, Kur'an'ın herkes tarafından kolayca anlaşılabilen "iknai" delillerinin kelamcılarının elinde anlaşılması güç ve zihin bulandırıcı istidlallere dönüştürülmesine şiddetle itiraz etmiş, bu konuda Kur'an'ın "İnayet Delili"ne yeniden dönülmesini tavsiye etmiştir. Başta Gazâlî olmak üzere birçok düşünürümüz, Allah'ın varlığını ispat konusunda nakli ihmal edecek ölçüde akli delillere güvenilmesini tenkit etmiştir. Batı felsefesinde G. Berkeley, delilleri, açık ve kolay anlaşılır bulmadığı için aynı şekilde tenkit etmiştir. Her şeye rağmen, Allah'ın varlığını ispata çalışan delillerin arkasında saygıya lâyık büyük bir beşerî gayretin yattığının hatırlanması gerekir.

Onlar, insan zihninin düşünce alanında önemli bir seviyeye ulaşmış olduğunun en iyi işaretleridir. Delillerde dile getirilen düşünceler daima değişmiştir; bundan sonra da değişmeye devam edecektir. Onlar açıklanırken, özellikle öncüllerin muhtevaca doğru olduklarına dair verilen bilgilerin bir kısmı, bugünkü bilgilerimizin ışığında bakıldığında yanlış görülebilir. Bu, onların bir tarafa itilmesini değil, yeniden ele alınıp mevcut bilgilere göre düzenlenmesini gerektirir. Bugün yapılmakta olan da budur.

Şurası unutulmamalıdır ki, Allah'ın varlığı konusunda deliller öne süren bir kimse, olmayan bir şeyi keşfetmeye koyulmuyor. Klasik delilleri ortaya atanlar yahut onları geliştirmeye çalışanlar, mevcut olan inançlarının rasyonel olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bunu yaparken de söz konusu inançlarını yok farz etmelerine veya onları geçici bir süre için bir tarafa bırakmalarına ihtiyaç olmasa gerekir. Gerçi düşünce ve araştırmada objektif olabilmek için böyle bir gerekliliğin olması üzerinde ısrar edenler de yok değildir. Bu konuda özellikle bazı filozoflarla kelâmcılar arasında bir metot farkının olduğu görülmektedir. Filozof, genellikle, savunmacı bir tutumla ortaya çıkmadığı için "akıl beni nereye kadar götürürse o ölçüde giderim" şeklindeki bir düşünce içerisindedir. Ama burada bile "hiç inanmıyormuş" gibi hareket etme mecburiyeti yoktur. Öte yandan kelâmcı, çok kere, muhtemel ve gerçek bir itirazcı karşısında Allah'ın varlığını ispat etmek vazifesiyle karşı karşıya olduğunu düşünerek hareket etmektedir. Gerek kelâmcılar, gerekse inanmış filozoflar -meselâ Berkeley ve günümüzün fideist ve varoluşçu teist filozofları- Tanrı hakkında konuşurken inancın problemlerimizi anlamamızı engellemediğini, tam tersine kolaylaştırdığını, haklı olarak öne sürmektedirler.

2.1. Ontolojik Delil

2.1.1. Delilin Yapısı

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

Bu delilin tarihi kökleri İslâm felsefesine kadar geri gider. Fakat onu bir "delil" şekli içinde dile getirdikten sonra felsefeye mal eden, tanınmış Hristiyan ilahiyatçı filozof Aziz Anselm (1033-1109) olmuştur. Anselm, Aristoteles mantığını kullanarak ilahiyat meselelerine açıklık getirmeye çalışan ilk filozoflar arasında yer alır. Yine o, Hristiyan ilahiyatının birçok meselesine Yeni Eflâtunculuğun ışığı altında bakan ilk düşünürlerden sayılır.

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

Birinci Önerme : "Tanrı" ile "en yüksek derecede kemâle sahip bir varlık" kastetmekteyiz.

İkinci Önerme : "Varlık" bir kemâldir.

O halde : Tanrı Vardır.

Anselm'in bu delili, ilk zamanlar pek dikkat çekmemiştir. Thomas Aquinas, delili güvenilir görmemiştir. Fakat onyedinci yüzyılda rasyonalizme altın çağını yaşatan üç

büyük düşünür, yani Descartes, Spinoza ve Leibniz, delili yeniden ele almış ve ona büyük bir canlılık kazandırmıştır. Biraz sonra işaret edileceği gibi, Leibniz'in ontolojik delile bakışı, Anselm'inkinden farklıdır.

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

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

"Vacibu'l-Vucûd" kavramının İbn Sina için ne kadar önem arzettiğini söylemeğe gerek yoktur. Tanınmış İslâm felsefecisi Parviz Morewedge'ye göre, İbn Sînâ'da ontolojik delil vardır ve bu delil, Anselm'in delilinin karşı karşıya kaldığı itirazlara hedef olmaktan da uzaktır. İbn Sînâ, "vâcibu'l-vucûd" kavramının tahliliyle yola çıkar. Bu bakımdan, onun düşüncesi yukarıda sözkonusu edilen ikinci şekildeki ontolojik delile yakın görünmektedir: "Zorunlu varlık vardır" önermesi, bu durumda, doğruluğu apaçık olan bir önermedir. "Zorunlu varlık" diyor İbn Sînâ, "mâhiyeti varolmak olan"dır. İbn Sina'ya göre (a) Vucûd aklın kabul ettiği en genel kavramdır, (b) Vucûd, "mumteni", "mümkün" ve "vâcib" olmak üzere üçe ayrılır, (c) "Vâcibu'l-vucûd", "vâcibu'l-mevcûd"dur. Burada işe "vucûd" kavramının zikredilmesiyle başlamak Morewedge'ye göre, İbn Sînâ'nın istidlalini kozmolojik delile yaklaştırmaz; çünkü asıl hareket noktası, "vâcibu'l-vucûd"u "yokluğunun düşünülmesi mantıken muhal olan varlık" diye tarif ediyor ki, ontolojik delilin özü de budur.

Kısaca söyleyecek olursak, eğer “ekmel varlık” ve “vacibu’l-vücut” kavramlarının mantıki tahliliyle yola çıkıldığı takdirde, delil “ontolojik” olur; öte yandan, “mümkün” kavramını esas alır ve “vacibu’l-vücut” kavramına ulaşırsak, delil, kozmolojik olur ki, bunun üzerinde ileride ayrıntılı olarak durulacaktır.

Descartes’ın Düşünceler (Meditations) kitabında (Beşinci Düşünce’de) yer alan ontolojik delili şu şekilde dile getirebiliriz.

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

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

Öyle ise,

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

4. Varlık, bir yetkinlik vasfıdır.

Öyle ise,

5. Varlıktan mahrum olmak mükemmellikten mahrum olmak demektir.

Öyle ise,

6. En mükemmel varlık olan Tanrı’nın varlıktan mahrum olacağını düşünmek çelişki doğurur.

Öyle ise,

7. Tanrı’nın var olması, Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır.

Öyle ise,

8. Tanrı gerçek anlamda vardır.

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

Görülüyor ki Descartes, mükemmel varlık kavramıyla başlıyor, sonra böyle bir varlık için "varlığın zorunluluğu"nu öne sürüyor; yani bir bakıma "zorunlu varlık"ı orta terim olarak takdim ediyor ve sonunda kavramdan gerçekliğe geçiyor.

Descartes’ın bu delilini yine kendisine ait olan daha psikolojik nitelikteki başka bir delil ile karıştırmamak gerekir. Descartes’e göre, bir sanatkar, yaptığı bir şeye nasıl mührünü basarsa, Tanrı da "mükemmel varlık" fikrini bizim ruhlarımıza adeta damga gibi basmıştır. Eğer böyle olmasaydı, biz ne kendi varlığımızdan, ne de çevremizde gördüğümüz herhangi bir varlıktan ekmel varlık fikrini çıkaramazdık. O halde, sonlu

olan bizde böyle bir varlık kavramının var olması, Tanrı'nın varlığını gösterir. Bu, bir kavramdan kavramın var kılıcısına giden, dolayısıyla, nedensellik ilkesine dayanan bir delildir.

Spinoza, ontolojik delile Etika adlı eserinde temas eder. Spinoza'ya göre, Tanrı hakkında bir tasavvura sahip olmak, bir cevheri tasavvur etmek demektir. Varlık ise cevherin mahiyetine aittir. Öyle ise, Tanrı (bir, tek ve sonsuz olan cevher) varlığı zorunlu olan bir cevherdir. Onun yok olduğunu düşünmek çelişki doğurur.

Leibniz'in ontolojik delile bakışı, bu bölümün başında da işaret edildiği gibi, biraz farklıdır. Leibniz, Anselm'in birinci önermesine, yani "mükemmel varlık" ile "Tanrı" kavramları arasında kurulan eşitliğe itiraz eder. Ona göre, bir kavrama ad vermek, söz konusu kavramın herhangi bir mümkün alemde gerçekleşeceğine dair bir teminat olamaz. Yine Leibniz, Descartes'ın öne sürdüğü delillere de itiraz eder. Özellikle ontolojik delil konusunda Leibniz, Descartes'in görüşlerine birtakım ilavelerin yapılmasının gerekli olduğuna inanır. Hatırlanacağı gibi, Descartes, "zorunlu varlık" kavramını bir nevi orta terim gibi kullanıyordu. Oysa Leibniz, bu kavramın tahlilini ön plana almaktadır ki, burada o, İbn Sînâ gibi düşünmektedir.

İkinci olarak, Descartes "Tanrı'nın tarifinden Tanrı'nın varlığına geçmeye çalışıyordu. Leibniz'e göre bu, görüldüğü kadar kolay değildir. Her şeyden önce diyor Leibniz, "bizzat tariflerin herhangi bir zıtlık içermediğinden emin olmadıkça tariflere dayanarak kesin sonuçlar çıkaramayız." Başka bir deyişle, Tanrı tarifinin bir tutarsızlığı içermediğinden ve üstü örtük bir çelişki ile karşı karşıya bulunmadığından emin olmadıkça, Descartes gibi hareket edemeyiz.

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

O halde Tanrı fikri mantıken sağlam ve tutarlı bir fikirdir. İşte böyle bir fikirden "Tanrı vardır" ve hatta "Tanrı zorunlu olarak vardır" sonucuna varabiliriz. Onun yokluğunu düşünmek Tanrı kavramına bir tutarsızlık, çelişki ortaya çıkarır.

2.1.2. Delile Yöneltilen Eleştiriler

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

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

Tanrı için durum böyle değildir. Varlık burada vazgeçilmez bir vasıf veya tanım unsuru olmaktadır. Tanrı'nın yokluğunu düşünmek mantıki bir çelişkidir, çünkü onun varlığı zaruridir. Descartes'e göre ben, Tanrı'yı düşündüğüm için o var değildir. O var olduğu için ben onu düşünüyorum. Başka bir deyişle ben onun varlığını buluyorum. Tanrı'nın varlığını buluyorum. "Tanrı'nın varlığını düşünüyorum; o halde Tanrı vardır" diyemeyiz. "Tanrı vardır; bundan dolayı onu düşünüyorum" demek gerekir. Biz, Tanrı'yı düşünmesek de o vardır. Tıpkı hakkında düşünmediğimiz halde üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olduğu gerçeğinin varlığı gibi.

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

Kant'a göre, "Tanrı vardır", bir konu ve bir yüklemden oluşan bir önermedir. Her önermede konu ile yüklem arasında iki türlü bağ vardır: Ya yüklem konuya dahildir; yahut yüklem konunun dışındadır. "Cisimler yer kaplar" önermesini ele alalım. Bir şeyin cisim olması, onun yer kaplaması demektir. Yani uzam sahibi olmak, yer

kaplamak, cismin kendi anlamında mevcuttur. Kant, bu çeşit önermelere “Analitik Önermeler” diyor. Bir de “Cisim hareketlidir” önermesine bakalım. Burada “hareketlilik” cisme ilave edilmiştir. Cismin kendi anlamında, zaruri olarak hareketlilik yoktur, işte Kant, bu tür önermelere de “Sentetik Önermeler” diyor.

Kant'a göre Descartes “Tanrı vardır” önermesini analitik bir hüküm olarak ele almıştır. Oysa “varlık”, bir fikrin veya tasavvurun bariz vasfı değildir. Söz konusu önermede varlık, Tanrı'nın zatına bir şey ekleyen bir yüklem değildir Tanrı fikri ile varlık arasında zaruri bir ilişki yoktur. Descartes'in üçgen analojisi de pek geçerli değildir. Ancak üçgen var olunca ondaki iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olması söz konusu edilebilir. Üçgenin varlığını kabul etmeyen bir kimse açılarla ilgili hükmü de reddedebilir. Yani hem konu hem de yüklem reddedilir ve bundan da hiçbir mantıki çelişki doğmaz.

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

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

Farabî bu meseleyle ilgili tartışmayı, “vâcibu'l-vucûd”un yüklem olup olamayacağı konusuna getirmiyor. Çünkü o, Allah'da varlık ve mahiyet ayrımı görmediği için, Allah'ın yokluğunun düşünülmesini zaten muhal sayıyor. Yani “vâcibu'l-vucûd”, Farabî'ye göre de yüklem olur.

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

mantıki bir çelişkiye düşülmeden inkar edilebilir." I.H. Crombie, "varlığa dair hükümlerimizin hepsi mümkündür" demektedir. J.J. Smart, "varlık bir hassa değildir" demekte ve şöyle devam etmektedir: "Varlığa dair hiçbir hüküm mantıken zaruri olamaz", çünkü "mantıken zaruri bir hükmün doğruluğu... kavramlar arasındaki ilişkiye dayanır".

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

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

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

Malcolm'a göre, Tanrı'nın varlığı ya mantıken zaruridir ya da mantıken imkansızdır. Hiçbir delil, onun varlığının mantıken imkansız olduğunu gösterememiştir. Bu yüzden onun zaruri olarak var olduğu sonucunu kabul etmemiz gerekir.

Yukarıda bahsedilen Anselm'e ait ikinci tip ontolojik delile dayanan ve onu savunan Malcolm, görüşünü şöyle bir akıl yürütmeye indirgemektedir:

1. Eğer Tanrı var değilse, onun varlığı mantıken imkânsızdır.
2. Eğer Tanrı varsa, onun varlığı mantıken zaruridir.
3. O halde Tanrı'nın varlığı ya mantıken zaruri ya da mantıken imkânsızdır.
4. Eğer Tanrı'nın varlığı mantıken imkansız ise, Tanrı kavramında çelişki var demektir.
5. Fakat Tanrı kavramının çelişkili olduğu ispatlanamamıştır.
6. O halde Tanrı'nın varlığı mantıken zorunludur.

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

Zarurî ilim, zarurî kudret vs. nasıl Tanrı'nın sıfatları oluyorsa, zaruri varlık da aynı şekilde onun bir sıfatıdır. O halde "Tanrı var değildir" demek açık bir çelişki olur.

Şimdi tekrar (1) ve (2) deki önermelere dönelim. (1) deki önerme şu demektir: "Kendisinden daha büyüğünü düşünemeyeceğimiz varlık" olarak ele aldığımız Tanrı, eğer yoksa onu hiçbir şey var edemez. Zira bu durumda onu var eden bir sebep düşünmemiz gerekecektir. O zaman da Tanrı sınırlı olacaktır. Böyle bir iddia doğru olmaz, çünkü bu, bizim Tanrı kavramımıza (kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık) ters düşmektedir.

Malcolm, buradan (2) ye geçmekte ve Tanrı'nın varlığının ezeli olarak zorunlu olduğunu, bunu böyle kabul etmemizin gerektiğini ifade etmektedir. Malcolm'un bu iddiaları da gösteriyor ki, Kant'ın ontolojik delili tenkidi bu delile büyük bir darbe indirmiş, fakat onun geçersizliğini ispatlayamamıştır. Bu delil, hâlâ felsefî literatürde ciddi şekilde tartışılmakta ve önemli savunucular bulmaktadır.

N. Malcolm'un yanı sıra çağdaş felsefede iki filozof daha ontolojik delili müdafaa eden yazılar kaleme almış bulunuyorlar. Bunlardan ilki daha sonraki bölümlerde adından oldukça sık bahsedeceğimiz Charles Hartshorne ile Alvin Plantinga'dır. Her iki düşünür de özellikle model mantık alanındaki son gelişmelerden yararlanmak suretiyle söz konusu delili ifade etmeye çalışmışlardır. Plantinga'ya

göre, ontolojik delil, bize en azından teizmin makul olduğunu gösterecek kadar başarılıdır.

2.2. Kozmolojik Delil

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

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

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

Kozmolojik Delilin ilk ve basit şekillerini Eflatun'un Kanunlar'ında (X. Kitap) ve Aristoteles'in Metafizik'inde (XII. Kitap) görmekteyiz. Gerçi Sokrates öncesi filozofların, özellikle kendilerine bugün "Tabiat Filozofları" dediğimiz düşünürlerin de bütün değişmelerin gerisindeki değişmeyen, her şeyin ilk ilkesini aramaya koyulduklarını biliyoruz. Ama onlar, düşünce sistemlerinde, maddî dünyanın sınırlarını bütünüyle aşarak derli toplu bir teolojiye ulaşamadılar. Buna rağmen, onların arayışları; çevrelerinde görüp tanıdıkları varlıkların kendi kendilerini açıklayacak

durumda olmadıklarına inanmaları, “ötelere gitme” çabasının adeta kaçınılmaz olduğunu göstermeleri bakımından son derece anlamlıdır.

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

Eflatun, hareketi nasıl açıklayabileceğimiz üzerinde zihin yoran bir filozoftur. Ona göre, hareket bir varlığa ya dışarıdan gelir yahut kendi kendine vücut bulur. Sadece canlı varlıklar, yani İslâm filozoflarının “nefis” dedikleri şeye sahip olan varlıklar hareketin kaynağı olabilirler. Dünyadaki bütün hareket de nihai kaynağını bir Ruh'da bulur. O halde hikmet ve iyilik sahibi olan ve Kozmos'u yöneten bir Ruh vardır.

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

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

Kozmolojik delil, daha sonra, Yunan felsefesinin etkisi altında kalan bazı Yahudi ve Hıristiyan din bilginlerinin dikkatini çekti. Fakat William Lane Craig'in de haklı

olarak söylediği gibi, bu delil, tarihinin en parlak dönemini Müslüman kelamcı ve filozofların eserlerinde yaşamıştır.

İslâm düşünce tarihinde kelamcılar daha ziyade “hudus delili”ni, filozoflar ise “imkan delili”ni tercih etmişlerdir. Fakat daha sonraları her iki delilin kelam kitaplarında önemle ele alındığını, hudûs kavramıyla imkân kavramı arasında bağlantılar kurulduğunu görüyoruz. Ayrıca, İslâm düşünürleri arasında sonlu-sonsuz ilişkisini ele alarak bir delil ifade etmeye çalışan (meselâ Kindi), hareket delilini kullanan (Kindî, Gazâlî vs.) insanların bulunduğunu da görmekteyiz. Ayrıca, Kindi gibi filozof sayılan bazı düşünürlerin hudûs delilini de ihmal etmediklerini hatırlamakta yarar vardır.

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

Kozmolojik delil, felsefe tarihinde tuttuğu önemli yeri hiçbir zaman yitirmedi. Leibniz, “Varlıkların Nihâi Menşei” Üstüne” adlı denemesinde, Leibniz’in çağdaşı Samuel Clarke ise "Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatlarının İspatı" başlığını taşıyan bir konferans metninde kozmolojik delili savundular. Leibniz'in fikri, onun bütün metafiziği için son derece önemli olan "yeter sebep ilkesi"ne dayanıyordu. Clarke ise, delili dedüktif bir açıdan ele alıyordu. Kant’ın daha sonra kozmolojik delile yönelttiği ciddi eleştirisi, daha ziyade Leibnizci görüşleri hedef almaktaydı.

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

Swinburne, delili endüktif bir delil olarak dile getirmekte ve sonucunun da "muhtemel" bir sonuç olduğunu öne sürmektedir. Craig ise, İslâm kelâmcıları tarafından savunulan hudûs delilinin meşhur bir şeklini savunmaktadır. Şüphe yok ki, her yeni savunma, karşısında yeni itirazları da bulmakta gecikmemektedir. Meselâ,

Çağdaş İngiliz felsefecilerinden J. L. Mackie'nin "Teizmin Mucizesi" sadece Swinburne'ün görüşlerinin değil, Craig tarafından savunulan "Kelam delili"nin de zayıflığını göstermeye çalışmaktadır.

Biraz önce kozmolojik delilin çeşitli şekillerde dile getirildiğine işaret ettik. Burada bu delillerden hudus ve imkân delillerinden bahsedelim:

2.2.1.1. Hudus Delili

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

Burada Hz. İbrahim'in dilinden felsefi ve kelâmî mânâda bir "delil" öne sürülmüyor. Ama bütün delillerin arka planındaki düşünce ve arayış dile getiriliyor ki bu, gelip-geçici olana değil, baki olana, ufûl etmeyene, daima var olana gitmek ve ona bağlanmaktır. Hz. İbrahim'in yaptığı, nazari bir düşünce ameliyesi içinde bulunmak değil, dinî bir hayat yaşamak açısından izah edilebilir.

Nazarî deliller, mahiyetleri gereği, ne gelip geçici olan karşısında "sevmiyorum" gibi bir duygu içine girmeyi telkin ederler, ne de sonunda "sevilmesi gereken"e ulaşmak iddiasında bulunurlar. Onların istediği, gelip-geçici olandan hareket ederek gelip-geçici olmayan bir yapıcıya, yaratıcıya, sebebe, varlığı zorunlu olana ulaşmaktır. İşte dinî bir arayış içinde olma ile kelâmî-felsefî bir arayış içinde olma arasındaki en önemli fark budur. Fakat bu farka rağmen, yine de Hz. İbrahim'in "âfil" dediğinde kelâmcıların "hâdis"ini, veya filozofların "mümkün"ünü görmek yanlış değildir.

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

- (1) Her hadisin hudûs bulması için bir sebebe ihtiyacı vardır.
- (2) Alem hadistir,

(3) O halde onun da hudusunun bir sebebi olması lazımdır.

Şimdi bu üç önermeden her birini ayrı ayrı ele alalım.

(1) "Her hadisin hudus bulması için bir sebep lazımdır".

Bu fikrin doğru olduğunu nasıl ispat edebiliriz? Gazali'ye göre, aslında bu, akıl için açık-seçik olan bir hükümdür. Eğer hükmün doğruluğuna herhangi bir itiraz söz konusu ise bu, söylenenin tam olarak anlaşılammış olmasından kaynaklanıyor demektir. Muhtemel bir yanlış anlamayı önlemek için Gazali, evvela kullandığı ana terimleri açıklar. Şöyle ki, "hadis", yok iken var olan şey demektir. Böyle bir şeyin olması ya muhaldir veya mümkündür. Muhal olamaz, çünkü bir kere var olmuştur. Muhal olan, asla varolamaz, acaba "hâdis"in varolma keyfiyeti, kendi öz yapısından mı ileri gelmiştir? Bu sorunun cevabı "evet" olamaz, çünkü varlığı kendi zâtı gereği olan bir şey, sonradan yani yok iken varolamaz. O halde, onun varlığı muhal veya vacip olmadığına göre "mümkün"dür. Fakat mümkün de kendi başına varolmaz. Sözgelisi niçin "A", yok değil de vardır? Burada varolma ile yokolma arasındaki dengenin, varolmadan yana bozulması gerekir ki, yokluğun yerini (eğer böyle bir ifadenin kullanılmasına bir an için izin verilirse) varlık alsın. Dahası var. Yok iken varolan, belli bir zamanda varoluyor. Niçin? Onun daha önce veya daha sonra varolması mümkün olduğuna göre, varolma zamanını kim veya ne seçiyor? Hudûs deliline göre, varlığı yokluğa, şu zamanda varolmayı bu zamanda varolmaya tercih edecek (müreccih) ve tahsis edecek (muhasis) biri olmadan hadisin hudûsunu açıklayamayız.

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

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

Acaba alemde değişmeyi kabul etmemize rağmen alemin başlangıçsız olduğuna inanamaz mıyız? Gazali'ye göre, felasife, imkân deliline rağmen âlem için bir başlangıç düşünmediği için hem felsefi hem de dini açıdan büyük bir hata işlemiştir. Çünkü eğer içindeki değişmelere rağmen âlemin bir başlangıcı yoksa, o takdirde değişmeler için de bir başlangıç düşünmemek gerekir. Başka bir deyişle, âlemin bir başlangıcı yoksa, her hadisin başlangıcı olmayan bir takım başka hadislere dayanması icap eder. Kaldı ki, eğer böyle başlangıçsız hadisler olsaydı, onlar tam anlamıyla ortadan kalkmadan şu andaki hadislerin var olmalarına sıra gelmezdi.

Hadisler zincirini sonsuza dek geri götürmek de mümkün değildir. Bunun için böyle olduğunu göstermemize yarayan çeşitli düşünceler öne sürülebilir. Bu düşüncelerin bir kısmı yeni felsefi kaynaklardan, bir kısmı ise bilimden, özellikle de astronomi ve fizikten gelmektedir. Önce felsefi olanlara bir göz atalım.

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

Gerçek sonsuzluk, hem potansiyel sonsuzluktan hem de George Cantor gibi düşünürlerin sözünü ettikleri matematik sonsuzluktan başka bir şeydir. Hudûs delili, gerçek sonsuzun varlığı imkânını reddetmektedir. Kaldı ki, matematikteki sonsuzluk fikri de çeşitli itirazlara sebep olmuştur. Hudûs delili, ister istemez zaman problemini de karşımıza çıkarmaktadır.

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

Alemin hadis olduğunun fizik ve astronomi kitaplarından alınan bazı görüşlerle de desteklenmek istendiğini görmekteyiz. “Genişleyen evren görüşü” ile “termodinamiğin ikinci kanunu” bu görüşlerin başında yer alır.

Gerek “genişlemekte olan evren modeli”ni, gerek kısaca “big-bang” diye anılan görüşü savunanlar, alemin çok eski devirde ve muayyen bir zamanda var olmaya başladığını gösteren oldukça fazla tecrübi verilerin bulunduğunu söylemektedirler.

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

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

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

(3) “O halde âlemin de bir muhdisi vardır”

Bu sonuç ile daha önce üzerinde kısaca durduğumuz müreccih ve muhassis kavramları arasında kopmaz bir ilişki vardır. Mademki bütünüyle âlemin var olması da var olmaması da mümkündür ve mademki bu imkânlardan birincisi gerçekleşmiştir: o halde onu tercih eden bir sebebin bulunması gerekir. Gazali'ye göre, Allah'ın "sebebi" olması, onun "müreccih" olması mânâsındadır.

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

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

2.2.1.2. İmkan Delili

Kozmolojik deliller ailesi içinde en meşhur olanı, şüphe yok ki "imkân delili"dir. Bu delil, ana yapısı itibariyle biraz önce gördüğümüz hudus deliline benzerlik göstermektedir. Çeşitli ifade edilmiş şekillerini bir tarafa bırakacak olursak, delilin temel çatısı şöyledir:

(1) Çevremize baktığımız zaman varlıkları mümkün olan birçok şeyler görmekteyiz.

(2) Varlık alanında mümkün olan şey, ya kendi kendisinin sebebidir yahut onu var kılan başka sebepler vardır.

(3) Eğer o, kendi kendisinin sebebi olsaydı, var olmada kendisi yine kendisinden önce olacaktı ki, bu, saçmadır.

(4) O halde, varlığı mümkün olan şey, var olmak için başka bir şeye, yani başka bir sebebe ihtiyaç gösterir.

(5) Herhangi bir mümkün şeye sebep olan varlık, ya bizatihi mümkündür, yahut o, zorunlu bir varlıktır.

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

(7) O halde, varlık veren sebebin zorunlu bir varlık olması gerekir.

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

Daha önce ontolojik delilden bahsederken söylediğimiz gibi, Farabî gayet açık bir şekilde, varolanları "mümkinu'l-vücûd" ve "vâcibu'l-vücûd" diye iki kısma ayırmaktaydı. Ona göre, "mümkün", varolmak için bir sebebe muhtaç olandır. Onun varolması da yok olması da aynı derecede imkan dahilindedir. Başka bir deyişle, mümkünün yokluğunu düşünmek, herhangi bir çelişki doğurmaz. Oysa "vâcib"ın

durumu tamamen farklıdır. Varlığı zorunlu olanın yokluğu düşünülemez. Bu, açık bir çelişki olur.

Farabî'ye göre Vacibü'l-Vücud, birden fazla olamaz. Onun hakikati var olmaktır. Başka bütün var olanlarda, önce onların mahiyetini düşünüp sonra onlara varlık atfedebilmekteyiz. Onların yokluğunu düşünmenin çelişki doğurmayacağını söylememizin bir anlamı da budur. Oysa "hakikati var olmak olan vâcibu'l-vucûd" için mahiyet- vucûd ayırımı düşünemeyiz. Onun "inniyet'i düşünülmeden "mahiyet"inden sözedilemez. Onun tekliği, ferdiyeti, hususiyeti hep bundan dolaydır.

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

Burada özeti sunulan bu önemli fikir, iki esasa dayanmaktadır ki bunlar "illiyet ilkesi" ve "sebeplerin sonsuza değin sürüp gitmesinin imkânsızlığı"dır. İbn Sînâ, bu ilkeleri, Farabî'den aldığı vâcibu'l-vucûd ve mümkünü'l-vucûd ayırımından çıkarır.

İbn Sînâ, illiyet ilkesini açıklarken bir şeyin hudûsunun illeti ile sebatının illeti arasında bir ayırım yapar. Birinci illeti görmek çok daha kolaydır. Fakat ona göre, asıl üzerinde durulması gereken, bir şeyin varolmasını sürekli kılan illettir. Bazen bir şeyin hudûsunun illeti, sebatının illeti ile aynı olabilir. Bir şeyin varlığını devam ettiren illet, o şeyden ayrı olmak zorundadır; aksi takdirde söz konusu şey mümkünü'l-vucûd

olmazdı. Bizatihi mümkün olan bir varlığı düşünmek, onun sebatını sağlayan bir harici illeti düşünmeyi gerekli kılar.

Mümkünü'l-vücudun sonsuza değin uzayıp giden sebepler zincirine dayanıp dayanmaması, İbn Sina felsefesinde ikinci derecede önem arz eden bir konudur; çünkü o, mümkünü'l-vücud kavramının tahlilinden çıkan tâli bir prensiptir. Başka bir deyişle, sebepler düzeninde ne kadar geriye gidersek gidelim -hatta onların sonsuza değin uzayıp gittiğini farzedelim- durum değişmez; çünkü bununla "mümkünü'l-vucûd" olma keyfiyeti ortadan kalkmış olmaz.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, kozmolojik delil, Batı felsefesi ve ilâhiyâtında da geniş bir uygulanma alanı bulmuştur. Özellikle Leibniz'in ifade ettiği şekliyle kozmolojik delil, Batı teizminin klasik delili olmuştur. Leibniz şöyle soruyordu: Niçin bir şeyler var? Şeyler niçin böyle de başka türlü değil? Bu ve benzeri sorular cevaplandırılmaya, başka bir deyişle âlem, açıklanmaya muhtaçtır. İşte Leibniz, "yeter- sebep ilkesi"ni odak noktası yaparak bir açıklama getirmeye çalışıyor. Alemde her şey mümkündür; onların varolmaları, nasıl iseler öylece varolmaları birtakım sebeplere bağlıdır. Bu sebepler başka türlü olsaydı, onlar da başka türlü olurlardı. Şimdi, bütünüyle âlem mümkün varlıklardan meydana geldiğine göre, onun da mümkün olması gerekir. Sonuçlar-sebepler düzeninin sonsuza değin gitme imkânına sahip olması (yani böyle bir düşünce) bize bir açıklama getirmez. Onlar yine de mümkündürler ve açıklanabilmeleri için kendi dünyaları dışında bulunan bir yeter sebebe muhtaçtırlar. O halde, âlem için âlemden başka olan bir varlığın, zorunlu varlığın bulunması gerekir ki, mümkün olan âlemin varlığını açıklayabilelim. Leibniz'in delilinde âlemin bir başlangıcı olduğu fikri (yani hudûs) ve teselsül fikri önemli değildir.

2.2.2. Delile Yöneltilen Eleştiriler

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

İbn Rüşd, bu tutumuna rağmen, yine de birinci derecede hudus deliline, ikinci derecede ise imkan deliline karşı çıkmıştır. Bunun birçok sebepleri vardır. Şöyle ki:

(a) Kelamcılar -özellikle Eş'ari kelamcıları- filozoflar için kazdıkları kuyuya kendileri düşmüşlerdir. Onların bu deliller yoluyla dine soktukları görüşler; muğlaklık, aşırılık vs. ile itham ettikleri felsefi görüşlerden daha az muğlak değildir.

(b) Bu deliller, herkes tarafından kolay anlaşılır Kur'ani delilleri ikinci plana itmiş ve bu yüzden geniş kitlelerin zihinlerini karıştıran, onları rahatsız eden bir düşünce tarzı yaygınlık kazanmıştır.

(c) Kaldı ki delillerin savunulması, ilmi ve felsefi güçlükler ortaya çıkarmakta ve "Kelâm sanatı" bunları halletmekten âciz kalmaktadır.

Biz burada, sadece bu son noktaya, delillerin burhanî olmadığı konusuna temas etmekle yetineceğiz.

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

(1) Cevherler arazlardan ayrı olamazlar.

(2) Arazlar hadistir;

(3) Hadis varlıklardan ayrı olamayanların da hadis olması gerekir.

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

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

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

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

İbn Rüşd'ün, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el- Akidetü'n-Nizamiyye adlı eserinde gördüğü "cevaz delili", ikinci tenkit konusunu oluşturmaktadır. İbn Rüşd, "olup bitenlerin başka türlü de olabileceği" görüşünü, ilahi hikmete ters düştüğü gerekçesiyle peşinen reddeder. Kaldı ki, ona göre bu mukaddime de burhanî değil "hatabî'dir.

İbn Sînâ gibi büyük bir filozofun bu delili tasvip etmesi, İbn Rüşd'ün nazarında, hayret vericidir. İbn Sînâ bu delili dile getirirken bir de "başkası itibariyle zorunlu olan varlık" şeklinde yanlış bir düşünceye de yer vermektedir. Zâtında ve cevherinde mümkün olan bir şey, aslî ve tabîî bir değişikliğe uğramadıkça başka bir varlıktan dolayı zaruri olmaz.

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

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

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

Kant'ın eleştirisini iki noktada toplamak mümkündür:

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

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

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

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

Sebeplilik ilkesinin yerinde kullanılmadığı konusuna gelince, kozmolojik delilin -meselâ hudûs ve imkân delillerinin- aradıkları "muhtdis" veya "vâcibu'l-vucûd",

herhangi bir sebep olsaydı, o zaman yukarıdaki eleştiride haklılık payı çok yüksek olurdu. Delilin aradığı, "varlık veren" sebeptir; bir müreccih, bir muhassistir. Herhangi bir sebep, sürecin içinde yer alabilir; ama sürece varlık veren sebebin sürecin içinde düşünülmesi, yukarıda deliller anlatılırken ifade edildiği gibi muhal olur. Özellikle hudus delilini savunan İslâm düşünürleri, "alemin muhdisi" olarak, sebep- sonuç zincirinin son büyük halkasını değil, mahiyeti itibariyle onlardan tamamen farklı olan "irade sahibi bir Zât"ı gördükleri hatırlanırsa, onların "muhdis" ve "muhassis"inin mahiyeti ve tercih-tahsis ilkesinin önemi daha iyi anlaşılır.

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

Bu arada, Kant'ın ilk eleştirisinde hücum hedef olan "zorunluluk" hakkında da bir iki noktaya temas edilmesi gerekiyor. Bir defa, "zorunlu varlık" kavramının ontolojik ve kozmolojik delillerde çok farklı kullanıldığının bilinmesinde yarar vardır. Zorunlu varlık, ontolojik delilin çıkış noktasıdır; oysa kozmolojik delilde o, "mümkünü var kılandır". Buradaki "zorunluluk"un, önermelerle ilgili zorunluk olmadığı açıktır. Gerek Hume, gerek Kant -ve bunları takip eden başka birçok düşünür- zorunluluk sözünün ancak önermelere uygulandığı zaman açık-seçik bir anlam ifade ettiğini öne sürerler.

Sözgelişi, "bekâr" kelimesi ile "hiç evlenmemiş kişi" arasındaki ilişki bu türden bir zorunluluk arz eder. Dolayısıyla, bu düşünürlere göre, bir şeyin varlığını öne süren hiçbir önerme, zorunlu olamaz; çünkü onun yokluğu pekâlâ düşünülebilir. Zaten başta Kant olmak üzere birçok düşünürü göre, "varlık" yüklem değildir.

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

Maddeci veya ateist bazı düşünürler ise "âlem, karşımızda duran kaba gerçeklerin toplamıdır ve onun nihaî bir açıklamayı gerekli kılacak bir yanı yoktur"

diyerek kozmolojik delile itiraz etmektedirler. Bu itiraz, her türlü açıklamayı değil, nihai açıklamayı gereksiz kılıyor. Başka bir deyişle onlara göre, tabii çevremizde olup bitenleri birtakım kanunlara bağlı olarak açıklarız. Bu işi sonuna kadar devam ettirip nihai bir açıklama bulmaya çalışmak, hele bunu âlemin dışında bir varlığa dayandırmak boşuna gayret sarf etmekten başka bir şey değildir. İnsan akli kendisine sunulan malzemenin gittiği yere kadar gidebilir, daha ötelere değil.

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

2.3. Nizam ve Gaye Delili

Buraya kadar kısaca açıklamaya çalıştığımız gerek ontolojik delil gerekse çeşitli ifade şekilleri içinde dile getirilen kozmolojik deliller, özellikle ilmî, felsefî ve kelâmî istidlâlleri takip etmekte güçlük çeken sıradan insanların kolay anlayabilecekleri deliller değildir. Âlemde görülen düzen ve gaye fikrine dayanan delil ise, en azından ilk bakışta, karşımıza böyle bir güçlük çıkarmamaktadır. Delil, belli başlı şu basamaklardan oluşmaktadır.

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

(2) Varlıklarda görülen düzen, belli gayelere hizmet etmekte, âlemde hayatın devamını sağlamaktadır.

(3) Şimdi, ne düzen ne de gaye kendi başına ortaya çıkamaz. Yani varlıklar, kendi kendilerine bir düzen ve gaye seçme imkânına sahip değildir. Hele çeşitli varlık seviyelerinde bulunan şeylerin bir araya gelmeleri, bir takım alt sistemler

oluşturmaları ve alt sistemlerin, sonunda alem gibi âdeta “organik” bir bütün meydana getirmeleri, ne teker teker var olanların ne de tesadüflerin başarabilecekleri bir şeydir.

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

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

O halde, delilin çekiciliği nereden gelmektedir? Her şeyden önce, delil, biraz önce de işaret edildiği gibi, nazari yönden, daha kolay anlaşılma imkânını veya en azından, izlenimini vermektedir. Felsefî açıdan bakıldığında, bunun pek de öyle olmadığı konusuna daha sonra geleceğiz.

İkinci olarak, İlk Muharrik, İlk Sebep, Muhdis, Vâcibü'l-Vucûd gibi terimler belki filozofları tatmin etmektedir ama sıradan insanlara, dinî duygularını tatmin açısından, fazla bir şey söylememektedir. Oysa gaye ve nizam delili, dinî hayat için son derece önemli olan nimet; ihsan, lutûf, inayet; hikmet; adalet vs. fikirlerini daima göz önünde tutmaya çalışmaktadır. Özellikle İslâmî literatürde âlemdeki nizâmı ve gayeyi anlatmak için kullanılan kelimeler örgüsü hayranlık uyandırıcı bir zenginliğe sahiptir. Burada bunların sadece bir kısmına işaret etmek, bu gerçeğin görülmesi için yeterlidir.

(1) Nizam, intizam, tertîb, tersîf, te'lîf, tevâfuk, vs. gibi düzenin bütünlüğüne, ilişkiler manzumesine işaret eden terimler.

(2) Muhkem vs. gibi nizamın sağlamlığına işaret eden terimler.

(3) Müzeyyen, tenâsub, bedaât, tezyin, tatrîz, tatrîf, vs. gibi âlemin estetik veçhesini dile getiren terimler.

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

(5) Lütuf, inayet vs. gibi Allah-insan münasebetini dile getiren terimler.

Gaye ve nizam delilinin bir başka üstün yanı da pratik ve pragmatik faktörlere dikkat çekmesidir. Köylü, çekirdeğin toprakta nasıl yarılıp filiz verdiğine pek dikkat etmez, ama olgunlaşmış bir meyveyi yediğinde minnet ve şükran duygularını hemen hisseder. Kendisini besleyip büyüten, koruyup gözetten bir Rabb'in olduğunu daha çok nimetle karşı karşıya kaldığında duyar. Sadece İlk Muharrik, İlk Sebep vs. fikrinde kalmak, bizi ahlaki özellikleri ağır basan bir uluhiyet fikrine götürmez.

Üçüncü olarak, değişmeyi, imkanı, zaman içinde var olmayı çıkış noktası olarak seçen bir delil, âlemin estetik yapısına pek dikkat etmez. Oysa gaye ve nizam delili, geniş ölçüde insanın estetik duygusuna hitap eder ve İslâmî bir ifadeyle, "Cemil olan ve cemâli seven" bir uluhiyet anlayışına ulaşmayı gaye edinir.

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

"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün gidip gelişinde elbette akliselim sahipleri için ibret verici deliller vardır."

Onlar... göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler: "Rabbim sen bunu boş yere yaratmadın, sen yücesin, bizi ateş azabından koru (derler)" (Ali İmran, 190-191)

"Güneşi ışık, ayı nur yapan, yılların sayısını ve (vakitlerin) hesabını bilmeniz için aya konakları düzenleyen odur. Allah bunları hak ile yaratmıştır..." (Yunus, 10/5)

"Odur ki arzı yaydı, orada dağlar ve ırmaklar var etti; bütün meyvelerden iki çift yarattı... Bunda düşünen toplum için ibretler vardır. Arzda birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekinler, çatalı ve çatalsız hurmalıklar vardır. Bunların hepsi bir su ile sulanır, ama üründe birini ötekenden üstün kılarız." (Ra'd, 13/34)

"Bakmıyorlar mı develere nasıl yaratıldı, gökler nasıl yükseltildi, dağlar nasıl dikildi, yer nasıl yayıldı ve döşendi?" (Ğaşiye, 17-20)

Öyle görünüyor ki, Kur'an'ın üçte birine yakın bir kısmını, insanın kendi nefesine, biyolojik yapısına, yer ve göklerde olup bitenlere, tarihî olaylara bakmasını, onlar üzerinde düşünmesini isteyen âyetler oluşturmaktadır. Biz burada örnek teşkil etsin diye birkaç âyeti almakla yetindik. Bu ayetlerin nizam, gaye, inayet vb. fikirleri telkin ettiği meydandadır.

Burada hemen Şu soruyu soralım: Bu ayetleri bir sıralama içine yerleŐtirerek bir delil formüle edebilir miyiz? Eğer delilden maksadımız, kelam ve felsefe kitaplarında gördüğümüz “öncüllü-sonuçlu” bir ispat Şekli ise, soruya vereceğimiz cevap olumsuz olacaktır. Böyle bir delil görmeye çalışmak, Kur’an’ı bir metafizik kitabı gibi görmek anlamına gelir. Kaldı ki, Kur’an, âleme bakmasını bilmeyen, inanmamakta ısrar edenlere söz konusu ayetlerin pek tesir etmediğini açıkça ifade etmektedir:

“De ki, göklerde ve yerde olanlara bakınız! Ama ayetler ve uyarmalar inanmayacak kavme yarar sağlamazlar.” (Yunus, 101)

“Onlar her ayeti görseler de yine ona inanmazlar. Doğru yolu görseler de onu yol edinmezler” (A’raf, 146)

“Onlar, elîm azabı görünceye kadar inanmazlar.” (Yunus, 88)

"Hem bilir misiniz o (mucize) gelmiş olsa da onlar yine inanmazlar!" (En'am, 6/109)

Her ne kadar Kur’an’ın nizâm, gâye ve inayetle ilgili ayetlerini nazari bir delil çerçevesi içinde almak doğru değil ise de bu onların İslâm fikir tarihinde kullanılan hemen her çeşit delil için çıkış noktasını ve temel zemini oluşturduğu gerçeğini inkâr etmek anlamına gelmez. İslâm âlimlerinin kullandıkları bütün deliller, ortaya koydukları mantıkî Şekilleri nasıl olursa olsun, ilham ve gücünü Kur’an’dan almaktadır. Buna rağmen, herhangi bir delili ele alıp da ona Şekliyle ve muhtevasıyla "Kur’an delili" demek yanlış anlaşılabilir. Nazarî delillerin hemen hepsi, Kur’an’ın söylediği birtakım Şeyleri de ihtiva etmektedir.

Şunu da hemen belirtelim ki, belki de Kur’an’ın tesirinden dolayı olmalıdır ki, gaye ve nizam delili, İslâm fikir tarihinde, öteki delillere nazaran, daha bir ifade rahatlığı içinde ele alınmıştır. Birçok düşünürümüz, âlemdeki düzene ve gayeye dikkat çektikten sonra her Şeyin ilim, kudret ve irade sahibi bir varlığın eseri olduğuna işaret etmiş ve çok kere söylediklerini "öncüllü-sonuçlu" bir forma sokmak istemiŐtir.

İslâmî kaynaklarda gaye ve nizam fikrini temel alan tartışmalar, iki ana yol takip etmiştir. Bunlardan ilki (ve burada bizim için birinci derecede önemli olan) âlemde görülen nizam ve gayenin tespitinden yola çıkarak Allah’ın varlığına ve onun sıfatlarının bilgisine ulaşmak. İşte bu, gaye ve nizam delili dediğimiz istidlal Őeklidir ki, onu birçok İslâm filozofunun ve kelâmcılarımızın eserlerinde sık sık görmekteyiz.

İkincisi ise, Allah'ın zat ve sıfatlarından yola çıkıp alemdeki düzen, gaye, güzellik, hikmet vs.nin açıklanmasını yapan usuldür. Meselâ, Farabi, İbn Sina, Gazali, İbn Rüşd gibi ünlü düşünürlerimiz, Allah'ın adaletini, cömertliğini, güzelliğini anlatırken sözü âlemin yapısına getirmekte ve görüşlerini bu yolla açıklamaya çalışmaktadırlar. Bazen bu iki usulün iç içe kullanıldığı yer ve durumlar da vardır. Meselâ, Gazali nizam, gaye, güzellik vs. konularını hem Allah'ın sıfatlarını açıkladığı İhya'nın ikinci kitabında hem de yaratılmış âlem üzerinde düşünmenin gerekliliğinin anlatıldığı "tefekür kitabı"nda ele alır.

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

2.3.1. Delilin Tarihçesi

Batı felsefesinde teleolojik delille ilgili tartışmaların kökleri Yunan felsefesine kadar geri gitmektedir. Eflatun'un özellikle Kanunlar'da üzerinde durduğu üç önemli konu vardır. Tanrı'nın varlığı, onun inayeti ve üçüncüsü de onun kevn ve fesâd dışında kalan bakî bir varlık oluşu.

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

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

Daha sonra gerek İslâm dünyasında gerekse Batıda düşünürler, bilim adamları, Yunan filozoflarının daha çok gök varlıkları dünyasında gördükleri düzenin yeryüzünde ve her seviyedeki varlıklarda olduğunu öne sürerek geniş bir düzen ve

gaye fikri ile yola çıkıp teleolojik delili daha şümullü ve daha dini bir çerçevede ifade ettiler.

İslâm dünyasında Farabi geleneğine bağlı filozoflar, daha önce işaret ettiğimiz gibi, imkan delilini tercih etmekle beraber yine de âlemin teleolojik yapısına dikkatimizi çekmekte ve âlemin Saniinin varlığına bu yolla da gidebileceğimizi söylemektedirler. Meselâ Kindi, muhtelif vesilelerle bu delile işaret etmiştir. O şöyle der: Âlemin mükemmel yapısı, düzeni, parçalarının birbiriyle olan ahenkli irtibatı, her şeyin iyiyi koruyacak, kötüyü yok edecek tarzda düzenlenmesi, en yüksek seviyede bir tedbir ve tertibin, ilim sahibi bir müdebbirin varlığının en iyi işaretidir. Kindi, nizam, ahenk, irtibat, güzellik ve gaye fikrini içine alan bir âlem anlayışından yola çıkarak Allah'ın varlığına delil getirmektedir ki, buna kısaca "delil-i inaye" adını verir.

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

Bütün âlem, Farabî'ye göre, ilâhî tedbirin bir eseri olarak vardır. Dolayısıyla Allah, "el-Mudebbiru'l-âlem"dir. Bu müdebbir tarafından ortaya konan nizamda ilâhî adalet kozmik düzeyde tecelli eder, dolayısıyla orada adaletsizlik sözkonusu değildir.

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

Âlemin nizam ve gayesi konusunda İbn Sînâ'nın, Farabî'nin izinde yürüdüğünü ve onun usulünü takip ettiğini söyleyebiliriz. O da Allah'ın adaleti, cömertliği ve güzelliğini (bahâ) açıklarken âlemin düzenine, gayesine, hikmetine, güzelliğine işaret etmektedir. Ona göre de âlemin nizam ve tertibi, Allah'ın inayet ve adaletinin eseridir. Her şey, ondan bir tertib üzere fezeyân eder. O, varlıklar mertebesinde neyin nerede olacağını bilir ve herşey bu bilgiye göre olur. Kâinatın varlığı ve âlemdeki varlıkların birbiriyle hayret edilecek tetâbuk ve tevâfuku, tesadüfen olamaz. Bu, bir tedbirin eseridir. Ancak, hemen ilâve edelim ki, gerek Farabî gerek İbn Sînâ, inayeti, dış

aleme bağılı olan bir ilahi iradenin sonucu olarak görmezler. İnalet, kısaca söyleyecek olursak, ilahi zatın bir eseridir.

Görebildiğimiz kadarı ile ne Farabi ne de İbn Sînâ, şimdi ele alacağımız Gazali'de olduğu anlamda, âlemin yapısından hareket ederek inayet kavramını açıklamaya çalışıyorlar.

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

Gazâlî şöyle der: Âleme ibret gözüyle bakmak, Allah'ın yarattığı bütün varlıklardaki hikmeti görmek demektir; çünkü âlemde yaratılmış hiçbir şey yoktur ki, onda bir hikmet bulunmasın. Ona göre, bazı şeylerin hikmeti açık, bazılarının ise gizlidir. Ama her şeyde mutlaka bir hikmet vardır; çünkü Allah hiçbir şeyi boş ve mânâsız yere yaratmaz. İnsanın azaları nasıl bir tertip, intizam ve tenasüp içinde birbirine bağılıysa, âlem de öyledir. Gazâlî'ye göre âlem, adeta "tek bir şahıs" gibidir. Yani orada her şey yerli yerindedir.

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

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

İbn Rüşd, iki delilden söz eder: İnalet delili ve İhtira delili. Şimdi bu iki delili kısaca açıklamaya çalışalım:

2.3.2.1. İnalet Delili

Bu delilin iki esasa dayandığını görmekteyiz. Bunlardan ilki, bütün varlıkların insan varlığı için uygun bir tarzda düzenlenmiş olması; ikincisi ise, söz konusu bu uygunluğun irade sahibi varlığın kasıtlı fiilinin eseri olması; çünkü böyle bir uygunluk kendi başına ve tesadüfen var olmaz.

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

2.3.2.2. İhtira Delili

Bu delil, İbn Rüşd'e göre, hayvanların, bitkilerin ve semavatın varlıklarını ihtiva edecek şekilde dile getirilir. Delil iki esasa dayanır:

(1) Bütün bu varlıklar yaratılmıştır (muhteriatun). Bu durum, herhangi bir açıklamayı gereksiz kılacak ölçüde kendiliğinden bilinen bir gerçektir. Kur'an, bu gerçeği dile getiren ayetlerle doludur. Cansız cisimlerde hayatın nasıl ortaya çıktığını (hudûsunu) görmekteyiz. Bu hayat onlara ilâhî bir nimet olarak verilmiştir ve onu veren de "Allah tebârek ve ta'âlâ'dır", semâvât da sonu gelmeyen hareketleriyle inayet eseri olarak düzenlenmiş ve bizim için musahhar kılınmıştır. Hepsinde insanlar için yararlar (menâfi) vardır.

(2) İkinci esas ise, yaratılmış her şeyin bir Yaradana (muhteri) ihtiyacı olduğu hakikatidir. Bu iki asıldan, "varolan her şey varolmak için yaratıcı bir faile muhtaçtır" sonucunu çıkarırız.

İbn Rüşd'e göre, Allah'ı hakkıyla bilmek, şeylerin asıllarının bilinmesiyle, başka bir deyişle, bütün varolanlardaki hakiki ihtira'ın (el-ihtrau'l-hakiki) bilinmesiyle olur. Yine, ona göre, Kur'an'da bu iki delil -inayet ve ihtira delilleri- bazen birlikte zikredilir.

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

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

işin başında iken pozitif anlamda bir kıymet hükmüne bağlanarak yola çıkmakta ve “nötr” bir düzen anlayışına ilgi göstermemektedir.

İbn Rüşd, “inayet” fikrini ön plana çıkarmakla sadece bir nizamın var olduğunu açıklamaya çalışmıyor; o düzenin niçin var olduğunu da açıklamak istiyor. İnayet delilini öteki teleolojik delillerden ayıran en belirgin özellik budur. Yine bu delil, Allah’ın bilgi, irade, kudret sahibi bir düzen koyucu olduğunu dile getirmekle kalmıyor; düzen koyucunun ahlaki mahiyetini (Allah’ın adil, merhametli, lütufkâr vs. olduğunu) hep göz önünde tutuyor. Kozmolojik delile itiraz edenler, “iyi ama İlk Sebep, İlk Muharrik, Muhdis, Vâcibu'l-vucûd diye adlandırdığımız varlığın, dinin Tanrısı olduğunu nasıl söyleyeceğiz?” diye sorabilmektedirler. İbn Rüşd’ün inayet deliline başka şekilde itirazedilebilir; ama yukarıdaki itirazın yapılması beklenemez.

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

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

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

2.3.3. Teleolojik Delilin Eleştirisi

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

(1) Diyaloglarda öne sürülen ilk itiraz, "parçalar hakkında söylediğimiz her şeyin bütün hakkında söylenemeyeceği" fikrine dayanmaktadır. Biz, diyor Hume, teleolojik delilde, önce herhangi bir varlığı seçiyor, orada bir düzen ve gayenin bulunduğunu görüyor ve bundan da bütün âlemin bir nizam ve gayeye sahip olduğu neticesini çıkararak sonunda âlemin dışında olan bir nizâm ve gaye Koyucu'ya ulaşıyoruz. Bu düşünce tarzında birkaç hata birden işlenmektedir. Her şeyden önce, canlı bir bünyede birçok süreçler vardır. Mesela hücrelerimiz bölünür, parçalanır, çoğalır, vücudumuzdaki kıllar büyür, yani binlerce sürecin faal olduğu topyekun insan bünyesindeki bir tek şeyi alarak, bünyenin ilk teşekkül safhasını, ya da bu teşekküle sebep olan cinsel ilişki sürecini açıklayabilir miyiz? Kaldı ki, düzen ve gaye dediğimiz şey, bünye içinde yer almakta, yani sürecin bir parçası olmaktadır. Bir şeyin içinde faaliyet gösteren bir süreç ile bizzat o şeyin kendisini vücûda getiren süreç arasında önemli bir farkın olacağı meydandadır.

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

(2) Teleolojik delil hep “akıl ve şuur sahibi” bir İlk Sebep’ten söz ediyor. “Beynin düşünce dediğimiz küçük kımıldanışlarının ne özelliği var ki, onu bütün evrenin modeli yapmak zorunda kalıyoruz” diye soruyor Diyalog’un kahramanlarından biri olan Philo.

Philo’nun bu itirazı da pek güçlü görünmüyor. Teleolojik delili savunanlar, düşünceye dayalı bir açıklama tarzını başka alternatiflere nazaran daha doyurucu bulmaktadırlar. Hume bu izah şeklinin yerini alacak herhangi bir alternatif teklif etmiyor.

(3) Hume’a göre, dünyanın şimdiki durumuna bakarak oluşumunun ilk anları hakkında herhangi bir açıklama getiremeyiz. Biz alemin o dönemleri hakkında çok az şey bilmekteyiz.

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

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

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

(6) Diyelim ki düzenden düzen koyucu fikrine ulaştık; böyle bir varlığın sonlu ve sınırlı olmadığına garantisizdir. Düzen delilinin mimarı, hangi hakla yoktan yaratan, sonsuzca güce, bilgiye sahip bir Tanrı oluyor? Kaldı ki bu kudretin tek olması gerektiğini nasıl çıkarıyoruz? Başka bir deyişle teleolojik delil, dinin Tanrısına ulaşmayı nasıl gerçekleştirecektir? Kısacası tecrübi veriler, Hume’a göre, bize Tanrı’nın özellikleri hakkında da fazla bir şey söyleyemez.

(7) Teleolojik delil, hep düzenden, gayeden söz ediyor. Oysa alemde bir düzensizlik vardır, kötülük vardır. İyi, adaletli, bilgili ve güçlü bir Tanrı ile kötülüğün varlığını nasıl bağdaştıracacağız?

Hume, bilindiği gibi, tecrübeci bir filozoftur. Yukarıda özetlediğimiz görüşlerinde onun, genel epistemolojik tutumuyla tutarlı olan bir sonuca ulaşmaya çalıştığı açıktır. Hume'un genel tutumu açısından bakıldığında şöyle bir fikre ulaşmamız mümkündür: İnsanın âlemlerle ilgili tecrübesi, orada düzene şahit olması ve o düzen içinde yaşaması, inancın doğmasına kapı açabilir. Fakat inancın oluşması ayrı şey, bu inancın ampirik bir delille temellendirilmesi ise daha farklı bir şeydir. İşte Hume'un itirazı, bu ikinci nokta ile ilgilidir. Yoksa Hume, ne dini inanca karşı bir insandır, ne de dinsiz bir filozof.

Salt ampirisizm, filozofa göre, dini şuurun taleplerini yerine getirecek güçte değildir. Hume'a göre, dinin özünü aklî düşünce ve mantıkî istidlal değil, iman oluşturur. Bu imanın güçlenmesine âlemde görülen düzenin de etkisi büyüktür. Hume, teleolojik delille ilgili -iddialı bir delil olduğu için- bütün eleştirilerine rağmen, Diyaloglar'ın on ikinci bölümünde şöyle bir ifadeye yer vermekten kendisini alamamaktadır: Gaye, niyet ve düzen en dikkatsiz ve aptal bir kimsenin bile dikkatini çekecek açıklıktadır. Bütün ilimler biz farkına dahi varmadan bizi Yaratıcı'nın varlığını kabule iletmektedir.

Hume'dan sonra teleolojik delili "fiziko-teleolojik delil" adı altında eleştiren ve bu delilin kozmolojik delile, onun da son tahlilde, ontolojik delile dayandığını söyleyen Kant'ın da şöyle dediğini görmekteyiz: "Bu delili daima saygıyla zikretmeliyiz, çünkü o, en eski, en açık ve sağduyuya en yakın olan delildir. O, bir yandan tabiatı incelememizi teşvik eder, bir yandan da gücünü tabiat kaynağından alır. O, müşahedemizin doğrudan doğruya tespit edemediği birtakım gayelerin varlığını telkin eder. "Mekânî birlik kavramı"nın yol göstericiliğinde bilgimizin artmasına zemin hazırlar. Güçlenen bilgi sayesinde âlemin yaratıcısına inanmayı karşı konulmaz bir tarzda önümüze getirir."

Kant'ın bu ifadelerini okuyan birçok kimse, ya Kant sisteminde bir tutarsızlığın olduğunu düşünmüş yahut Kritik Felsefe'nin fiziki-teleolojik delili pek de reddetmediğini öne sürmek durumunda kalmışlardır. Kant'ın teleolojik delille ilgili fikirlerini şu şekilde özetlememiz mümkündür:

(1) Âlemin iyilik sahibi bir yaratıcısının olduğunu düşünmek, ne kendi içinde çelişkili olan bir fikirdir, ne de tecrübe tarafından yanlış olduğu gösterilen bir fikirdir.

(2) Alemdeki düzen ve ahenk, onun bir nizama bağılı olarak vücut bulduğunu akla getirir.

(3) Buna rağmen biz, bu iddiaları ispatlayamayız, çünkü duyulur âlemin ötesinde olan Tanrı, bizim için mümkün olan tecrübenin sınırları içine girmemektedir.

(4) Bu durumda böyle bir varlığa inanmak, tamamen bir iman meselesi olmaktadır.

(5) Her ne kadar akıl, Tanrı'nın var olduğunu kanıtlayamıyorsa da onun varlığına iman akla ters düşmemekte ve dolayısıyla müminin tutumu rasyonel olmaktadır.

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

Hume'un en önemli itirazı, teleolojik delilin bir analogiye dayanması -âlemi bir makinaya, Tanrı'yı da bir yapımıcıya benzetmesi- ile ilgiliydi. Hume'a göre başka analogiler belki de âlemin oluşumunu çok daha iyi açıklayabilecek durumdadır. Meselâ, ağacın bir tohumdan çıkması, çocuğun doğum yoluyla dünyaya gelmesi, planlama, tasarım vs.ye başvurmadan açıklanabilir. Hume'un bu itirazı sağlam görünmemektedir. Her şeyden önce, daha mükemmel bazı açıklamalar yapma imkânı, tamlık arz etmeyen bir açıklamanın eksikliğini gösterir, geçersizliğini değil, ikinci olarak, bitme, üreme vs. gibi olayların ilim sahibi bir varlık tarafından düzenlenmediğini nasıl ispat edeceğiz?

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

Hume'un "bütün düzen, yapının kendi iç bünyesinde aranabilir" şeklinde öne sürdüğü açıklama üzerinde, biraz sonra evrimden söz ederken duracağız.

Hume'un "teleolojik delilin tek düzen koyucu düşüncesine varmaya ne hakkı var?" şeklindeki sorusuna gelince, bu konuya da ileride Tanrı'nın sıfatlarından bahsederken temas edeceğimiz için onu ele almanın yeri burası değildir. Şu kadarını söyleyelim ki, düzen fikrini bir tek kaynağa dayanarak açıklamak, birçok kaynaklara dayanarak açıklamaktan hem daha kolay hem de daha akla yatkın görünmektedir.

Newton ve Einstein gibi birinci sınıf bilim adamlarının teizmin açıklanmasını sade ve anlaşılır görmeleri bu fikrimizi destekler mahiyettedir.

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

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

Hemen belirtelim ki, Darwin'in kendisinin gaye fikrini inkâr edip etmediği tartışma konusudur. O, bir yandan, tabii seleksiyon “kanunu”nun (!) keşfiyle daha önce ciddiye aldığı nizam delilinin artık savunulamayacağını söylerken, diğer yandan şöyle der: “Şu anda gördüğümüz haliyle dünyanın bir tesadüf eseri olduğunu düşünmüyorum, buna rağmen, her ayrı şeye özel bir düzenlemenin sonucu olarak da bakamıyorum.”

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

İkinci olarak, tabiat için nihaî bir gaye söz konusu değildir.

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

Dördüncü olarak, gaye ve nizam delillerinin birçoğunda insan için tanınan imtiyazlı mevki, tekâmül nazariyesi ışığında bakıldığında, temelsiz kalmaktadır.

Batı dünyasında Darwinci teoriye tepkiler çok farklı olmuştur. Bazıları onun bir teoriden ibaret olduğunu öne sürmüş ve “yaratma modeli”nin daha ilmî olduğu

üzerinde ısrar etmişlerdir. Bu ısrar günümüzde de devam etmekte ve tekamülcülük teorisini savunanlar ile “yaratma modeli”ni savunanlar arasındaki kavga devam etmektedir.

Başta evrim teorisi ile ilgili birçok orijinal yazı kaleme almış olan bazı ilim adamları olmak üzere, çok kimse de Darwin’in bir bilim adamı olarak söyledikleri ile dinin çatışmadığını, tam tersine onların teleolojik delilin temel iddialarını teyit ettiğini öne sürmüştür. Onlara göre, eğer âlemde bir düzen varsa, meselâ gözün yapısı bir tesadüf eseri olarak ortaya çıkmamışsa, bunun uzun bir zaman süreci içinde meydana gelmesi, bugüne kadar nizam ve gaye ile ilgili görüşlerde birtakım değişiklikler husule getirir ama onların dayandığı temel noktaya bir zarar getirmez.

Evrim teorisi, “bugün içinde yaşadığımız dünya, bütün özellikleri ile bir anda yaratılmıştır” görüşü ile elbette bağdaşmaz. Ama dindeki yaratma fikrini de bu şekilde anlamak ve yorumlamak için herhangi bir sebep yoktur. Yaratma, pekâlâ bir süreç içinde de cereyan ediyor olabilir.

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

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

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

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

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

(3) İnorganik yapı ile organik yapı arasındaki uyum: Bugün artık inorganik dediğimiz dünyanın ölü nesnelere sahası olmadığını iyi biliyoruz. Bu yüzden “inorganik” terimi bile eskiden olduğu kadar rahat kullanılmıyor; çünkü o, organik dediğimiz âlemin devamına imkân sağlıyor. Oluşum sürecinde gördüğümüz bütün risklere, tehlikelere, zayıflığa rağmen, bu süreç devam imkânı buluyor. Bu, ancak iki âlem arasında belli bir uyumun, iş birliğinin olması sayesinde gerçekleşir. Dolayısıyla “zarlar gelişi güzel yuvarlanıp durmuyor; birisi zarları tutarak atmaktadır.”

(4) Âlemin estetik değeri: Dünya sadece makul (akledilebilir) değil aynı zamanda estetik değeri olan bir sahnedir. Ve orada bu güzelliği idrak etmek gücüne sahip bir varlık vardır; insan vardır. Âlemde en büyük olay, insan zihninin zuhurudur. Bunu da tesadüfle veya kör bir evrim süreciyle açıklayamayız.

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

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

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

Tennant, Hume ve Darwin'e dayanılarak teleolojik delile yöneltelen eleştiriler karşısında delili yeniden dile getirmekle ilahiyat konusuna bir canlılık getirmiştir. Onun tutumu iki açıdan tenkit edilmiştir: Teolojiyi adeta bilimin bir devamı gibi görmesi; dinin getirdiği açıklamayı bir “hipotez” olarak değerlendirmesi. Özellikle bu son nokta, ilmî

bir çerçevede tartişmayı kolaylaştırmakla birlikte dindeki iman kavramı ile bağdaşır görölmemiştir.

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.

3. ÜNİTE: TANRI'NİN VARLIĞINA DAİR DELİLLER II

3.1. Dini Tecrübe Delili

3.1.1. Dini Tecrübenin Özellikleri

3.1.2. Dini Tecrübe Delilinin Eleştirisi

3.2. Ahlak Delili

3.2.1. Kant'ın Ahlak Delili

3.2.2. Diğer Ahlak Delilleri

3.2.3. Ahlak Deliline Yöneltilen Eleştiriler

3.1. Dini Tecrübe Delili

“Dini tecrübe” sözü, uzun zamandan beri felsefe ve ilahiyat yazılarında kullanılmakla birlikte, hala bazı okuyucularımızın kulağına pek hoş gelmeyebilir. Bu, “tecrübe” kelimesinin alışlagelmiş anlamından az da olsa farklı manada kullanılmasından ileri geliyor olsa gerektir. Her felsefe öğrencisi “tecrübecilik” teriminin “empirisizm” (yahut ampirisizm) karşılığı olarak kullanıldığını bilir. Yine o, “tecrübeli öğretmen”, “tecrübesiz pilot” vs. örneklerinde geçen tecrübe veya tecrübesiz kelimeleri ile neyin anlatılmak istendiğini de gayet iyi bilir. Fakat “Ahmet’in dini tecrübesinden şu sonucu çıkarabiliriz” cümlesini aynı rahatlıkla anlayamaz.

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

Biz burada “dinî tecrübe” sözü ile “tasavvufî hâl”i, sûfilerin “zevk” “vecd” vs. gibi kelimelerle anlatmak istedikleri şiddetli dinî hayatı anlatmak istiyoruz. Dolayısıyla, “dinî tecrübe delili” yerine “müşâhade” veya “mükâşefe yolu” tabirini de kullanabiliriz.

Terminoloji ile ilgili sözünü ettiğimiz bu güçlük, Batı dillerinde de aynıyla vâkidir. Sözcüğü, İngilizce’deki “religious experience” sözü, taklit derecesinde olan iman hayatından tutalım da her türlü dinî duygu, düşünce, uygulama, rü’yet vs. yi içine alacak şekilde geniş bir anlam kapsamına sahiptir. Buna rağmen bu tabirin, felsefe ve ilahiyat eserlerinde artık teknik bir terim hüviyetini kazandığını söyleyebiliriz. Tabirin böyle bir hüviyet kazanmasında tanınmış filozof ve psikolog William James’in Dinî Tecrübenin Çeşitleri adlı eserinin büyük tesiri olmuştur. Bilindiği gibi, James, bu eserde sıradan insanların dinî hayatını değil, kendi deyimiyle “aküt” hale gelmiş şiddetli dinî tecrübeleri inceleme konusu etmektedir.

Dinî tecrübe delili gerek şekil, gerek muhteva bakımından buraya kadar açıklamaya çalıştığımız öteki delillerden farklıdır. Onlar, özellikle kozmolojik ve teleolojik deliller, dışımızdaki dünyadan hareket ederek Tanrı’nın varlığı fikrine ulaşmaya çalışmaktadırlar. Oysa bu delil, inanan bir varlık olarak insandan yola çıkmaktadır. Başka bir deyişle o, belli bir inanç derecesinden daha üst seviyedeki bir inanç derecesine gitmektedir. Bu yüzden bazı düşünürler, bu delili “Tanrı’dan yine Tanrı’ya giden bir delil” olarak tarif etmektedirler. İnsan, dinî bir tecrübe geçirebilmek için daha işin başında iken mü’min olmak zorundadır. Bu durumda dinî tecrübe

delilinin gerçek anlamda bir delil olup olmadığı hala tartışma konusudur. Bazı düşünörlere göre, bir insanın dini tecrübesi, aslında, o insanın “dini” diye adlandırdığı bir tecrübe geçirmiş olmasından başka hiçbir şeye delil teşkil etmez. Bu tartışmaya bir açıklık getirebilmek için konuya tarihî açıdan bir göz atmamız yararlı olacaktır.

İşe Gazalî'nin inanç hayatı ile ilgili üçlü tasnifi ile başlayalım. Gazalî'ye göre, inanç hayatında belli başlı üç safha vardır: Taklid, ilim, zevk. Taklid derecesi akidenin olduğu gibi kabul edilmesi, bu konuda herhangi bir tetkik ve tahkike ihtiyaç hissedilmemesidir. İlim derecesinde akîde ile ilgili birtakım delillere sahip olmak söz konusudur. Zevk derecesinde ise akidenin bânına gitmek, ma'rifet seviyesine ulaşmak vardır. Bu marifet sadece bilinen bir şey değil, aynı zamanda yaşanan bir hal'dir. İtikad, eğer günah ile zayıf bir duruma düşürölmemiş ise, insanı necata erdirir. Mişkâtü'l-Envar'da bu derece, “iman” derecesi olarak adlandırılır. Şüphesiz, buradaki imandan maksat da yine taklid seviyesindeki inanma hâlidir. Dinin yaşanması açısından bakıldığında, ilim derecesi de bu ilk dereceden pek farklı değildir. Dinde asıl olan, müşahadeye dayalı zevk derecesine ulaşmaktır. Ancak bu derecede yakın hasıl olur.

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

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

Mevlana'dan önce ve sonra, Doğuda ve Batıda aynı şekilde konuşan yüzlerce sufi ve mistik vardır. Mesela, Kuşeyri şöyle der: Sufiler visal ehlidir (Allah'a vâsıl olanlardır), istidlal ehli değil. Bu sonuncular, kelâmcılardır.

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

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

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

Gazâlî, bu fonksiyonu anlatabilmek için yüksek seviyede bir dinî tecrübe ile estetik tecrübe arasında bir kıyas yapar. Şiir zevkini ele alalım, diyor Gazâlî. Bazıları şiir anlama hususunda yüksek bir his ve idrak kabiliyetine sahiptirler. Bazılarına ise ölçülü nağmeler top gürlütüsü gibi gelir. İnsanların bir kısmında şiir zevki o kadar güçlü olur ki, şiir onları güldürecek, ağlatacak, bayıltacak, hatta öldürecek hâle getirir. Bu şekilde olan şarkılar, destanlar ve mûsiki çeşitleri vardır. Şimdi bu tesirler, zevk alma gücü âtil kalmış kimselerde elbette ortaya çıkmaz. İşte onların, bu zevke sahip olup da vecd haline giren ve kendinden geçenlere hayret etmeleri de bundan dolaydır.

Gazâlî, bu gibi insanların hayret etmelerini değil, o zevki tatmadıkları için onun varlığını inkâr etme cihetine gitmelerini tenkit eder. Çünkü ona göre, zevk tecrübesini anlamak da, anlatmak da zordur. Zevk erbabından olan ukalânın tamamı toplansa, diyor o, yine de bu zevkin mânâsını anlatmaya güç yetiremez. Onu tam olarak nebiler, kısmen de veliler anlayabilirler. Kutsal nebilik ruhu o kadar ince ve yüksektir ki, onunla neredeyse hiçbir harici yardıma ihtiyaç duyulmadan hakikat keşfedilir; tıpkı

Kur'an'ın "nur ayeti"nde geçen ve ateşle temas etmeden yanabileceğine işaret edilen lamba gibi.

Aynı düşünce çizgisi ile ilgili olarak bir örnek de Batı felsefesinden verelim: "Kalpte öyle şeyler olup bitmektedir ki, akıl onlardan habersizdir" diyen ünlü düşünür Bergson, Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı'nda şöyle yazar: Bir şeyin var olabileceğini tasavvur etmekle, onun var olduğundan emin olmak arasında fark vardır. Birinciye elde etmekten öteye gidemeyen aklın, Tanrı karşısındaki başarısızlığı ortadadır. Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile ilgili problemi, konuya tecrübi açıdan yaklaşan mistik yol çözebilir.

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

3.1.1.Dini Tecrübenin Özellikleri

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

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

Goethe'nin panteizmini değerlendiren çağdaş bir İngiliz filozofu şöyle diyor: En yüksek seviyedeki bir çalışma dahi Geothe'nin görüşlerine bir tutarlılık getiremez,

çünkü o, kendisine tutarsız olma hürriyetini ve hakkını tanıyan bir şairdir. Bu hükmü, en azından ilk bakışta, birçok sufi hakkında da söylemek mümkün görünmektedir. Dini tecrübe, kognitif muhtevadan mahrum olmamakla birlikte duygu yanı ağır basan bir tecrübedir. Tahlil ve tertip edici nazari aklın o sahaya giremediğini bizzat sufiler söylemektedirler. Aklın giremediği bu sahada mantıki tutarlılıktan bahsetmek de biraz tuhaf kaçsa gerektir. Vecd hâli sona erip mantık geri geldiğinde de tecrübeyi orada bulamamaktadır.

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

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

(1) Dinî tecrübe doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir; anîdir ve uzun süre devam eden bir mahiyet göstermez.

(2) O, tahlili mümkün olmayan bir bütündür. Bazılarına göre onun tahlil edilemeyişi bugünkü psikolojik tekniğin yetersizliğinden gelmektedir. Bazıları ise bunun, tecrübenin mahiyetinden kaynaklandığına inanmaktadırlar.

(3) Bu tecrübeye bir "buluşma" (vusul) söz konusudur. Bu hâli bazıları ittihad, bazıları vusul, bazıları kurb, hatta bazıları da hulûl kelimesiyle anlatmaya çalışmışlardır. Bu terimlerle anlatılmak istenen şeyler, kelâm düzeyinde hararetli kavgaların olmasına sebep olmuştur. Öyle görünüyor ki, İslâm düşünce tarihinde büyük çoğunluk, ontolojik bir "birlik"i reddetmiş, "yakın olma" (kurb) anlamında "vuslat'ta karar kılmıştır. Başka bir deyişle, ferdî benliğin ilâhî varlıkta "yok olması" (fena), bir tecrübe (hâl) olarak kabul edilmiştir. Büyük sûfilerin hemen hemen hepsi,

Allah'ın müteal olduğu inancını şu veya bu şekilde dile getirmiştir. Bu bakımdan ileride yeri geldiğinde tekrar söyleyeceğimiz gibi, onlardan belki de hiçbirinin panteist olduğunu (mesela Spinoza'nın kastettiği anlamda) söylemek mümkün değildir. Fakat hemen belirtmeliyiz ki, yukarıdaki terimlerle açıklamaya çalıştığımız "buluşma" daha ziyade Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlerde bir mana ifade etmektedir. Şöyle ki, bu dinlerde kişi, kendi öz varlığının dışındaki bir Varlık'ın huzurunda olduğunu hissediyor. Yani burada dini tecrübenin muhtevası, dışımızda müstakil olarak var olan bir Yüce Varlık ile ilgilidir. Oysa sözgelisi bir Budist, kendi dini tecrübesini başka türlü yorumlayabilmektedir. Onun tecrübesinde "sübjektiflik" ve "egzistansiyel bir içe kapanma" ön plana çıkmaktadır.

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

(5) Bu sonuncu özellikle hemen hemen aynı mahiyette olan bir başka hususiyet de, dinî tecrübenin "kişiyeye özel" olmasıdır. Mistisizmi eleştiren birçok filozofa göre, mistik tecrübeyi yanılmadan (illüzyon) ayırabilecek hiçbir delil bulunmamaktadır.

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

Dinî tecrübe sayesinde varılan bu nokta nazarı itibara alınarak denebilir ki, bu tecrübe, doğruluğunu kendi içinde taşımaktadır. Yani onun doğruluğunu delillendirmek için dışarıdan bir şeyin desteğine ihtiyaç yoktur. Buna rağmen, tecrübenin geçerliliği için öne sürülen bazı delillerin bulunduğuna işaret etmemiz

gerekir. Bunların başında, söz konusu dini tecrübenin insanın karakteri üzerinde yaptığı olumlu etki gelir. Samimi bir dini hayat, kişinin iç dünyasında büyük bir inkılap husule getirir. Daha sonra bu inkılap dışı, yani cemiyet ve tarih sahnesine yansır ve orada yeni bir toplum anlayışının, hülasa, yeni bir hayat tarzının oluşmasını sağlar.

Dinî tecrübenin, ortaya koyduğu sonuçlara göre değerlendirilmesine, genellikle “pragmatik deneme” adı verilmektedir.

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

3.1.2. Dini Tecrübe Delilinin Eleştirisi

Dinî tecrübe delili ile ilgili eleştirileri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

(1) Dinî tecrübe, dinden dine, kültürden kültüre değişiklik arz etmektedir. Dolayısıyla, ona dayanarak Tanrı'nın varlığını ispat etmek gibi önemli bir probleme yaklaşamayız; bu konuda genel bir hükme varamayız. Meselâ Afrikalı bir mistik şiddetli bir tecrübe geçiriyor ve kendi kabile Tanrısı ile bir ve aynı varlık olduğunu hissediyor; bir Hristiyan çarmıhta acı çeken İsa'yı görüyor; bir başka din mensubu, Tanrı'nın varlığına inanmıyor fakat Mutlak Yok'u idrak ettiğini söylüyor. Filozof tarafsız bir gözle bu farklı tecrübelerle bakmakla nereye gidebilir? Neyi ispatlayabilir?

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

Fakat Stace kadar ünlü bir başka âlim R.C. Zaehner ise, sadece yorumların değil tecrübenin de farklı olduğunu öne sürüyor. Tecrübenin farklı olduğu konusunda bazen din mensupları da ısrar ediyor. Bazı Hristiyan mistikler, Hristiyan olmayanların

psikolojik tecrübelerini şeytanın yönlendirdiğine inanıyor. B. Russell gibi filozoflar, Freud gibi psikologlar, nerede ve kimde zuhur ederse etsin dini tecrübe denen şeyin bir yanıma, hatta bir çeşit ruhi muvazenesizlik olduğunu iddia etmektedirler.

(2) Dini tecrübe tamamıyla özeldir. Dolayısıyla ilmî açıdan onun hakkında objektif bir değerlendirme yapılamaz. Ona dayanan delil ise sağlam olmaz.

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

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

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

(4) Dinî tecrübenin karakter üzerindeki müspet tesirlerini birçok insan kabul etmektedir. Buna rağmen, bir şeyin işe yaraması ile doğru olması arasında zarurî bir münasebetin olmadığı öne sürülerek dinî tecrübe delili tenkit edilmiştir. Fakat burada bir hususa dikkat etmek gerekir. İşe yarama konusu üzerinde duranlar, alışlagelmiş bir pragmacı gibi hareket etmiyorlar. Birincilere göre “din hakikattir; bundan dolayı da işe yarıyor, o halde o doğrudur” gibi bir muhakeme sürdürüyor. Unutmamak gerekir ki, hakikatine inanılmadığı halde sırf işe yaradığı için dini savunmak, ahlâkla uyuşması imkânsız bir tutum içinde olmak demektir. Temelsiz ve batıl inanışlar da işe yarayabilir.

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

Bu tenkitleri daha ayrıntılı olarak çoğaltmak mümkündür; fakat burada zikredilen hususlar, tenkitlerin hangi noktalarda toplandığını göstermek bakımından yeterlidir. Hemen belirtelim ki, bu tenkitlerin hiçbiri, dinî tecrübenin bir hayâl olduğu görüşünü ispatlayacak güçte olmamıştır. İlmî ve felsefî açıdan dinî tecrübe karşısında dogmatik bir tutum takınmak asla doğru değildir.

Bütün eleştirilere rağmen, tasavvufî tecrübenin (vahiy ve aklın yanında yer alan) üçüncü bir bilgi kaynağı olduğu iddiasını dinî epistemoloji ciddiye almak zorundadır. Sadece dinî hayatta değil, öteki bütün tecrübelerimizde de bir

derecelenme söz konusudur. Çeşitli tecrübe mertebelerine tekabül eden çeşitli yorum mertebeleri de bulunmaktadır. Bizim bir bardak suya bakmamızla bir fizikçinin fizikçi olarak bakması aynı şey değildir. Bazı müstesna kişilerin sıradan insanların yaşadıkları dini hayata nazaran çok derin ve geniş bir dini tecrübeye sahip olma imkanlarını reddetmek için makul bir sebep görünmemektedir.

3.2. Ahlak Delili

3.2.1. Kant'ın Ahlak Delili

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

"İddia ediyorum ki, ilahiyat sahasında saf nazarî akli kullanma çabalarının tamamı verimsizlikle sonuçlanmıştır... Saf nazarî aklın kullanılış ilkeleri, tabiatın incelenmesinde bizi herhangi bir teolojiye asla götürmez. Bu durumda, akla dayalı bir teoloji, sadece ahlâk kanunlarına istinat etmek ve bu kanunların yol göstericiliğini istemekle mümkün olur."

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

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

Kant'ın çıkış noktası, insanın ahlâkî bir varlık olduğu gerçeğine dayanır. İnsan ahlâklı olmaya "mecbur" bir varlıktır. Onu mutluluğa lâyık kılan da yine ahlâklılıktır. Akıl dünyasında ahlâklılıkla mutluluğun birleştiği bir sistemin varlığını düşünmek, insan olarak bizim hakkımızdır. Fakat fikir düzeyinde kalındığı sürece, ahlâklılığın

mutlulukla sonuçlanması, sadece bir ide'den ibaret kalır. Mutluluğun gerçekleşebilmesi için herkesin üzerine düşeni yapması gerekir. Hatta bu bile kafi değildir. Bütün beşeri fiiller, şümullü ve mutlak bir iradeden kaynaklanıyormuşçasına işlenmelidir.

Ahlaklılık ile mutluluğun birleşmesi insan için "en yüksek iyi", İslâm düşünürlerinin "es-saadetu'l-uzma" (en yüce mutluluk) dedikleri şeyi oluşturur. Ne var ki, bütün insanlar bir araya gelseler, böyle bir iyinin gerçekleşmesini sağlayamazlar; çünkü bu, onların -hatta bütünüyle tabiat düzeninin- gücünü aşar. Böyle bir birleşme, Kant'a göre, ancak ahlâk kanunlarına göre âlemi yöneten bir Mutlak Aklın varlığı tasavvur edildiği takdirde hesaba katılabilir. Bu durumda, saf pratik aklın ilkelerine göre "Tanrı postulatı" ile "Ölümsüzlük postulatı" nı ortaya koymak zorunlu olur. Saf pratik aklın ilkelerine göre konan bu postulatlar, aklın bizi kabul etmeye zorladığı yükümlülükten ayrılmaz; çünkü "Tanrı ve şu anda görmediğimiz fakat var olduğunu ümit ettiğimiz bir öteki dünya olmadan ahlâkın o muhteşem ideleri, olsa olsa övgü ve takdirin objeleri olabilirler, gaye ve aksiyonun kaynakları değil". Kant, yine Saf Aklın Tenkidi'nde şöyle der:

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

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

(1) İnsan mutlu olmaya lâyık bir varlıktır.

(2) Fakat insanın iradesi tabiatta olup bitenlerin sebebi değildir; bu yüzden o, kendi iradesinin ilkeleri ile tabiat arasında bir uzlaşma sağlayacak güçte değildir.

(3) O halde ne ahlâk konusunda ne de tabiatta ahlâklılıkla mutluluk arasında bağ kurmaya yarayan bir temel vardır.

(4) Buna rağmen, en yüksek iyi kavramında böyle bir bağın kurulması zorunluluğu, bu iyinin kazanılması için çaba harcamamızı isteyen buyrukta "postulat" olarak vardır.

(5) Öyle ise, en yüksek iyinin gerçekleşmesi mümkün olmalıdır.

(6) Bu durumda, bu gerçekleşme için yeterli olabilen bir sebebin de postulat olarak konması gerekir.

(7) Böyle bir sebep bilgi ve iradeye dayanarak faaliyet gösteren bir yaratıcı olmalıdır. İşte bu varlık, Tanrı'dır.

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

Bir an için Tanrı'nın var olmadığını düşünelim. Bu takdirde:

(1) En yüksek iyinin gerçekleşmesini düşünemeyiz.

(2) O zaman, mümkün olmayan bir şeyi gerçekleştirmek, ahlâkî vazifemiz olmaz; çünkü, "yapmalıyım" "yapabilirim"i içerir.

(3) En yüksek iyiden vazgeçersek, ahlâkî otonomluğa rağmen, ahlâk kanununa göre hareket etmemiz tehlikeye girer.

(4) Oysa bu kanuna uymadığım takdirde pratik bir çıkmaza girer ve kendim kendi gözümde alçalmış olurum.

(5) O halde, en yüksek iyinin gerçekleşmesini temin edecek olan Varlık'ın, yani Tanrı'nın varlığını inkâr etmemeliyim.

Burada bir hususun tekrar hatırlatılmasında yarar vardır: Kant, "pratik saçmalık"a düşme ile ilgili endişelerine rağmen, Tanrı Postulatını ahlâk kanununun genel-geçerliliği için değil, en yüksek iyinin gerçekleşme ümidi için koyuyor. İnanma, böyle bir ümidin vazgeçilmez temeli oluyor. İnançsızlık ise bunun tam tersini yapıyor ve insanı ahlâkî bir ümitsizliğe düşürüyor. Bu yüzden Kant, "dogmatik inançsızlık" dediği şeye şiddetle karşı çıkmıştır. Aslında, din-ahlâk ilişkisine giren bu konunun ileride bu bahis için ayırdığımız yerde ele alınması gerekirdi. Fakat Kant'ın onunla ilgili görüşleri ahlâk delilinin anlaşılmasını kolaylaştıracağı için onlara burada temas etmemiz daha yerinde olur.

Kant'a göre, "dogmatik inanç" inanca bilgi kılıfını giydirmekten doğar. Daha önce gördüğümüz kozmolojik delil bu işi en iyi şekilde yapmaya çalışmış ama başarılı olamamıştı. "Dogmatik inançsızlık" da inançsızlığa bir bilgi temeli bulma çabasından doğmakta ve dogmatik inancın hatasına daha açık şekilde düşmektedir; çünkü eğer bilgiye dayanılarak bir şey tasdik edilemiyorsa, inkar da edilemez.

Şimdi, bugüne kadar hiçbir kimse Tanrı'nın (ve ahiret hayatının) olmadığını "apodeiktik olarak" kanıtlayamamıştır. Bu bile, Kant'a göre, ahlak için büyük önem arzeder. Kant için önemli olan, insanın ahlâk kanununun buyruğu ile dogmatik bir inançsızlık arasında sıkışıp kalmamasıdır. İnançsızlık, ahlâk kanununun hükmünü geçersiz kılmaz; bu hükmün gereğini yerine getirmek durumunda olan insanın ümitsizliğe düşmesine sebep olur; bu da, kendi sırasında, ahlâk kanununu zedelemekten geçemez. Zira insan, tesadüfen ortaya çıkan bazı durumlar hariç tutulursa, tabiatla ahlâk ilkelerinin taleplerine tam olarak cevap verecek tutarlı bir bütünlük göremez. Kendisi barışsever, açık sözlü ve dürüst olsa da çevresinde kötülüğün kol gezdiğini görmeden edemez. Dünyada karşılaştığı kişiler ne kadar iyi olurlarsa olsunlar, onların çabalarına adeta kulağını tıkamış olan tabiatın kötülüklerinden, hastalıklarından, zamansız ölümden kendisini, tıpkı öteki bütün canlılar gibi, kurtaramayacaktır. Bunun sonu, pratik aklın bir gereği olan "son gaye"nin gerçekleşebileceği düşüncesi ve ümidinden vazgeçmek olacaktır. Bu ise ahlâk duygusuna zarar vermeden olamaz. Öyle ise, diyor Kant, ahlâkî bir varlık olan Yaratıcı'nın varlığının kabul edilmesi gerekir. İnsan, sadece sıradan bir hayatı değil de pratik ahlâkî varoluşun gerekleriyle tutarlılık arzeden bir düşünce içinde varolmayı istiyorsa, Tanrı'nın varlığına inanması, seçime bağlı olmaz, zorunlu olur.

Delil, bütün eksikliklerine rağmen, gerek felsefe, gerek ilahiyat çevrelerinde oldukça etkili olmuştur. Bunun çeşitli sebepleri vardır. İlk sebep, delilin öteki nazarı deliller kadar fazla iddialı olmayışıdır. İkincisi, delil öteki tecrübelerden daha ziyade insanın derunî tecrübesine, yani ahlâk tecrübesine dayandığı için daha insan-merkezli bir görünüm arzetymekte, metafiziğe ilgi duymayanların bile dikkatlerini çekmektedir.

Özellikle delilin bu son vasfı, dine psikolojik bir açıdan bakanları yeni düşünceler istikametinde teşvik etmiş ve az ya da çok farklı unsurlar ihtiva eden başka ahlâk delillerinin dile getirilmesine yardımcı olmuştur. Şimdi kısaca bu delillere bir göz atalım.

3.2.2. Diğer Ahlak Delilleri

Bu delillerden bir kısmı ahlaki yükümlülüğün kayıtsız şartsızlığından sözkonusu yükümlülüğü empoze eden aşkın kaynağa gitmeye çalışmaktadır. Özellikle Eflatun üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan A.E. Taylor'ın eserlerinde bu gidiş tarzının güzel bir örneğini bulmaktayız. Taylor, "Tanrı Var mıdır?" (Does God Exist?) adlı eserinde şöyle der:

"Tecrübemiz bize gösteriyor ki, ahlaki talepler zorlayıcı ve bağlayıcıdır. Onların bu özelliği, kendi düşünce ve kararlarımızdan değil, daha yüce ve evrensel bir varlıktan gelmektedir. Vicdanımızın sesi, yaşayan bir Tanrı'nın faaliyetinin açık bir işaretidir."

Taylor'a göre, biz tam olarak farkına varsak da varmasak da ahlâkî tecrübelerimizden Müteal varlığa doğru bir gidiş vardır. İnsan varlığında görülen ahlâkî ve manevî tekâmülü de ancak bu gidiş ışığında değerlendirebiliriz. Bugünkü ahlâkî durumumuz, yarın bize yetersiz görünmektedir.

Ahlâk yoluna koyulmuş bir insan, daima, iyinin daha iyisi olduğunu farkederek ikincinin uğruna birinciyi feda eder. Meselâ, çocuklarımıza verdiğimiz değeri günlük çıkarlarımızın üstünde tutarız; vatan sevgisine ise daha büyük bir değer veririz. Bu yükselme sürecinde öyle bir yere geliriz ki, orada ahlâkî idealimiz için göze alamayacağımız şey kalmaz. Şimdi, acaba böyle bir ideal, dünyevî veya laik bir ideal olabilir mi? Birkaç yıllık bir hayat için göze alınmaktan geri kalmayan fedakârlıklar, niçin insanı ağır taleplerle yüzyüze getirmektedir? Uğruna birçok şeyi feda ettiğimiz sözümona değerler, gelip-geçici değil midir? Bu ve benzeri suallerin çağrışımlarına rağmen, insanın ahlâkî kemâle erişmek için mücadele etmesi, mâkuldür ve şiddetle arzu edilen bir şeydir.

Niçin? Tabiatçı ahlâk anlayışının veya bir ateistin bu soruya vereceği cevap, böyle bir ilerleme süreci içinde bulunan insana çok gülünç gelir. O halde, diyor Taylor, gelip geçmiş birçok ilim ve hikmet sahibi kişi gibi biz de bu ilerlemenin gerisinde (itici güç olarak) ve ilerisinde (gaye olarak) Tanrı'yı görmek durumundayız.

Taylor'ın sorduğu önemli bir soru da şudur: insandaki ahlâkî ilerleme süreci, nasıl başlamaktadır? Taylor, Bir Ahlâkçının İnanıcı adlı eserinin bir bölümünü bu sorunun cevabına ayırmaktadır ki, bölümün başlığı oldukça dikkat çekicidir: "Ezelî ve Ebedî Varlığın İnsiyatifi". İnsanın bir takım ahlâkî taleplerle karşı karşıya olduğunu biliyoruz. Acaba bu taleplerin kaynağı nedir? Kant, "kategorik buyruktur" diyordu. Bazıları "akıldır" diyebilir. Taylor, bütün bu cevapların yetersiz olduğunu

düşünmektedir. Kaynağı ister akıl, toplum, biyolojik yapımız; isterse devlet vs. olsun, hiçbir buyruk, beni uğrunda her şeyimi severek feda edebileceğim bir taleple karşı karşıya getiremez. Ahlaki talebin kaynağını kendi varlığımızda bulmam, diyor Taylor, saçlarımdan tutarak kendimi yükselere çıkarmaya çalışmama benzer. Böyle düşünmem, kendi gücümü hem yeter sebep hem de son sebep saymak demektir. Oysa ahlaki ilerlemede kendim, kendimi aşmaktayım.

Taylor'a göre, ahlâkî ilerlemede inisiyatif, Tanrı'dan gelir; çünkü Tanrı, hem varlığın hem de değer kaynağıdır. Hakiki manada ahlâk, insanın ilâhî inisiyatife olumlu mukabelede bulunmasıyla oluşmaya başlar. Asıl ahlâkî ideal, Tanrı'dır. O, kendisine yaklaşılmaması mümkün, fakat ulaşılmaması imkânsız olan bir idealdir. Bundan dolayıdır ki ahlâkî ilerlemenin bir sonu olamaz; çünkü bu ilerleme, her zaman iyiliğe doğru olmaz; iyilik içinde de olur. Ahlakî, "kötülükle mücadele" şeklinde tanımlamak eksik olur. Bütün kötülükler ortadan kalksaydı bile "daha iyi" var olacaktır.

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

(1) Ahlâkî ideal objektif olup herkes için geçerlidir.

(2) Kesin bir olgu-değer ayırımından söz edilemez.

(3) Sürekli bir ahlâkî ilerleyiş içinde bulunan insan, birtakım taleplerle karşılaşmakta ve ilâhî inisiyatif onu daima ileriye doğru çekmektedir.

(4) Bu taleplerin son kaynağı insan olamaz. Yine uğruna her şeyimizi feda etmeye hazır olduğumuz bir gaye dünyevî bir gaye olamaz.

(5) İşte böyle bir gaye, varlığında bütün iyilikleri toplayan, varlığın da değer de asıl kaynağı olan Tanrı'dır.

(6) O halde, ahlâkî şuur ve ahlâkî ilerleme, bizi bir Tanrı'nın var olduğu inancına götürür.

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

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

“Mutlak ahlak kanunu veya ahlaki ideal, maddi şeyler içinde var olamaz. Gördük ki o, şu veya bu ferdin zihninde de var olamaz. Ancak varlığında ilâhî idealin gerçeklik kazandığı bir Zihne (Tanrı'ya) inandığımız zaman ahlâkî idealin, dünyadan, daha az gerçek olmadığını makul olarak düşünebiliriz, (çünkü Tanrı) Ahlâk yargılarımızla ilgili her tür hakikatin kaynağı olan bir Varlık'tır. Ancak böyle bir inanç sayesinde şu veya bu insanın düşüncelerinden ve arzularından bağımsız olduğu kadar maddî tabiatın gerçeklerinden de bağımsız olan mutlak bir iyilik ve kötülük standardının varlığına inanabiliriz.

Tanrı'ya inanma... objektif veya mutlak ahlâkın mantıkî şartıdır. Ahlâkî ideal... ancak kendisinden bütün Realityyi çıkardığımız bir Zihinde var olabilir. Ahlâkî idealimiz, Tanrı'nın düşüncesinde ezelden beri varolagelen bir idealin ortaya çıkışı olarak görüldüğü sürece objektif geçerliliğe sahip olma hakkını elde edebilir”.

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

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

(1) Objektif veya mutlak bir ahlâk kanunu vardır.

(2) "Varolmak", bir yerde varolmak demektir.

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

(4) Öyleyse ahlâk kanununun ana yurdu olan bir Zihnin veya Düşüncenin varolması zorunludur.

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

“Cansız nesnelere, bizde acıma ve şefkat gibi duyguları harekete getiremezler. Bu duygular, kişiler hakkındadır. Eğer vicdanın sesini dinlemediğimiz zaman bundan dolayı sorumluluk duyuyor, utanıyor ve korkuya kapılıyorsak bu, kendisine karşı sorumlu olduğumuz, huzurunda utandığımız ve buyruklarını dinlemediğimiz takdirde korktuğumuz bir Varlık'ın bulunduğunu gösterir. Kötülük yapınca -bir anneyi incittiğimiz zaman olduğu gibi- gözlerimiz yaşla doluyor, kalbimizin parçalandığını

duyuyorsak ve eğer babamızdan bir övgü işittiğimizde sıcak ve doyurucu bir memnurluk içinde kendimizi buluyorsak, sevgi ve saygımıza muhatap olan, gülümsemesiyle mutlu olduğumuz, ulaşmak istediğimiz, kendisine sıkıntılarımızı havale ettiğimiz ve onu öfkelen­dirdiğimizde kendimizi endişeli ve tükenmiş saydığımız bir kişinin, bir varlığın imajını içimizde duyduğumuzdan şüp­he edilemez.

Bizdeki bu duyguların harekete gelmesi için bu duruma sebep olan akıl sahibi bir varlığın bulunması gerekir. Bir taşın karşısında şefkat ve acıma göstermeyiz; bir atın veya köpeğin huzurunda utanç duymayız. Hatta insanın ortaya koyduğu basit bir kanunu çiğ­nemekle de pişmanlık ve eziklik içine düşmeyiz. Buna rağmen vicdanımız, bütün bu duyguları... kendi kendimizi suçlayıp durmamızı harekete getiren sebep oluyor. Yine vicdanımız, gelip geçici hiçbir şeyin varlığı ile açıklayamadığımız derin bir huzurun, bir güvenlik duygusunun tevekkül ve ümidin ışıklarını üzerimize tutmaktadır. Kötü insan, kendisini kovalayan olmadığı halde kaçıp durmaktadır. Acaba niçin kaçıyor? Ondaki korkunun kaynağı nedir? O, yalnızlığında, karanlıkta ve kalbinin gizli köşelerinde kimi görmektedir? Eğer bütün bu duyguların kaynağı gözümüzle gördüğümüz şu dünya değilse, insanın, idrakini yönelttiği varlığın, Tabiatüstü ve İlahi bir varlık olması gerekir. Vicdan fenomeni, kutsal, adaletli, güçlü, her şeyi gören, herkese hak ettiğini veren bir Mutlak Yöneticinin varlığını zihnimize nakşetmektedir.”

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

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

3.2.3. Ahlak Deliline Yöneltilen Eleştiriler

Kant'ın dile getirdiği şekliyle ahlak deliline birçok bakımdan itiraz edilmiştir. Bu itirazların bir kısmı, Kant henüz hayatta iken gün ışığına çıkmış ve filozof tarafından cevaplandırılmıştır.

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

Kant, inanmayı da üçe ayırır: (1) Spekülatif-dogmatik inanç: Bunun ne olduğunu biraz önce dogmatik inançtan söz ederken açıkladık, (2) Pragmatik inanç: Hastasının hastalığını tam olarak teşhis edemeyen, buna rağmen yine de belli bir tedavinin uygulanması gerektiğine inanan bir tabibin inancı gibi. (3) Ahlâkî-pratik inanç: İşte ahlâk açısından zorunlu olan inanç budur. Ahlâk delili bize böyle bir inancı sağlıyor. Kant bu konuda şöyle der: Ahlâk delili şüpheciye bir Tanrı'nın varolduğunu ispat etmeye çalışmaz. Sadece şunu söyler: Eğer şüpheci, ahlâklılığa uygun düşen bir biçimde düşünmek istiyorsa, pratik aklın maksimleri ışığında Tanrı'nın varolduğunu öne süren hükmü kabul etmek zorunda kalacaktır.

Kant'a göre, inanç alanında bilgi söz konusu olsaydı "iman"dan söz etmek anlamsız olurdu. Tanrı inancın değil de bilginin konusu olsaydı, hürriyetten ve ahlâkın bağımsızlığından bahsetmenin de bîr mânâsı olmazdı. İnanmayı, bilme gibi görmemekle onu irrasyonel saymış olmayız; çünkü onun dayandığı ahlâk verileri, gerçek verilerdir. W.H. Walsh'un da haklı olarak işaret ettiği gibi, ahlâk bir tarih gerçeğidir. Ahlâkî düşünceler, insanın rasyonelliğinin en açık belirtileridir; çünkü ahlâk alanında faaliyet gösteren güç, akıldır.

Bu açıklamalara rağmen, ahlâk deliline, dolayısıyla Kant'a yöneltilen en önemli eleştiri, burada sözü edilen iman anlayışı ile ilgilidir. İlk olarak, itirazcılar, Kant'ın ahlâk delilinin "inanç alanına bilgiyi sokmama" konusunda tutarlı ve başarılı olmadığını öne sürmüşlerdir. Başka bir ifadeyle, Kant'ın fiziko-teolojiden tam anlamıyla bağımsız bir ahlâk teolojisi kurmada başarılı olamadığı söylenmiştir. Şüphesiz bu itirazlar, Kant felsefesindeki bilme-inanma ilişkisinin, filozofun bütün

çabalarına rağmen, açıklık kazanmamış olmasındandır. Kant, kendisine şöyle bir soru sorar: Saf pratik akıl, ahlak deliline varmak ve bize çok şey kazandırmış olmakla bilgimizi genişletmiş olmuyor mu? Kant'ın bu soruya verdiği cevap "evet"tir. Ama o, şunu da eklemeyi ihmal etmiyor: "Fakat sadece pratik açıdan". Pratik düşünme, kendi alanı içinde bir bilgi artışı meydana getirmektedir; fakat bu bilginin teorik alana aktarılarak orada kullanılması mümkün değildir. Gerçi bir bütün olarak akıl, böyle bir bilgiye sahip olma imkanını kendine verdiği için pratik gücüne çok şey borçludur; çünkü saf akıl düzeyinde hiçbir objeye sahip olmayan aşkın ve regülatif ideler (Tanrı, ruh ve özgürlük) pratik akıl sayesinde objeleri olan içkin ve konstitütif duruma geliyorlar.

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

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

İkinci önemli itiraz, Kant'ın "arzu" ve "ihtiyaç"tan Tanrı'nın varlığına geçmek istemesi ile ilgilidir. Kant açısından bakıldığında, en yüksek iyinin gerçeklik kazanması ümidi, arzusu ve ihtiyacı, insanı inanca götürmekteydi. İleride ruhun ölümsüzlüğü konusuna geldiğimizde de işaret edileceği gibi, ihtiyaç ve arzudan, ihtiyaç ve arzunun objesinin gerçekliğine geçme çabası daima tenkit konusu olmuştur. Mill, sözgelişi, ahlâk duygusunun Tanrı'nın varlığına inanmayı kuvvetli bir arzu ve ihtiyaç haline getirdiğini kabul etmekle birlikte şunu söylemeyi de ihmal

etmez: "Evrenin düzeni içinde her arzu edilen şeyin gerçekten var olduğunu düşünmek asla doğru değildir." Benzer fikirleri, dolayısıyla eleştirileri Freud'un eserlerinde de görmekteyiz.

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

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

Dördüncü olarak, Kant'ın görüşüne edilebilecek bir itiraz da, din felsefesinden ziyade ahlak felsefesiyle ilgilidir ki, o da mutluluk ile ahlâklılık arasındaki ilişki hakkındadır. Bize de öyle geliyor ki, Kant ahlâklılık-mutluluk ayırımında oldukça katı davranmış, gerek numen, gerekse fenomen varlığını aynı anda yaşayan insanın gerçek durumunu çok farklı bir şekilde ele almıştır. İnsan, bir ahlâk tecrübesinden geçerken, tabîî ve sosyal çevre -yani empirik şartlar- ona hakettiğini tam olarak veremese de belli bir mutluluk duyar.

Başka bir deyişle, insan, sırf mutlu olmak için ahlâk kanununa uymadığı halde ahlâklılığın bir sonucu olarak daha bu dünyada iken kendisini mutlu hissedebilir; hissetmektedir de. Mutluluk, her şeyden önce bir "halet-i rûhiye"dir. Bu hal, ahlâkî tecrübedeki ilerlemeye bağlı olarak her an daha bir derinlik kazanabilir. En yüksek iyinin gerçekleşme ümidini güçlendiren bütün işaretleri şu anda, en azından bazı insanların hayatlarında, bulmaktayız. Ahlâklılık- mutluluk ilişkisini bu şekilde görmek, bize öyle geliyor ki, Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü inancına herhangi bir zarar getirmez.

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

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

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

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

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

Özellikle mistik yanı ağır basan bazı düşünürlere göre ise, ahlâkı da içine alan topyekûn beşerî tecrübe, insanı bir "açılma" (mükâşefe) hadisesiyle karşı karşıya getirir ve inancın kapısını aralar. Bu açılma, bir delil değil, adeta kozmik bir

tecrübedir. Bu çizgi üzerinde hareket edenler, genellikle ahlaki tecrübe ile dini tecrübenin, dolayısıyla ahlâk delili ile dinî tecrübe delilinin birbirini tamamladığını öne sürerler. Hatta onlar, ontolojik delil de dâhil olmak üzere, bütün delilleri birlikte düşünmenin zarureti inancıdır.

Delillerden her birinin birtakım güçlüklerle karşı karşıya olduğu görülmektedir. Ama her birinin bize ciddi birtakım şeyler söylediği de ortadadır. İşte bütün bu şeyleri bir bütünlük içinde düşündüğümüz zaman teizmin rasyonel çerçevesini daha iyi görür ve anlarız. Biz de baştan beri yeri geldikçe beşerî tecrübenin bütünlüğü konusuna dikkat çekmeye çalıştık.

Tahlil ve tenkit gücümüzü kullanabilmek için bu bütünlüğü nazarî olarak bölmeye çalışırız. İşte felsefe ve ilahiyatta gördüğümüz deliller, böyle bir bölme faaliyetinin sonucu olarak ortaya çıkan düşünce ürünleridir. Eğer onlardan her biri nazarî bir ürün olarak kalmayıp yeniden topyekûn beşerî tecrübeye dönecekse, birbiriyle kaynaşmak ve bir bütünlük oluşturmak zorunda kalacaktır. Başka bir deyişle, böyle bir kaynaşma beşerî tecrübenin gerektirdiği bir husustur; dolayısıyla onu, “mekanik” bir toplama şeklinde görmemek gerekir.

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.

4. ÜNİTE: TANRI'NİN SIFATLARI I

4.1. Sıfatlar Problemine Genel Bir Bakış

4.2. Tanrı Hakkında Konuşmak

4.2.1. Doğrulama İlkesi ve Din Dili

4.2.2. Ameli Hayat ve Din Dili

4.2.3. Eskatolojik Doğrulama ve Din Dili

4.2.4. Linguistik Tahliller ve Din Dili

4.1. Sıfatlar Problemine Genel Bir Bakış

Bir önceki bölümde Tanrı'nın varlığı hakkında konuştuk; ama onun nasıl bir varlık olduğu konusunda fazla bir şey söylemedik. "Fazla bir şey" söylemememizin sebebi, delillerin her birinin bizi aynı istikamete götürmeyişi idi. Sözgelisi, Kant'ın ahlak delili, Tanrı'nın ahlaki vasfı haiz bir varlık olduğunu bize öğretiyordu ama onun yaratıcılığı konusunda fazla bir şey söylemiyordu. Kozmolojik delilde ise durum, neredeyse tam tersine idi. O da bize yaratıcı Tanrı'dan bahsediyordu ama bu yaratıcının öteki özellikleri hakkında fazla bir şey söylemiyordu. Yine, deliller hakkında öne sürülen itirazlara bir daha göz atacak olursak, mantıkî itirazların yanı sıra "dinî" diyebileceğimiz şu itiraz da ön plânda idi: Kozmolojik delil, bizi İlk Sebep yahut Yeter Sebep fikrine, teleolojik delil Mahir Mimar fikrine, ahlâk delili faziletle saadetin birleştiricisi fikrine götürmektedir.

Acaba Sebep, Mimar, Ahlâkî Varlık vs. şeklinde anlatılan Tanrı, dinin Tanrısı mıydı? Hiçbir delil, bu soruya tam olarak cevap verecek durumda değildi. O halde, bu soruya cevap verebilmemiz için varlık hakkındaki konuşmamızı sıfatlar hakkındaki bir konuşma ile tamamlamamız gerekir.

Sıfatlar konusu, Tanrı'nın varlığı konusundan çok daha karmaşık bir konudur. Her şeyden önce Tanrı'ya bir takım sıfatlar atfetme meselesinde dinle felsefe arasında hiçbir zaman görüş birliği olmamıştır. Din felsefenin, felsefe de dinin bazı sıfatlarını kabul etmeye yanaşmamaktadır.

İkinci olarak, sıfatlardan bahsedince onların "korelatları"ndan da bahsetmek gerekir. Allah'ın sonsuz kudretinin âlemdeki korelatı nedir? Onun kudreti sonsuzsa, benim kudretim ne olacaktır? Tanrı iyi ise, âlemde küllî tarzda görülen bu acı çekme nedir? Her şeyi dileyen ve yapıp-eden Tanrı ise, ben neyi dilemekte ve yapıp-etmekteyim?

Üçüncü olarak, sıfatlar bizi doğrudan doğruya Tanrı- âlem ilişkisi problemine götürmektedir. Sözgelisi, Tanrı'nın "yaratma" sıfatını ele alalım. Deizme göre, Tanrı âlemi yaratmıştır ama bu iş olup bitmiştir. Şimdi Tanrı âleme müdahale etmiyor artık. Panteizme göre, zaten âlem yok ki Tanrı onu yaratmış olsun. Bir tek cevher vardır: Âlem de o dur, Tanrı da. Pan-enteizme göre ise, ortaklaşa bir yaratma faaliyeti vardır. İnsan Tanrı ile "el ele vermiş" sürekli oluşum içinde olan âlemde faaliyet göstermektedir. Klâsik teizmin, bütün bunların hepsine itirazı var: Deizm, sıfatları âtil duruma uğrattırıyor: Panteizm kaldırıyor: Panenteizm ise, onları buduyor, sınırlıyor;

agnostisizm "gelin konuşmayalım bu konuyu" derken, ateizm hepsinin üstüne sünger çekiyor.

Bütün bunlar, sınırlı bir düşünce ve dil imkanına sahip olan insanların Tanrı hakkında konuşurken ne kadar zorlandıklarını hatta bazen "saçmaladıklarını" (mantıki anlamda) gösteriyor. İlk Müslümanlar, Kur'an okurken her şeyden önce bir dil problemi ile karşı karşıya olduklarını hemen anladılar. Daha sonra İslam düşünce tarihinde bu mesele ile ilgili ne kadar farklı görüş ve anlayışların, "mezhep" diye adlandırılan fikir akımlarının, ortaya çıktığını ve bu akımlara mensup insanlar arasında nasıl çetin bir kavganın yer aldığını biliyoruz. Aynı konu, daha farklı bir açıdan da olsa, modern felsefede, özellikle analitik ve linguistik felsefe akımlarında ciddi bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bu bakımdan, sıfatlar meselesine ve bu meselenin yol açtığı öteki meselelere geçmeden önce Tanrı ile ilgili hükümlerimizin ne çeşit hükümler olduğu üzerinde kısaca durmamız gerekmektedir.

4.2. Tanrı Hakkında Konuşmak

Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu hakkında konuşmak, ilahiyatın temel konusunu oluşturur. İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan ve bu bölümde yeri geldikçe açıklayacağımız tenzîh, teşbîh, ta'tîl vs. gibi meseleler, esas itibariyle Tanrı hakkında konuşmanın yol açtığı konulardır. Benzer problemler Hıristiyan ve Yahudi ilahiyatlarında da vardır. İlahiyat, bu konuyla ilgili söyleyebileceği her şeyi adeta söylemiş olmalı ki, işe özellikle son asırda felsefe dâhil olmuştur. Denebilir ki, günümüzde din felsefesinin en canlı konusu, Tanrı hakkında konuşmanın ne çeşit bir konuşma olduğu sorusudur.

4.2.1. Doğrulama İlkesi ve Din Dili

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

Acaba Tanrı hakkında bir takım hükümler öne sürerken tam olarak ne anlatmak istiyoruz? Meselâ, bu hükümleri, bilimin hükümleri gibi "tasvir edici"

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

İçinde yaşadığımız yüzyılın ilk yarısında özellikle Viyana Çevresine bağlı düşünürler arasında "doğrulamacı tahliller" büyük bir ilgi görmeye başladı. Bu, genel mantıkçı pozitivist yaklaşımın öngördüğü felsefe problemlerini çözme metodunun ayrılmaz bir parçası durumundaydı. Mantıkçı pozitivizmin her felsefe araştırmacısınca iyice bilinen temel "doğrulama ilkesi" (principle of verification) şöyledir: Bir hükmün doğrulanması, ya tecrübenin verileri aracılığı ile ya da -totolojik nitelikteki hükümlerde olduğu gibi- bir zihin işlemi sonunda mümkün olur. Bu yollardan biri veya ötekisi ile doğrulanamayan hükümler anlamsızdır. Söz konusu ilkeyi din diline en radikal biçimde uygulayanların başında A.J. Ayer gelmektedir. Ayer, İngiltere'de mantıkçı pozitivist bir zamanlar el kitabı haline gelen Dil, Doğruluk ve Mantık adlı eserinde sadece dini önermelerin değil, metafizik, ahlaki ve estetik hükümlerin de yukarıdaki ilkeye göre doğrulanamayacağını dolayısıyla onların "anlamsız" olduğunu ileri sürmektedir.

Çünkü Ayer'e göre bir cümlenin anlamı, onun doğrulanma yöntemine bağlıdır. Ayer, öyle görünüyor ki, bu katı tutumundan daha sonra vazgeçti ve daha ılımlı bir tutum izledi. Bu yeni tutuma göre, bir önerme her zaman empirik yolla doğrulanma imkânına sahip olmayabilir. Bu durumda onu anlamsız saymak doğru olmaz. Eğer empirik veriler, önermenin konusuyla şu veya bu anlamda ilgili ise, onun için anlamlı olma imkânı açık demektir. Aslında böyle bir yumuşamaya "doğrulama" ile "anlamlı olma" arasında kurulacak bir özdeşliğin, özellikle bilimde genel yasalar halinde dile getirilen ifadelerin anlamı konusunda ortaya çıkaracağı güçlüklerin giderileceği ümidiyle gidilmişti. Eğer anlamlı olmak, doğrulanmaya bağlı ise bu ifadelerin bir kısmını anlamsız saymak gerekir ki, bu bilimsel düşüncenin işleyiş biçimine ters düşer.

Ayer'in tahlilleri Moore ve Russell'ın başlattığı tenkitçi tutumun güç kazanmasına ve zaten iyiden iyiye zayıflamış olan Mutlak İdealizmin daha çok gözden düşmesine yol açmıştır. Mutlak kavramının yara alması, Hıristiyan Batı dünyasında belli ölçüde de olsa, din için zararlı olmuştur. Gerçi İdealizmin "Mutlak"ı ile dinin Tanrısı bir ve aynı değildi. Ama yine de T.H. Green, E.H. Bradley ve B. Bosanquet gibi idealist geleneğe bağlı düşünürlerle çağdaşları olan ilâhiyatçılar

arasında ortak bir zemin vardı. İdealist geleneğe -bu geleneğin hangi türüne olursa-bağlı olan bir düşünür, "Tanrı vardır" veya "Tanrı evreni yarattı" şeklindeki bir hüküm, anlamsız yahut "sözde hüküm" sayamazdı. Oysa mantıkçı pozitivistin güç kazanmasıyla bu ortak noktaların büyük bir kısmı kayboldu. Tanınmış İngiliz filozofu G. Ryle'in dediği gibi, yüzyılımızın ilk yarısında felsefe ile ilahiyat küs vaziyette idiler. Bu dönemde bazı felsefe çevreleri dini konulara ilgi duyan mensuplarının zihni yeteneklerine şüpheyile bakmaktaydılar.

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

Mantıkçı pozitivist geleneksel İngiliz tecrübeciliğine çok şey borçlu olmakla birlikte bu felsefe anlayışının din karşısındaki lehte -veya en azından tarafsız-tutumunu dikkate almamıştı. Geleneksel İngiliz tecrübeciliğinin babası sayılan J. Locke, tutarsız olma pahasına, genel epistemolojisinden ayrılarak dinî bilgiye imkân tanımıştı. O, Tanrı'nın varlığına inanmayanların sözlerine bile inanılamayacağını öne sürmekteydi.

Hatırlanacağı gibi, G. Berkeley bir din adamıydı. Tecrübeciliğin şüphecilik noktasına kadar gitmesine sebep olan D. Hume, ateizmi kesinlikle reddetmiş, felsefe tarihinde çok meşhur olan eleştirisini vahye dayalı inanca değil, rasyonel teolojinin inatla öne sürdüğü kanıtlamalarına -özellikle de teleolojik delile- yöneltmişti.

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

Ne var ki, mantıkçı pozitivistin bu yıkıcı etkisi pek uzun sürmedi. Bunun sebeplerine geçmeden önce doğrulamacı tahlillerle yakından ilgili olan bir başka kavram üzerinde kısaca durmakta yarar vardır. Bu "yanlışlama" (falsification) kavramıdır. Kavramı felsefe tartışmalarında ön plâna çıkaran K. Popper olmuştur. Popper, gerek Marksizmin, gerekse Freudculuğun hemen her olayı açıklayacak türden evrensel teoriler oldukları iddiasından fikrî açıdan rahatsız olmuş ve böyle bir özelliğin -eğer onlar gerçekten sözkonusu görüşlerde var ise- hiç de meziyet olmadığını göstermeye gayret etmişti. Ona göre, ortaya çıkan her olgu ve olayı açıklayacak güçte olduğunu öne süren bir teori, aslında fazla bir şey söylemiyor demektir. Mantık açısından bakıldığında, olumlu bir iddia, kendi zıttını dışarıda tutar.

Dolayısıyla o, kendi söylediğinin zıddını öne süren bir önermeyi reddeden bir iddiaya denk olacaktır.

Söz gelişi, "Ahmet öğrencidir" önermesi, "Ahmet'in öğrenci olmaması söz konusu değildir" önermesiyle aynı kapıya çıkar. O halde herhangi bir iddianın neyi inkar ettiğini (yanlış saydığını) belirleyebilirsek, onun neyi tasdik ettiğini bulmak için yerinde bir adım atmış oluruz. Görüldüğü gibi, burada ağırlık, bir önermeyi nelerin doğrulayabileceğinden çok, ne gibi şeylerin onun yanlışlığını gösterebileceği üzerine kaydırılmıştır. Bu ağırlık noktası değişikliği çok genel nitelikte olan bilimsel yasaların tartışılmasında önemli yararlar sağlamıştır.

Din felsefesi konusundaki yayınlarıyla dikkati çeken A. Flew, yanlışlama kavramını dini önermelerle ilgili zaten oldukça hareketli bir şekilde devam eden tartışmalara getirdi. "Söz gelişi", diyor Flew, "Tanrı beni seviyor" diyen bir mümini hiçbir şey inancından vazgeçiremez.

Acaba onun öne sürdüğü iddianın yanlış olduğunu gösteren herhangi bir olgu veya olay bulunabilir mi? Nimet ve iyilik içinde yüzse de, çeşitli belâlara uğrasa da mü'min aynı inancını devam ettirebilir. Yani her iki olayda da bir "hikmet" görebilir. A. Flew bundan şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: Teizmin önermeleri, gözlemin her çeşidini kendi lehlerinde yorumlamakta ve onları kendilerini doğrulayan -veya en azından yanlışlamayan- veriler olarak görmektedirler. Oysa Flew ve onun gibi düşünönlere göre, bir hüküm hiçbir şeyi inkâr etmiyor, dışarıda tutmuyorsa, doğruladığı bir şey de yok demektir. Bu da onun kognitif bir içerikten yoksun olduğu anlamına gelir. O, mevcut bilgilerimize yeni bir şey katmaz

Doğrulama ve yanlışlama kavramlarına bağılı olarak yapılan tahlillerin önemli bazı noktaları gözden kaçırdığı ve dolayısıyla bir takım güçlölklere yol açtığı ortadadır. Söz konusu tahliller, teizmin önermelerinin gerek konu, gerek yüklem bakımından farklı olduklarına dikkat çekmekle yararlı olmuş, dini konularda daha dikkatli konuşma ve yazmanın gerekli olduğunu vurgulamışlardır. Söz gelişi, "Tanrı X'i sever" önermesi ile, "Ali X'i sever" önermesi şekil bakımından aynıdır. Fakat her iki cümle nin statüsü birbirinden farklıdır, ikinci cümlede özne, gösterilebilen bir varlık olduğu halde Tanrı böyle bir varlık değildir. Yine ikinci cümlede geçen "sevgi"nin ne anlama geldiğini bilmekteyiz. Mantıkçı pozitivisteye göre, buradaki dinî önerme, iki bilinmeyenli bir denklem gibidir. Çünkü bizzat teistin kendisi Tanrı'yı "mahiyeti itibariyle bilinmeyen bir Varlık" olarak tanımlamaktadır. Yine o, olduğuna inanır. "Tanrı bilir, meydana getirir, vs.; ama onun her türlü ilâhî fiili -sevmek dâhil- bizim yapıp etmelerimizden

tam anlamıyla farklı, bilmesi, yapması, vs. bizimkine benzemez” şeklindeki ifadeleri teistin ağzından sık sık duymaktayız.

Genellikle o, “sonsuz bilgi”, “sonsuz kudret” vs.den söz eder; fakat kendisi bu kavramların mahiyetini bilmez. Bu durumda söz konusu kavramların yüklem olarak kullanıldığı önermelerle neyi anlatmak istediğini bilmemesi de gayet tabiidir.

Ortada birtakım güçlüklerin olduğu kesin. Zaten bütün büyük dinlerde birbirinden oldukça farklı ilahiyat sistemlerinin varlığı da bu güçlüklerin mevcudiyetinin en açık kanıtıdır. Önemli olan soru şudur: Bütün güçlüklerle rağmen, teizmin önermelerini anlamsız saymak ne ölçüde mantıktır? Mantıki olmadığını birkaç açıdan ele almamız mümkündür.

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

Yine Kur’an, Allah-insan ilişkisinden söz ederken "bilgiden" değil, "gayba imân"dan bahseder. O halde, Kur’an’ın ayetlerini tahlil ederken farklı bir yol takip etmek gerekir. Ama biri kalkar da Kur’an’ın zikrettiği "Fil olayı"ni ele alır ve burada adından bahsedilen Ebabel kuşlarının attığı "sert taşları" bir tür "bomba" şeklinde yorumlarsa, olayın geçtiği yerde radyasyon artıklarını bulmak için araştırmaya koyulan birini gördüğünde hayret etmemesi gerekir.

2. Aslında inanmış bir insan, "Tanrı insanları sever" şeklindeki dinî bir ifadeyi ampirik bir sonuçlama olarak ele almaz. Yani o, şahit olduğu acı ve tatlı olayları ayrı ayrı toplayarak iyiliğin fazla olduğuna dikkat edip böyle bir sonuca varmış değildir. Konu, bir nispet meselesi olmaktan uzaktır. Kaldı ki, aynı ifade, farklı dinlere mensup

olanlar için farklı anlamlara gelebilir. Flew, hiçbir olay, "Tanrı X'i sever" önermesini yanlışlayamaz (inanan açısından) diyor. Oysa bir Müslüman şöyle düşünebilir:

X zalimdir;

Allah Kur'an'da "zalimleri sevmediğini" söyler,

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

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

3. Doğrulamacı tahliller, tecrübî açıdan dar bir anlayışı savunuyor görünmektedirler. Sözcüleri, bu tahlillerde "açıklama", "tasavvur etme" ve benzeri kavramların sınırı çok dar tutulmuştur. Bilimsel açıklama, geniş açıklama faaliyetinin sadece bir parçasıdır. Meselâ, "hayatın nihâî gayesi nedir?" sorusuna bilimsel bir açıklama getirmek mümkün görünmemektedir, fakat bu soruya mâkul bir açıklama bulunamayacağı anlamına gelmez. Bugün "empirisizm" denince bile birbiriyle ilgili, ama yine de az çok farklı şeyler akla gelmektedir. "Verilerle kesinkes doğrulanma"yı esas alan "dar açılı" bir tecrübeciliğin yanı sıra, bir de geniş açılı bir tecrübecilik vardır. Meselâ, J. Locke, beş duyunun getirdiği verilere bağlı bir epistemoloji geliştirmesine rağmen, bir "iç-duyum (inner sense)"un varlığını kabul etmeyi empirik çerçevenin dışına çıkarmak olarak kabul etmemekteydi.

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

4. Doğrulamacı tahlillerle gün ışığına çıkan bir başka konu da din dilinin geniş ölçüde paradoksal olduğu iddiasıdır. Meselâ, bazılarının göre, Tanrı'yı "insanları ve onların bütün fiillerini yaratan" bir Varlık olarak kabul etmekle insanın sorumlu olduğunu söylemek -ki bu ve benzeri ifadeler bazı kutsal metinlerde görülmektedir- paradoksaldır. Öncelikle şu hususun belirtilmesi gerekir: Paradoksal ifadelerin

mutlaka çelişkili veya anlamsız olması gerekmez. Paradokslar, genellikle günlük dilin yetersizliğinden, farklılıkların dilde bir araya getirilip ifade edilemeyişinden kaynaklanıyor. Analojik ve sembolik ifadelerin önemli bir kısmının paradoksal olması bundan dolayıdır. Bir paradoksu tam olarak kavrayamayabiliriz; ama bu, onların anlatmak istedikleri hakkında hiçbir fikre sahip olamayacağımız anlamına gelmez. Mesela Kur'an, Allah'ı tasvir ederken "O evveldir, ahirdir, zahirdir ve batındır; O her şeyi bilir" buyurur. Bu ifadeyi tam olarak anlamak ve tahlil etmek kolay değildir. Ama yine de o, Allah'ın nasıl bir varlık olduğu (Onun bilgisinin ve kudretinin sonsuzluğu) hakkındaki tasavvurumuzu genişletmektedir. Özellikle tasavvuf literatürümüzde bu ayetin başköşeyi işgal etmesi, bir tesadüf değildir.

Yine bazı İslâm düşünürleri, Allah'ın sıfatları konusunda "onlar ilâhî Zât ile ne aynıdır, ne de ondan gayridir" diyerek en azından ilk bakışta paradoksal görünen bir ifadeyi çok sık kullanmışlardır. Burada günlük dilin yetersiz kalışı, Tanrı hakkında konuşurken alışlagelmemiş bir ifadenin kullanılmasına yol açıyor. Biz, bu ve benzeri ifadeleri tam olarak anlamıyoruz. Onu ilk kullanan veya kullananların da tam olarak anladıkları şüphelidir. Son iki cümlede kullanılan "tam" kelimesine dikkat çekmemiz yararlı olur. Doğrulamacı tahlillere ciddi eleştiriler yönelten I. M. Crombie'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, tasavvur etmenin birçok dereceleri vardır.

Sözgelişi, kâğıda geçirdiğimiz bir cümlenin arzu ettiğimiz bir anlamı dile getirmekte yetersiz kaldığını görmemize rağmen, onu daha iyi bir şekilde yazmayı o anda başaramayabiliriz. Arzu edilen mânâyı bir başkası dile getirecek olsa, "işte söylemek istediğim bu idi" demekten çok kere kendimizi alamayız. Bu demektir ki, tam olarak tasavvur edemediğimiz bir şey, büsbütün tasavvur alanımızın dışında kalmıyor.

Başka bir örnek verelim: Kur'ân Allah'ı anlatırken zaman zaman analojik bir çerçeve içinde tafdil sıygasını kullanmaktadır: "Allah hükmedenlerin en hâkimi değil midir?", "Yaratanların en güzeli Allah ne uludur!" Bu ve benzeri âyetlerin anlamları bir Müslüman için pek o kadar kapalı değildir.

O, kendisinin "hükmeden" bir varlık olduğunu bilmektedir. Yine o, hüküm verirken zorlandığını, bilgi yetersizliğinden dolayı yanıldığını da bilmektedir. Böyle bir farkında oluş halinden yola çıkarak her türlü veri ve bilgiye sahip olduğu için "yanılmadan hükmeden bir varlık" fikrine ulaşmak insan için mümkün olmaktadır. "Kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık" fikrinden yola çıkan ontolojik delil'in temelinde de böyle bir düşünce tarzı yatıyor olabilir. Yetkinlik fikrini

telkin eden, insanın kendisinde ve çevresinde gördüğü eksikliklerdir. Kur'an'da yer alan "Hz. İbrahim'in ikna edilmiş olanlardan olmak için bir düşünce ve arayışa koyulması" ile ilgili kıssada bunu görmekteyiz. İnsan mükemmel olmadığı halde mükemmelliği az çok tasavvur edebilmektedir. Ve işte bu "az çok tasavvur", dini hükümlere bir anlam verebilmek için yeterli olmaktadır. O halde mantıkçı pozitivistlerin "Tanrı hakkında kullanılan yüklemelerin anlamı yoktur" demeleri uygun düşmemektedir. Burada birkaç kez kullandığımız "az çok" kelimesini, doğrulamacı tahlillerin göremedikleri bir noktaya işaret etmek için kullanıyoruz; yoksa "Tanrıyı görüyormuşçasına" inanan bir müminin dini tecrübesini anlatmak için değil".

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

4.2.2. Ameli Hayat ve Din Dili

Doğrulamacı tahlillerin yetersizliğini ortaya koymak için başka açıklama şekillerine de başvurulmuştur. Bunların başında din dilinin başka dil birimlerine geri götürülmesi (irca edilmesi) çabası gelmektedir. Bazıları, dinî hükümlerin büyük bir kısmını ahlâkî hükümlere geri götürmek suretiyle doğrulamacı tahlillerin sebep olduğu güçlüklerin üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Bunu Türkçemizde sık kullanılan bir deyişi örnek vererek açıklamaya çalışalım. Biz "Allah kerimdir" sözü ile bazen "bir işin sonunun iyi olacağını ümit ettiğimizi", bazen da (eğer haksız bir fiile şahit olunduktan sonra söylenmiş ise) "kötülüğün kimsenin yanına kalmayacağını" anlatmak isteriz. Şimdi sözkonusu ifadeyle bunları anlattığımızı söylemekten rahatsız olmak için hiçbir

sebepe yoktur. Güçlük, cümlelerin anlamının sadece bundan ibaret olduğunun söylenmesiyle doğmaktadır. Yukarıda söylediğimiz anlamların doğması için öncelikle Allah adını verdiğimiz bir Varlık'a ve onun kerim olduğuna (yani bir özelliğine) inanılması gerekir. Bugün bazı inanmayan kimselerin de bu cümleyi kullanıyor olması, ifadenin teolojik muhtevasına bir zarar getirmez.

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

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

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

Benzer bir yaklaşımı R. M. Hare'in de savunduğunu görmekteyiz. Hare'e göre, inanan bir insan, bir takım boş ve anlamsız hükümlere bağlanmış olmuyor. O, her şeyden önce, belli ve köklü bir tutum içinde olan bir kimsedir. Bu tutum, yapmacık bir tutum değil, ona son derece anlamlı ve önemli görünen bir tutumdur; bir "zihin hâlidir". İnananla inanmayı birbirinden ayıran, işte bu tutumun varlığıdır. Ekzistansiyel unsurların ağır bastığı bu yaşama siyâsetinde sıradan doğrulama ve yanlışlama faaliyetinin katedeceği fazla bir mesafe yoktur.

Doğrulamacı tahlillere nazaran daha geniş bir açıdan din dili problemine yaklaşan bu görüşü burada enine boyuna ele almamız mümkün değildir. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, din, ne sadece bir tutum veya zihin halinden ibarettir, ne de bazı meseller eşliğinde dile getirilen bir yaşama siyasetidir. Din, mesela İslâmiyet, ahlâkla hiç değilse ilk bakışta doğrudan doğruya ilgili olmayan bir takım kozmolojik iddialar öne sürmektedir. Evrenin ve insanın yaratılışı ile ilgili ayetler bu cümledendir. Onlar ile ahlâk arasında bir münasebet görebiliriz; fakat onları ahlâkî hükümlere indirgeyemeyiz. Meselâ, “Allah insanı pıhtılaşmış kandan yarattı” (Alak, 2) ayetinin Yaradan’a bağlılık, minnet ve şükran duygusu içinde bulunma, vs. ile ilgili olduğu, yani ahlâkî bir özellik taşıdığı açıktır. Fakat geniş kapsamlı bir iddia olarak karşımızda duran âyetin bize söylediği, bundan ibaret değildir. Mümin, yaratma hâdisesini, tam olarak anlayamamasına rağmen, gerçek bir olay olarak görmektedir. “Yaratma” fikrini esas alan görüşün bugün bile “tesadüfçülük” veya “evrimcilik” görüşüyle mücâdele içinde olmasının sebebi budur. Başka bir deyişle, mü'min söz konusu âyeti bilgi veren, dolayısıyla, kognitif bir muhtevaya sahip olan bir iddia olarak görmekte ve değerlendirmektedir.

Dinin gayesi, sadece ahlâkî görevin yerine getirilmesini teşvikten ibaret değildir. Tanrı'nın gerçekten varolmadığına inanan bir kimsenin Tanrı'yı ahlâkî değerlerin temeli sayması elbette düşünülemez. Öyle ise dinî tecrübeyi -dolayısıyla din dilini- başka bir beşerî tecrübeye indirgemek, dinin evrenselliğini ve otonomluğunu yıkar; sonunda da onu, A. C. Ewing'in dediği gibi, psikolojik bir “teknik” durumuna düşürür. İndirgemeci yaklaşımlar, şüphecilüğün bütünüyle yıkamadığı dinin olsa olsa çok küçük bir kısmını kurtarır. Sözün özü, dinî iddiaların kognitif temelini bir yana iten bazı konatif tahliller, din dilinin anlaşılmasına önemli ölçüde yardımcı olmalarına rağmen, sonunda dinin bütünlüğünü ortaya koymaktan uzak kalmaktadırlar.

4.2.3. Eskatolojik Doğrulama ve Din Dili

Doğrulamacı tahlillerin ortaya çıkardığı güçlüklerin üstesinden gelmek ve en azından dinî hükümlerin bir kısmının daha başka bir yolla çözümlenebileceğini göstermek için başvurulan bir yaklaşım daha vardır ki, buna kısaca “eskatolojik doğrulama” (eschatological verification) adı verilir. John Hick, İnanç ve Bilgi (Faith and Knowledge) adlı eserinin bir bölümünü “inanç ve doğrulama” konusuna ayırmış bulunuyor. Hick'e göre, doğrulamanın özünü bir önermenin doğruluğuna ilişkin şüphenin veya bu konudaki bilgi eksikliğinin giderilmesi oluşturur. “P doğrulandı” (‘P

burada bir teoriyi veya herhangi bir iddiayı gösteriyor olsun) demek, "bir şey ortaya çıktı ve P'nin doğru olduğunu gösterdi" demektir. Doğrulamanın, diyor Hick, hem mantıki, hem de psikolojik bir yanı vardır. Bazı temel dini önermelerin tecrübî yolla doğrulanabileceğini öne sürmek mümkündür. Sözcüğü, "ölümden sonra insanın başka türlü bir hayatı olacaktır" iddiasını ele alalım.

Bu, metafizik bir problem olarak değil de ampirik bir problem olarak ele alınabilir. İddianın doğrulanmasını mantıken imkânsız kılan herhangi bir şey gösterilemez. Bu durumda inanan bir kimse, iddiaya karşı çıkan ve doğrulama üzerinde ısrar eden birine "ölünceye kadar sabret", yahut kısaca "öl ve gör" diyebilir. Ayrıca Tanrı'yla ilgili hükümlerin bir kısmı, meselâ onun var olduğu, adaletli olduğu, vs. öteki dünyada doğrulanma imkânına sahip olacaktır. Gerçi Hick'e göre gelişmiş güzel bir ölüm sonrası hayat, eskatolojik doğrulama için yeterli olmayabilir. Çünkü böyle bir hayat, tabii bir fenomenden başka bir şey olmayabilir. Doğrulamanın gerçekleşebilmesi için ahiret hayatının varlığına inanmak ve böyle bir hayatın teklif ettiği hayat tarzını yaşamak icap eder. Meselâ bu şekilde bir inanca sahip olmadan ölen bir ateist, ölümden sonra yaşadığını fark edince, bunu anlayamadığı karmaşık bir olay olarak değerlendirip şahit olduğu "yeni çevre"nin hiç de olağanüstü olmadığını ve dolayısıyla Tanrı tarafından verilmediğini söyleyebilir. Tıpkı yer çekimi hakkında hiçbir fikre sahip olmayan bir kimsenin ağaçtan düştüğünü gördüğü bir elmayı çekim kuvvetinin varlığı için bir kanıt olarak değerlendirememesi gibi. Hick, bunu sadece muhtemel bir görüş olarak öne sürüyor ve uzun uzun tartışmıyor. Öyle görünüyor ki, Hick'in ana iddiası, bu dünyada iken iman konusu olan bir şeyin öteki dünyada bir bilgi konusu olacağı görüşüne dayanmaktadır. Öteki dünya hayatı, yeni tecrübeler sahne olacak ve bunlar mü'minin inanç önermelerini doğrulayacaktır.

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

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

"Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır". Kur'an, onların bu inançlarının temelsiz olduğunu ortaya koymak için çeşitli deliller getirir. Öteki dünya hayatı,

Kur'an'a göre, işitilerek, görülerek, tadılarak, mutlu olunarak veya acı çekilerek yaşanan bir hayattır. İnanmayanlara "yalanlayıp durduğunuz işte budur" denecektir. İnanmayan orada dünya hayatını bütün ayrıntıları ile hatırlayacak ve "keşke bu hayatım için önceden bir şey yapsaymışım" diyecektir.

Bu ayetlere işaret etmemizin asıl sebebi şudur: Hick'in doğrulamayı sadece inananlar için mümkün görmesi Kur'an'ın doğrulama anlayışına uymuyor. Dünyada yaşayıp bir kişilik kazanmış olan herkes, inanç konusundaki hükümlerinin doğru veya yanlış olduğunu öteki dünyada görece ve artık "inanıyorum ki..." demeyecektir; çünkü her şey "gözle kesin olarak görülecektir". Kaldı ki, Kur'an, ampirik doğrulamanın, son derece nâdir olsa da, bu dünyada da mümkün olacağını kabul etmektedir. Meselâ, Hz. İbrahim'in "Rabbim ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster" demesi ve Allah'ın da bu isteğe bir yeniden yaratma olayı ile mukabele etmesi dinî bir hükmün daha dünyada iken ampirik yolla doğrulanabileceği imkânının açık olduğunu (şüphesiz sadece Tanrı bunu yapabilir) gösteren ender doğrulama olaylarından biridir.

Yeri gelmişken şu hususa da işaret etmeden geçemeyeceğiz: Mucizelerle ilgili kutsal metinlerden anlıyoruz ki, din alanında ampirik doğrulama, özellikle inancın mahiyetinin tam olarak anlaşılamadığı insanlığın çocukluk dönemlerinde ısrarla istenmiştir. Ama Kur'ân ampirik doğrulamaya dayanan bir iman hayatını tasvip etmemektedir, çünkü bu durumda asıl önemli olan "gayba iman" esası zedelenmektedir. Hz. Muhammed'in tebliğinin bu tür doğrulamalarla desteklenme cihetine gidilmeyişi, tabiatüstü doğrulamanın İslam'da itibar görmeyişinin bir işareti sayılabilir. Başka bir deyişle, evrende olup bitenleri Yaratıcı Kudret'in varlığına "işaret" (âyet) sayan Kur'ân, mantıkçı pozitivistin istediği mânâda bir doğrulamayı gereksiz ve bir bakıma "ilkel" (çok eski devirlere ait) bir talep saymaktadır.

4.2.4. Linguistik Tahliller ve Din Dili

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

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

“Fonksiyonel tahlil” anlayışının güç kazanmasında özellikle L. Wittgenstein’in çok büyük etkisi olmuştur. Bilindiği gibi, bu filozofun ilk eseri olan Tractatus Logico-Philosophicus’da daha ziyade mantıkçı pozitivistin işine yarayan bir takım görüşler geliştirilmişti. Eserin ana görüşlerinden biri olan dilin bir “resim” gibi ele alınması ve anlamının bu yolla belirlenmeğe çalışılması, Tanrı’yı “hakkında konuşulamayan” bir varlık durumuna getiriyordu. Filozof din konusunda konuşmak zorunda değildir. Hatta bu konuda şüpheli bir tavır takınmak bile gereksizdir. Çünkü Tractatus'a göre, şüphenin olabilmesi için bir sorunun, bir sorunun da olabilmesi için bir cevabın olması gerekir. Bu da ancak söylenebilecek (hakkında konuşulabilecek) bir şeyin olduğu yerde mümkün olur. Bu görüşten hareket edilince, dinde ne ispatın ne de şüphenin yeri kalır.

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

Burada daha geniş olarak açıklama imkânına sahip olmadığımız bu görüşün din diline uygulanması konuya büyük bir rahatlık getirmiştir. Bu yaklaşım, dinî bir ifadeyi genel bir dil yapısı içinde ele aldığı için -eski bir deyimle siyak ve sibakına göre değerlendirdiği için- indirgeyici ve soyutlayıcı yaklaşımların ortaya çıkardığı tehlikelerin önemli bir kısmını önlemektedir. Yukarıda verdiğimiz bir örneği tekrar hatırlayalım: "Allah kerimdir" ifadesini dil oyunu görüşü açısından ele alan bir düşünür, "acaba hangi olay bu hükmü doğrular?" diye sormaz. Sözkonusu ifadenin

nerede, hangi durumlarda kullanıldığını belirlemeye çalışır. Meseleyi bu tarzda ele alış, özellikle kutsal metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında çok yararlı olmaktadır. İslâm dünyasında Kur'an ayetlerinin "iniş sebepleri" (esbab-ı nüzul) üzerinde durmanın ne kadar önemli olduğunu hepimiz bilmekteyiz.

Linguistik tahlillerin nasıl yapıldığını ele almak konumuzun dışında kalmaktadır. Bu hususta çeşitli uygulamaların olduğunu görmekteyiz. Bütün bu uygulamalara karşı çıkan ve bu yaklaşımı yeterince "felsefi" bulmayan düşünürler yok değildir. Bazılarına göre Wittgensteinci metod, din dilini ayrı bir "dil oyunu" şeklinde öne sürmekle dinin rasyonel açıdan eleştirisini önlemiş ve fideist bir anlayışın doğmasına sebep olmuştur. Gerçekten de Wittgenstein'in görüşünü hareket noktası olarak alıp bir tür fideizm geliştiren bazı çağdaş düşünürler yok değildir. Meselâ, P. Ziff, dini kavramların anlaşılabilmesi için onların ait olduğu hayat tarzının yaşanması gerektiğini söyler.

Fakat bu görüşü biraz daha ileri götürür "anlamak ve bilmek için inanmak şarttır" diyecek olursak, aşırı bir tutumun doğmasına yol açarız. Bu takdirde karşılaştırmalı dinler tarihi, genel din sosyolojisi veya psikolojisi yapmak mümkün olmadığı gibi ihtida ve irtidat olaylarını açıklamak da mümkün olmaz. K. Nielsen'in dediği gibi, o zaman herhangi bir dinî hayatın dışında kalanların o konuda bir tek söz söylememeleri gerekir. Oysa dinler tarihindeki gelişmeler hiç de böyle olmamıştır. Bir Hıristiyan, sözgeşi, kendi din dünyası içinde yaşarken bir başka dini öğrenip anlayabilmekte ve hatta bu anlayış, sonunda onu bir din değişikliğine götürebilmektedir.

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

Sonuç olarak diyebiliriz ki, din dilinin anlaşılması, tahlil edilmesi ve yorumlanması oldukça karmaşık bir meseledir. Bu iş için burada üzerinde durduğumuz tahlil tarzlarından birinin veya ötekini yeterli olamayacağı ortadadır. Dil ve mantık açısından yapılan tahlillerin fenomenolojik ve ekzistansiyalist tahlillerle

beslenip desteklenmesi şarttır. Gerek analitik felsefe, gerek daha çok Kıta Avrupa'sında gördüğümüz fenomenolojik ve varoluşçu bakış tarzları -bu arada özellikle Amerika'da uzun süre revaçta olan Pragmatist yaklaşım- din felsefesi alanına büyük bir canlılık getirmiştir.

Ne yazık ki, felsefe tarihinde atılan her "yeni" adım gibi, bu teşebbüsler de büyük ölçüde daha önce atılan adımlara göre şekil ve muhteva kazanmak zorunda kaldıkları için hep sınırlı olmuşlardır. Analitik felsefenin iddialarının gerisinde İngiliz idealizminin aşırı tutumu, Kierkegaard'ın varoluşçu yönelişlerinin gerisinde ise, Hegel'in toptancılığı yatar. Yani yeni adımlar, eski adımlara birer tepki olarak -veya büyük çapta tepki olarak- doğmuştur. Her tepki faaliyetinde az çok bir sınırlılığın ve hatta "bozulma"nın olduğu bir gerçektir.

Bilgi sosyolojisi açısından bakıldığı zaman bu durumu tabii karşılamak gerekir. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki, din ne sadece teori, ne sadece duygu, ne de sadece sosyal dayanışma ve kaynaşma meselesidir. Onda teori kadar ve hatta teoriden de çok pratik önemlidir. Bütün bu -ve saymayı gerekli bulmadığımız daha birçok- özellikleri dikkate almayan dar açılı bir tahlil işlemi, bütünlüğün bozulmasına sebep olmaktadır. Şimdi sözü, sıfatların açıklanması konusuna getirelim.

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.

5. ÜNİTE: TANRI'NİN SIFATLARI II

5.1 Tanrı Tek, Ezeli- Ebedi, Mutlak ve İyidir

5.1.1. Birlik

5.1.2. Ezeli-Ebedilik

5.1.3. Sonsuzluk-Değişmezlik

5.1.4. İyilik-Adalet

5.2. Tanrı Bilendir

5.3. Tanrı Kadirdir ve İrade Edendir

5.1.1. Birlik

Tanrı'nın birliği veya tekliği, felsefede ve farklı dinlerin ilahiyatlarında farklı şekillerde anlaşılmıştır. Hıristiyanlığın (anlaşılması güç) teslis inancı bir tarafa bırakılırsa, "semavi" diye adlandırılan dinlerde monoteizm hâkimdir. Hemen belirtelim ki birçok Hıristiyan düşünürün de teslisi, monoteizmi zedelemeyecek ölçüde yorumladıkları veya yorumlamaya çalıştıkları bilinmektedir. Bugün hiçbir Hıristiyan ilahiyatçı, Tanrı'nın üç tane olduğunu söyleyemez. Hıristiyanlar, genellikle "üç görünümlü" bir Tanrı'ya inandıklarını söylemektedirler.

Gerek İslâm, gerekse Yahudi ve Hıristiyan fikir tarihlerinde tartışma konusu olan bütün klâsik deliller, monoteizme işaret etmektedir. Kozmolojik delilin İlk yahut Yeter Sebebi, teleolojik delilin Düzen ve Gaye Koyucusu, ahlâk delilinin Ahlâkî Hâkimi hep Tek'tir. Sözcüleri, iki Tanrı düşünürsek Vacibu'l-Vücud'dan bahsedemeyiz; çünkü o zaman bu terimin hiçbir anlamı kalmaz. Yine iki veya daha çok Tanrı düşünürsek, Kur'an'ın deyimiyle "yer veya gökler fesada uğrar"; yani hiçbir düzen kalmaz ve âlem Tanrıların farklı gayelerinin bir arenasına haline gelir.

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

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

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

Eğer birden fazla Tanrı olsaydı, Farabî geleneğine göre, ya bunların ikisi de tamamen aynı olan özelliklere sahip olurdu; bu takdirde de ferdiyeti olan iki varlıktan söz edemezdik yahut onlardan birinin sahip olduğu bazı özelliklere -veya en azından bir tek özelliğe- ötekinin sahip olmaması söz konusu olurdu ki, bu da her ikisinin de eksik olduğu anlamına gelirdi. Eksik olan ise (akdem, efdal, ekmel ve Vâcibu'l-Vücûd gibi terimlerin tanımları gereği) Allah olamazdı.

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

Allah, sıfatları bakımından da tektir. Onun bilgisi, kudreti vs.si hiçbir varlığınkilerle mukayese edilemez. Buraya özetle aldığımız bu görüşler, Farabi'nin Medinetu'l-Fadıla ve Siyasetu'l-Medeniyye adlı eserinin ilk bölümlerinde yer almaktadır. Farabî ve İbn Sînâ, zât ve sıfat arasında bir ayırım yapmaz, dolayısıyla sıfatları da "zorunlu" sayarlar. Bazı kelâm âlimleri ise "zorunlu" sıfat anlayışının "kadîm varlıkları çoğaltma" tehlikesini doğuracağına inanmaktaydılar. Onların bir kısmı sıfatları "aynı" da sayamıyorlardı, çünkü bu takdirde de bir totolojiye düşme tehlikesi doğabilirdi. Meselâ, "Allah âlimdir" hükmü, "Allah Allah"tır ile aynı anlama gelirdi.

5.1.2. Ezeli-Ebedilik

Tanrı için bir başlangıç ve son düşünülemez. O, hep vardı ve daima varolacaktır. Tanrı, yokluğu düşünülemeyen vâcibu'l-vücûd'dur. Eğer onun olmadığı bir zaman düşünürsek, "sonradan olduğunu" yani "hadis" bir varlık olduğunu kabul etmek mecburiyetinde kalırız. Hadis olan ise, Tanrı olamaz. Hadis bir varlık hakkında yukarıda Farabî'ye atfen sözkonusu ettiğimiz sıfatların hiçbirini düşünemeyiz.

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

Eğer Tanrı, ezelî varlık olarak kabul edilmezse, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerden hemen vazgeçmemiz gerekir, çünkü her üç delil de bu inanca dayanmaktadır. Hatırlanacağı üzere, ontolojik delil, Tanrı'yı "yokluğu mantıken düşünülemeyen varlık" olarak kabul ederek yola çıkıyor. Kozmolojik delilin "İlk Sebep" terimindeki "ilk" kelimesi "zaman itibarıyla ilk" anlamında değildir; çünkü bu delilin klasik şekline göre, Tanrı zaten zamanın dışındadır. "İlk" kelimesi orada ontolojik mânâda kullanılmıştır. Yine, Tanrı ezelî olmasaydı, teleolojik delil, nizâm ve gayeyi kaostan çıkarmak gibi bir mecburiyetle karşı karşıya kalırdı; ortada şekilsiz,

düzensiz bir şey (her ne ise o “şey”) olacak ve daha sonra var olan bir varlık gelip ona bir düzen ve gaye verecek.

Tanrı'nın “birliği”ne nazaran “ezeliliği” meselesi felsefe tarihinde önemli tartışmalara konu olmuştur. Buna sebep, zaman probleminin ezellilik konusuna kendiliğinden girmesidir. Yunan felsefesinde bu konu ciddi bir problem olarak ortaya çıkmamıştı; çünkü ezeli varlıklar zaten birden fazlaydı. Gazâlî'ye bakılırsa felâsife de Allah'ın yegâne ezeli varlık olduğu konusunda çok hatalı -hatta küfre götürücü- bir yol izlemişti. Bu konu, bilindiği gibi, Tehafütü'l- Felâsife'nin ilk meselesini teşkil etmektedir.

Farabî ve İbn Sînâ, “feyz” yahut “sudur” nazariyesini benimseyerek bu problemi halletmeye çalışmış ama başarılı olamamışlardı. Zira söz konusu nazariye, teizm açısından çözülmesi zor başka problemleri de beraberinde getirmişti. Sözcüleri, Farabî şöyle diyordu: “Varlıklarını İlk Varlık'tan alanlar, zaman bakımından değil, belki başka bakımlardan ondan sonra gelirler”. Sudûrcular, sudur için bir başlangıç noktası koyamıyorlardı; çünkü sudur, İlk Varlık'ın kendi kendini akletmesi ile ortaya çıkıyordu ve bu akletmeye de bir başlangıç konamazdı. Konaşmıştı, o zaman İlk Varlık'ın kendi kendini düşünmediği bir zamanın var olduğu akla gelirdi ki, bu, ilâhî varlık açısından imkânsız bir şeydir.

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

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

Eğer bir varlık, varolmak için hiçbir sebebe muhtaç değilse (vâcibu'l-vucûd ise) hiçbir varlık onun yok olmasına sebep olamaz. Dolayısıyla, “kıdemi sabit olanın yokluğu da muhal olur.”

5.1.3. Sonsuzluk-Değişmezlik

Her ikisi de kıdem-beka ile yakından ilgilidir. "Tanrı sonsuzdur" derken, genellikle hiçbir şeyin onun bilgi, kudret ve iradesinin dışında kalamayacağı, onun fiillerinde herhangi bir sınırlamanın söz konusu olamayacağı, varlığı ile mahiyetinin aynı olduğu, bütün sıfatlara en kamil ölçüde sahip olduğu ve (Müslüman halkımızın çok sık kullandığı bir deyimle) "her yerde hazır ve nazır" olduğu anlatılmak istenir. "Allah göklerin ve yerin nurudur" (Nur, 35) ayeti, İslâm dünyasında, başta M. İkbâl olmak üzere, birçok bilgin tarafından "ilahi sonsuzluk" açısından yorumlanmıştır. İkbâl'e göre, Allah "yaratıcı gücünde sonsuz imkânların bulunduğu Mutlak bir Ben (Ene)dir". Yine, "ilâhî sonsuzluk, ferdiyetlerine zarar vermeden öteki sonluları sevgiyle kucaklamaktadır".

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

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

Buraya kadar üzerinde durduğumuz konular, genellikle dinî değil, felsefî konulardır. Başka bir deyişle, ana dinî metinlerde, söz gelişi İncil'de yahut Kur'ân'da Tanrı'nın değişmezliği, sonsuzluğu, mutlaklığı gibi konular, en azından bu ifadelerle yer almaz. Kur'ân, 'Allah "muhîttir" der; ama "sonsuzdur" demez; onun "kızdığını", "bağışladığını" söyler; ama "o halde O değişmektedir" demez. Bu sıfatlar, mücerred düşüncenin tartışma konusu ettiği sıfatlardır; belki de onlar, Whitehead ve Hartshorne'un deyimiyle, Tanrı'ya yapılmış "metafizik komplimanlardır. Ama iyi niyetle söylenmiş komplimanlar. Gaye, Tanrı'nın yüceliğini, başkallığını (mutlaklığını) dile getirmek. Ne var ki, böyle bir çabanın bedeli hiç de hafif olmamıştır. Yüceltmek ve aşkınlılaştırmak, bazen "cansızlaştırmak", "ilgisizleştirmek" gibi bir tehlikeyi de doğurabilir; ilim, hayat, irade sahibi bir varlığı soyut bir "İde" haline getirebilir. Bu tehlike sadece teolojide değil, felsefede de hissedilmiştir. Bu hissedişe bağlı olarak ne gibi tedbirlerin alındığı konusuna Tanrı-âlem ilişkisinden bahsederken döneceğiz.

5.1.4. İyilik-Adalet

Birinci terim filozofların, ikinci terim ise kelamcılarının çok sık kullandıkları terimler arasında yer alır. Bilindiği gibi, eski Yunan Tanrılarının büyük bir kısmı, akla hayale gelmeyen kötülükler yapmaktaydı. Bazı dini inanışlar, kötülük problemini bir türlü halledemedikleri için ayrı bir Tanrı, "kötülük Tanrısı" icat etmişlerdi. Monoteist dinlerde Tanrı'nın ahlâkî vasfı tartışma konusu edilmez. Onun adaletli olduğundan şüphe edilmez. Eflatun'a, Plotinos'a, Farabî ve İbn Sînâ'ya göre Tanrı "mutlak hayr" (el-hayru'l-mutlak), yahut "mahza hayr" (el-hayru'l- mahz)dır.

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

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

Mademki Tanrı iyi ve adaletlidir; bu âlemde görölen bu kadar ahlâkî kötölüğün sebebi kimdir o halde? Bu soru, bizi felsefenin meşhur "teodise" problemine getirmektedir ki, onu bir sonraki bölümde "kötülük probleminden bahsederken ele alacağız.

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

5.2. Tanrı Bilendir

İlim sıfatı öteki bütün sıfatların şu veya bu şekilde dayandığı temel sıfat durumundadır. Tanrı'nın dilemesi ve yaratması hep bilgisine göre olur.

İnsan bilgisinde üç terim vardır: "Süje", "obje" ve bu ikisi arasında "ilişki". Bu söylediklerimiz bütün klasik epistemoloji teorileri için geçerlidir. Çeşitli şekilleriyle gerçekçi (realist) teoriler objeye, idealist teoriler ise süjeye ağırlık verirler. Bu ikisinin karışımından da sayıca oldukça çok bilgi teorileri ortaya çıkar.

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

Tanrı, kendi özünü bilen bir varlıktır. Aristoteles'in Tanrı'sının bilgisi burada bitmektedir. Farklı iddialara rağmen, öyle görünüyor ki, Aristoteles'in Tanrısı alemde olup bitenlerin farkında değildir. Böyle bir Tanrı, elbette ki "muhit" olamaz. Niçin? Çünkü Tanrı Aristoteles'e göre, maddeden ayrı (mufârik) bir varlıktır. Dolayısıyla, ona maddî (bedenî) olmayan zihin aktarı atfedilebilir. Bu bakımdan Tanrı, bilme aktında kendi kendisinin objesi olur: O hem akıl, hem âkil (akleden), hem de ma'kûl (akledilir)'dur.

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

Yukarıdaki ifade, Farabî'yi Aristoteles'ten ayırmaktadır; çünkü şekli ne olursa olsun, "âlemi bilme" sözü, ikinci filozofta yoktur. Acaba Farabî, bu sözle nasıl bir bilgiyi anlatmak istemektedir? Doğrusu, bu sorunun cevabı pek o kadar kolay görünmemektedir. Eğer Farabî, Spinoza gibi panteist olsaydı, o zaman Tanrı ile âlem aynı olur ve Tanrı'nın kendisini bilmesi de âlemi bilmesi demek olurdu. Ama Farabî'nin panteist olmadığını biliyoruz. Yine biliyoruz ki Farabî, hiç bir yerde "Allah sadece kendi özünü bilir" demiyor. Hatta onun, ara sıra da olsa, "Allah herşeyi bilir." dediğini de biliyoruz. Öyle görünüyor ki, Farabî'ye göre Aristoteles'in Tanrısı hakkında dahi "O sadece kendisini bilir" demesinin doğru olmayacağına inanıyor. Farabî bir adım daha atıyor ve Tanrı'nın gelecekteki mümkünleri bilmediğini söylemenin sakıncalarından bahsediyor.

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

Bütün bu açık ifadelerine rağmen, felâsife ile Gazâlî'nin bilgi konusundaki kavgasının sebebi nedir? Aslında Gazâlî, Farabî ve İbn Sînâ varlıkta bilen, bilinen ve bilginin bir bütünlük oluşturduğuna inanır. Her şey, Allah'ın bilgisine, ezelf bilgisine göre yaratılmıştır; dolayısıyla onun için hiçbir şey "yeni" değildir. Allah hem Zâtını hem de Zâtının dışındakileri, yani "gayr"ı bilir. Gazâlî, "gayr" sözüyle "Allah'ın üstün sanatını, düzenli ve muhkem fiilini kastettiğini" söyler.

Aslında, Gazâlî, felâsife'nin de benzer şeyler söylediğini gayet iyi bilmektedir. Buna rağmen, yine de felâsifenin tutumunu tenkit etmektedir; çünkü ona göre filozoflar, eğer sistemleriyle tutarlı olacaklarsa, Allah'ın kendi Zâtının dışında olanları bildiğini söyleme hakkına sahip değiller. Tehafüt'ün XI., XII. ve XIII. meseleleri filozofların ne ölçüde tutarsız olduklarının gösterilmesine ayrılmıştır. Gazâlî'nin bu konudaki itirazı, filozofların kozmolojilerine yöneltilmiş topyekün itirazın bir parçası durumundadır. Gazâlî'ye göre, hem sudur nazariyesini kabul edeceksiniz, hem de Allah'ın, "geçmiş", "hal" ve "gelecek" kategorileri içinde düşünülen "cüz'îleri" bildiğini - küllî bir tarzda değil, onları tek tek bildiğini- söyleyeceksiniz; bu mümkün değildir. Her şeyden önce, felâsifenin sudûru, iradî değil zaruridir. Güneşten ışık nasıl zarurî olarak feyz ediyorsa, İlk Sebep'ten de varlıklar öyle zuhur ediyor. Güneşin, kendinden sâdır olan ışığı bilmesi zarurî midir? Gerçi Gazâlî, filozofların böyle bir soruya nasıl cevap vereceklerini tahmin etmektedir: "Sudûrun sebebi, Allah'ın bilgisidir." Aynı şey güneş ışık münasebeti hakkında söylenemez. Allah, bütün sudur sürecini bir çırpıda, bölünmez bir bilgi ile bilir. Bu açıklama, Gazâlî'yi tatmin etmekten çok uzaktır. Diyelim ki Allah, sudur sürecinde kendinden feyzeden ilk varlığı bilir. Pekâlâ, bir sürü "aracılardan" kanalıyla sâdır olan şeyleri bildiğini nasıl ispat edeceğiz? İradî fiillerin bile, diyor Gazâlî, dolaylı sonuçları hakkında bilgi sahibi olmak zarurî olmayabilir.

Kanaatimizce, Gazâlî tutarlılık konusunda haklıdır. Fakat bütün mesele, felâsife'nin söylediklerinden (sistemlerinden değil) Gazâlî'nin çıkardığı neticenin çıkarılıp çıkarılamayacağıdır. Hele Gazâlî'nin filozoflara mal ettiği görüşlerin ışığında ontolojik delilin formunu hatırlatan bir "ekmel varlık delili" kurması ve bu yolla filozofları sıkıştırması pek kolay görünmemektedir. Gazâlî, özetle şöyle diyor: Bir

varlık düşününüz ki sadece kendi zatını bilmektedir. Başka bir varlık da düşününüz ki, hem kendini hem de zatının dışındakileri bilmektedir. Mesela insan böyle bir varlıktır. Şimdi bu varlıklardan hangisi ekmel olur? Gazali'ye göre, felsefe insana dahi atfedilmesi çok görülmeyen bir kemâli Allah'tan esirgemektedir.

Sudur nazariyesinin Allah'ın ilmi açısından ciddi problemler doğurduğu doğrudur. Buna rağmen, gerek Farabi'nin, gerekse İbn Sina'nın bu konuyla ilgili bütün söylediklerini, sistemleri ile tutarlılık arz etsin veya etmesin, hele onların "Allah her şeyi bilir", "Allah'ın ilmi her şeyi kuşatır" (İbn Sînâ) şeklindeki ifadelerini dikkate almadan verilecek her hüküm en azından eksik olur. İbn Rüşd bu konuda haklı: Allah'ın bilgisini "küllî", "cüz'î" gibi terimlerle izah etmek doğru değildir. İbn Rüşd'e göre "Allah sadece cüz'îleri bilir" fikrini Gazâlî'nin felâsifeye maletmesi doğru değildir. Hele bu yüzden onları tekfir etmesi hiç doğru değildir.

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

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

5.3. Tanrı Kadirdir ve İrade Edendir

Ontolojik delil bir yana bırakılırsa, öteki bütün deliller, Tanrı'nın kudret ve irade sahibi bir varlık olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Özellikle nizâm ve gâye delili ile Allah'ın kudret sıfatı arasındaki ilişki çok açıktır. Bundan dolayıdır ki Gazâlî, kudret sıfatı ile ilgili açıklamaları için nizam ve gaye delilini hareket noktası olarak kabul eder.

Gazali'ye göre, kudret sıfatının taalluku, umumidir. Kudret, kendisine obje olan her şeye, yani "makdurat"a; dolayısıyla "mümkinat"a taalluk eder. Makdurât nihayetsiz olduğu için, kudretin taallukunun da bir nihayeti olmaz.

Kur'an, Tanrı'nın "her şeye kadir olduğunu" söyler (Bakara, 109). Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal kitaplarında da benzer ifadeler yer verilmiştir. Buradaki "her şey" ifadesini sağduyu seviyesinde anlamak gerekir. Acaba Tanrı, istese de, ölebilir mi? Kendisi gibi olan başka bir Tanrı yaratabilir mi? Dünyayı ceviz yahut yumurta büyüklüğündeki bir şeyin içine sığdırabilir mi? Zıtları birleştirebilir mi? Bunlar, İbn Hazm'ın "deli sualleri" dediği türden sorulardır.

Tanrı'nın kudreti zıtların birleşmesine taalluk etmez, çünkü mantıken muhal olanı ortaya koymak bir kudret işi değildir. Tanrı kendi adaleti, merhameti ve hikmetiyle bağdaşmayan şeyleri de yaratmaz, çünkü kudret sıfatı öteki sıfatlardan tamamen ayrı olarak değil, onlarla birlikte fonksiyon icra eder. Çağdaş bir İngiliz düşünürün dediği gibi, anlamsız ve çelişkili bir cümle kurup başına Tanrı kelimesini getirmekle cümle anlam kazanmaz.

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

Özellikle kudret sıfatının taalluku konusunda İslâm kelâmında bazı tartışmaların olduğunu görmekteyiz. Sözügelisi Allah, kulları için en iyi olanı (aslah'ı) yaratmaya mecbur mudur? Zulüm Allah için mümkün müdür? gibi sualler Mutezile ve Eş'a'rî kelâmcıları arasında tartışma konusu olmuştur.

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

İslâm düşünce tarihinde Farabî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, sudur nazariyesini kabul ettikleri için irade sıfatı üzerinde durmayı gerekli görmemişlerdir. Başta Gazâlî olmak üzere birçok İslâm düşünürünü en çok rahatsız eden de felâsifenin bu tutumuydu. Kur'an'ın hemen hemen her sayfasında ilâhî iradeyle ilgili bir veya daha

çok atıf bulunmasına rağmen, Farabi'nin iradeyi, "kendisinden sadır olanlar karşısında Allah'ın muhalefetini gerektirecek bir şeyin olmaması" şeklinde tarif etmesi, elbette ki kelamcılarını tatmin edemezdi.

Felasifenin irade sıfatına yer veremeyişinin bir diğer sebebi de, Allah'ın bilgisi hakkındaki görüşleri idi. Modern bir terminoloji ile söyleyecek olursak, Allah'ın ilmi, onlara göre, objesini hemen var kılan bir bilgidir. Başka bir deyişle, Allah'ın bilmesi "yaratması" demektir. Bu durumda ayrıca bir irade sıfatına -kudret sıfatına- gerek kalmıyor. Felasife, irade ve kudret sıfatlarını inkâr etmiyor; onları bilgi sıfatı ile uyumlu olacak şekilde yorumluyor. Farabi'nin görüşünü benimseyen İbn Sînâ "yüce sebepler yaptıklarında herhangi bir gaye gütmeyiz" derken bir anlamda, aynı irade anlayışına işaret etmektedir. Filozofların tarif ettikleri irade, pasif bir iradedir; yani "rıza gösterme"dir.

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

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

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

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

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

İslâm kelâmında bir de bu sıfatların ilâhî Zât ile aynı mı yoksa ondan gayrı mı oldukları tartışması vardır. Biz, burada takip ettiğimiz program gereği bu konuya hiç göz atmadık. Bizi şu anda ilgilendiren iki konu vardır: Allah'ın sıfatları ışığında kötülük problemini nasıl çözer ve insanın hürriyeti konusuna nasıl bir açıklık getirebiliriz? İkincisi, farklı Tanrı tasavvurları acaba bu sorularımıza daha kolay çözüm şekilleri getirir mi?

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.

6. ÜNİTE: KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE İNSAN HÜRRİYETİ

6.1. Kötülük Problemi

6.1.1. Kötülük Kavramının Yorumu

6.1.2. Sınırlı Tanrı Kavramı

6.2. İnsan Hürriyeti ve Determinizm

6.1. Kötülük Problemi

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

(1) Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse O, güçsüzdür.

(2) Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Öyleyse O, iyi niyetli değildir.

(3) Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?

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

Kötülük problemi, bize kısaca şunu hatırlatmaktadır: Tanrı'nın ilim, kudret, irade ve iyilik sıfatlarını aynı kuvvetle savunamazsınız. Bunu savunan her teist sistem, büyük bir çelişki içindedir.

Problemin tarihi çok eskilere gitmektedir. Eflatun, aynı problem üzerinde durmuş fakat bir çözüm getirmemiştir. Öyle görünüyor ki o, kötülüğü evrendeki düzensiz hareketlere bağlamakta ve ondan Tanrı'yı değil de kötü ruhları sorumlu tutmaktaydı. Eflatun, daha sonraki birçok Eflatuncu düşünürün aksine, kötülüğün kaynağını maddede görmüyordu. Maddenin her türlü kötülüğün kaynağı olduğu fikri üzerinde ısrar eden, özellikle Plotinus idi. Onun bu görüşü, daha sonra, genel temayülleri itibariyle kötümser olan birçok düşünürü etkilemiştir.

İslâm fikir tarihinde problem, bütün yönleriyle ele alınmış ve tartışılmıştır. Farabi'ye göre, "alemin müdebberi" (el-mudebbiru'l-âlem) âlemdeki her parçada bir takım tabii yatkınlıklar "yaratmıştır". İşte âlemde görülen birlik ve bütünlük, bu yatkınlıklar sayesinde hâsıl olmuştur. Âlemin adeta tek bir şeymiş gibi bir gaye istikametinde faaliyetini devam ettirmesi, bu birlik sayesinde mümkün olmaktadır. Müdebber tarafından ortaya konan nizamda ilâhî adalet kozmik düzeyde tecelli eder; dolayısıyla orada adaletsizlik bulunmaz. Kötülük, maddenin ilâhî nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmamasından doğuyor. İşte varlıkların karşı karşıya kaldıkları birtakım afetler, maddenin tam bir nizamı (en- nizâmu't-tâm) kabul edemeyişinden kaynaklanmaktadır. Fakat aslolan, diyor Farabî, hayır ve nizamdır; kötülüğün şeylere duhulü sadece arizîdir.

Farabi'nin burada sözünü ettiği kötülük, esas itibariyle "tabii" diye adlandırılan kötülüktür. İnsanın sebep olduğu "ahlaki" kötülüğün tabii kötülük içinde mütalaa edilip edilmeyeceği konusunda filozofumuz bir şey söylemiyor. Fakat öyle görünüyor ki o, bedenli bir varlık olması dolayısıyla ahlâkî kötülüğü de nihaî noktada maddenin (dolayısıyla bedeninin) tam nizamı kabule müsait olmayışına bağlamaktadır. Onun bazı insanları "ıslahı mümkün olmayanlar" diye vasıflandırmasının sebebi de bu olsa gerektir.

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

"Tanrı'nın adaleti" ve âlemin mevcut durumu, felsefe tarihinde teknik bir terimle, teodise (theodicy) terimi ile anlatılır. Terim, Yunancadaki iki kelimenin, "Tanrı" ve "adalet" kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur.

Farabi'nin teodisesine kısaca temas ettik. İbn Sînâ bu konuda üstadının fikrini aynen benimser. Ona göre, genelde iyiliğin hâkim olduğu bu âlemde kötülük, gül ağacındaki diken mesabesindedir. Kötülük kemalin yokluğu (ademu'l- kemâl)dur. Onun kendi başına duran "salt" bir varlığı yoktur; çünkü kötülükle yakın alâkası olan maddenin (onun çeşitli formlar almaya, durmadan değişmeye, dağılıp yok olmaya müsait durumlarının) varlığı, zaten müstakil bir varlık değildir. Gazâlî'nin görüşü de, farklı bir gelişme çizgisi takip etmesine rağmen, esasta filozoflarınkine yakındır. Gazâlî, Allah'ın ilim, irade, kudret vs. sıfatlarına dayanarak bu âlemin "mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamı olduğunu" söyler.

Gazâlî'nin bir cümlesi, daha sonra kısaltılmış bir şekle sokularak bu konuda yapılan tartışmaların adeta değişmez başlığını oluşturmuştur ki cümlenin Arapçası şudur: Leyse fi'l-imekân ebde' min-mâ kân: Yani "olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir." Gazâlî'nin bu ifadesi, "rahmet-i âmme" (umumî rahmet) şeklinde tanımlanan "inayet" kavramı, âlemde görülen nizam ve gaye fikri ve Allah'ın öteki bütün sıfatlarıyla yakından ilgilidir. Söz konusu ifadeyi hararetle benimseyen ve savunan düşünürlerimiz olduğu gibi, onu ve tazammun ettiği bütün hususları şiddetle eleştiren düşünürlerimiz olmuştur. İslâm dünyasında Eflatun'un dediği gibi, "Mutlak İyi'nin işi de en iyidir" diyenler de vardı (ve bunlar daima çoğunlukta idiler); Hume'un Philo'su gibi konuşanlar da. Meselâ, meşhur el-Ma'arri ve İbnu'r-Râvendî, asırlarca önce, Hume'un yukarıya aldığımız sorusunu ısrarla sormuşlardı. Yine, el-Bikaî ve İbnu'l-

Muneyyir gibi düşünürler, Gazali'nin görüşünün bizi ne gibi kelami çıkmazlara götürebileceğini göstermeye çalışmış ve bu âlemin "hiç de en iyi âlem olmadığını" söylemişlerdir.

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

(1) Doğru yolu seçmeyen bir varlığın ya kudreti, ya bilgisi, yahut iyiliği eksik demektir.

(2) İçinde kötülüğün bulunduğu bu âlemi yaratan Tanrı, en iyi yolu seçmemiştir.

(3) Öyleyse onun ya kudreti, ya bilgisi yahut iyiliği eksiktir.

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

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

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

6.1.1. Kötülük Kavramının Yorumu

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

Kötülüğün bu şekilde ikiye ayrılmasının ne ölçüde doğru olduğu, ayrı bir konudur. Bazı Hıristiyan ilâhiyatçılar, fizikî kötülüğü insanın "düşüş"üne bağlamak

istemekte, dolayısıyla onu ahlaki kötülüğe irca etmektedirler. Bu görüş, doğru değildir; yahut en azından bütünüyle doğru değildir. Alem, Adem yaratılmadan önce de vardı ve âlemin o dönemlerinde de zelzeleler, fırtınalar, su baskınları vs. vuku bulmaktaydı. İnsan yaratıldıktan sonra bu afetlerin bir kısmının insanın ahlaki kötülüğünden dolayı Tanrı tarafından meydana getirildiğine Tevrat, İncil ve Kur'an'da temas edilmiştir. Gerçi bu durumlarda tabii afetlerin "adaletsizlik" anlamında "kötülük" olduğu anlayışına her üç din mensupları da itiraz etmektedirler.

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

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

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

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

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

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

Bu eleştirilerin haklı olan yanları vardır; olmayan yanları vardır. Şunu hemen belirtelim ki, âlemin topyekûn yapısında -ve tarihinde- ne kadar kötülüğün olduğunu bilmediğimiz için "gereğinden fazla kötülük" vs. gibi ifadeler kullanmamız doğru değildir. Âlemde ortaya çıkan kötülükleri üst üste koymamız da mümkün değildir. Bütün acılar bir araya gelip bir insanın hayatına girmiyor. Acıyı her fert, ayrı ayrı çekiyor.

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

6.1.2. Sınırlı Tanrı Kavramı

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

Bazıları, "sınırlılık" sözünün anlamını çok geniş tutarak Tanrı'nın sınırlı olmasının kaçınılmaz olduğunu söylemişlerdir. Mill'e göre, âlemde bir düzenin varlığından söz etmek, bir gayeye ulaşmak için birtakım vasıtalara başvurmanın gerekli olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu ise, düzen koyucunun sınırlı olduğunu, yani bazı vasıtalara başvurmadan arzu edileni gerçekleştiremediğini gösterir.

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

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

İkinci olarak, onlar, sınırlı Tanrı anlayışıyla insanın ahlaki sorumluluğuna bir dinamizm getirdiklerine inanmaktadırlar. “İnsan, kötülüğün ortadan kaldırılması için Tanrı’yla el ele vermektedir”. Bu konuya biraz sonra tekrar döneceğiz.

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

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

6.2. İnsan Hürriyeti ve Determinizm

Daha önce işaret edildiği gibi gerek kudret, gerekse ilim sıfatı, iddiaya göre, ortaya bir paradoks çıkarmaktadır. Şöyle ki, eğer Tanrı insana hür iradeyi vermiş ise, bu iradenin kötülük için kullanılmasına mani olamaz demektir; dolayısıyla Tanrı, insanın yapıp etmelerinden sorumlu değildir. Acaba Tanrı’nın, bilâhare kontrol altında tutamayacağı -yahut tutmak istemediği- bir varlığı yaratması doğru mudur? Soruya nasıl cevap verirseniz veriniz, cevabınız Tanrı’nın kadir olduğu düşüncesine ters düşecektir.

Sınırlı kudret anlayışını savunanlardan bazılarının, meselâ Muhammed İkbâl’in, kudret sınırlamasının bilgi sınırlamasını da birlikte getirdiğini görmedikleri iddia edilmektedir. J. Lucas’a göre, eğer Tanrı insana hürriyet vermek için kendi kudretini sınırlandırıyor, ona kendi özel kavramlarını, plan ve projelerini hazırlama imkânını vermek için bilgisini de sınırlıyor demektir.

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

İnsanın hürriyeti problemi, ilgili olduğu kötülük probleminden çok daha fazla insan zihnini meşgul etmiştir. Bugün birçok düşünürü göre, söz konusu problemin felsefi bir çözümü mümkün değildir. Bu konuda çok çeşitli ve çok kere birbirine zıt görüşlerin olduğunu biliyoruz. Biz, burada bu görüşlerden sadece bir kısmı üzerinde kısaca durmaya çalışacağız.

Hemen belirtmeliyiz ki, hürriyet ve determinizm, din felsefesinden çok bilim ve ahlak felsefelerini ilgilendiren bir problemdir. Bilimde sebep-sonuç ilişkisine bağlı açıklamalarda bulunma, olayları önceden tahmin etme imkanı ve benzeri konular, determinizmin enine boyuna tartışılmasına sebep olmuştur. Eğer evrensel bir sebeblik ilkesinin varlığına ve söz konusu ilkenin, insanın fiilleri de dâhil, her şeye uygulanabileceğine inanırsak, determinizm problemi, aynı zamanda bir ahlâk problemi olarak karşımıza çıkar. Eğer evrensel sebeblik kanununu koyan ve işletenin Tanrı olduğuna inanırsak, bu durumda, problem kendiliğinden din felsefesi ve ilahiyat alanlarına intikal eder.

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

Determinizmin ne olduğuna biraz önce işaret ettik. Bu kavram, özellikle çağdaş felsefede "sıkı" determinizm ve "ılımlı" determinizm başlıkları altında incelenir. Sıkı determinizme göre, "insan yaptığından başkasını yapamaz". O halde, "başka türlü de hareket edebilirdim" inancı bir yanılmadan ibarettir.

"İlimli" yahut "yumuşak" determinizme göre, insan, her halükârda birtakım sebeplere bağlı olarak hareket eder. İnsanın fiillerinde de seçimlerinde de bir "tesbit ve tayin olunma" sözkonusudur. Başka türlü düşünmemiz mümkün değildir. Eğer benim seçimlerim gelişigüzel bir tarzda ortaya çıkıyor olsaydı, onları ben bile önceden tahmin edemez, dolayısıyla kendi karakterime, kişiliğime güvenerek bir arkadaşşıma "söz veriyorum, kararımı söylediğin istikamette verecek ve seni destekleme yolunu seçeceğim" diyemezdim. Fakat ben, yaptığımdan başka türlüünü

yapmaya gücümün asla yetmeyeceğine inanmış olsaydım da böyle bir vaatte bulunamazdım. O halde hakikat, gelişigüzel ile katı determinizmin arasında bir yerde olmak durumundadır. Bu teoriye göre, katı determinizm yanlıştır; çünkü o, insanın fiillerinin ortaya çıkmasını sağlayan beşeri karakteri, yani fiilleri belirleyen bir dizi yasaları, daha genel mahiyette olan psikolojik, fizyolojik, fiziki vs. yasalardan eksiksiz bir şekilde çıkaracağımızı öne sürmektedir. İşte yanlışı olan, böyle bir iddiadır.

Söz konusu o bir dizi yasalar, daha önce olup bitenlerden etkilenirler, ama onlar tarafından tam olarak determine olmazlar. "Başka türlü davranabilirdim" cümlesindeki "muktedir olma", yapılan fiilin "sebepsiz" olduğu anlamına gelmez. O fiili yapan kişinin zorlanmadığı anlamına gelir. İlimli determinizm, bu "zorlanma" ile "harici bir sebebin zorlanması"ni kastetmektedir. Oysa aynı kelime, katı deterministlerce çok farklı anlaşılmaktadır. Onlar, "iç zorlama"nın da dikkate alınması gerektiğini söylemektedirler. Fiillerimizin gerisinde seçimlerimiz, kararlarımız, istek ve arzularımız, hulâsa, topyekûn karakterimiz vardır. O halde, "başka türlü yapabilirdim" demek, geniş ölçüde soya çekim, çevre vs. ye göre oluşan karakterimizi inkâr etmek, "başka bir karaktere sahip olabilirdim" demek olur ki, bu imkânsızdır. Determinizm konusunu işlerken sadece fiiller düzeyinde kalmak doğru olmaz, daha derinlere, sözgelişi arzular dünyasına gitmemiz gerekir. Öyle bir dünya ki, büyük bir bölümü belki de ben kendimi henüz tanımaya başlamadan çok önce oluşmaktadır.

Katı determinizm hakkında söylenecek çok söz vardır. Her şeyden önce, bu teorinin sağlam bir "karakter" anlayışına sahip olduğu söylenemez. Karakter "olmuş-bitmiş" bir yapı değil, oluşmakta olan ve istikrar içinde sürekli olarak değişen bir "yapı"dır. Onun oluşmasında bizim hiçbir payımızın olmadığını söylemek, yahut onun (kısmen de olsa) değiştirilemeyeceğini iddia etmek, beşerî tecrübenin verilerine ters düşmektedir. Gerçi katı deterministin bu itiraza da cevabı hazırdır. Eğer karakterimizi değiştirme imkânına sahip isek, bu imkân da daha önceki (yapılaşmış) karakterde var demektir. Yani, o imkân da yine o eski karakterin bir parçasıdır.

Eğer katı determinizm doğru ise, sorumluluktan bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur. Caniyi de kınayamayız; câniyi linç eden insanları da. Çünkü onlar "başka türlü davranamazlardı". Eğer "suçlu"nun bir anlamı yoksa "mâsum"un da bir anlamı yoktur.

Eğer insan sorumlu değilse, niçin yaptığı kötü bir şeyden dolayı utanmakta, pişman olmakta ve çok kere "ne olurdu, biraz daha düşünseydim de yapmasaydım" demektedir. Bütün bunlar, boş ve manasız duygu ve düşünceler midir?

Fenomenolojik açıdan bakıldığında, beşeri tecrübenin tezahürleri, katı determinizmi değil, hür olma duygu ve düşüncesini ortadan kaldırmayan bir determinizmi haklı çıkarır görünmektedir. Kaldı ki, son yıllarda ortaya atılan bazı görüşler, sözgelişi, Heisenberg'in "belirlenimsizlik ilkesi", tabiat olayları ile ilgili tahmin edilebilirliğin dahi bir sınırının olduğunu dile getirmekte ve katı determinizmi zayıflatmış görünmektedir.

Ahlaki sorumluluktan söz edebilmek için insan fillerinin bir sebebe yahut sebepler zincirine dayandığını, dolayısıyla belli ölçüde determine olduklarını inkar etmeye gerek yoktur. "Sebepli fiiller" ile "hür olarak yapılmış fiiller" arasında bir zıtlık görmeye de gerek yoktur. Karakter de dâhil, her şeyde az veya çok bir değişikliğin olabileceğine inanmak, ahlâkî tefekkürün vazgeçilmez şartıdır. Bu durumda, ahlâkî sorumluluk probleminin çözümünü zor olan orta yolda aramak durumundayız. Bu yola göre insan hem bağımlı, hem de bağımsız; yahut bir açıdan bakıldığı zaman bağımlı, başka bir açıdan bakıldığında bağımsız bir varlıktır. İnsan hürriyeti dendiğinde, genellikle, "herhangi bir dış zorlama olmadan hareket etmek" akla gelmektedir. İç zorlamalardan, sözgelişi, bencilce arzu ve heveslerin zorlamasından uzak bir şekilde hareket etmenin de hürriyet mefhumunun şümulü içinde olduğunu biliyoruz. Özellikle bu ikinci anlamda hürriyet üzerinde meselâ Spinoza felsefesinde ve tasavvufî eserlerde geniş şekilde durulmuştur.

İkinci olarak, hürriyet, biraz önce işaret edildiği gibi, "başka türlü de davranabilirdim" şeklindeki ifadeye bağlı olarak tarif edilmektedir. Birinci anlamda hürriyet hemen herkes tarafından kabul edildiği halde, bu ikinci anlamdaki hürriyet ciddi itirazlara sebep olmuştur.

Şimdi buraya kadar kısaca temas ettiğimiz hürriyet ve determinizm konusuna bir de Tanrı'nın sıfatları açısından bakmaya çalışalım.

Acaba Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve her şeyi yaratması, bir determinizmi doğurur mu doğurmaz mı? Beşerî anlamda bilmenin, bir fiilin ortaya çıkması için kendi başına bir sebep olmadığını biliyoruz. Hiçbir şey, sırf biz bildiğimiz için meydana gelmez. Tam tersine, bizim bir şey hakkında bilgi sahibimiz olmamızın sebebi, o şeyin var olmasıdır. Fakat Tanrı'nın bilgisinin bizim bilgimizden farklı olduğunu yukarıda altını çizerek söyledik. Farabi, İbn Sînâ, M. İkbâl, Descartes gibi birçok filozofa göre Tanrı'nın bilgisi, objesini var kılan bir bilgidir. Diyelim ki, Tanrı'nın bilmesi ile bir şeyin olması arasına ilahî irade, kudret ve hatta tekvini koyduk, sonuç yine değişmeyecektir; bu kez bilgi yegâne sebep değil de sebeplerden biri olacaktır.

Tanrı'nın Şu anda alemde olup biten her Şeyi bilmekte olduğu konusunda Őuþhesi olan teist yok gibidir. Halihazırđı bilmenin akla bir determinizm getirmediğini de biliyoruz. Asıl problem, ezeli bilgi yahut "nbilgi" konusu gündeme geldiğinde karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu, dinin problemi olmaktan ziyade dini düşüncenin, dolayısıyla felsefe ve ilahiyatın problemidir. Problem, nasıl halledilir? Determinizmi kabul ederek. Fakat bu determinizm, insanın yapıp etmelerini de içine alacak geniŐlikte olmak zorundadır. İslâm düşünce tarihinde Cebriyecilik bu yolu seçmiştir. Bu akıma göre, "iradî" dediğimiz fiillerle iradî olmayanlar arasında, esasta, bir fark yoktur. "İnsanın kudreti" tabirindeki ikinci söz, mecazî anlamdadır. Her Şeyi yapıp eden Allah'tır. Dolayısıyla, nihaî noktada insanın bir sorumluluğu da yoktur.

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

EŞ'arilik, "kesb" nazariyesi ile orta yolu bulmaya çalışır. Fakat bu çabanın da Cebriyecilikten tam olarak kurtulup kurtulmadığı tartışma konusu olmuştur.

Maturidilik de orta yolu bulma mücadelesi içindedir; fakat onun da mutezili tutumdan tam olarak uzaklaŐıp uzaklaŐmadıĐı tartışma konusu edilmektedir.

Yaygın kanaat, son iki ekolün zm Şekillerinin İslam'a uygun düŐüŐü noktasında toplanmaktadır.

Batı felsefe ve ilahiyatında da durum pek farklı görünmemektedir. Luther, söz gelişi, "başka türlü davranabilirdim" Şeklinde anlaŐılan hürriyet kavramını reddeder. Katolik Kilisesi, Luther'in bu anlayışına Şiddetle karşı çıkar ve Trent Konseyi'nde Luther aleyhinde bir belge yayınladı. Katolik Kilisesi'nin umumî kanaatine göre Tanrı'nın n-bilgisi determinizmi gerektirmez. Luther'e göre ise, iyilik yapan da kötülük yapan da iradesini kullanarak yapar. Fakat insanın iradesi bir binek hayvanı gibidir. Onu Tanrı da sürer, Őeytan da. Birinciyi seçmek insanın elinde değildir.

Descartes'in zm Şekli, bizde yaygın olan zm Şekline yakındır: İnsan hem bağımlı hem de bağımsız bir varlıktır. Tanrı'nın n-bilgisinin determinizmi gerektirmediği konusunda çok sık tekrarlanan iki örnekten biri Descartes'e aittir ki, bu örnek kısaca "kral hikâyesi" olarak bilinmektedir. Hikyeye göre bir kral, düelloyu tamamen yasaklar. Fakat tebaası arasında birbirinden nefret eden iki kişinin, karŐılaŐtıkları zaman bu yasağı dinlemeyeceklerini de biliyor. Sonra kral bunlardan birini ötekinin yaşadığı Şehire gönderiyor. Gönderilen kişi düşman ile karşı karşıya gelince düello başlıyor. Şimdi bu insanlar suçlu mudur? Burada kralın iki iradesi vardır: Bu adamların bir araya gelmesini irade eden de, düelloyu yasaklayan da odur.

Adamlar, yasağı çiğnemekle kralın buyruğuna karşı çıkıyorlar, dolayısıyla sorumludurlar; fakat karşı karşıya gelmenin sorumluluğu -eğer varsa- onlara ait değildir.

Descartes, bu hikayeye dayanarak Tanrı'nın iradesi ile beşeri hürriyet arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışıyor. Bizim nasıl bir varlık olduğumuzu, irademizi, şeylerle olan münasebetimizi Tanrı biliyor. Onlarla neler yapabileceğimizi de biliyor. Buna rağmen, bazı şeyleri yapmaktan bizi menediyor.

İkinci örneğe ise, hemen hemen her dini kültürde rastlamaktayız: Ay yahut güneş tutulması örneği. Güneş yahut ay tutulacağı için astronomi bilgini bu durumu bilmekte yahut tahmin etmektedir. Yoksa o, bildiği için tutulma olayı olmamaktadır.

Her iki örnek de problemin hallinde yetersizdir; çünkü her ikisi de yanlış bir analogiye dayanmaktadır. Yanlışlığın ilki, bilen açısından ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın bilgisinin insaninkinden farklı olduğunu söyledik. Ay tutulması hâdisesi, bilim adamının tamamen dışında ve ondan bağımsız olarak cereyan etmektedir. Olayda bilim adamının oynadığı rol, pasif bir seyirci rolüdür. Oysa Tanrı, gerek tutulma olayının, gerekse tutulmadan önceki binlerce öteki olayların her birinin yaratıcısıdır. Hiçbir şey, Tanrı'nın bilgi, kudret, irade ve yaratmasının dışında cereyan etmemektedir.

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

Üçüncü olarak, bilim adamının yaptığı, her şeye rağmen, bir tahmindir; Tanrı'nın bilgisinde ise kesinlik söz konusudur.

Hele ezeli bilginin yanına bir de ezeli kudret ve ezeli iradeyi eklersek, analoginin gücü büsbütün zayıflar. Hiçbir teist, bu üç sıfatın belli bir olaya sebep olmadığını söyleyemez.

Descartes'ın örneğinde, tabîî hadise yer almamakla birlikte, aynı güçlükler vardır. Kral ile Tanrı, dolayısıyla birincinin bilgisiyle ikincininki mukayese edilemez.

Tanrı'nın gelecekte olanları bilmesi meselesi, gerçekten de teizmin en çetin meselelerinden birini meydana getirmektedir. Konuya sırf mantık açısından baktığımızda karşımıza gelecekle ilgili hükümlerin doğruluk derecesi problemi çıkmaktadır. Bu probleme ilk dikkat çeken Aristoteles olmuştur. O, el-İbare'de

gelecekte olacak olaylarla, mesela bir deniz savaşı ile ilgili hükümlerin mantıki statüsünü belirlemeye çalışıyor. Üçüncü ihtimalin yokluğunu düşünecek olursak, o zaman bir hüküm ya doğrudur yahut doğru değildir. Eğer doğru ise, determinizm, hatta fatalizm kaçınılmaz olur. Fakat fatalizm akla ters düşmektedir. Bu durumda şunu söylemek zorundayız: Mademki geleceğin olayları şu anda tespit ve tayin edilmemiştir, onlarla ilgili hükümler de şu anda doğru veya yanlış değildir. Onlar bu statülerden birini yahut ötekini günü geldiğinde kazanacaktır.

Aristoteles'i bu şekilde yorumlamanın doğru olmadığını iddia eden felsefe tarihçileri vardır. Farz edelim ki, bu yorum doğrudur; problem, Aristoteles için dini bir hüviyet taşımadığı için fazla sıkıntı doğurmamaktaydı, çünkü onun Tanrısı her şeyi bilen bir Yaratıcı değildi. Mesele İslâm felsefesine intikal edince, dinî (yahut kelami) boyut hemen baş gösteriverdi.

Farabi, Aristoteles'in yukarıda adı geçen eserine yazdığı yorumda, yani Şerhu'l-İbare'de konuyu büyük bir itina ile ele almaktadır. O, problemi şu şekilde ortaya koyar:

Eğer gelecekle ilgili hükümler ya doğru ya da yanlışsa, bir kimse, Allah'ın bilgisinin bu mümkünlerden (şıklardan) biri ile nasıl bir münasebet içinde olduğunu sorabilir. Allah'ın bilgisi açısından iki zıttan biri belirli değil midir? Eğer değilse, Allah'ın bilgisi de bizim o konudaki bilgimiz gibi olur; yani hükmün doğru mu yoksa yanlış mı olduğu bilinmez olur. Bu da şu anlama gelir; Allah, şeyleri var olmadan önce bilemez. Bu, kötü ve kabul edilemez bir sonuçtur. Bütün dinler bunun aksini söylemektedir. Halkın böyle bir şeye, yani Allah'ın gelecekte olan şeyleri bilmediğine inanması, son derece zararlı olur. Fakat eğer Allah zıtlarından birini, yani olacak olanı olmuş gibi biliyor dersek, bu durumda da Aristoteles'in dediği gibi, irâde, düşünce vs. anlamsız olur. O zaman bütün dinlere mensup kişiler, yaptıklarının kendilerine ait olmadığına, dolayısıyla insan için ihtiyarın bulunmadığına inanırlar. Bu, Allah'ın adaletini, yani onun mükâfat ve ceza vermesi hususunu şüpheli duruma getirir. Bütün dinler bunu reddeder. Halkın böyle bir inanca sahip olması da çok tehlikeli olur.

Dikkat edilecek olursa, Farabî'nin ilk endişesi felsefî olmaktan ziyade dinîdir. Farabî'nin ifadelerinden de anlaşılıyor ki, filozofa göre, dinler, hem Allah'ın geleceği bildiğini, hem de insanın seçme imkânına sahip -dolayısıyla sorumlu- olduğunu telkin etmektedir. Bize öyle geliyor ki, Farabî, probleme getirmek istediği felsefi çözümle bu temel dinî kanaati sarsmayı asla düşünmemektedir. Getirdiği çözüm ise kısaca şudur:

Farabi'ye göre, bazıları Allah'ın her şeyi nasıl ise öylece, yani vacibi vacip, mümkünü de mümkün olarak bildiğini söylemek suretiyle problemi çözmeye çalıştılar. Bu çözüm şekli, diyor Farabi, hem çok geneldir, hem de, nihai noktada, yukarıda söz konusu edilen tehlikelerden birini -Allah mümkünleri ancak gerçeklik kazanmalarından sonra bilir kanaatini- doğurur.

Problemi çözmek için Farabi, bizatihi vacip olan ile başka bir şeyin neticesi olarak vacip olan arasında bir ayırım yapmayı gerekli görür. Gelecekle ilgili bir hüküm bu ikinci anlamda vacip olabildiği halde birinci anlamda olmaz. Sözgelışı, eğer biz, Zeyd'in seyahata çıkacağı konusunda kesin bir bilgiye sahip isek, Zeyd kesinlikle seyahata çıkacak demektir; ama bu, Zeyd'in yolculuğunun bizatihi vâcip olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla, bizim bilgimiz, Zeyd'in evde kalma kudretine sahip olmadığını göstermez.

İlahi bilgiyi bu misalin ışığında düşünürsek diyebiliriz ki, Allah'ın bizim gelecekte gerçeklik kazanacak olan fiillerimizi bilmesi, o fiillerdeki "imkân"ı, dolayısıyla bizim hürriyetimizi ortadan kaldırmaz. Olacak olanların ilahi bilgiye göre olmaları, onları "mümkün" olmaktan çıkarıp vacip kılmaz. Buna göre belli bir fiil, bir bakımdan vacip, başka bir bakımdan mümkün olabilir. Başka bir deyişle o, ilahî bilgi açısından bakıldığında vâcip, ama bizatihi ele alındığında da mümkündür.

Bu, dikkatlice düşünülmüş bir çözüm şekli olmakla birlikte yeterli değildir. Yetersizlik, herşeyden önce Farabî'nin kendisine ait öteki bazı görüşleri açısından bile sözkonusu olmaktadır. Daha önce gördük ki, Farabî, Descartes, M. İkbal gibi düşünürlere göre, ilâhî bilgi, objesini varkılan bir bilgidir. Yani bilgi, varolmanın sebebidir. Hâlbuki yukarıda sunulan çözümde Allah, geçmiş, hal ve gelecekteki olayları seyreden bir gözlemci durumundadır. Farabî'nin sözünü ettiği "dinler", Allah'ı sadece bu şekilde tasavvur etmekle kalmıyor. Onu her şeyin mutlak yaratıcısı olarak kabul ediyor.

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

Böyle bir bilgide cüz'îlerin durumu nedir? Eğer Gazâlî gibi hareket eder ve İbn Sina'nın İlk Sebep'inin cüz'îleri bilmediğini söylersek, determinizm konusunu

tartışmaya bile gerek kalmayabilir, çünkü böyle bir problem doğmaz. Fakat evrensel tarzda her şeyi ihtiva eden bir ilahi bilgiden söz edersek, bu takdirde Allah'ın cüz'ileri bildiğini, onları tespit ve tayin ettiğini kabul etmemiz gerekir. Sudur nazariyesini benimseyen birçok filozofun ilahi bilgi hakkındaki görüşlerini bu şekilde yorumlayanlar da vardır. İbn Sînâ, hem sudur nazariyesi ile her şeyi zorunlu olarak İlk Sebep'e bağlıyor; dolayısıyla "her şey değişmez ilâhî bilginin zorunlu bir neticesi olarak ortaya çıkıyor" diyor; hem de felsefe eserlerinin birçok yerinde mükâfat ve mücazatın nefsin gayretlerine (nazarî ve amelî faziletleri elde etmesine) göre olduğunu söyleyerek insanı sorumlu tutuyor. Neticede, mesele, bir eserin başlığında belirtildiği gibi, bir sır olarak ortada duruyor.

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

Farabî'nin zikredip de reddettiği bir çözüm şekli, bugün süreç felsefesi ve ilahiyatı akımına mensup bazı düşünürler için bir çıkış noktası olmuştur. Söz konusu çözüme göre Tanrı, vâcibi vâcip, mümkünü de mümkün olarak bilmektedir. Şimdi bu noktadan hareketle süreç metafiziğinin çözüm şekli üzerinde kısaca duralım.

Süreç felsefesi, Tanrı'nın "şimdi"yi şimdi, "gelecek"i de gelecek olarak bildiğini söyler. Gelecek, bu akımın temsilcilerine göre, gerçeklik kazanmamış bir "imkânlar sahası"dır. Tanrı bu sahayı bilir; ama nasıl ise öylece, yani mümkünler alanı olarak bilir. Eğer Tanrı geleceği "sanki gerçeklik kazanmış gibi bilir" dersek, bu, sadece insanların ve öteki varlıkların değil, Tanrı'nın bile "elini kolunu" bağlayan bir determinizm olur.

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

Hartshorne ve öteki birçok süreççi filozof ve ilahiyatçıya göre, insanın fiillerinin önceden belirlenmesi -dolayısıyla belirlenmiş olarak bilinmesi- diye bir şey söz konusu olmadığı için insan hürriyetinin tehlikeye düşmesi de asla söz konusu olamaz.

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

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

İkbâl, hürriyet konusuna açıklık getirmek için Allah'ın kudreti üzerinde de önemle durur. İkbâl'e göre, her "ben" (hatta basit bir atom bile) zaman içinde kendi kendisini organize eder ve kendi tecrübesi tarafından disiplin altına alınır. "Ben", hür ve şahsî bir kozalitedir. Allah, her şeyi birtakım imkânlarla yaratır ve varlıklara kendi kendilerini belirleme güç ve hürriyetini verir. "Şüphe yok ki" diyor İkbâl, "bir dış kaynaktan gelmeyen ve dolayısıyla önceden görülmeyen bir faaliyet imkânıyla donatılmış benlerin zuhur etmesi, bir bakıma, her şeyi ihata eden Ben'in (Allah'ın) hürriyetine gelen bir sınırlama (limitation) demektir. Fakat bu sınırlama dışarıdan empoze edilmiş değildir. Sınırlama, Allah'ın kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur ki, O, bu yolla sonlu benleri kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçmiştir."

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

İkbâl'in, ilim ve kudret sıfatlarını insan hürriyeti açısından yorumlaması, oldukça cesaretle atılmış bir adım gibi görünmektedir. Ne var ki, her çözüm şekli gibi İkbâl'inki de beraberinde birtakım güçlükleri getirmektedir. Bu güçlüklerin başında

İkbal'in görüşlerinin sınırlı bir uluhiyet anlayışını getirdiğine dair iddia gelir. Öyle görünüyor ki İkbal, var olan fakat kullanılmayan bir kudreti, yetkinliğe asla zarar vermeyen bir sınırlama olarak görmektedir. Whitehead, "Tanrı hür varlıkları zorlamaz ikna eder"; Hartshorne, "Tanrı öteki varlıkları baskı altında tutmaz", İkbal "Mutlak Ben, öteki benleri, onların ferdiyet ve hürriyetlerine zarar vermeksizin kuşatır" derken hemen hemen aynı fikri öne sürmektedirler. Bu fonksiyona sahip olan Tanrı hala kadir midir? Hartshorne ve İkbal'e göre, "evet"; çünkü ideal kudret, diyor Hartshorne, bir "güç tekeli" anlamına gelmez. Kâdir demek, gücünü var olanlara ulaştırarak onların kendi kendilerini belirlemelerine ters düşmeyecek her şeyi vermektir.

İkbal, "insan hürriyetinin var olabilmesi için Allah kendi kudretini sınırlar" diyor. Ona göre bu, insana verilen değer bir işaretidir. Gerçi bu durum, aynı zamanda, riski çok olan bir durumdur. İnsan, bu hürriyeti yanlış istikamette de kullanabilir. Fakat böyle bir "imkân" yahut güç olmasaydı, hürriyetin bir anlamı kalmazdı. İkbal'e göre, Hz. Adem'in ilâhî itaatsizliğinde insanın özbenlik şuurunun ve hürriyetinin nişanesi vardır. Hz. Adem'in durumunu "aslî günah" ile yahut İslâm âleminde yaygın olan klasik "kader" anlayışı ile açıklamaya çalışmak, meseleyi hiç mi hiç anlamamak demektir. Kader, insan hayatının Allah tarafından verilen birtakım imkânlar içinde oluşmasıdır.

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.

7. ÜNİTE: TANRI TASAVVURLARI I

7.1. Çeşitli Tanrı Tasavvurlarına Genel Bakış

7.2. Deizm

7.1. Çeşitli Tanrı Tasavvurlarına Genel Bakış

Tanrı-âlem ilişkisi, şu ana kadar çeşitli vesilelerle karşımıza çıktı. Tanrı'nın ilim, kudret, irade, iyilik vs. sıfatlarından söz ederken bilinen, yaratılan, istenen bir âlemde de bahsetmek durumunda kaldık. Bu bölümde, konuya daha geniş açıdan bakacak, çeşitli Tanrı tasavvurları hakkında kısaca bilgi verdikten sonra sözü özellikle deizm, panteizm ve panenteizm'e getireceğiz.

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

(1) Ezeli olan ve sadece kendi özünü bilen varlık: Bu özelliklere sahip Tanrı anlayışına en iyi örnek, Aristoteles'in Tanrı tasavvurudur. Hatırlanacağı üzere, İlk Muharrik, tıpkı kendisi gibi ezeli olan maddeye hareket vermekte, fakat âlemde neyin olup-bittiğini bilmemektedir. Biraz sonra ele alacağımız deizmin kökleri Aristoteles'in bu Tanrı tasavvuruna kadar geri gitmektedir. Gazali, felâsifenin Tanrı anlayışında da ilâhi bilginin böyle tasarlandığına inandığı için onları şiddetle tenkit etmiştir.

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

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

(4) Ezeli Varlık: Burada Tanrı, ezeldir, mutlak. Her şey ondan sudur eder, fakat o, kendisinden sudur edenleri ne bilir ne de ihtiva eder. Plotinus'un sudur nazariyesinde esas itibarıyla böyle bir Tanrı tasavvuru vardır. Hemen belirtelim ki, felâsife de sudur nazariyesini benimsemiş olmakla birlikte böyle bir Tanrı tasavvurunu kabul etmemiştir. Onlar "sudur"u bir çeşit "yaratma" olarak kabul etmektedirler. Onların felsefesinde ilk Var olan, kendi özünü bilmekte, kendi özünü bilmekle de âlemi bilmekte (Farabî), yahut âlemde olup-biten cüziyyatı, "külli bir tarzda" bilmektedir. (İbn Sînâ).

(5) Ezeli, Şuurlu, Bilen, Zamanla ilgili bulunan, fakat âlemi ihtiva etmeyen Varlık: Böyle bir Tanrı tasavvuruna yer yeren dinî anlayışa bazen "zamancı (temporalist) teizm" adı verilmektedir. Laelius Socinus (1525- 1562) ve Jules Lequier (1814-1862)'in bu çeşit bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları kabul edilmektedir.

Socinus, (ve yeğeni) Faustus Socinus, "Socinianizm" olarak bilinen akılcı bir din akımının kurucularıdır. Bu akım özellikle teslisi reddetmiş ve Hz. İsa'nın "beşer" olduğunu birçok delillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Bir Fransız düşünürü olan Lequier ise, zamanın Tanrı açısından geçersiz olduğu inancını reddetmiş ve Tanrı'nın zamanda gerçekleşen olay ve olguları bildiğini, geleceğin bir imkandan ibaret olduğunu, ezeli bilgi diye bir şeyin olamayacağını öne sürmüştür. Lequier'in bu ve benzeri görüşleri, pan-enteizmin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.

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

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

(8) Ezelî, Şuurlu, âlemi bilen ve ihata eden, değişebilen Varlık: İşte panenteizmin Tanrı tasavvuru bu sonuncusudur. Hartshorne'a göre böyle bir tasavvur, dinin Tanrı anlayışına felsefî açıdan lâıyk olduğu önemi veren yegâne görüştür.

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

7.2. Deizm

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

Deizm iki temel anlayıştan yola çıkar: Âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı; akla ve bilime gösterilen büyük güven. Felsefe tarihçileri birinci anlayışı Aristoteles'e kadar geri götürmektedirler. Daha önce başka vesilelerle birkaç defa işaret edildiği gibi, Aristoteles'in Tanrı'sı, âlemin yaratıcısı değildi. O, sadece bir "İlk Muharrik" idi. Yaratma fikri olmayınca, vahye dayalı dinlerde olduğu anlamda bir "müdahaleci ulûhiyet anlayışı"nın olmaması da gayet tabiiydi. Aristoteles'in bu fikri, Rönesans döneminde yaşayan "Aristotelesçiler"e oldukça çekici geldi. Fakat bu akım en güçlü dönemini XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Avrupa'da yaşadı. Bu durum, çeşitli sebeplerden kaynaklanmaktaydı.

Şöyle ki:

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

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

Deizmin dayandığı ikinci temel ise, özetlemeye çalıştığımız bu düşünce ile iç içeydi. Tabiatla ilgili taze bilgilere, genel-geçer hükümlere ulaşan birçok batılı bilgin, dinî inançlara başvurmaksızın âlemi açıklayabileceğine inandı. Bu da "dışardan müdahale edilmeyen -hatta bazılarının göre, otonom olan- âlem fikrine güç kattı. Hatta bazı deistler, daha da ileri giderek vahyin olamayacağını; çünkü bunun da bir çeşit müdahale anlamına geleceğini öne sürdüler. Akıl, diyordu onlar, Tanrı'nın var olduğunu, iyiyi ve kötüyü bilebilecek durumdadır; dolayısıyla vahye ihtiyaç yoktur. İşte özellikle bu son anlayıştan dolayı deizm ile Tabii Din fikrini savunanlar aynı noktada

birleşiyorlardı. Hatta birçok deist, vahye yer vermeyen Tabii Din anlayışını benimsemekteydi.

Deist diye adlandırılan filozofların hepsini bir çerçeve içinde toplamak, elbette ki, mümkün değildir. Onlar arasında Tanrı'nın ahlâkî bir varlık olduğu fikrinden hareketle onun âleme lütuf ve kerem gözüyle baktığını ve bu durumun bir "müdahale" sayılmadığını öne sürenler vardır. Ama aynı insanlar, mucizenin imkânsızlığı konusunda görüş birliğine varabilmekteydiler.

Bazı deistler ise, dinî anlayışa daha da yaklaşmakta, söz gelişi, Tanrı'ya karşı bazı görevlerimizin olduğunu, ölümden sonra iyilerin mükâfat, kötülerin ise ceza göreceklarini söyleyebilmekteydiler. Fakat bu sonunculara çok kere deist gözüyle bakılmadığını da ilave edelim. Bu noktaya gelmiş bir deizmin teizmden pek farklı olamayacağı açıktır.

"Varlığı akılla bilinebilen ve âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışı" şeklinde tekrar tarif edebileceğimiz deizm, biraz sonra göreceğimiz panteizme birçok bakımdan zıt bir görüştür. Deizm, esas itibarıyla Tanrı'nın tam aşkınlığı fikrine dayanır ve içkinliği reddeder. Tanrı'yı âleme müdahale ettirmemenin sebeplerinden biri de onun bu aşkınlığını korumak ve antropomorfizmin her çeşidinden uzak kalmayı sağlamaktır.

Deizmin, Kilisenin temsil ettiği Hz. İsa'nın ulûhiyeti fikrine şiddetle karşı çıkmasının sebebi, teslisin tenzih fikrine çok ters düşmesiydi. Hıristiyan ilâhiyatçılarının deistlere karşı savaş açmalarının temelinde de deizmin Hz. İsa ve onunla ilgili doktrinleri -veya en azından bunların bir kısmını- kabul etmeyişi idi. Birçok deist, özellikle Katolikliğin temsil ettiği Hıristiyanlığı "esrarengizliğe ve mucizeye gömülü" olduğu için reddetmekteydi. Fakat onlar, aynı zamanda, dinsiz olmadıklarını belirtmek için de çok kere kendilerini "Hıristiyan deist" olarak adlandırmaktaydılar. Onların temel gayelerinden biri, hatta belki de birincisi, ortaçağlardan beri oldukça yaygın olan "akla, mantığa sığmamasına rağmen inanıyorum" fikrinin yerine "makul olduğu için inanıyorum" fikrini getirmek ve inancı mümkün olduğu ölçüde aklileştirmekti.

Deizmde ilmî anlayışa ve akılcılığa büyük önem verilmesine rağmen, onun oldukça yaygın olduğu XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yaşamış olan ünlü bilim adamları daha ziyade teizmi savunmuşlardır. Yine, ateizm tenkit edilirken deizmin de zaman zaman tenkit konusu edildiğini görmekteyiz.

Özetle söyleyecek olursak, deizm, dini konulara akli metotları uygulayan, buna bağlı olarak da tarihî Hıristiyanlığa, esrareniz din anlayışına, dindeki tabiatüstü olaylarla ilgili inanışlara, kilisenin otoritesine karşı çıkan, bütün bunlardan dolayı da Hıristiyan âleminde taassubun, baskının kırılmasına yardımcı olan yarı-dinî, yarı-felsefî bir harekettir. Onun doğuşu ve yükselişi ile Batı dünyasında akılcılığın - Almanya söz konusu olduğunda Aydınlanma Dönemi'nin- yükselişi arasında bir paralellik vardır.

Özellikle Batı dünyasında deizmin, peşin hükümlerin, batıl inanışların yıkılmasında, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin dışında kalan dinlere karşı daha makul bir tavrın yerleşmesinde çok faydalı bir hizmet gördüğü inkâr edilemez.

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

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

(2) Deizm, dinin “esrareniz” yönünü tenkit ederken oldukça ifrata kaçmakta, meselâ birçok deist, vahyi inkâr etmektedir. Kaldı ki birçok bilim adamı ve filozofa göre, “esrareniz” kelimesinden korkmaya gerek yoktur; çünkü deniyor, bilimin konusu olan evren dahi esrarenizdir. Bir şeyin esrareniz olması, onun “bâtıl” olduğu anlamına gelmez. Eğer esrareniz olan her şey, akıl dışı görülerek bir tarafa itilseydi, bilimin ilerlemesi imkânsız olurdu.

(3) Dinin aklî bir çerçeveye oturtulması, vahiy dâhil din için önemli birçok konunun bir yana itilmesi, ateistin işine yaramıştır. Deistin vahye dayalı dinlere yönelttiği tenkitleri, ateist, gayet rahatlıkla, deizme karşı da yöneltmiş ve böylece bir taşla iki kuş vurmuştur. Vahye, mucizeye, hatta -en azından bazı deistler söz konusu olduğunda- ahiret hayatına yer vermek istemeyen, Tanrı'yı âleme müdahale ettirmeyen bir din anlayışı, ateizme giden yolun yarısından fazlasının katedilmesine imkân hazırlamıştır.

(4) Şüphesiz, deizmin en zayıf yanı, dini hayatın mahiyet ve fonksiyonuna ters düşen bazı anlayışlara içinde yer vermiş olmasıdır. Ötelerin ötesinde olan, ya da

bazılarının şaka yollu kullandığı bir deyimle “emekliye ayrılmış” bir Tanrı anlayışı, dini duyguyu ve düşünceyi tatmin edemez. İman hayatında, dayanma, bağlanma, teslim olma, dua ve tövbe etme merkezî bir yer işgal eder. İnsan, bırakınız kendisiyle, topyekûn âlemlerle dahi ilgilenmeyen bir Tanrı'ya nasıl ve niçin dua etsin, ibadet etsin? Böyle bir Tanrı'ya inanmak ne işe yarar?

(5) Deizm, birtakım kelami problemleri de beraberinde getirmektedir. Meselâ, âlemlerle ilgilenmeyen bir Tanrı, acaba âlemi bilmekte midir? Âlem üzerinde doğru dürüst bir tasarrufu olmadığına göre, bu Tanrı güçlü müdür? O, bir şeyler isteyen bir Tanrı mıdır? Sözün özü, deizm, Tanrı hakkında konuşmayı en aza indirgemektedir. Deistin, Tanrı'nın ilmi, kudreti, iradesi, merhameti, adaleti vs. hakkında bir şey söyleyecek hâli yok gibidir.

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

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

Farabî ve İbn Sînâ gibi filozofların Allah-âlem münasebetini açıklayabilmek için sudur nazariyesini benimsemeleri, Allah'ın aşkınlığını düşünerek dünya ile İlk Sebep arasına bir akıllar düzenini yerleştirmeleri her ne kadar Kur'an'ın "Biz (yani Allah) ona (insana) şah damarından daha yakınız" (Kaf, 16) anlayışına tam olarak uymaz gibi görünüyorsa da onların deizme benzer bir fikre sahip oldukları anlamına gelmez.

Deizmin “yaratma” fikri, teizmdeki yaratma fikrine daha yakındır. İkisi arasındaki en önemli fark, birincinin yaratmayı "olmuş-bitmiş" bir fiil gibi görmesi;

ikincinin ise, genellikle, yaratmanın sürekliliğine inanmasıdır. Oysa bizim felasifenin sudur nazariyesi, zamanda yer alan hilkat anlayışından oldukça farklıdır. Bundan dolayıdır ki, Gazali, sudurun Tanrı telakkisini yeterince faal -ilim, kudret, özellikle de irade sıfatları açısından- görmüyor.

İşte onun bu noktada felasifeye yönelttiği tenkitlerle deizmin Tanrı anlayışına yöneltilen tenkitler arasında bir benzerlik görülmektedir. Filozofların ilâhî bilgi hakkındaki görüşlerini açıkladıktan sonra Gazâlî şöyle der: Onlar, ilâhî azamet (büyüklük)'in ifade ettiği bütün mânâyı yıktılar ve Allah'ın durumunu ölmüş bir kimsenin durumuna soktular. Şu farkla ki, ölen kişi hiçbir şeyden haberdar olmadığı halde Allah sadece kendi özünü bilmektedir.

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.

8. ÜNİTE: TANRI TASAVVURLARI II

8.1. Panteizm

8.2. Pan-enteizm

8.1. Panteizm

Gördük ki deizm, akli ve dini şuuru tatmin edebilecek bir Tanrı-âlem münasebeti kuramıyor. Acaba panteizm bunu başarabilmekte midir?

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

Yine, hemen hemen her teizmin, panteist bir yorumunu yapmak mümkündür. Bundan dolayıdır ki, “panteist” olarak adlandırılan birçok Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman düşünür vardır. Burada da çok dikkatli davranmak ve panteist terimini cömertçe kullanmamak gerekir. Tanrı-âlem özdeşliğini savunan saf panteizmi üç büyük din mensubunun büyük çoğunluğu reddetmektedir. Özellikle İslâm mütefekkirleri, meselâ bir İbnu'l- Arabî, bir Hallâc yahut Celâleddin Rûmî söz konusu olunca panteist teriminin kullanılmasında çok daha ince bir titizliğin gösterilmesi gerekir.

Panteizm, esas itibarıyla, tek-ilkeci (monist) bir sistemdir. Fakat unutmamamız gerekir ki, her monist sistem panteizm değildir. Sözceliği, ateist maddecilik de bir çeşit monizmdir; çünkü orada da bir tek realite vardır ki, o da maddedir.

Monist maddeciliğin tam karşısında monist ruhçuluk yer alır. Bu sonuncuya göre de her şey, öz itibarıyla, ruhtur. Sözceliği Hint dininde evrensel ruh, mutlak realitedir. Fizikî âlem ise maya'dır. Bazılarına göre maya, hayalî olanı temsil eder. Fakat bazılarına -ve kanaatimizce daha doğru olan bir yoruma- göre, maya, hayat değil, daha alt seviyede bir realitedir.

Bazı yönleriyle panteizmi andıran bir görüş daha vardır ki, kısaca, “panpsişizm” olarak adlandırılır. Bu görüşe göre varolan her şeyde şu veya bu derece ruh vardır.

Panteizm kelimesinden hoşlanmayan bazı düşünürler, bazen panteizmi, bazen da panenteizmi andıran, ama bu arada bazı farklı unsurlara da yer veren düşünce sistemlerini adlandırırken "içkincilik" (immanentism) terimini kullanmaktadırlar.

"Panteizm" denince akla ilk gelen isim, şüphe yok ki, Spinoza'dır. Batı düşüncesinde Spinoza'dan önce de panteist olarak kabul edilen düşünürler vardı. Sözcüğü, John Scottus Eriugena (810-877), Giordano Bruno (1548- 1600), Jakop Boehme (1575-1624) bunlar arasındaydı. Ama bunlardan hiçbiri, panteizmi mantıki sonucuna götürmede Spinoza kadar başarılı olamamıştı.

Spinoza panteizmini daha rahat anlayabilmek için işe "cevher" kavramından başlamak gerekir. Genellikle, felsefede cevher derken "kendi başına varolan" yani varolmak için öteki varlıklara bağımlı olmayan şey anlaşılır. Descartes'ın "madde" ve "ruh"u, Leibniz'in "monadları" cevher kabul ediliyordu. Cevher, bağımsız olmak zorunda olduğu için Descartes "madde" ile "ruh", Leibniz bir monad ile başka bir monad arasında doğru dürüst bir ilişki kuramıyordu. Descartes'in iki cevheri birbirine adeta pamuk ipliğiyle bağlıydı. Leibniz'in monadları birbirlerine kapalıydı. Spinoza, bütün bu "sıkıntıların" çaresini buldu: Eğer "cevher" ile "kendi başına varolan"ı (causa sui) kastedeceksek, bu takdirde sadece Tanrı cevherdir. Bu durumda "öteki varlıklar", yani aslında Cevher'in varolduğu anlamda "varolmayanlar" nereye konacaktır? Bu sorunun cevabını Spinoza'nın "Tanrı"yı tarifinde açıkça görmekteyiz:

"Tanrı ile", diyor Spinoza, "mutlak anlamda sonsuz bir varlığı, yani sonsuz sıfatlara sahip bir cevheri kastetmekteyim." Bu sıfatlar cevher olamaz; çünkü o takdirde onların da yukarıdaki tarife uygun birer cevher olmaları gerekirdi. Tanrı'dan başka hiçbir cevher yoktur. Varolan her şey ancak o Cevherde vardır. Bu cevhere "Tanrı" veya "Tabiat" (Deus sive natura) denmesi bir şeyi değiştirmez; çünkü Spinoza'ya göre Tabiat, müstakil cevherlerin toplamından meydana gelen organik bir yapı değil, "tek ve bölünmez bir cevher"dir. Descartes'ın "uzamlı" dediği cevher de, "düşünen" dediği cevher de bir ve aynı şeydir. Tanrı-tabiat ikiliği kalkınca, ruh-madde ikiliğine de yer kalmaz.

Bu şekilde kurulan bir Tanrı-alem özdeşliği, açıktır ki, klasik dinî anlamda "yaratma"dan; Tanrı'nın, "varlık sebebi" olmasından söz etmemize izin vermez. Burada yaratma, olsa olsa, her şeyin ilâhî kanuna (hatta, mahiyet'e) göre tespit ve tayin edilmiş olması anlamına gelir. Belki bunu bile söyleyemeyiz, çünkü ilâhî kanun Tabiatı zaten içkindir. Mademki Tanrı'nın mahiyeti Tabiatı içerir, o halde ikincisi de birincisi gibi sonradan olmuş değildir. Eğer Tanrı'dan "sebebe" diye bahsedeceksek,

yine, bunu da klasik felsefenin “yeter sebep”i, yahut “ilk sebep”i şeklinde anlamamak gerekir. Onun hakkında olsa olsa “Tabiatın içkin sebebi” terimini kullanabiliriz. Bu da asıl Cevher’in kendi kendisinin sebebi olmasından başka bir şey değildir.

Spinoza’ya göre, Tanrı, hür irade vasıtasıyla kendi eserlerini vücuda getirmez. Her şey ilahi mahiyetten zorunlu olarak çıkar.

Spinoza'nın Tanrısının teizmin, daha doğrusu monoteizmin Tanrısı olmadığı açıktır. Onun Tanrısı, her şeyden önce bir Kişi, bir Ferd yahut İslami deyimle bir Zat değildir. Spinoza Tanrı'nın Zât olmadığını Etika'dan önce kaleme aldığı bir eserinde, Tractatus Theologica- Politicus (Teolojik-siyasî risale) de uzun uzun anlatmaya çalışmıştı. Aynı eserde mucizenin imkânı, İsrailoğullarının "seçilmişliği" vs. gibi inançlar da şiddetle eleştirilmiş ve reddedilmişti.

Spinoza'nın "içkinlik" anlayışı da klasik teizminkinden farklıdır. Teizm, Tanrı-âlem ayniyetini reddettiği, ikincinin birinciye ontolojik olarak bağımlı olduğuna inandığı için içkinliği ancak şu şekilde anlayabilirdi:

Tanrı ilmi, kudreti ve iradesi ile âlemi yaratmıştır ve yine ilim, irade ve kudreti ile onu muhafaza etmekte, tasarrufu altında tutmaktadır. Âlem bu sıfatlara (ve daha başkalarına) sahip olan bir Yaratıcı'nın eseridir; ama onun mahiyetinin bir parçası yahut tezahürü değildir. Tanrı, âlemin varlık şartıdır ama âlemin ötesindedir, aşkındır.

Panteist düşünceler, çeşitli şekillerde J.G. Fichte'de (sonsuz akıl fikriyle), W.J. Schelling'de (saf hürriyet görüşüyle) ve Hegel'de (evren ruhu -weltgeist- kavramıyla) devam etti. Hindistan'da Vedanta'ya dayanarak doğan ve gelişen mistik akımların hepsinde açık panteist çizgilerin olduğunu da hatırlamamız yerinde olur.

Spinoza'nın "Tanrı yahut Tabiat" şeklinde kısaca özetlenen panteizmi, filozofun kendi zamanında çeşitli eleştirilere maruz kalmış ve bu fikir, ileride işaret edileceği gibi bir çeşit ateizm olarak değerlendirilmiştir. Maddeci monizmin ünlü temsilcisi Ernst Haeckel (1834-1919) Kâinatın Muamması adlı eserinde şöyle der: "Panteizm, ateizmin kibarcasıdır... Onun ana tezi, Tanrı ile âlem arasındaki ikiliği kaldırmak ve âlemin kendibaşına, kendi dâhili gücünden dolayı var olduğunu ilân etmektir. Panteist, Tanrı ile âlemin bir olduğunu söylerken Tanrı'nın 'işten atıldığını' kibarca haber vermekten başka bir şey yapmıyor."

Spinoza'nın böyle bir yorum ve değerlendirmeyi kabul etme ihtimali elbette yoktu, çünkü Haeckel, tek ve sonsuz Cevher'in iki önemli vasfından birini, yani düşünceyi görmezlikten geliyor. Bu bakımdan, Hegel'in değerlendirmesi çok daha iyi yerine oturmaktadır. O şöyle der: "Spinozacılık, Tanrı ile âlem arasında bir ayırım

yapmadığı için ateistlik ile suçlanmıştır... Tanrı ortadan yok olmakta ve sadece Tabiat kalmaktadır... Fakat Spinozacılığa aynı rahatlıkla Akozmizm (felsefede Tanrı'nın tek ve nihai gerçeklik olduğunu, sonlu nesne ve olayların bağımsız olarak var olmadıklarını savunan görüş) adı verilebilir, çünkü filozofa göre, dünyadaki sonlu varlıklar -bütün kainat- kendi başına bir temele sahip değildir; ona sadece Tanrı sahiptir.

Daha önce panteist teriminin gelişi güzel kullanılmasının sakıncalarına işaret etmiştik. Bize öyle geliyor ki Tanrı ile âlemi ontolojik anlamda bir ve aynı sayan Spinoza panteizmine İslam düşüncesinde bir yer bulmak imkânsızdır. Gerçi Batıda ve Doğuda birçok kimse, "panteist sûfilik" tabirini kullanmakta ve bu görüşün en önemli sistemcisi olarak da İbnu'l-Arabi'yi göstermektedir. Hatta bazılarının göre, İbnu'l-Arabî, Müslüman düşünürler arasında panteizmi en tutarlı şekilde öne süren kişidir.

Öyle görünüyor ki, M. İkbâl de aynı kanaattedir. Tefekkür hayatının ilk döneminde İbnu'l-Arabi'nin hayranı olan İkbâl, daha sonra bu ünlü sûfinin ve onun şahsında "panteist sûfilik" in (tabir İkbâl'e aittir) en büyük tenkitçisi olmuştur. O, Esrar-ı Hûdî (Benliğin Sırları) adlı mesnevisinin ilk baskısına yazdığı ve Hint-alt kıtasında büyük fırtınanın kopmasına sebep olduğu önsözünde şöyle diyordu:

Şankara'nın Gita'yı yorumlaması, İbnu'l Arabi'nin Kur'an'ı yorumlamasına benzer. Fakat bu ikinci zâtın engin bilgisi ve çekici kişiliği, panteizmi İslâm düşüncesinin ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Hindistan'da panteizm daha ziyade nazarî seviyede kalarak fikrî tartışmalara konu olmuş iken, aynı fikir, İslâm âleminde, özellikle de İranlı şairlerin dilinde gönüllere hitap etmiş ve bu yolla Müslümanların geri kalmalarının ana sebebi olmuştur.

İkbâl'in bu iddiasında ne ölçüde haklı olup olmadığı, burada tartışılması gereken bir konu değildir. Gerek İbnu'l-Arabî'nin, gerek daha birçok sûfinin eserlerinde vahdet-i vücûd fikir ve inancının işlendiğini biliyoruz. Bugüne kadar vahdet-i vücûd anlayışı ile Spinoza'nın sistemleştirdiği şekliyle panteizm doktrini karşılaştıran ayrıntılı çalışmalar yoktur. Mevcut araştırmalardan edinilen kanaat odur ki, her iki görüş arasında önemli farklar vardır. İkisi arasında bir karşılaştırma yapıldığında, Spinoza'nın sistemini anlamının nispeten daha kolay olduğu görülür. Spinoza panteizmi, esas itibarıyla, sistemli bir şekilde ortaya konmuş bir doktrindir. Sözgelisi, Etika'da hangi hükmü nasıl çıkaracağımızı ve dedüktif bir açıklamaya nasıl ulaşacağımızı bizzat kitabın kendisi öğretmektedir. "Tanrı yahut Tabiat" sonucunun mukaddimleri, herkesin gözü önündedir.

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

Vahdet-i vücud fikri, felsefi diyebileceğimiz çalışmalarla henüz yeterli ölçüde değerlendirilmiş değildir. Bu yapılmadan, sözgelisi, İbnu'l Arabî'nin paradokslu ifadelerini anlamak kolay olmayacaktır. "Tenzih ederim o zâtı ki, eşyayı izhâr etti, halbuki o zât, eşyanın aynıdır" diyen de İbnu'l Arabî'dir; "O, odur ve eşya dahi eşyadır" diyen de o. Acaba bu, bir tutarsızlık örneği midir? "Pan-enteizm"e geldiğimiz zaman göreceğimiz gibi, Whitehead ve Hartshorne gibi süreççi düşünürler de bilerek benzer ifadeler yer vermektedirler: "Tanrı hem değişir, hem değişmez." "Hem mutlak, hem de izafi" vs. "Çift-kutuplu teizm" diye adlandırılan akımın en çarpıcı özelliği, Tanrı hakkında bu şekilde konuşulmasına imkân vermesidir. Hartshorne'a göre, bu durum, bir çelişkinin değil, iki farklı açıdan bakışın bir neticesidir.

Tasavvufu ilgili araştırmaların yetersizliğinden dolayı olmalıdır ki, ilim adamlarının çoğu, kime panteist diyecekleri hususunda sık sık fikir değiştirmektedirler. Bir zamanlar birçok sūfînin panteist olduğu rahatlıkla iddia edilmekteydi. Bu gün ise çok farklı şeyler söylenmektedir. Massignon'a göre, Hallac, aşkın ulûhiyet anlayışını hiçbir zaman inkâr etmemiştir. Ona göre, Hallac'ın "birlik"i ontolojik değil epistemolojiktir. Nicholson, Kitabü't-Tavâsin (Hallac'ın eseri) değerlendirirken aynı şeyi söylemektedir. Celaleddin Rûmi ve Gazâlî gibi mütefekkir-mutasavvıfların panteist olmadıkları ise açıktır.

Bütün bu söylediklerimize rağmen vahdet-i vücûdculuğun, özellikle de İbnu'l Arabî'nin görüşlerinin panteist bir yoruma tabi tutulduğunu biliyoruz. Öyle görünüyor ki, buna İbnu'l Arabî'nin bazı modern takipçileri de sebep olmaktadır. Tanınmış İsviçreli âlim Frithjof Schuon (İsa Nuruddin) ve adından daha önce sözettiğimiz Martin Lings (Ebubekir Siracüddin)'in vahdet-i vücûdu yorumlamaları, bariz panteist özellikler taşımaktadır. Schuon, Dinlerin Aşkın Birliği adlı eserinde panteist olmadığını söylemesine rağmen, İslâm'ı Anlamak adlı başka bir eserinde "kelime-i şehâdet"i şöyle açıklar:

İslam doktrini iki esasa dayanır: Yegane Uluhiyet'in (Realite yahut Mutlak'ın) dışında başka bir ulûhiyet (realite veya mutlak) yoktur (La ilâha illallah) ve Muhammed (Yüce ve Mükemmel olan), Allah'ın Elçisi (sözcüsü, aracısı, tezahürü, sembolü) dir.

Schuon şöyle devam ediyor: Kelime-i şehâdetin birinci kısmındaki "İlâh", dünyaya işaret eder. Dünya reel değildir; çünkü sadece Allah reeldir. Şehâdetin ikinci kısmında yer alan Peygamberin adı da dünyaya işaret eder. O, reeldir; çünkü hiçbir şey Tanrı'nın dışında değildir. Bir bakıma 'her şey O'dur. Şehadet'in birinci kısmının mânâsını idrak etmek, sadece prensip (principal)'in reel olduğunu, dünyanın kendi seviyesinde "var" olmasına rağmen aslında "varolmadığını" idrak etmektir. Aynı şekilde, şehadet'in ikinci kısmı da dünyanın, Tanrı'nın gayri olmadığı anlamına gelir, çünkü onun sahip olabileceği realite, yegane 'varolan'dan dolaydır. Kelime-i şahadetin bütünüyle idraki, Tanrı'yı her yerde ve her şeyi onda görmek demektir.

Schuon, İslam'ı Anlamak'da İbnu'l Arabi'nin tutumunu şöyle değerlendirir: İbnu'l Arabi'nin doktrini özü itibariyle İslâmî (Muhammedi) dir; hatta o, "Muhammedun Resulullah" üzerine yazılmış bir yorumdur. Bu yorum, Vedalardaki "her şey Atma'dır" ve "Sen, sensin" anlamında bir yorumdur.

Schuon'un bu fikrini maddeleştirmeye çalışan M. S. Raschid şöyle der: Schuon'a göre:

(1) Tanrı, yegâne realitedir ve hiçbir şey onun dışında değildir ('her şey odur').

(2) O halde dünya ilâhî karakterdedir,
veya:

(1) Tanrı-âlem düalizmi diye bir şey yoktur. Bu durumda Schuon'un tutumu, monisttir.

(2) Tanrı-âlem birliği ilâhî karakterdedir; o halde, sözkonusu tutum panteisttir.

(3) İki hükmü birlikte düşündüğümüzde ortaya panteist monizm çıkar.

(4) Schuon, kelime-i şehâdet'in anlamı ile Hindu panteizmini aynı sıraya koyarken bu monizminin nereye kadar gittiğini açıkça göstermektedir.

Lings'e gelince, o da vahdet-i vücud anlayışını savunmakta ve eğer Tanrı'nın dışında başka bir şey reel olarak varolsaydı, karşımıza Sonlu ve Sınırlı bir Tanrı anlayışı çıkardı: Tanrı ve onun karşısındaki şey. Lings, bazı âyet ve hadislere -bu arada Gazâlî'nin Mişkât'ına- dayanarak bu görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır.

Ona göre, Kur'an'daki bazı ayetleri (mesela, "Biz ona -insana- şahdamarından daha yakınız" ayetini) vahdet-i vücudu dikkate almadan kolay kolay yorumlayamayız.

Lings'in bu görüşünü bir an için kabul ettiğimizi düşünelim; o zaman haklı olarak şöyle bir soru ile karşılaşırız: Eğer vahdet-i vücûd anlayışını dikkate alırsak, Kur'an'ın yüzde doksanını anlamakta ve yorumlamakta güçlük çekmez miyiz? Şu husus bize gayet açık görünmektedir: Tanrı ile alemi bir ve aynı sayan monist mistisizmi İslami açıdan savunmak mümkün değildir.

Savunulabilecek olan -ve asırlar boyunca da kabul edilegelmiş olan- fikir şöyle özetlenebilir: İnsan Allah'ın da yardımıyla (ve vahyin öğrettiklerine dayanarak) kendisindeki ilâhî yanı keşfederek nazarî ve amelî kemâli elde etmek için büyük bir mücadeleye koyulur. Nefsinin "âdî ve bayağı güçleri"ni hâkimiyeti altına alır, manevî imkân ve kabiliyetlerinin idraki yolunda adım adım ilerler. Sonunda öyle bir kemâl noktasına gelir ki, kendisinde ilâhî sıfatların beşerî imkânların elverdiği seviyede gerçekleştiğini hisseder. O zaman her şeyin her şeyle ve her şeyin yaradan ile bağlantılı, ilişkili olduğunu farkederek. Hangi kaynaktan geldiğini ve hangi kaynağa döneceğini bilir. Nereye baksa "Allah'ın yüzünü" görür. Onun daimî "huzûru"nda düşünür ve hareket eder. Beşerî irade ile ilâhî irade arasındaki gerilim yok olur. Birinci derecede kâmil insanın gönlü, ikinci derecede ise her şey, ilâhî tecelliye mazhar olur. Artık sûfi her zaman ve her şeyde onunla olduğunu idrak eder. Böylece aslında bir metot olan tasavvufun derinleştirme, kaynaştırma ve bütünleştirme süreci kemâl istikametinde de ilerler.

Bu, İslam'ın derunî dinî hayat programının asırlardır var kıldığı bir hayat tarzıdır. Ama iş "her şey Allah'dır" sözünün imâ ve telkin ettiği düşünceye gelirse, İslam'la olan bağlantı orada son bulur.

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

(1) Panteizm, aşkınlık fikrini reddettiği için ateizme yardımcı olmaktadır. "Panteist, inkâr yolunun yarısını ateist için tesviye etmektedir" sözü, panteizmi tenkit eden eserlerin pek çoğunda oldukça sık geçer. Haeckel'in bu konu hakkındaki görüşüne daha önce temas etmiştik. Gerçekten de panteizm, ateizme bazı bakımlardan dolaylı olarak yardımcı olmuş olabilir. Ama bu, bize panteizmi bir çeşit ateizm olarak görme kolaylığını asla vermez.

(2) Panteizm "Tanrı her şeydedir" demekle varlık mertebeleri arasındaki ayırımı kaldırmakta, sözgelisi taşla insanı bir tutmaktadır. Bu eleştiride de bir aşırılık

vardır denebilir. Gerçi “panteizm” teriminin lafzi tercümesi böyle bir anlayışa yol açmış olabilir. Fakat Macquarrie'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, panteizm, pratik düzeyde böyle bir iddiada bulunmamaktadır. Doğru, Tanrı her varlıkta şu veya bu derecede mevcuttur; fakat bazı varlıklarda tecelli yahut tezahür çok daha bariz bir şekilde olmaktadır.

(3) Panteizm sonlu ile sonsuz arasındaki bağlantıyı iyice kurarak birliğe ulaşmada başarılı olmamıştır. Sözgeşi, sonlu olan “ben”, nasıl oluyor da aynı zamanda bütün'ün bir parçası oluyor? Şuurlu ferd kendi kendisini bildiği, kendisini öteki fertlerden ayırabildiği, kendisini başkasından ayrı gördüğü takdirde ferd olmaktadır. Panteizmde bu nasıl meydana gelecek? İradem, sözgeşi, benim iradem midir? Yoksa hem bana hem de “külli olana” mı aittir? Semavi dinler, "kulun iradesinin, Tanrı'nın iradesine tabi olmasını" isterler. Fakat evvelâ bana ait bir irade olmalı ki, onu başkasının iradesine tâbi kılmayı düşünebileyim.

Tutarlı bir panteistin, meselâ Spinoza'nın, bu itiraza verebileceği cevabı tahmin edebiliriz: Hürriyet, Tanrı'nın mahiyetinin bir gereği olan determinasyondan bağımsız olmak anlamına gelmez. Hürriyet, haricî bir baskıdan uzak olmak, arzularımızı ve ihtiraslarımızı aklın emrine vermek demektir. "Yaptığımdan başkasını da yapabilirdim" şeklinde özetlenen hürriyet, Spinoza'ya göre bir mit'tir. Spinoza'nın âlemi, baştan sona tespit ve tayin edilmiş bir âlemdir. Hikmet sahibi olmak, işte böyle bir determinizmin bütün neticelerini kabul etmek ve öylece yaşayarak mutlu olmaya çalışmaktır.

(4) Panteizmde aşkın ulûhiyet anlayışı olmadığı için "yaratma" fikri de yoktur. Teizmin en bariz vasfı, iradesi olan bir hür yaratıcı fikrine yer vermesidir. Panteizmde her şey Tanrı'da olup bitmektedir. Ondan ayrı bir âlem yok ki yaratma söz konusu olsun.

(5) Panteizm, dinî tecrübenin anlaşılmasını da oldukça güç duruma sokmaktadır. Eğer Tanrı bir Zât değilse, ibadetin, duanın ne anlamı vardır? Dinî tecrübe, Tanrı-insan münasebetine dayanmaktadır. Tanrı-insan ayniyetine değil. Panteist anlayışından dolayıdır ki Spinoza'nın, dinî tecrübe konusunda söylediği adeta tek şey, Tanrı karşısında duyulan "fikirî sevgi"dir; ve Tanrı'nın bu sevgiye mukabele edecek durumda olmadığıdır.

Panteizm ile vahdet-i vücûd fikrini savunanlar arasındaki en önemli farklardan biri burada karşımıza çıkıyor. Panteizm, dinî tecrübenin değil, nazarî düşüncenin öne sürdüğü felsefî bir teoridir; oysa diğeri, yaşanan bir tecrübedir. Biri hayatın somut

veçhesinden kopmuş bir sistem, öteki ise, birçok mutasavvıfa göre, bu somutluğun, bütün deruniliği içinde, yaşanmasıdır. Tanrı'nın Zat olarak düşünülmediği bir sistemde belki "tabii bir dindarlık", yahut bazı psikologların "içgüdüsel inanç" dedikleri şey doğabilir, ama halis dinî hayat teşekkül etmez.

(6) Panteizm kötülük problemini de daha karmaşık hale getirmektedir. O, ya kötülüğü kökten inkâr etmekte, yahut kötü ile iyinin farkını asgariye indirmektedir. Bu takdirde de günahı, ahlâkî sorumluluğu ve kötülükle mücadelenin gereğini açıklayamamaktadır.

8.2. Pan-enteizm

Klasik panteizm, kısaca, "her şey Tanrı'dır" demektir; pan-enteizm ise "her şey Tanrı-da-dır" demekte, buna rağmen Tanrı ile âlemi bir ve aynı saymamaktadır. Pan-enteizmi savunanlara göre, deizmin veya bazı şekilleriyle teizmin aşkınlık anlayışı da, panteizmin içkinlik anlayışı da bir çeşit indirgemecilik (ircacılık)tir. Biri her şeyi aşkınlığa, öteki de içkinliğe irca ederek Tanrı-âlem münasebetinin ortaya çıkardığı problemleri çözmeye çalışmaktadır. Aslında bu, işin kolayına kaçmaktan başka bir şey değildir.

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

Pan-enteizm terimi gitgide açıklık kazandıkça, sözkonusu terim bazı İslami fikir hareketlerini açıklamak için de kullanılmaya başlandı. Biraz sonra göreceğimiz gibi, Hartshorne, M. İkbâl'i panenteist düşünürler arasında görmekte ve bu ünlü Müslüman düşünürün pan-enteizmin belli çizgilerini savunduğunu söylemektedir. Başta Mevlânâ'nın Mesnevisi olmak üzere birçok tasavvufî kaynakları Arapça ve Farsçadan İngilizceye çeviren Nicholson, Sûfileri panteist değil pan-enteist olarak vasıflandırmaktadır. Ona göre Tanrı'nın içkin olduğu fikri ne kadar ısrarla savunulursa savunulsun, aşkınlık inancına yer verildiği sürece panteizmden değil, pan-enteizmden sözdebiliriz ancak. Ve hiçbir sûfî ilâhî aşkınlık fikrini kökten ve açıkça reddetmemiştir.

Kanaatimizce Nicholson'ın bu isimlendirmesi de pek yerinde değildir. Çünkü "her şeyin Tanrı'da olduğu" fikri, pan-enteizmin savunduğu görüşlerden sadece bir tanesidir. İleride göreceğimiz gibi, bazı panenteist görüşleri tasavvuf literatüründe bulma imkanımız yoktur.

Çift kutuplu teizmin açıklamalarına geçmeden önce bir iki noktaya işaret etmemiz gerekiyor. Buraya kadar en azından birkaç defa "klasik teizm" tabirini kullandık. "Teizm"ın esas itibarıyla yaratıcı ulûhiyet fikrine dayandığını biliyoruz. "Yaratma"dan söz edebilmenin ilk şartı, yaratılandan ayrı olan bir "murîd ve kâdir varlık"ın kabul edilmesidir. Bu sıfatları haiz bir varlığın yaratılanla olan ilişkisini nasıl anlayacağız? İşte sonu "izm"le biten ilahiyat veya din felsefesi anlayışları, bu sorunun cevabına bağlı olarak doğuyor. Artık bu "izm", belli bir dinin kendisi değil, onun üzerine bir düşünme veya onun yorumudur. Buna rağmen, "Kur'ân teizmi" derken belli bir yorumu değil, Kur'an'ın ulûhiyet anlayışını anlatmak istemekteyiz. Fakat bu anlayışı tam olarak anlama imkânına sahip miyiz? Geniş bir perspektiften bakıldığında hem Farabî, hem Gazâlî, hem de İbnu'l-Arabî teisttir; ama her üçü arasında çok önemli görüş ayrılıkları vardır. İmdi, "klâsik teizm" derken bu üç mütefekirden hangisinin görüşünü ön planda tutacağız?

Her terimleme işinde bir "basite indirgeme", bir "toptancılık" vardır ve "klasik teizm" bu hükmün dışında değildir. Hartshorne, klasik teizme en iyi örnek olarak Gazâlî'yi gösterir; çünkü ona göre, bu büyük düşünür tenzih inancını her türlü içkinliği dışarıda tutacak şekilde savunmaktadır. Hartshorne'un bu hükmü, filozof-kelâmcı Gazâlî için doğru olabilir; fakat ya mutasavvıf Gazâlî için? Gazâlî'nin "klasik teist anlayışın en önemli temsilcisi" olarak görülmesinin sebebi, onun şu ifadeleridir:

"Hamdolsun Allah'a ki, O yaratan ve dilediğini yapandır. O, zâtında bir tektir... O, ferd'dir. Onun ne benzeri ne de zıddı vardır. O, kadîmdir, ezelîdir. Onun için ne bir başlangıç ne de son vardır. O, cisim değildir, cevher değildir. O, araz değildir; arazlar Onda yer almaz, O, arşın ve semânın üstündedir... O, zaman ve mekânı yaratmadan önce nasıl idi ise şimdi de öyledir... Mülk ve melekûtta olup biten her şey Onun iradesiyle olur.... Ta'at, isyan, kaza, kader hep Onun dilemesidir".

Bu fikrin yanlışlığı nerede? Hartshorne'un, hatta bütün "süreç ilâhiyatçılarının bu soruya cevabı şudur: Bu, tek-yanlı bir ulûhiyet fikrini telkin ediyor; yani Tanrı'nın sıfatlarından sadece bir kısmını sıralıyor: Ezelîlik, ebedîlik, zamanın üstünde-dışında olma, değişmezlik, mutlaklık, kudret ve irade monopolü vs. Whitehead böyle bir

uluhiyet anlayışını "Sezar'ın sıfatlarının en yüce dereceleriyle Tanrı'ya aktarılması" şeklinde yorumluyor.

Yukarıda iktibas edilen metne dayanarak Gazali'yi tenkit etmek doğru değildir. Aynı Gazali Allah'ın "bize şah damarımızdan daha yakın" olduğunu, onun "veli" olduğunu, tevhidin hakiki idrakinde ikiliğe yer bulunmadığını da söylemektedir. Fakat yine de diyebiliriz ki, Gazali'nin ve bu arada bütün kelâmın -hatta İslâm felsefesinin- tercihi daima tenzih'den yana olmuştur.

Süreç felsefesinin ışığında gelişen ilahiyat akımı, bu tek taraflı ulûhiyet anlayışından kurtulmak için eskiden beri belli- belirsiz şekilde kalan bir çizgiye yeniden bir canlılık kazandırıyor. Akımın genel tutumu şudur: Tanrı hem değişmeyen, hem de değişendir; hem mutlak hem de izafî; hem zamanın dışında, hem de içinde; hem sınırsız hem sınırlıdır. Süreç teizmi, yahut pan-enteizm, bu zor işi nasıl başarmaktadır? Bu soru, bizi konunun odak noktasına getirmektedir.

Felsefî kozmolojisiyle süreç anlayışını felsefede ön plana çıkaran Whitehead, çift kutuplu bir ulûhiyet anlayışı öne sürmektedir. Ona göre, Tanrı'nın her türlü değişmenin ötesinde olan bir veçhesi, bir de değişen, sürecin içinde olan ve dolayısıyla "oluşmakta olan" veçhesi vardır. O, bunlardan ilkin Tanrı'nın "aslî mâhiyeti", ya da "tabiatı" (Primordial Nature), ikincisini ise "oluşan tabiatı" (Consequent Nature) olarak adlandırır. Tanrı, "aslî" veçhesiyle âlemdeki düzenin teminatıdır. Nelerin nasıl olduğu ve olacağı sorusuna Tanrı'nın bu veçhesini dikkate almadan cevap veremeyiz. Tanrı, her şeyden önce, âlemdeki "Somutlaşma sürecinin ilkesi"dir. Bununla anlatılmak istenen şey sudur: Her bilfiil durum, ölçemediğimiz ve içyüzünü tam olarak anlayamadığımız bir imkânlar alanı ile ilgilidir. İmkânlar alanına bir sınırlama konmadan hiçbir şey bilfiil varolamaz. Bilfiil varolma, yahut gerçeklik, aynı zamanda, bir seçme ve seçilme meselesidir. İşte sözkonusu sınırlamayı koyan, Tanrı'dır. Bundan dolayı o, aynı zamanda, bir "Nihaî Sınırlama İlkesi"dir.

Bu görüş, bize Müslüman kelâmcıların "müreccih" kavramını, dolayısıyla "tercih prensibini" hatırlatmaktadır. Bu prensibin kozmolojik delilde oynadığı rolü daha önce ayrıntılı olarak açıkladık. Ancak, her ikisi arasında çok önemli bir fark vardır. Kelâmcıların "müreccih"i, yani Allah, varolma imkânına sahip bir şeyi tercih etmekte ve yaratmaktadır. Oysa Whitehead'ın "Somutlaşma Sürecinin İlkesi", bir tercih ve sınırlama ameliyesiyle mümkünün gerçeklik kazanmasını sağlıyor; ama onu yaratmıyor.

Tanrı, diyor Whitehead, asli veçhesiyle âlemin "kavramsal idrakine" sahip bulunmaktadır. O, hareket etmeksizin âleme hareket verir. Her var olanın tecrübe dünyasında vardır. Bu idrak, bir "zihnî duyuş" (mental feeling)tur. Eğer Tanrı, sadece bu veçhesinden ibaret olsaydı, O, hareket etmeyen muharrik, hür, ezeli ve yetkin bir varlık olması vasıflarını korur, ama Bilfiil Varolan olamazdı. "Evvel" olurdu; fakat "âhir" olmazdı.

Tanrı'nın bir de sürecin içinde olan veçhesi vardır, dedik. İşte O, bu veçhesiyle âlemde varolan her şeyle bir ilişki içerisindedir. Bir şeyin başka bir şeyle ilgili olması, ilgi düzenine girenlerin birbirini etkilemesi demektir. Gerçek anlamda Bilfiil Varolan, yani Tanrı, somutlaşma sürecinin her safhasını duyar ve kavrar. Böylece âlem, bütünüyle, Tanrı'da "objektifleşir". Tanrı, her bir bilfiil varolanın gerçek dünyasını paylaşır. Gerçeklik kazanan her varlık, Tanrı'nın hayatına yeni bir unsur olarak katılır. İşte bu yönüyle Tanrı, değişme ve oluşma sürecinin içinde olur. Dolayısıyla, Tanrı'nın âlemde içkin olduğunu söylemek de doğrudur, âlemin Tanrı'da içkin olduğunu söylemek de; Tanrı-âlem ilişkisi, karşılıklıdır. Tanrı ki, sevgi ve inayetiyle âlemdeki bütün varolanlar iledir. Bu âlemde olup biten her şey, melekût âlemine intikal etmekte ve âlem-i melekûtta olanlar ise yeniden bu âleme dönmektedir. Bu anlamda Tanrı en büyük "Yoldaş"tır; anlayan ve acıları paylaşan "Dost"tur. O, âlemde hiçbir şeyi zorlamaz, ikna eder.

Hartshorne Whitehead'in izinden giderek Tanrı'nın bir "Soyut" bir de "Somut" veçhesinin olduğunu söyler. Soyut veçhesiyle Tanrı, mutlak, etkilenmez ve değişmezdir. Somut veçhesiyle de değişir ve etkilenir. Her iki veçhesiyle de O, ulaşılamayacak ölçüde yetkindir. Bu yetkinlik klasik teizmin yetkinliği değildir. Oradaki yetkinlik değişmeyen "donmuş" bir yetkinliktir. Oysa buradaki yetkinlik değişir; ama bu değişme Tanrıca bir değişmedir; yani yetkinliğe doğru değil, yetkinlik içinde değişme.

Hartshorne, Değişen-değişmeyen Tanrı kavramını "İkili Aşkılık İlkesi" şeklinde adlandırdığı bir prensibe dayanarak açıklar. Tanrı'nın Sonlu-Sonsuz, Değişir-Değişmez, Mutlak- İzafî, Basit-Mürekkebe, Sebep-Sonuç olduğunu en iyi bu ilke açıklar; bu kutuplardan her ikisinin hakkını en iyi bu ilke verir. Acaba Tanrı hakkında bu ifadeleri kullanmak, çelişkiye düşmek değil midir? Hartshorne'a göre, "hayır", "A, B dir" ve "A, B değildir" önermelerinde eğer B, A'ya farklı bakımlardan izafe ediliyorsa herhangi bir çelişki doğmayabilir.

Bu şekilde ifade edilen pan-enteizm, deizmin ve panteizmin tek yanlılığından tamamen uzaktır. Deizm, Tanrı'yı İlk Mutlak Sebep olarak kabul eder; ama onu her

türlü etkilenmeden uzak görür; dolayısıyla O, her türlü ilgi ve ilişkiden de uzak olur. Bu görüş, âlemi bütünüyle Tanrı'nın dışında tutmak zorundadır.

Panteizm ise, Tanrı'yı bütünüyle âlemin içine getirir. Sıradan sebep ve sonuçlar bile ilahi mahiyetin ayrılmaz parçası olur. Burada Tanrı, artık sebep değildir.

Oysa pan-enteizm, Tanrı'yı soyut, mutlak vs. veçheleriyle âlemin üstünde; somut, izafi vs. veçheleriyle de âlemin içinde görür. Âlem, bu iki veçhe açısından bakıldığında, birine göre Tanrı'da mündemiçtir; birine göre de dışındadır.

Hartshorne, M. İkbâlî "İslam'ın pan-enteist yorumunu yapan bir düşünür" olarak görüp değerlendiriyor. Yukarıda söylediğimiz gibi, Gazâlî'yi ise klâsik teizmin en tutarlı temsilcisi olarak takdim ediyor. İkbâl, gerçekten de süreç felsefesinin öne sürdüğü iddiaların bir kısmını Hartshorne'dan çok evvel öne sürmüş bir düşünürdür. Onun, âlemi durmadan değişen organik bir yapı şeklinde düşünmesi, her varlıkta belli ölçüde kendi-kendini belirleme gücünü görmesi, âlemi "Tanrı'nın etkileri" olarak telakki etmesi vs., bu konudaki tutumunu açıkça ortaya koymaktadır. Fakat görebildiğimiz kadarıyla, o, hiçbir yerde ilâhî mahiyette herhangi bir ayrıma gitmiyor. Alemde olup- bitenlerin ilâhî mahiyette bir değişikliğe, bir zenginliğe yol açtığını da söylemiyor. Buna rağmen, acaba onun görüşlerini bütünüyle dikkate aldığımız zaman böyle bir sonucu çıkarabilir miyiz? İkbâl, ilâhî hayatta "değişme"den değil de "yenilik"den bahseder. O, Kur'an'ın "Allah her an yeni bir iştedir" (Rahman, 29) ayetine dayanarak her yaratma fiilini, önceden tespit ve tayin edilmiş bir fiil olarak değil, yeni bir hadise olarak görür. Yine o, "insanî 'ben' için karakter ne ise, İlâhî Ben'e nazaran âlem de odur" diyor. Bu ve buna benzer ifadeleri bir araya getirdiğimiz zaman, İkbâl'in kendi deyimiyle, "ilâhî hayat'ta bir değişme gördüğünü söylemek mümkündür. Fakat bu, işin sadece bir yanıdır. Aynı düşünür, öte yandan, "İlâhî Ben, bağımsız, aslî ve mutlak" der. Bu, bir çeşit çift-kutuplu ulûhiyet anlayışı mıdır? Kanaatimizce, bu konuda da söyleyebileceğimiz şey şudur: İkbâl'de Whitehead ve Hartshorne'un sözünü ettikleri çift-kutupluluğun "motivleri" vardır; fakat düşünürümüz bu motivleri sistemleştirip öyle bir ulûhiyet fikri ortaya koymamıştır.

Burada önemli bir noktaya daha temas etmemiz gerekiyor. Pan-enteizmin Tanrısı "yaratıcı" mıdır? Bu soruyu olumsuz olarak cevaplandırılan süreççi düşünür yok gibidir. Fakat öyle görünüyor ki, onların çoğunun "yaratma"dan anladıkları şey, alışlagelmiş dinî anlamdaki yaratmadan oldukça farklıdır. Sözgelisi, Whitehead'in Tanrı'sı, bir İlk Sebep değildir. O, yaratıcılığı bilfiil varolanların bir "sebep"i gibi görmez. Onlar, yaratıcılığın neticesi değil, anları yahut lahzalarıdır. Tanrı,

yaratmadan önce değil, yaratma iledir. Hatta Whitehead bir adım daha atar ve şunu söyler: "Ne alem ne de Tanrı statik bir tamlığa ulaşır; her ikisi de... yenilik istikametinde olan yaratıcılığın temposu içindedir".

Öte yandan İkbâl, Allah'ın yaratıcı olduğunu açıkça ifade eder. Buna rağmen o da, tıpkı Whitehead ve Hartshorne gibi, bütün varlıklarda kısmi bir bağımsızlık, yani kendi kendilerini belirleme gücü görür. Bu güç, insanda şuur seviyesine yükselmiştir. Bu konu üzerinde daha önce hürriyet problemini işlerken durmuştuk.

Deizm ve panteizmden farklı olarak pan-enteizm henüz oluşmakta olan bir din felsefesi akımıdır. Bu akımın cevapsız bıraktığı birçok soru vardır. O, bizatihi dinlerin, meselâ Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın, kendilerine değil, onlar üzerinde kurulmuş dinî tefekküre yöneltilmiş bir eleştiridir. Temel dinî metinler, Tanrı'nın âlemi yarattığını söyler. Ama bu yaratmanın zamanla olan münasebetini, dolayısıyla Tanrı'nın zamanın içinde mi yoksa dışında mı olduğunu, onun değişip değişmediğini, kudretini sınırlandırıp sınırlandırmadığını tartışma konusu etmez.

"Değişme" tabiri antropomorfik yanı ağır basan bir terimdir. Acaba "Tanrı'nın değişmesi Tanrıca olan bir değişmedir" demekle antropomorfizmin dozunu azaltmış sayılır mıyız? Söz gelişi, biz, bir insana önce kızar, sonra onu sevebiliriz. Bu bir halden başka bir hale geçiştir; yani bir değişmedir. Tanrı da bir insana, işlediği kötü fiilden dolayı "kızabilir", ama daha sonra onu bağışlayabilir. Acaba bu da bir değişme midir? Beşeri anlamdaki değişmenin psikolojik arka planını düşünersek, yani bilgisizliğimizi, güçsüzlüğümüzü, imkân ve kabiliyetlerimizin sınırlılığını dikkate alırsak, böyle bir değişmeyi Tanrı'ya atfedemeyeceğimiz hemen anlaşılır. Başka çeşit bir "değişme" anlayışına da mânâ vermemiz kolay görünmemektedir.

Bize öyle geliyor ki, pan-enteizmin değişen-oluşan çift kutuplu Tanrı'sının Hıristiyan ilahiyatında yer bulması, öteki dinlerin, özellikle de İslamiyet'in ilahiyatında yer bulmasına nazaran çok daha kolaydır. Hıristiyanlıkta Tanrı bir yönüyle zaten somuttur, tarihin içindedir, değişmekte ve oluşmaktadır. İsa'nın ulûhiyetinin (enkarnasyonun) anlamı budur. Ama böyle bir görüşün reddini temel akide sayan İslamiyet'in ulûhiyet fikrini somutluk, değişmezlik vs. açısından ele almak, üstesinden gelinemeyecek ciddi kelâmî- felsefî problemlerin doğmasına yol açar.

Dolayısıyla, eğer bir "İslâm pan-enteizm"inden sözedeceksek, bunun Whitehead ve Hartshorne'un geliştirdikleri pan-enteizmden çok farklı özelliklere sahip olması gerektiğini hatırdan çıkarmamız icap eder. İslâm tefekkürü ışığında

bakıldığında, bir filozof, kelamcı ve sufi olarak Gazâlî'nin söylediklerinin İslâm teizminin bariz çizgilerini dile getirdiğinden şüphe etmemiz için ciddi bir sebep yoktur.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. "Ezeli, şuurlu ve âlemi bilen varlık", "âlemi yaratan", "varlık veren", "irade sahibi Varlık" vs. gibi özellikler" hangi Tanrı tasavvurunu ifade eder?

- A) Ateizm
- B) Teizm
- C) Panteizm
- D) Panenteizm
- E) Deizm

2. Ezeli olan ve sadece kendi özünü bilen varlık: Bu özelliklere sahip Tanrı anlayışına en iyi örnek, Aristoteles'in Tanrı tasavvurudur. Hatırlanacağı üzere, İlk Muharrik, tıpkı kendisi gibi ezeli olan maddeye hareket vermekte, fakat âlemde neyin olup-bittiğini bilmemektedir.

Sözü edilen Tanrı tasavvuru aşağıdakilerden hangisidir?

- A) Deizm
- B) Teizm
- C) Ateizm
- D) Panteizm
- E) Panenteizm

3. Ezeli, şuurlu, âlemi bilen ve onu ihtiva eden Tanrı tasavvuru hangisidir?

- A) Teizm
- B) Deizm
- C) Ateizm
- D) Panteizm
- E) Panenteizm

4. Ezeli, Şuurlu, âlemi bilen ve ihata eden, değışebilen Tanrı tasavvuru hangisidir?

- A) Ateizm
- B) Deizm
- C) Teizm
- D) Panteizm
- E) Panenteizm

5. Pan-enteist Tanrı tasavvurunun savunucusu kimdir?

- A) Aristoteles
- B) Descartes
- C) Hartshorne
- D) D. Hume
- E) Kant

CEVAPLAR

- 1. B
- 2. A
- 3. D
- 4. E
- 5. C

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.

9. ÜNİTE: ATEİZM I

9.1. Ateizm Probleminin Mahiyeti

9.2. Kötülük Problemi ve Ateizm

9.3. Maddenin Ezeliliği ve Kozmolojik Delile Yöneltilen Eleştiriler

9.1. Ateizm Probleminin Mahiyeti

“Ateizm”, kapsamı oldukça geniş bir konudur. Bir din ulusu, “Tanrı’ya giden yollar yıldızların sayısı kadar çoktur” der. Ateizme giden yollar, belki bu kadar çok değildir; ama burada da bir değil birden çok yolların bulunduğu bir gerçektir ve bu yolların her biri, başlı başına birer inceleme konusudur. Biz bu bölümde, ateizme temel olan veya temel olduğu öne sürülen görüşlerden sadece çok önemli olan birkaçı üzerinde duracak ve onların eleştirisini yaparak ana çizgileriyle konunun genel görünümünü ortaya koymaya çalışacağız.

Bölümümüzün başlığında “Ateizm” terimine yer vermemiz, bu terimi dilimizde tam olarak karşılayan ve yaygın bir kullanıma sahip olan bir terimin bulunmayışından ötürüdür. Din literatürümüzde ateizm terimine en yakın terim olarak, ilhad kelimesi kullanılmaktadır. Arapça olan bu kelimeyi, bugün ancak klasik dini yazılarda bulmaktayız. Yine Arapçada kullanılan ve “inanç yolundan sapan” anlamına gelen “zındık”, “zaman yönünden dünyanın bir başlangıcı olmadığına ve zamanın her şeyi yok ettiğine inanan” anlamına gelen “Dehrî” (çoğulu: Dehriyyun) kelimeleri tıpkı “ilhâd” kelimesi gibi, günümüz felsefe yazılarında hemen hemen hiç kullanılmamakta, ayrıca bu son iki terim ateizm terimini tam olarak karşılamamaktadır.

Günlük dilde ve halk arasında kullanılan “Allahsız!” sözü, bilindiği gibi, “insafsız, merhametsiz vb.” anlamında ve daha çok bir yergi ifadesi olarak kullanıldığı için, ateizmle doğrudan bir ilgisi yoktur. Basım tarihleri oldukça yeni olan bazı sözlüklerimiz, ateizm terimini, genellikle “tanrıtanımazlık” terimi ile ifade etmektedirler. Sanıyorum, iki kelimededen oluşan bu terimin güçlüğü, “tanımak” fiilinden gelmektedir. Bildiğim kadarıyla, “tanımak” fiilini “inanmak” fiili yerine pek kullanılmamaktadır. Nitekim “Siz Tanrı’yı tanır mısınız?” şeklinde bir soru, kulağa oldukça yabancı gelmektedir. Kanaatimce, “Tanrı’yı tanımama”, daha çok “Tanrı’ya inanmama” anlamında kullanılmaktadır.

Ateizm terimi yerine “Tanrı’ya inanmazlık” sözünü kullanmak belki daha yerinde olur; ancak burada ismin “e” halinin araya girmesi, kelimenin tek bir terim olarak kullanım kolaylığını ortadan kaldırmaktadır.

Batı dillerinin çoğunda, Tanrı hakkında düşünmenin belli başlı akımları için kullanılan terimler genellikle ya Yunanca’daki “theos”dan, ya da Latince’deki “deus”dan türetilmiştir. Bu kelimelerden türetilen “teizm”, “ateizm”, “panteizm”, “henoteizm”, “deizm” ve benzeri terimlerin derli toplu tanımlarını yapmanın kolay bir iş olmadığı, hemen her filozof ve ilahiyatçının itiraf ettiği bir noktadır. Sözgelisi, kime

ateist diyeceğiz? Felsefe tarihinde, ateistlikle suçlanan birçok büyük düşünür, böyle bir suçu kesinlikle reddetmiştir.

Fichte ateistlikle suçlanmış, ancak o, "bir insanın gerçek anlamda ateist olabilmesi için hiçbir ahlaki ideale sahip olmaması gerektiğini" öne sürerek, kendisine yöneltilen suçu kabul etmemiştir. Spinoza'nın Tanrı kavramı Yehova'dan daha geniş olduğu için, ateistlikle suçlanmıştır. Hegel'e teist, panteist diyenler bulunduğu gibi ateist diyenler de olmuştur. Oysa filozofun kendisi Lutherci bir Hıristiyan olduğunu açıkça dile getirmektedir. Yine yüzyılımızın tanınmış Hıristiyan ilahiyatçılarından biri olan Paul Tillich, Tanrı'yı "varlığın bizzat kendisi" veya "var olan her şeyin gerçek temeli" şeklinde tanımladığı ve onu evrenin dışında bulunan tek ve şahsî bir varlık olarak düşünmediği için, ateistlikle suçlanmıştır. Dahası var: Sokrates, Yunan "popüler" Tanrı'larını reddettiği ve bir tür monoteizme yöneldiği için, ateistlikle suçlanmıştır. Yine eski Romalılar, kendi Tanrı kavramlarını kabul etmedikleri için, ilk Hıristiyanları bile ateistlikle suçlayarak cezalandırmışlardır.

Tarihi İslam dünyasında ateizm hiçbir zaman ciddî bir problem olmamıştır. Bundan dolayıdır ki, felsefî ateizmi karşılayan İslami bir terimin olmadığını söyledik. Genellikle dinin herhangi bir prensibini inkâr eden, özellikle de ahlâkî gevşekliği bir hayat tarzı gibi gören kimselere bazen zındık, bazen mulhid, bazen kâfir vs. denmiştir. Meselâ ahiret hayatını inkâr edenlerden bahsedilirken daha ziyade "mülhid" teriminin kullanıldığını görmekteyiz.

Ateizm konusundan farklı olarak, şüphecilik, İslâm dünyasında, özellikle Şiî fikir ortamında, daima taraftar bulmuştur. Şüpheciler genellikle bir şeyin leh ve aleyhindeki delillerin eşitliği fikrinden (tekâfu'u-edille) yola çıkarak hiçbir şeyin doğruluğunun ortaya konamayacağını iddia etmekteydiler. Bu iddiayı merkez edinen fikrin bazen hisbaniyye (zannetmek anlamına gelen "hasebe"den, "hisbân"dan) bazen Yunanca'dan alınma deyimle sufistaiyye şeklinde adlandırıldığını biliyoruz. Fakat bu tür akımlar içinde yer alan kimselerin bir Yaratıcı'nın varlığını inkâr edip etmediklerini bilmiyoruz. Allah'ın varlığının aklî yollarla ispat edilemeyeceğine inandıkları hakkında bazı bilgilerimiz vardır. Fakat bu, onların Allah'ın varlığını inkâr ettiklerini göstermez. Büyük bir ihtimalle, dinsizlikle suçlanan kişilerin çoğu, Allah'a iman prensibini inkâr etmemekteydi. Başka bir deyişle, elimizde mevcut malzemenin ışığında hareket ettiğimiz sürece onlara ateist demek doğru olmayacaktır.

İslâm dünyasında dine ve hatta vahyin imkanına itiraz ettikleri halde akla dayalı bir teizmi savunanların bulunduğunu biliyoruz. Mesela, meşhur tabip-filozof Ebu Bekir er-Razi'nin böyle bir felsefî tutum içinde olduğuna inanılmaktadır.

Bu durumda kimlere ateist dendiğine bakarak, ateizmin ne olduğu konusunda birtakım ipuçları yakalamak mümkünse de terimin çeşitli kullanımlarını içerebilecek bir tanıma ulaşmak mümkün değildir. Tanımlamadaki güçlük, büyük ölçüde, ortada farklı ve çok sayıda Tanrı kavramlarının, dolayısıyla buna karşılık çok sayıda ateist anlayışların bulunmasından ileri gelmektedir. Orta ve Doğu Asya'da yaygın olan bazı dinler bir yana, tek tanrıcı dinlere mensup kişilerin zihinlerindeki Tanrı tasavvurları bile bir ve aynı değildir. Öyle ise, nasıl farklı teist sistemler varsa, aynı şekilde farklı ateist anlayışların bulunması da tabiidir.

Ateizm sözü, genellikle, biri geniş diğeri de dar anlamda olmak üzere iki ayrı şekilde kullanılmaktadır. Geniş anlamda ateist, sadece "teist olmayan", başka bir deyişle Tanrı'yı hayatına sokma gereğini duymayan kişi, şeklinde tanımlanabilir. Bu anlamda kullanılan ateizmdeki olumsuzluk takısı "a" tıpkı "apolitik" ve "asosyal" kelimelerinde olduğu gibi, nispeten daha nötr bir durumu ifade eder. Dar anlamda ise ateist, düşünerek ve tartışarak Tanrı'nın var olmadığını öne süren kişidir. Bazen bunlardan, ikincisine "pozitif ateist" birincisine de "negatif ateist" denmektedir. Pozitif ateist sadece Tanrı'nın varlığına inanmamakla kalmıyor, aynı zamanda onun yokluğunu kanıtlamaya çalışıyor. Felsefede asıl önemli olan, bu ikinci tür ateisttir. Kaldı ki, geniş anlamda veya negatif anlamda ateizmin varlığı da tartışma konusudur. İnsan, apolitik ve asosyal olduğu gibi, kolayca ateist olamaz. Özellikle tek Tanrıcı dinler geleneği içinde doğup büyüyen bir insanın, ciddi olarak düşünmeden ve birtakım gerekçelere dayanmadan Tanrı'nın varlığını inkâr etmesi hiç de kolay bir iş değildir. Aslında Tanrı'nın varlığına pek aldırmaz etmeden hayatlarını sürdüren kişiler için "ateist" sözünü kullanmak doğru değildir.

Kişi Tanrı'nın varlığına ya inanır ya da inanmaz. İnanma fenomeni ışığında bakıldığında, teizmle ateizm arasında orta bir yerde bulunmak pek mümkün görünmemektedir. Gerçi felsefe tarihinde teizm ve ateizm terimleri kadar "agnostisizm" terimi de önemli bir yer tutar. Bilindiği gibi, agnostik, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında hiçbir şey bilmediğini, dolayısıyla bu konuda hiçbir şey söyleyemeyeceğini öne süren kişidir. Burada dikkatimizin biraz önce işaret ettiğimiz bir ayırımı çekilmesinde yarar vardır: Tanrı'nın varlığına inanmak başka şey, onun var olduğunu kanıtlamak ise daha başka şeydir. Tanrı'nın varlığını

kanıtlanamamaktan agnostisizmi veya ateizmi çıkarmamız doğru olmaz. Agnostisizmin haklı olabilmesi için, şu iddialardan birinin ya da ötekini kabul edilmesi gerekir:

(1) Tanrı'nın hem var hem de yok olduğunu gösteren bir takım ipuçları vardır; (2) Tanrı'nın var veya yok olduğunu gösteren hiçbir ipucu yoktur. Agnostik birinci iddiayı kabul edemez; çünkü "orta yerde" (yani teizmle ateizm arasında) durabilmesi için, leh ve aleyhteki ipuçlarını tam anlamıyla denkleştirmek zorundadır. Aksi takdirde ya teizme, ya da ateizme kaymadan edemez. O, ikinci iddiayı kabul edemez; çünkü Tanrı'nın varlığı veya yokluğu hakkında hiçbir ipucu yoksa agnostisizmin dayanacağı bir temel de yok demektir. Bundan dolayı yalnız teistlerin değil, ateistlerin de çoğu (Marx ve Engels başta olmak üzere) agnostisizmi tutarlı ve geçerli bulmamaktadırlar.

Bu arada şu noktaya da işaret edelim ki, eğer teizmin sınırları çok geniş tutulursa, sadece agnostisizmin değil, ateizmin de imkansız olduğu öne sürülebilir. Nitekim böyle bir iddia ile ortaya çıkan düşünürler de yok değildir. Sözgelisi, ilk Hıristiyan ilahiyatçılarından Anselm, Kitab-ı Mukaddes'in "Mezmurlar" (Psalm 14; 1) bölümündeki şu ifadeyi tekrarlamaktadır: "Kalbinde Tanrı 'yoktur' diyen bir aptalın zihninde bile kendisinden daha yetkini düşünemeyen bir Tanrı fikri vardır." Yine tanınmış Hıristiyan ilahiyatçısı Augustine, bir duasında şöyle der: "Tanrım, sen bizi kendin için yarattın; kalplerimiz Senin varlığında sükun buluncaya kadar huzursuz olmaya devam edecektir." Bu demektir ki, insan kendi hayatını er-geç bir yoruma tabi tutacak ve bir takım bocalamalar ve kuşkular geçirse bile, sonunda Tanrı'ya varacaktır.

Bu görüş açısından hareket edilince, inanç konusunda içine düşülen şüphelerin ve hatta ateizmin bile dinî değer taşıdığı düşünülebilir, düşünülmüştür de. Bazıları putperestliğin her türünden arınmış ve arındırılmış bir teizm için ateizmin (bir tehlike olması bir yana) yararlı bir araç olduğunu, dolayısıyla onun büyük bir dinî anlam ve değer taşıdığını öne sürmüşlerdir. Bu bakımdan, Paul Ricoeur ve A. MacIntyre'in birlikte yazdıkları bir kitaba "Ateizmin Dinî Önemi" (The Religious Significance of Atheism) şeklinde oldukça dikkat çekici bir başlık koydukları görülmektedir. Ateizme dinî bir değer atfedilenler, ateizmin değil, Tanrı karşısında ilgisizliğin teizm için bir tehlike olduğu görüşündedirler. Ateist olumsuz bir açıdan da olsa, Tanrı ile ilgilenmektedir; dolayısıyla ciddi bir ateist bir tür mistik bir tavır içinde bulunmaktadır. Bu tavır onu psikolojik olarak duyarlı bir noktaya götürebilir ve ateizm bir tür teizme dönüşebilir.

Salt ateizmin çok zor, hatta imkansız olduğu görüşü yüzyılımızda da birçok savunucu bulabilmiştir. Tanınmış İngiliz düşünürü John Baillie, Solipsist'in içinde bulunduğu durumdan söz ederken şöyle der: "Demeliyiz ki, solipsistler zihinlerinin ucuyla komşularının ve çevrelerindeki dünyanın gerçek varlıklarını inkâr ettikleri halde kalplerinin derinliklerinde onların var olduklarından asla şüphe etmemektedirler. O halde ateistler için niçin aynı şeyi düşünmeyelim?" Baillie'nin düşüncesine göre, ateist, her ne kadar Tanrı'nın varlığına inanmadığını açıkça söylemekte ise de, onun varlığının derinliklerinde Tanrı fikri gizlidir.

Günümüz düşünürlerinden J.A.T. Robinson, "tam anlamıyla çağdaş olan bir insan ateist olmayabilir mi?" başlığını taşıyan bir yazısında dogmatik, başka bir deyişle düşünülmüş ve tartışılmış bir ateizmin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, insan ilahi gücün varlığını, içinden gelen bir zorlama ile duymaktadır. Bu duyuş, tabiatın aracılığı ile, artistik ve bilimsel bir kanalla, toplumsal ilişkiler yoluyla ortaya çıkabilir. Böyle bir durumda olan insan kendisini çepeçevre saran bir varlığa ne ad verebileceğini ve onu nasıl tasavvur edebileceğini bilmeyebilir, hatta onun duygu ve düşünce dünyası tam bir karışıklık içine gömülebilir. Buna rağmen o, kendi yolunu açmak ve ilahi sese doğru gitmek gereğini er-geç idrak eder. Görülüyor ki, Robinson bir "iç zorlama"dan söz etmekte ve ateizmi bir tür "kaçış" olarak görmektedir.

Salt ateizmin imkânsız olduğu inancı öyle sanıyoruz ki, iki önemli düşünceden kaynaklanmaktadır: Bunlardan birincisi; biraz önce de işaret ettiğimiz gibi, teizmin sınırlarının çok geniş tutulmasıdır. Söz gelişi Fichte, "Tanrı" terimi ile "ahlâk kanunu" terimi arasında bir özdeşlik gördüğü için, ahlâk kanununa boyun eğen herkesi Tanrı'nın sesine kulak veren kişi olarak kabul etmiştir. İkinci düşünce ise, ateizme nihilizmin aynı şey olduğu, inancıdır. Çevresinde, ateist olduğu halde nihilist ve hattâ materyalist olmayan insanların varlığına tanık olan teist, bir bakıma kolay bir çözüm biçimini seçmekte ve ateizmin imkânsızlığını öne sürerek güçlüklerden kurtulmayı denemektedir.

Kanaatimizce bu, doğru ve geçerli bir çözüm şekli değildir. Ateist olduğunu söyleyen bir insanın öyle olduğunu kabul etmekten başka çıkar yol yoktur. Anlatıldığına göre, D. Hume'un, onyedeki kişi ile birlikte Baron D'Holbach'ın evinde ziyafette iken, dogmatik bir ateistin gerçekten bulunup bulunamayacağından şüphe ettiğini söylemesi üzerine, ev sahibi şöyle konuşmuştur: "Azizim Sir, şu anda bu şekilde olan onyedeki kişi ile aynı masada oturmaktasınız." Doğru olan, ateizm

gerçeğini bir yana itmek değil, onu anlamaya ve güçlüklerini görmeye çalışmak olmalıdır.

Ateizm gerçeği, felsefe tarihindeki kökleri çok gerilere, teknik anlamda felsefenin başlangıç günlerine kadar uzanan bir olgudur. Ancak biraz önce de işaret ettiğimiz gibi, bir değil birçok çeşit ateizm vardır. Antik dönemlerin ateist fikirleri ile Orta ve Yeniçağların ateist düşünce ve tutumları arasında önemli farklar bulunmaktadır. Yunan filozofları arasında Tanrıların varlığını inkar edenler çıkmıştır; ancak Yunan halk inançları bizim bildiğimiz anlamda teist bir sistem oluşturmadığı için, orada bugünkü anlamda bir ateizm yoktu. Bugünkü anlamda ateizm, teist sistemlere bağlı olarak ortaya çıkan bir harekettir. Başka bir deyişle, ateizm, evreni yaratan ve onun varlığını devam ettiren, özü itibarıyla aşkın fakat sonsuz gücü, bilgisi, iradesi vesairesi ile evrende içkin olan teist, hatta belki de daha yerinde bir terimle monoteist Tanrı inancına karşı tepki olarak doğan bir düşünce hareketidir. Bu bakımdan, düşünce tarihinin geleneksel ateizmi, gıdasını büyük ölçüde teizmden, özellikle de Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan felsefi delillerden almaktadır.

Tanrı'nın varlığının aleyhinde öne sürülen klasik tartışmaların başında kötülük problemi, maddenin ezeliği, teizmin delillerinin yetersizliği, hatta geçersizliğine ilişkin görüşlerle özellikle günümüzde büyük bir önem kazanan bazı sosyolojik ve psikolojik teoriler gelmektedir. Ayrıca Nietzsche tarafından önemle savunulan ve ateist varoluşçularca geliştirilen "ahlaki gerekçelere dayanarak Tanrı'yı reddetme" görüşünün de günümüz ateizminde önemli bir yeri vardır. Şimdi kısaca söz konusu bu tartışmalara bir göz atarak onların ateizm için sağlam bir temel oluşturup oluşturmadığı konusuna gelelim.

9.2. Kötülük Problemi ve Ateizm

Teizmin aleyhinde kullanılan belki de en eski iddia, dünyadaki kötülüğün reel varlığından kaynaklanan iddiadır. "Eğer her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyilik sahibi olan bir Tanrı varsa, yeryüzündeki bu kadar kötülük nereden geldi?" sorusu daha önce işaret ettiğimiz gibi, düşünce tarihinde yüzlerce kez sorulmuş ve cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Kötülük şu ya da bu yolla yaşayan her canlının hayatına girdiği için bu soru, düşünürler kadar sıradan insanları da yakından ilgilendirmektedir. David Hume'un "Tabii Din Üzerine Diyalog" adlı yazısında teizmin kötülük problemine ilişkin "çelişkisini" şu sözlerle dile getirdiğinden daha önce bahsetmiştik:

(1) Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor; o halde O güçsüzdür.

(2) Yoksa gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor; o halde O kötü niyetlidir.

(3) Eğer Tanrı hem güçlü hem de kötülüğü ortadan kaldırmak niyetinde ise, bunca kötülük nasıl oldu da var oldu.

David Hume, bu çeşit bir akıl yürütme ile özellikle teizmin Düzen Delilinin geçersizliğini göstermeye çalışmakta ve bu yolla bir ateizme gitmeyi düşünmemekteydi.

Bazı teistler, kötülüğün reel varlığını inkar ederek; bazıları onu insanın olgunlaşması için bir araç şeklinde yorumlayarak; bazıları kötülüğü Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağlayarak, bazıları da sınırlı bir Tanrı kavramı kabul ederek Hume'un ortaya koyduğu dilemi çözmeye çalıştıklarını biliyoruz. Ancak birçok felsefe probleminde olduğu gibi, burada da kesin bir sonuca ulaşılmış olduğu söylenemez.

Tekrar belirtelim ki, kötülüğün teist için bir problem olduğu doğrudur. Bu problem, özellikle monoteist dinler söz konusu olduğunda çok daha karmaşık bir görünüm kazanmaktadır. Buna rağmen, bu problem ne teizmin geçersizliğini göstermek, ne de ateizmi kurmak gibi bir görevi yerine getirecek güçtedir. Kötülüğün varlığına rağmen insanlık, iyiye doğru ilerleyebilmiş, içinde yaşanabilir bir uygarlık düzeyine ulaşabilmiştir. Ateist iddiaların çoğu, "dünyada gereğinden fazla kötülüğün bulunduğu" düşüncesi çevresinde dönüp dolaşmaktadır. Her şeyden önce bu "gereğinden fazla" sözü, oldukça üstü kapalı bir sözdür.

Ateist, insanlık tarihi boyunca var olageldiğine inandığı büyük felaketleri, doğal afetleri vesaireyi birlikte düşünerek böyle bir yargıya varıyor olsa gerektir. Oysa bizim evren hakkındaki bilgimiz oldukça yetersizdir; dolayısıyla topyekun evrende gereğinden fazla kötülük var mı, yok mu, bu konuda bir şey söyleyemeyiz. Kaldı ki, kötülüğün yaygınlaşmasını Tanrı'dan çok insana atfetmek, daha akla yatkın görünmektedir. Özellikle Tanrı'ya atfedilen doğal kötülükler (depem, su baskını vs.) insanın çalışma ve didinmeleri sonucu büyük ölçüde önlenabilir, önlenmiştir de. İnsanla daha doğrudan ilgili olan ahlaki kötülük, bugün tanıdığımız ve bildiğimiz insan yapısı söz konusu olduğu sürece, büsbütün ortadan kalkmayacaktır; ancak burada da büyük ölçüde bir azalma gerçekleştirilebilir. Bir gün dünyamızın kötülükle dolup taşacağına inanmamız için akla yatkın hiçbir sebep yoktur.

Kısacası, "dünyada kötülük vardır" yargısıyla, "bilgi, irade, güç ve iyilik sahibi bir Tanrı vardır" yargısını hiçbir şekilde karşı karşıya koyup bundan bir ateizm çıkaramayız.

Leibniz'in "Theodice"si, insanlık tarihinin gergin ve bunalımlı dönemlerinde çok iyimser görünebilir. Fakat bu teodisenin ana iddiasının hala ayakta olduğunu kabul ediyoruz. Böyle bir imkan, bu dünyanın, "yaratılması mümkün olan dünyaların en iyisi olduğu" görüşünü savunmamıza engel olmaz.

Eğer şu veya bu derecede kötülüğün bulunması, dünyanın "mümkün olan en iyi dünya" olduğu görüşüyle çatışmıyorsa ve hatta böyle bir dünya için belli oranda kötülüğün varlığı kaçınılmaz ise, bu takdirde "dünyada kötülük vardır" ve "dünya mutlak anlamda iyi olan bir yaratıcının yönetimi altındadır" iddiaları mantıken bir arada bulunabilir. Eğer dünyada kötülük var olduğu için kişinin Tanrı'nın varlığına olan inancı sarsılsaydı, başta Peygamber Eyüp olmak üzere Hz.İsâ'nın ve Hz. Muhammed'in inançları sarsılırdı.

9.3. Maddenin Ezeliliği ve Kozmolojik Delile Yöneltilen Eleştiriler

Başka önemli bir ateist iddia da maddenin ezeliliği ve onun her şeyin kaynağı olduğu görüşünden hareketle ateizmi temellendirmeye çalışmaktır. Bu iddianın iki önemli basamağı vardır: İlk basamakta maddenin ezeliliğinin apaçık olduğu hattâ bunun bilimsel olarak kanıtlandığı ve maddenin, şuur dâhil, her şeyin kaynağını oluşturduğu söylenmekte; ikinci basamakta ise, bu görüşün yaratıcı bir Tanrı fikrini imkânsız kıldığı öne sürülmektedir. İddiaya göre, eğer yaratıcı Tanrı fikrine yer verirsek, madde miktarının ya da kütle-enerjinin sıfır düzeyde olduğu bir zamanın var olduğu düşüncesini kabul etmemiz gerekir ki, bu, fizik biliminin vardığı sonuçlar açısından mümkün değildir.

Maddenin ezeliliği görüşünü temel alan bu iddia, aslında kozmolojik delilin ve belli bir yere kadar da teleolojik delilin geçersizliğini göstermeye çalışmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi, kozmolojik delil, dünyadaki varlıkların, var oluş sebeplerini kendi içlerinde taşımadıkları, dolayısıyla kendi varlık alanlarının dışında var olan bir sebebe muhtaç oldukları, bu sebebin de kendi kendine yeterli ve başka hiçbir şeye muhtaç olmayan bir varlık olduğu sonucuna varmaktadır. Eğer En Son Sebep kendi kendine yeterli olmasaydı, başka bir deyişle var oluş sebebini bizzat kendi içinde taşımasaydı, o zaman sebep sonuç zinciri sonsuza değin uzayacaktı ki, bu, teolojik bir deyimle "muhal"dir, yani imkânsızdır.

Bizim burada maddeciliği ayrıntılı olarak ele almamız mümkün değildir. Bu konuda öne sürülen bir sürü varsayım, çözüm bekleyen bir yığın problem ve ardı arkası kesilmeyen birçok tartışma vardır. Ateistin iddia ettiği gibi, maddenin ezelî

olduğu ve şuur dahil her türlü canlı faaliyetin kaynağı olduğu bilimsel yöntemlerle doğrulanmış değildir. Hatta bir an için maddenin ezeli olduğunu kabul etsek bile, bu, çeşitli dile getirilen teist anlayışların hepsinin geçersizliğini göstermeye yetmez. Yaratma fiili için bir başlangıç tanımayan ve onun sürekliliğini kabul eden birçok teist vardır. Farabi, Muhammed İkbâl, Lotze burada sayabileceğimiz birkaç örnektir.

Bilimsel sonuçlar, kozmolojik delilin, ya da klasik İslami terminoloji ile “hudus” ve “imkân” delillerinin formüle edildikleri dönemlerin ilkel ve zayıf bilimsel anlayışlarının geçersizliklerini, hattâ bizzat kozmolojik delilin geçersizliğini ortaya koyabilir; ama bunların hiçbirinden “o halde Tanrı yoktur” hükmü çıkarılamaz. Aslında Kant’ın da işaret ettiği gibi, bilimi böyle bir hükmü vermeye zorlamak onu meşru olmayan bir alana itmek demek olur. Buna rağmen, bugün birçok insanın aklına şu sorunun takıldığına görmekteyiz: Acaba bilimsel gelişme, ateizmi doğurmamakla birlikte, onun güçlenmesine yardımcı mı olmaktadır?

Bu soruya bir çarpıda cevap vermek mümkün değildir. Her şeyden önce, tabii bilimlerdeki gelişme, bazı Tanrı anlayışlarını zor duruma itmiş, diğer bazı anlayışlarda da köklü değişikliklerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aristoteles’in Tanrı anlayışını düşünelim. Onun felsefesine Tanrı bir “açıklama ilkesi” olarak, bir İlk Muharrik olarak giriyordu. Bugün ilmî kozmolojilerin çoğu, böyle bir ilkeye -Aristoteles’in anladığı anlamda- ihtiyacımızın olmadığını söylemektedir.

Yine bazı düşünce sistemlerinde Tanrı "boşlukları dolduran" bir güç gibi düşünülmekteydi. Bugün bilimin tam olarak açıklayamadığı birçok şey vardır. Buna rağmen bilim adamı, bunu bilgisinin eksikliğine hamletmekte ve metafizik yolla boşlukları doldurma cihetine gitmemektedir. İmdi, ilmî açıklamalar, zaten pek de sağlıklı doğmamış bu çeşit Tanrı anlayışlarına son vermiş olabilir. Fakat bilimin bu başarısı, genelde teizmin lehinde olmuştur; çünkü o çeşit tanrılar zaten teizmin -meselâ Kur’ânî teizmin- Tanrı’sı değildi.

Metodolojik açıdan baktığımızda, bilimin tabii açıklamalar çerçevesinde kalmasında şaşılacak bir husus yoktur. Ama metodolojik açı yerini ateizmi temellendirecek bir ontolojik -yahut- metafizik açığa bırakırsa, o zaman büyük sıkıntılar doğar. Çünkü o noktadan itibaren bilim, bilim olmaktan çıkmış sayılır. Teizm, âlemin kendi başına var olan yahut varoluş sebebini kendi içinde taşıyan bir şey olduğunu elbette kabul edemez. Bu husus üzerinde daha önce ayrıntılı bir şekilde durmuştuk.

Çağdaş İngiliz düşünürü John Macquarrie'nin de işaret ettiği gibi, ateistlerin çoğu, kozmolojik açıdan bugün artık "katıksız bir ateizm" iddiasından vazgeçmiştir. Ama bu vazgeçiş de onları bir dileme sokmuştur. Şöyle ki, ateist, maddeci ve indirgemeci bir tutumu benimsediği takdirde, açıklayamadığı bir sürü soruyla karşı karşıya kalmakta ve buna rağmen ateizminde iddialı olunca da irrasyonalizme gitmektedir. Oysa onun teizm karşısında kullanageldiği en büyük tenkit silahı irrasyonalizm silahıydı. Maddeci ateist, eğer rasyonalist davrandığını ortaya koyacaksa, şekilsiz bir maddeden bugünkü kainatın nasıl meydana geldiğini açıklamak zorundadır. Bugüne kadar bu konuya tatmin edici bir açıklama getiren herhangi bir ateist çıkmadı.

Öte yandan, ateizm, kainatın oluşumunda bir çeşit "yaratıcılık", "istikamet", "şuur" vs. gibi şeyler görmeye başladığı takdirde de ya bir çeşit panteizme yahut âlemde yarı-ilahi ve içkin bir gücün bulunduğu inancına gitmektedir. Bu tür anlayışların, "kozmojik bir açıklama ilkesi" olarak teizmden daha başarılı olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ateistlerin pek çoğu kabul ve itiraf etmektedir.

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.

10. ÜNİTE: ATEİZM II

10.1. Ateizmin Dayandığı Bazı Sosyolojik ve Psikolojik Teoriler

10.2. Hissi ve Ahlaki Gerekçelerle Tanrı'nın Reddedilmesi

10.3. Tanrı Kavramının Anlamsızlığı İddiası

10.1. Ateizmin Dayandığı Bazı Sosyolojik ve Psikolojik Teoriler

Günümüzdeki ateist görüşlerin önemli kaynaklarından biri olan ve Fransız sosyoloğu Emile Durkheim tarafından geliştirilen "sosyolojik teori"ye göre Tanrı, toplumun, (fertlerin düşünce ve davranışlarını kontrol altında tutmak için) farkına varmadan uydurduğu hayal ürünü bir kavramdır. Yine bu teoriye göre, insan, dini bir duyguyla kendisini aşan bir varlık karşısında korku ve ümit içinde beklerken, aslında, Tanrı adı verilen evrenin ötesindeki bir varlık karşısında değil, kendisini çepeçevre saran toplum realitesi karşısında durmaktadır. Tanrı fikri, toplumun yaptırım güç ve işlevini gösteren sembolden başka bir şey değildir.

Böyle bir teoriden kaynaklanan bir ateizm, kozmolojik ve teleolojik deliller çerçevesinde dönüp dolaşan ateist tartışmalardan daha kolay anlaşılır bir niteliktedir; bundan dolayı da çok daha etkilidir. Ancak bu teorinin zayıflığı ortadır. Şöyle ki;

1. Bu teori, dini şuurun evrenselliğini açıklayamamaktadır. Söz konusu şuur, ferdin içinde yaşadığı toplumun çok daha ötesine gitmekte, evrensel nitelikte bağlar ve toplumsal birlikler oluşturmaktadır. Yine bu şuur, bütün insanlığa kapısını açık tutan bir özellik taşımaktadır. Eğer Tanrı, toplumun sembolü ise, bütün insanları içine alma zorunluluğu nereden doğuyor? Bir bütün insanlığın "toplum" olduğu söylenemez; çünkü sosyolojik teori, toplum terimini bu anlamda kullanmamaktadır.

2. Sosyolojik teori, bir dinin belli bir toplumda ortaya çıktığı sırada dile getirdiği Tanrı kavramı ile toplumsal ideallerin çok kere çatıştığını görmezlikten gelmektedir. Sözgelisi, Kur'an'ın ilk inen surelerinde ifadesini bulan Tanrı'nın, Mekke toplumunun, özellikle Mekke aristokrasisinin ideallerinin yanında değil, karşısında olduğu bilinen bir gerçektir. İlk Müslümanların kafalarına ve gönüllerine yerleştirilen dünya görüşü, Mekke toplumunun düşünce ve davranışlarının dolayısıyla yaptırım gücünün sembolik bir ifadesi olmamış, tam tersine bu etki ve gücü temelinden sarsan bir faktör olmuştur. Eğer Tanrı, kılık değiştirmiş toplum olsaydı, tanrısal güç herhalde kendi kuyusunu bizzat kendisi kazmazdı.

Bilimsel bir temele dayandığı öne sürülen ve ifadesini Özellikle Freud ve Feurbach'ın yazılarında bulan ve günümüzde ateizme önemli ölçüde destek sağlayan "Yansıtma Din Teorisi" (The Profecion Theory of Religion) de sosyolojik teorinin karşılaştığı güçlülere benzeyen güçlükler içine düşmektedir. Freud'a göre Tanrı fikrî, çocuktaki baba imajının bir yansımasıdır. Tanrı fikrinin kaynağı, insan soyunun, çocukluk döneminde karşı karşıya kaldığı zorluk ve felaketler karşısında geliştirdiği

zihinsel bir savunma mekanizmasıdır. Bundan dolayı din, Freud'un nazarında, "nörotik bir kalıntı"dan ibarettir.

Freud, ateizmle ilgili görüşlerine özellikle Bir Yanılmanın Geleceği ve Medeniyet ve Gayrimemnunları adlı eserlerinde yer verir. Birinci eser, en azından ilk bakışta, oldukça inandırıcı bir açıklama getirmeye çalışır. Esere göre, hayat, dayanılması çok zor sıkıntılarla doludur. Tabii ve ahlâkî kötülükler, hastalık ve ölüm, insanı her yerde rahatsız edecek boyuttadır. İşte insan bütün bunlardan kurtulmanın çarelerini arıyor. Nasıl? Evvelâ, tabiat güçlerine yalvarıp yakararak, onlara rüşvet vererek, tek kelimeyle, tabiatı "insanlaştırarak". Bu çeşit psikolojik tedbirler, çok uzun bir süre bugünkü bilimin oynadığı rolü oynadı ve insanları rahatlattı. Fakat Freud'a göre, gerek tabiatın insanlaştırılması gerekse baba imajı, gerçeğe tekabül etmediği ve arzuları tatmin etmeye çalışan hayalî şeyler oldu için bir "yanılmadır".

İnsan neye dayanarak dinî inanışlarını öne sürmektedir? Freud, üç hususu bu sorunun cevabı ile ilgili görüyor: "Atalarımız onlara inanmaktaydı." "Atalarımız onların doğruluklarını ispatladı ve bu ispatlar bize de intikal etti." "Böyle bir soruyu sormaya dahi kimsenin hakkı yoktur". Bu gerçeklerden ilk ikisi insanoğlunun kendisini bir türlü kurtaramadığı kör bir taklitçiliğin, üçüncüsü ise, daha da kör bir irrasyonelizmin ifadesinden başka bir şey değildir.

Freud, özellikle idealist filozofların Tanrı anlayışıyla alay etmektedir. Ona göre, filozoflar bazen bir kelimeyi o kadar "geriyorlar" ki, o kelime asıl manasından adetâ hiçbir şey taşımaz hale geliyor ve ortada üstü kapalı bir soyut terim kalıyor. İşte onların "Tanrı" terimi de böyleydi. Filozoflar, kendilerini deist yahut teist diye adlandırıyor ve daha saf, daha yüce bir Tanrı anlayışına ulaştıkları için de övüyorlar. Oysa onların "Tanrı"sı bir gölgedir ve dinî inançtaki muhteşem şahsiyetinden de hiçbir şey taşımamaktadır.

Freud, Medeniyet ve Gayrimemnunları'nda çok daha hissî bir tenkit ortaya koyar. Orada din, "irrasyonel", "patolojik", "ilkel", "çocuksu" vs. gibi terimler kullanılarak açıklanmak ve eleştirilmek istenmektedir.

Feuerbach ise, Tanrı hakkındaki bütün konuşmaları insan hakkındaki konuşmaya, başka bir deyişle teolojiyi antropolojiye indirgemektedir. İnsan kendisinde görmek istediği, fakat bir türlü görmeyi başaramadığı nitelikleri hayalî bir varlığa yansıtmakta, bunu yaptığı için de kendisini söz konusu varlık karşısında küçülterek öz benliğinden soğumakta ve yabancılaşmaktadır.

Gerek Freud'a göre, gerekse Feuerbach'a göre, insanlık büyüyüp olgunlaştıkça hayali varlıkların yardımına ihtiyaç duymayacak ve yavaş yavaş Tanrı fikrinden kurtulacaktır.

Freud'un görüşü teizmin aleyhine kullanılabilirdi kadar ateizmin de aleyhine kullanılabilir. Her şeyden önce ateizm, bir olgunluk işareti değildir. Onda da çocukluk döneminde yer alan bir ruh halinin tekrarı söz konusudur.

Babasını kıskanan, ondan korkan, onun buyruklarından memnun olmayan ve hattâ onun salt varlığından rahatsız olan çocuk, babasından kurtulmak istemekte, onun var olmamasını arzu etmektedir. Buna dayanarak denebilir ki, ateizm, babanın var olmaması, arzunun bir yansıması, bir projeksiyonudur. Ancak çocuk baba imajına o kadar alışmıştır ki, onusuz edememekte, baba, dolayısıyla Tanrı otoritesinin yerine bir düşünürün, bir siyasî liderin veya bir partinin otoritesini koymaktadır.

İkinci olarak, dinin arzuları tatmin ettiği ve rahatlık getirdiği fikri de bir takım açıklamalara gidilmeden kabul edilemez. Dinin, insanın inanma ihtiyacını tatmin ettiği doğrudur. Fakat ciddi hiçbir insan, "inanayım da rahat edeyim" diye düşünmez. İnanç, bazen bütün arzu dünyasını zorlar ve insanı çetin -hattâ sonu gelmez- bir mücadelenin içine sürükler; çünkü birçok dine göre insanın manevî yükselişinin bir sonu yoktur. İslâm tarihine bir bakalım: Hangi sûfi, Freud'un sözünü ettiği o tatlı rehavet içindedir? Mü'minin hayatını "korku" (havf) ile "ümit" (recâ) arasına yerleştirenler, din psikolojisi açısından çok daha isabetli bir görüş geliştirmişlerdir. Recâ da karar kılıp "ben artık kurtuldum" demek, birinci derecede bir iman hayatı yaşayan mü'minin ruh hâlini hiç anlamamak demektir. O, naiv bir huzur içinde değil, belki kozmolojik bir huzursuzluk içindedir.

Üçüncü olarak, Freud'un "tabiatın kişileştirilmesi ve tabiata rüşvet verilmesi" ile ilgili görüşleri de her din için geçerli olabilecek bir eleştiriye çıkış noktası sağlayacak güçte değildir. Freud'un tasvirine uyan birçok ilkel (yahut G. Allport'un deyimiyle "az-gelişmiş") dinler varolmuştur. Ama bu, büyük dinler için söz konusu değildir.

Freud'un "baba imajı" ile ilgili söyledikleri de her din için geçerli olmaz. Sözcüğü, İslâm'da Allah bir baba gibi tasavvur edilmez. Kaldı ki Tanrı'yı "kişi" gibi düşünmeyen dinler de vardır. Meselâ, baba imajı, klasik Budizmi nasıl açıklayacaktır?

Feuerbach'ın yansıtma teorisine gelince, bunun bazı dinler, meselâ, eski Yunan ve Mısır dinleri için geçerli olduğu kabul edilse bile, her din için geçerli olduğu söylenemez. Büyük harfle yazılan insanı bir tarafa bırakıp sıradan bir insanın, söz

gelişi milattan sonra 620'lerde Mekke'de yaşayan bir Arap'ın ideallerinin yansıması ile Kur'an'ın Tanrı kavramı arasındaki ilişkiyi görmek, Feuerbach'ın tezinin zayıflığını ortaya koymak için yeterlidir sanırız. Neydi bu sıradan insanın idealleri; arayıp da bulamadığı şeyler? Bol servet, çok sayıda erkek çocuk, çok sayıda kadın vs. Bu ve benzeri arzuların yansıması, olsa olsa muhteşem bir Arap şeyhinin özelliklerini oluştururdu, İslâm'ın Tanrı anlayışını değil.

Feuerbach, ciddi ve tutarlı çözümlenmelerle teizmin tutarsızlığını ve yanlışlığını gösterme yerine, vecize kabilinden bir takım parlak sözlerle metafizik bir problemi psiko- antropolojik bir terminoloji içinde çözmeye çalışmaktadır. O, bize Tanrı fikrinin bir tür psikogenesisini sunmaktadır ki, bu, savunulabilir bir ateizm için yeterli değildir. İnsan ya da insan soyu, Feuerbach'ın anlattığı yolla Tanrı fikrine ulaşmış olsa bile bu, böyle bir fikrin ontolojik bir temelden yoksun olduğunu göstermez. İnsanın, Tanrı'nın varlığı fikrine nasıl vardığını açıklamakla ateizm arasında mantıki bir bağ yoktur.

10.2. Hissi ve Ahlaki Gerekçelerle Tanrı'nın Reddedilmesi

Özellikle Nietzsche ile felsefe sahnesinde ön plana çıkan Sartre ve Camus gibi ateist varoluşçularca geliştirilen bir başka önemli ateist görüş de hissî ve ahlâkî bir endişede çıkış noktasını bulmaktadır. Bilindiği gibi Kant, insanın ahlâkî otonomluğunu koruyabilmek için Tanrı'nın ahlâk alanına sokulmasına, yani teolojik ahlâka temelden karşıydı. Ancak o, buna dayanarak Tanrı'nın varolmaması gerektiğini öne sürmüyordu. Tam tersine o, Tanrı'nın varlığını ahlâklılığın ve mutluluğun bir arada bulunması demek olan "en yüksek iyi"nin elde edilmesi için zorunlu bir postulat olarak koyuyordu. Kant'ın Tanrısı bir Ahlâk Tanrısı idi. İşte Nietzsche ve ateist varoluşçuların yıkmak istedikleri Tanrı fikri buydu. Onlar Kant'ın çıkış noktasını benimsemekte, ama onun vardığı sonucu ortadan kaldırmak istemekteydiler.

Descartes'in "düşünüyorum o halde varım" şeklinde ifade edilen felsefî çıkış noktası da bu hissî ateizmin güç kazanmasına sebep olmuştur. Descartes, teist olmasına rağmen süjeyi ön plana çıkarmış ve ilk kesin prensibini "ben" de bulmuştur. Sartre, Descartes'in bu prensibini felsefede inkılap vücuda getiren bir fikir olarak görmüş fakat böyle bir çıkış noktasının mantıkî sonuçlarını çıkarmadığı yahut çıkarmadığı ve neticede teist olmaya devam ettiği için Descartes'i eleştirmiştir. Ona göre, Descartes'in en büyük suçu, sonsuz olanla sonlu olanı bir ve aynı dünyada var kılmaya çalışmasıydı.

Nietzsche'ye ve varoluşçuluğun ateist kanadına mensup düşünörlere göre, ya insanın önceden belirlenmiş bir "öz"ü vardır; ya da insan tam anlamıyla karmakarışık bir akıntı içindedir; dolayısıyla özünü kendisi oluşturmak zorundadır. Nietzsche, kısır ve sıkıcı akılcı felsefelerin insanın önceden belirlenmiş bir özü olduğu görüşüne dayandıklarını söyler.

Yine, insan, bu düşünörlere göre, ya kölece bir bağıllık içindedir; yahut da, Sartre'ın deyimiyle özgürlüğe mahkumdur. İmdi eğer Tanrı, yani bir yaratıcı varsa, insanın özü de var demektir ve bu öz, varlıktan önce gelmek zorundadır. Başka bir deyişle eğer Tanrı varsa özgürlük yok demektir ve insan, kendi özünü oluşturma imkan ve gücünden yoksundur. Bu imkân ve gücün olabilmesi için Tanrı'nın olmaması gerekir.

Acaba Tanrı'dan bu derece çabuk kurtulmak kolay iş midir? Nietzsche, Tanrı'nın ölümünün ne büyük ve endişe verici bir olay olduğunu farkındadır. O şöyle der: "Dünyanın bir daha sahip olamayacağı en kutsal ve güçlü varlık hançerlerimizin altında kana boyandı. Bu, insanlığın kaldıramayacağı kadar büyük bir olaydır." Buna rağmen Nietzsche'ye göre bu, yerine getirilmesi gereken bir işti. Eğer insanın gücünün bir değeri olacaksa, sonsuzca güce sahip olan bir varlığın olmaması gerekirdi; çünkü sonsuz-olanla sınırlı-olan, en yetkinle yetkin olmayan, tamla eksik bir ve aynı dünyada barınamazdı. Camus'un deyimiyle Sisyphus başkaldırmalı ve her türlü tehlikeyi göze alarak özgürlüğünü ilân etmeliydi.

Ne Nietzsche, ne Sartre, ne de Camus ve ne de onlar gibi düşünönerler, yavaş yol alan, kılı kırk yaran serinkanlı birer düşünür gibi çıkarlar karşımıza. Onların ispat etmeye, hatta ikna etmeye ne vakit ne de sabırları vardır. Onlar, bir haykırış içindedirler; muhatapları ise, ne teolog, ne de filozoftur, sadece bunalım içinde olan insandır.

Bu bunalım felsefesi, "Tanrı yoktur" demekten çok "Tanrı var olmamalıdır" diyor. Bunun için gösterdiği gerekçeler ise, aşırılıklarla dopdolu. Öyle ki, bu felsefe bize iki aşırı uçtan birini seçmemizi söylüyor. Oysa böyle bir zorunluluk yoktur. Şöyle ki: (1) Ya aşırı ve katı bir rasyonalizmi, ya da irrasyonalizmi seçmek zorunda değiliz. İnsan zihninin kurduğu kavramsal yapının sun'î, zorlanmış ve gelişi-güzel yönleri vardır; ama bu yapının bütünüyle kötü ve güvenilmez olduğunu söylemek mümkün değildir. (2) İnsan söz konusu olunca, niçin katı ve belirlenmiş bir tür "okült öz"le başıboş bir akıntı arasında orta bir yer bulunmasın? (3) Kölece boyun eğme ile

şiddete başvurarak sürekli bir direniş içinde bulunma arasında kalınabilecek hiçbir nokta yok mudur?

Sokrates, görüşleriyle içinde yaşadığı toplumun temellerini sarsmış bir insandı; ama aynı insan, ölüm cezasından kaçıp kurtulma imkanı bulduğu halde, toplumun yasalarına uymayı -isterseniz buna bir tür muhafazakârlık da diyebilirsiniz- bir görev bilmişti.

Mademki bu aşırılıklardan birini ya da ötekini seçmek zorunda değiliz; "o halde Tanrı'yı öldürmeye de gerek yoktur." Ahlaki yücelişin dinin özü olduğunu söyleyen ve onu hayatın nirengi noktası haline getiren bir varlığı, ahlâk adına, insanlık adına öldürmek istemek, gerçekten büyük bir bunalım içinde olmanın belirtisi olsa gerektir.

Sartre gibi düşünen ateist varoluşçuların, ateizm ile hürriyet -yahut hürriyetsizlik- arasında kurdukları ilişki de sağlam bir felsefî temele oturmamaktadır. Sartre'a göre, teizm ile materyalizm insana aynı gözle bakıyor ve onu bir "obje" olarak görüyor. Maddecilik, filozof da dahil, bütün insanları tespit ve tayin edilmiş reaksiyonların bir toplamı gibi görüyor. İnsan, bu anlamda, bir masa, sandalye yahut taştan pek farklı olmuyor. Oysa biz, diyor Sartre, beşerî varoluş alanını, maddî alandan farklı olarak, bir değerler alanı olarak ortaya koymak istiyoruz.

Teizm de insanı Tanrı karşısına bir "obje" gibi koyuyor. Teizmin Tanrı'sı, gözü her yerde olan bir takipçi gibidir. İnsanın özü dahil her şeyi O belirlemekte, dolayısıyla insanı insan yapan hürriyet de yok olmaktadır. Varoluşçuluk, maddeciliği reddettiği gibi teizmi de reddetmek zorundadır. Aslında "varoluşçuluk" diyor Sartre, "tutarlı bir ateizmin her çeşit sonucunu belirleme çabasından başka bir şey değildir." "Her türlü sonucunu" derken Sartre, yarı-yolda kalmış korkak bir ateizmi savunmadığını ifade etmek istiyor. Sartre'a göre bazı düşünürler -meselâ Aydınlanma Dönemi ateistleri- Tanrı'dan vazgeçtiklerini düşünebilmelerine rağmen, mutlak değerlerden vazgeçemeyeceklerine inandılar. Sartre, bu sonunculardan da vazgeçtiğini söyleyerek ateizmi mantıkî sonucuna götürdüğünü öne sürüyor.

Yukarıda söylediğimiz gibi, Sartre Tanrı'yı insanın özünü belirleyen bir kudret olarak gördüğü için öncelikle reddediyor. Hürriyet, Sartre'a göre, "kendi imkânlarını vücuda getiren bir seçmedir." İşte teizm, bu seçme imkânını yok ediyor. Hakikaten yok ediyor mu? Meselâ, İslâm'ın öngördüğü bir teizmi, tek yanlı yorumlandığı sürece, determinizm çizgisine oturtabilir miyiz? İnsan kendi gerçek özünü kendi niyetleri, kararları ve fiilleriyle oluşturmaktadır. Teizm, insana bir karakterin empoze edildiğini söylemiyor.

Tanrı'nın benim ne yaptığımı bilmesi, belirlenmiş bir karakterin varlığı şeklinde anlaşılabilir. Bu konuda teizmle Sartre'ın varoluşçuluğu arasındaki en önemli fark, teizmin ortaya bir "model" koymuş olmasıdır. Mesela, Kur'an, insanın nasıl bir "kişi" olması gerektiğini açık açık söylüyor. Eğer buna "öz" diyeceksek, böyle bir öz Kur'an teizminde vardır. Ama böyle bir kişi olup olmama hürriyeti insana aittir. Teizmin insanının önünde, gerçekleştirilmesi tavsiye edilen (Whitehead ve Hartshorne'un deyimiyle "zorlama konusu değil de ikna konusu" olan) değerler vardır. Sartre'ın "verimsiz ihtirasların toplamı" şeklinde nitelendirdiği insanın, yukarıda bizzat kendisinin de söylediği gibi, mutlak değerleri yoktur.

Aslında teizm, determinizmin değil, hürriyetin bir teminatı olarak görülebilir. Şöyle düşünebiliriz: Eğer Tanrı varsa, en azından, var olanlardan Bir'i hür demektir; çünkü teizme göre Tanrı alemdeki determinasyonun üstünde ve dışındadır. Oysa Tanrı reddedilince, insan da dâhil her varlık, bu determinasyonun içine girer. Hele maddeci gibi düşünür ve şuur dâhil her türlü varlık mertebesinin maddenin eseri olduğunu söylersek, hürriyete hiç yer kalmaz. Teizm, sonsuz hürriyeti (ilim, kudret, iyilik, vs. sıfatlarıyla bağdaşan) Tanrı'ya verirken sınırlı (yahut eski bir deyimle "müştak") hürriyetin imkânını da akla getirmiş oluyor.

Oysa Tanrı inkâr edilince, hürriyetin yegâne teminatı, naiv bir sezgiden başkası olmuyor. Felsefenin ağırlık merkezi olarak hürriyeti seçen Sartre'ın ateizminin de dayandığı şey, böyle bir sezgidir. Sartre, hürriyet anlayışına felsefi bir temel bulmada hiçbir zaman başarılı olamadığı için ateizmini temellendirmede de başarılı olamamıştır.

10.3. Tanrı Kavramının Anlamsızlığı İddiası

Şimdiye kadar üzerinde durduğumuz çeşitli ateist görüşlerin ortak bir yanı vardır. O da teizmin son derece ciddiye alınmasıdır. Aynı ciddiliği analitik felsefe geleneğine bağlı ateist düşünürlerde ve özellikle de mantıkçı pozitivizmi savunanlarda görmemekteyiz. Bunlardan bazılarına göre, Tanrı aleyhinde bile konuşulacak bir konu değildir; çünkü Tanrı kavramı derli-toplu bir anlam ifade etmemektedir. Bu görüşte olanların ilk ele aldıkları konu ontolojik delil olmuştur. Bu delil daha çok düşünce ve dil çerçevesi içinde kaldığından dolayı kavramsal çözümlene için verimli bir alan oluşturmaktadır.

Ateist olduğunu açıkça söyleyen günümüz filozoflarından J. N. Findley, "zorunlu varlık" kavramını çözümlenerek bir tür "ontolojik ateist kanıt" çıkarmaya

çalışmıştır. Findley; "Tanrı vardır" önermesinin zorunlu olamayacağını söyler. Ona göre, "zorunlu varlık" kavramı tıpkı "yuvarlak kare" kavramı gibi, bir zıtlığı içermektedir. Zorunlu önermeler totolojik yapıda olan önermeler olup bu önermelerden hiçbiri "existentielle" bir durumu içermez. Zorunluluk, mantıksal çıkarımlar ve dildeki kurallar için söz konusudur. Varlığa ilişkin yargılarımız ise zorunlu değil mümkündürler. Bu durumda "Tanrı zorunlu olarak vardır" önermesi kendi içinde zıtlığa yer vermekte, dolayısıyla anlamsız olmaktadır. Bu noktaya ontolojik delilden bahsederken de temas etmiştik.

Bize öyle geliyor ki, bu tür bir çözümlenmeye dayanarak bir delil dile getirmek kolay bir iş değildir. Şöyle ki, teist "zorunlu varlık" kavramıyla varlığının başlangıcı ve sonu olmayan, yok edilmeyen, sınırlayıcı herhangi bir şarta bağlı olmayan bir varlığı kastetmektedir. Bu çeşit bir zorunluluğu, mantıki zorunluluktan ayrı düşünmek gerekir. Hattâ Tanrı'nın varlığının zorunlu olması ile bizim Tanrı'nın varlığına ilişkin iddialarımızın zorunlu olup olmadıkları hususu arasında da bir ayırım yapmak zorundayız.

Gerçi bugün birçok düşünürün "zorunlu" ve "mümkün" terimlerinden hoşlanmadıkları ve onları sadece önermelerle ilgili olarak kullandıkları doğrudur. Buna rağmen hiç kimse bu güne kadar varlığa ilişkin bütün önermelerin, kesinlikle "olumsal" olduklarını kanıtlayamamıştır. Bu işi, şu anda üzerinde durduğumuz tartışmanın en ciddi anlamda başlatıcısı olan Kant bile başaramamıştır. Çoğunlukla "Tanrı vardır" önermesindeki "varlık"ın konuya bir şey ekmediği, dolayısıyla gerçek bir yüklem olmadığı öne sürülmüştür. Öyle sanıyoruz ki, "Tanrı zorunlu olarak vardır" önermesi, varlığın yüklem olamayacağı iddiasının boy hedefi olmamaktadır. Tanrı, "zorunlu olarak vardır", "zorunlu olarak güçlüdür" ve "zorunlu olarak bilendir" şeklindeki önermelerde, "zorunlu varlık", "zorunlu bilme" vs. birer yüklem olmaktadır.

Özetle ifade etmek gerekirse, ontolojik kanıtın birçok güçlükleri hattâ çıkmazları bulunabilir. Ancak ontolojik- ateistik bir kanıt bulabilmenin güçlükleri ve çıkmazları kat kat daha fazladır.

Findley'in "Tanrı zorunlu olarak vardır" önermesi hakkında öne sürdüğü çözümlenmelere ve itirazlara benzer çözümlenmeler mantıkçı pozitivizm geleneğini sürdürenlerce hemen bütün dini hükümler için öne sürülmüştür. İlhamını Viyana Çevresi filozoflarından alan birçok düşünür, dar anlamda ele aldıkları Doğrulama İlkesini teizmin önermelerine uygulayarak onların geçersiz olduklarını göstermeye

çalıştıklarına daha önce temas edildiği için konunun burada tekrar edilmesine ihtiyaç yoktur.

Şu kadarını söyleyelim ki, doğrulamacı bir çözümleme yöntemi ile hareket edilerek ateizmi savunmak mümkün değildir. Çünkü burada dini iddialar kadar ateizmin iddiaları da anlamsız olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, "Tanrı vardır" iddiasıyla "Tanrı yoktur" iddiası aynı mantık statüsü içine girmektedirler. Bu durumda Tanrı'ya inanma veya inanmama başka temellere dayanılarak verilecek bir kararın sonucu olacaktır. Kaldı ki, dilci filozofların da haklı olarak belirttikleri gibi, "anamlı olma" ile "doğrulanabilme"yi birbirinden ayırmak gerekir. Anamlı olup da ampirik yollarla ya da zihinsel bir işlemle doğrulanamayan bir sürü önerme vardır. Sözcüleri ahlak önermelerinin büyük bir bölümünü, katı doğrulama ilkesi ile doğrulamak mümkün değildir. Her dil biriminin, söz gelişi din dilinin ve ahlak dilinin kendilerine özgü bir mantığı, yani iş görme biçimi vardır. Bu bakımdan "Tanrı dünyayı yarattı", "Tanrı insanları sever" ve benzeri önermeleri ampirik önermeler gibi kabul edip çözümlenmeye başlarsak, daha işin başında iken çıkmaza düşeriz.

Sonuç olarak denebilir ki, gerek klasik delillere yapılan hücumlar, gerekse dinî iddiaların kavramsal çözümlenmelerinde öne sürülen itirazlar, genellikle inancın birtakım delillerle ayakta durduğu görüşüne dayanmaktadırlar. O kadar ki, bazı iddialı ateistler, Tanrı'nın varlığına ilişkin derli toplu bir delilin bulunmayışını ateizm için yeterli görmektedirler. Nitekim Baron D'Holbach, "Tabiat Sistemi" adlı yazısında şöyle demektedir: Eğer Tanrı var olsaydı, bu derece akıl, bilgi ve hikmet sahibi bir varlık, kendisi hakkında bize akıl ve mantık dışı mucizelerle değil, daha doğrudan bilgi ulaştırırdı. Bir BBC programında B. Russell'a şöyle bir soru yöneltilmiştir: Eğer öldükten sonra bir öteki dünya var da bu dünyada inanmadığınız Tanrı, "Bana niçin inanmadın?" diye sorarsa ne cevap vereceksiniz? Russell'ın bu soruya verdiği karşılık şu olmuştur: "Tanrım, bana var olduğuna ilişkin niçin doğru dürüst bir delil göstermedin?"

Gerek D'Holbach, gerekse Russell ve onlar gibi düşünen birçok kimse Tanrı'nın varlığına ilişkin tam anlamıyla doğrulanabilir deliller istemektedirler. Oysa böyle bir tutum, inanmanın özüne ters düşer. Eğer Tanrı'nın varlığı, herhangi bir ampirik ya da soyut objenin varlığı gibi kanıtlanabilseydi, dindeki anlamıyla inanma yok olurdu. İnanma, bilerek düşünerek inanma, bir özgürlük, bir seçim ve bir karar verme işidir. Görünmeyene inanmanın, dinî deyimle "gayba imân"ın önemi ve değeri, buradan gelmektedir. Eğer Tanrı, varlığını önümde duran şu masanın varlığı gibi

bana dıştan empoze ettirseydi, eski bir deyimle Tanrı "bila hicab tecelli" etseydi, o zaman tek alternatif inanmak olurdu. Bu ise, insan özgürlüğünün sonu demektir.

Hele Tanrı'nın varlığı için ampirik ya da akli bir kanıtın bulunmayışını ateizmin yeter sebebi saymak, son derece naiv bir tutum olur. "Suçun kanıtlanmaması, kişinin suçsuzluğunun bir kanıtıdır" hükmü, yalnız mahkemede, o da sadece bir hukuk ilkesi olarak geçerlidir. "Hukuk ilkesi olarak" diyoruz, çünkü suç kanıtlanmamış bir sürü suçlu bulunabilir ortada. Aslında kanıt yetersizliği, teistten çok, ateistin işini zorlaştırmaktadır; çünkü bir şeyin var olmadığını kanıtlamak, var olduğunu kanıtlamaktan daha güçtür. Sözgelisi, ıssız bir adaya giden bir kimse, birkaç ayak izine rastlamakla orada insanın yaşadığı ya da yaşamakta olduğu sonucuna varabilir. "Bu adada hiç kimse yaşamamıştır ve yaşamamaktadır" diyebilmek için, adanın her karış toprağının inceden inceye incelenmesi gerekir. Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlar, kanaatimizce, teistin ortaya koymak istediği bazı "işaretler" ve ipuçları'nın ötesinde fazla bir güç taşımamaktadır. O, bu ipuçları yardımıyla bir yaratıcının var olduğu sonucuna ulaşmakta veyahut bu yolla bir başka kanaldan edinmiş olduğu inancını pekiştirmektedir. Ateistin aynı çizgide yürüyerek "Tanrı yoktur" diyebilmesi için, tabir yerinde ise, bir "kozmetik beyin"e sahip olması gerekir.

Öte yandan eğer pozitivistlerin iddia ettikleri gibi, "Tanrı vardır" önermesi anlamsız ise, "Tanrı yoktur" önermesi de aynı ölçüde ve aynı nedenlerden dolayı anlamsız demektir. Ateistin hücumları, teisti inancından vazgeçirecek güçte değildir. Bu hücumlar olsa olsa onu "imâncı" (fideist) bir noktaya götürür ki, fideizm, yani "inanıyorum, ama kanıtlayamıyorum" görüşü, psikolojik hiçbir rahatsızlığa yol açmayan bir durak olabilir.

İnanan bir kimse, inancını destekleyecek bir delil bulamadığı için, inancından vazgeçmez. İnanmayan bir kimse de teizmin delilleri karşısında söyleyecek hiçbir şeyi bulunmasa da inanmayabilir. Ernest Nagel'in "Ateizmin Savunması" (The Defence of Atheism) adlı yazısında da işaret ettiği gibi, ateistin, inanıyorum ve isbat etme gereğini duymuyorum" diyen bir kimseye söyleyecek hiçbir şeyi bulunmaz. Binbir şüphesi olmadığı için, binbir kanıt getirmeyi gereksiz gören "kömürçünün imanı" karşısında ateistin eli ve dili bağlıdır.

Özetle söyleyecek olursak, bu bölümde ateizmi dört görüş açısından incelemeye çalıştık:

- (1) Teizmin klasik delillerinin eleştirisinden güç alan ateist görüşler;
- (2) Bazı sosyolojik ve psikolojik teorilerden kaynaklanan görüşler;

(3) Ahlaki bir ilgi ve endişeden kalkan görüşler;

(4) Bir dizi kavram çözümlmelerinden kalkarak dini iddiaların anlamsızlığını ortaya koymaya çalışan görüşler.

Unutmamak gerekir ki, bu görüşlerin büyük bir kısmı Batı Hıristiyan teizmi geleneği içinde doğmuş ve gelişmiştir. Hıristiyan teizmindeki Baba-Oğul teriminin önemle yer aldığı Üçleme (Teslis) düşüncesiyle Freud'un ateizmi; İsa'nın kişiliği üzerine kurulduğu öne sürülen Hıristiyan ahlakının "bir de yüzünün öbür yanını çevir" anlayışı ve insanın günahkâr olarak dünyaya geldiği görüşü ile Nietzsche ve Camus'un başkaldırısı; köleliği ve ırk ayırımını kaldırmanın, yoksulluktan yakınmanın, Tanrı'nın yaratma bilgeliğine ters düştüğünü kabul etmekle Feuerbach, Marx ve Engels'in iddiaları arasındaki ilişkiyi görmek pek zor bir iş olmasa gerek. Başka türden bir teizm karşısında bütün bu eleştiriler güçlerinin önemli bir bölümünü yitirebilirler.

Eğer taklitten, günümüzde çok kullanılan bir deyimle "kültür emperyalizmi"nden kurtulmanın ve otantik bir kişilik ortaya koymanın bir anlam ve değeri varsa, o zaman "Tanrı öldü" yargısı karşısında herkesin şu üç soruya cevap bulması gerekir: Ölen hangi Tanrıdır? Kim öldürdü onu? Ve niçin öldürdü? Eğer ölen, günahın, ümitsizliğin, korku ve dehşetin kaynağı olan bir kavram ise, varsın ölsün. Eğer metafizik, yüzyıllar boyunca kurduğu bir yapıyı, kendi içinden gelen bir çözüme ve nihilizm ile bugün yıkıyorsa, varsın yıksın. Ama eğer öldürülmek istenen Tevrat'ın, İncil'in ve Kur'an'ın ortaklaşa kullandıkları ifadeyle "İbrahim'in, İsmail'in ve İshâk'ın Rabbi" ise bugüne kadar hiçbir ateistin bu konuda başarılı olduğunu söylememiz mümkün değildir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Tanrı'ya inanıp inanmama konusunda yeterli delillerin olmadığına kani olan yaklaşım aşağıdakilerden hangisidir?

- A) Teizm
- B) Mistisizm
- C) Sekülerizm
- D) Ateizm
- E) Agnostisizm

2. 'Tanrı tanımaz' anlamına gelen kavram aşağıdakilerin hangisidir?

- A) Teizm
- B) Ateizm
- C) Deizm
- D) Panteizm
- E) Panenteizm

3. Dünyadaki kötülüğün reel varlığından hareketle daha çok hangi Tanrı tasavvurunun aleyhine yönelik eleştiriler ön plandadır?

- A) Deizm
- B) Panteizm
- C) Panenteizm
- D) Teizm
- E) Ateizm

4. Maddenin ezeliyeti görüşünü temel alan iddia Tanrı'nın varlığı ile ilgili hangi kanıtla yönelik eleştiriyi esas almıştır?

- A) Ontolojik delil
- B) Ahlak delili
- C) Dini tecrübe delili
- D) Sebeplilik delili
- E) Kozmolojik delil

5. "İnsan, dinî bir duyguyla kendisini aşan bir varlık karşısında korku ve ümit içinde beklerken, aslında, Tanrı adı verilen evrenin ötesindeki bir varlık karşısında değil, kendisini çepeçevre saran toplum realitesi karşısında durmaktadır..." "Tanrı, toplumun, (fertlerin düşünce ve davranışlarını kontrol altında tutmak için) farkına varmadan uydurduğu hayal ürünü bir kavramdır"

Bu ifadelerden yola çıkarak ateizme kapı açan sosyolog kimdir?

- A) Emile Durkheim
- B) Max Weber
- C) Johim Wah
- D) Charles Taylor
- E) Berger

CEVAPLAR

1. E
2. B
3. D
4. E
5. A

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.

11. ÜNİTE: ÖLÜM VE SONRASI I

11.1. Ölüm

11.2. Ölümsüzlük Probleminin Mahiyeti

11.3. Ölümsüzlük İncancının Dayandığı Temeller

11.3.1. Ahlaki Açıdan Ölümsüzlük

11.3.1.1. Tanrı'nın Adaleti ve Ölümsüzlük İncancı

11.3.1.2. Tanrı'nın Değerleri Koruması

11.3.1.3. En Yüksek İyi ve Ölümsüzlük Postulatu

11.3.2. Bilimsel Açıdan Ölümsüzlük

11.3.3. Metafizik Açıdan Ölümsüzlük: Ruhun Ölümsüzlüğü

AMAÇLAR

1. Ölüm ve ölümsüzlüğün ne olduğuna ilişkin yaklaşımlar.
2. Ölümsüzlük düşüncesini doğuran sebepleri bilme
3. Ölümsüzlüğün imkânı tartışmalarını takip etme.
4. Reenkarnasyon ve ölümsüzlük düşüncesi arasındaki ilişkinin tartışılması.

HAZIRLIK SORULARI

- Ölüm nedir?
- Ölümsüzlük düşüncesi nasıl ortaya çıkmıştır?
- Ölüm bir yok oluş mudur?
- Ölümsüzlük düşüncesinin bilimsel kökleri nelerdir?
- Ölümsüzlük düşüncesinin teolojik referansları nelerdir?

11.1. Ölüm

“Her nefis (insan) ölümü tadacaktır” (Al-i İmran 185) diyor Kur’an ve şöyle devam ediyor: Ey Muhammed “Senden önce de hiç bir insanı ölümsüz kılmadık” (Enbiya, 35). Her insanın tadacağı ölüm hadisesinin ne olduğunu anlatmak için ciltler dolusu yazı kaleme alınmıştır. Buna rağmen bu yazıların pek azı, teknik anlamda felsefi sayılır. Ölüm, özellikle edebiyatçıların, güzel sanatlarla uğraşanların ve pek tabî tabiplerin, patologların da ilgi alanına girmektedir. Hatta dikkat çekicidir: Ölüm hakkında konuşanların pek çoğu, daha ziyade bir edebiyatçının, sanatkârın yahut pratik nasihatler veren bir yol göstericinin tavrı içinde hareket etmişlerdir. Ölüm konusunda derin düşüncelere dalmış olan çağımızın varoluşçu düşünürlerinin büyük bir kısmı, fikirlerini edebî eserlerle dile getirme yolunu seçmiş görünmektedirler. Şüphesiz, Heidegger gibi konuya felsefî açıdan bakanları da unutmamamız gerekir.

Ölüm, felsefede özellikle hayatın anlamı ve önemini dile getirilmek istendiği yerlerde söz konusu edilmiştir. İyimser ve kötümser dünya görüşlerinin oluşmasında ölümle ilgili düşünce ve inanışların payı büyük olmuştur. Bazıları ölümü hayatta kazanılan her türlü başarıya son noktayı koyan bir felâket olarak görmüşlerdir: “Mademki ölüm vardır, o halde hiçbir şeyin nihaî noktada bir anlam ve değeri yoktur” diyenlerin sayısı, tarih boyunca az olmamıştır. Öte yandan, bazılarına göre ise, hayat, gerçek anlam ve değerini ancak ölümle kazanmaktadır.

Ölüm konusunda dinlerin takındıkları tavırlar da farklı olmuştur. Bazı dinler, meselâ İslâmiyet, Allah’tan gelen bir varlığın yine ona dönmesi olarak kabul etmektedir ölümü. Bazı Hristiyan düşünürler -Aziz Augustine bunların başında yer alır- ölümü insana verilmiş bir “ceza” olarak görürler. Onlara göre, Hz. Adem’in işlediği günah, insanoğluna ölümü getirmiştir.

“İnsan ölümlü bir varlıktır”. Bu durum onu korkutmakta mıdır? Bu soruya verilecek cevap olumlu olsaydı, ölüm korkusunun yenilebilmesi için söylenmiş olan sözlerin mânâ ve kıymeti olmazdı. İnsan, ya da insanların pek çoğu, ölümden niçin korkar? Yarı-felsefî ve dinî eserlerde bu sorunun cevabı için bolca mürekkep harcanmıştır. Genellikle şu görüşler ileri sürülmüştür:

Her şeyden önce ölüm korkusu, ölümün acı veren bir hâdise olduğu düşünce ve inancından kaynaklanabilir. Bazı dinî literatürde, özellikle günahkâr insanların çok zor şartlar altında “ruhlarını teslim ettikleri” ve bu teslim sırasında çok sıkıntılı anlar yaşadıkları uzun uzun anlatılır. Hatta bazılarının göre, birçok insan ölümün eşliğinde iken ahiretteki yerini görür. Eğer bu insanlar kötü ise, daha ölüm gelmeden büyük bir

ıstırap içine düşerler. Gazali, şöyle der: Sekeratu'l-mevt'te (ölüm sarhoşluğu anında) kişi kendisinin saadete mi yoksa şekavete mi lââyık olduğunu bilebilir. Doğrusu, eğer insan gönlünde hâlâ dünya sevgisi hâkim vaziyette iken ölümle karşı karşıya gelirse, çok kötü bir duruma düşer. Böyle bir halde iken rûhun teslim edilmesi düşüncesi, diyor Gazâlî, insana korku ve dehşet verir. Çünkü "insan nasıl yaşadıysa öyle ölür, nasıl öldüyse öyle diriltilir". İnsan bilir ki, ölümden sonra iman mahalli olan kalbin durumunda artık bir değişme yoktur. İşte insanı ölüm karşısında korku ve endişeye sürükleyen düşüncelerin bir kısmı bunlardır. Hiç kimse sonunun iyi olacağından (husnu'l-hatime) yüzde yüz emin olamaz. Bu yüzden, diyor Gazâlî, arif olanlar, hatta peygamberler bile "sekerâtu'l-mevt"ten ve "kötü son"dan (sû'ul-hâtıme) korkarlar.

Gazâlî ve onun gibi düşünenlerin bu görüşleri, şüphe yok ki, belli bir dinî inançtan kaynaklanmaktadır. Bu inançları paylaşmayanlar ölümün tabîî bir olay olduğunu, çok kere ölmenin uykuya dalmak gibi bir şey olduğunu söyleyebilirler.

İkinci olarak, ölüm korkusu, insanın sahip olduğu maddî ve manevî değerlerin yitirilmesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle endişe, hayatın topyekün dokusunda vardır zaten.

Ölüm hakkında duyulan korku ve endişelerin sebeplerini daha da arttırmak mümkündür. Acaba bu korku ve endişeleri yenmemiz mümkün müdür? İşte ölüm sonrası, daha çok bu soruya cevap ararken karşımıza çıkan bir konu olmaktadır. Birçok kültür çevrelerinde en yaygın olan inanç şudur: Ölümsüzlük, yani ahiret hayatı inancı, ölüm karşısında duyulan korku ve endişenin en etkili ilâcıdır. Gerçi bazı filozoflar, bu konuda daha farklı reçeteler sunmaktadırlar. Meselâ, Stoa felsefesinde yaygın olan kanaate göre, korku ve endişeyi yenmenin en kolay yolu, ölüm düşüncesinden kaçmakla değil ölümü sürekli olarak düşünmekle olur. Spinoza ise bunun tam tersini söylüyor: "Ölümü düşünceden sil ve gözlerini hayata çevir".

Dinî ve mistik bir atmosfer içerisinde düşünenlere göre ise, ölüm korkusu, daha çok câhiller ve fâsıklar için (Farabî'nin deyimiyile) söz konusudur: "Doğru düşün ve doğru hareket et ki faziletli olasın ve ölüm korkusunu yenesin". Farabî'ye göre, câhiller ölümden korkarlar, çünkü onların değerli buldukları yegâne şey dünya hazlarıdır. Onlar, bu hazlara son verdiği için ölümden nefret ederler. Fâsıkların korkusu ise, iki sebebe dayanır: Bu dünya hazlarını yitirmek ve öteki dünyada mutlu olma imkânını yitirdiğine inanmak. Faziletli insanın ölümden korkması için hiçbir sebep yoktur. O, mümkün olduğu ölçüde uzun yaşamak ve iyi fiillerini arttırmak ister ki, bu sayede ölümden sonraki mutluluğu da artmış olsun.

Filozofların doğrudan doğruya ölümle ilgili yazdıklarının fazla bir yekun tutmadığına biraz önce işaret etmiştik. Fakat ölüm sonrası konusunda durumun tamamen farklı olduğunu görmekteyiz. Çeşitli ölümsüzlük doktrinleri hakkında yazılmış yüzlerce felsefi yazı bulunmaktadır. Sözgelisi, ruhun ölümsüzlüğü konusu, Eflatun'dan günümüze kadar birçok filozofu çok yakından ve derinden ilgilendirmiştir. Bizi de bu bölümde ilgilendiren asıl mesele, işte bu ölümsüzlük meselesidir.

11.2. Ölümsüzlük Probleminin Mahiyeti

“Ölümden sonra hayat” veya “öldükten sonra dirilmek” vs. gibi ifadeler, ilk bakışta tuhaf görülebilir. Fakat bu ifadelerle, genellikle, bu hayattan sonra mahiyetini tam olarak tasavvur edemediğimiz başka bir hayatın anlatılmak istendiği kesindir. Burada ölüm, adeta bir geçiş noktası gibi düşünülmektedir. Yahudilik (en genel hatlarıyla) böyle olmuştur. Hatta aynı bakış tarzı, felsefenin ilk dönemlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Eflatun, Phaedo'da, ölüm anı yaklaşan Sokrates'e Krito'nun ağzıyla şu soruyu yöneltir: "Seni nasıl gömeceğiz?" Sokrates'in cevabı açıktır: "Canınız nasıl isterse öyle gömün. Ben zaten sizlerden uzaklara gidecek değilim ki!" Daha sonra Sokrates gülümseyerek devam eder: "Dostlarım! Krito sanıyor ki, az sonra ben, bir ceset olacağım; nasıl gömülmeyi arzu ettiğimi sorması bundan dolayıdır. Ben, zehiri içtikten sonra sizinle beraber olmayacağımı ve mutlu insanların diyarına gitmek üzere uzaklaşacağımı uzun uzun anlatırken, öyle görünüyor ki, Krito, bir takım boş sözlerle kendime ve size cesaret vermeye çalıştığımı sanıyor".

Daha sonra temas edeceğimiz gibi, Eflatun, çeşitli diyaloglarında bir takım felsefi deliller öne sürerek ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmeye çalışır. Ve Eflatun'dan itibaren bu konu, felsefenin süreklilik arzeden konuları arasında yer almıştır. Acaba bu, ne ölçüde isabetli olmuştur? Başka bir deyişle, ruhun ölümsüzlüğü yahut herhangi bir anlamda ölümsüzlük, felsefenin üzerinde duracağı bir konu mudur? Bu soru, İslâm filozofları arasında da geniş bir şekilde tartışma konusu edilmiştir. Farabî, maddeden ayrılmış ve Faal Akıl ile birleşmiş olan "nefs"in ölümden sonraki hayatından ayrıntılı bir şekilde bahseder; fakat nefsin ölümsüzlüğünü ispat etmek için bir takım deliller serdetmeyi gerekli görmez. İbn Sînâ, ölümsüzlük konusuna iki açıdan bakar; rûhun, yahut filozofun deyimiyile "nefs'in ölümsüzlüğü"; cesetlerin haşri. O şöyle der:

“Bilmelisin ki, ahiret hayatı (me'ad) ile ilgili bir takım şeyler vardır ki, onların nelerden ibaret olduğunu din (şeria) bildirmiştir. Dinin, nübüvvetin bu konuda

bildirdiklerini kabul etmenin dışında yapılacak şey yoktur; çünkü onlar başka bir yolla ispat edilemez. Bedenle ilgili iyilik ve kötülükler (zevkler ve acılar) her hangi bir açıklamayı gerekli kılmayacak ölçüde açıkça söylenmiştir. Peygamberimiz Muhammed Mustafa'nın bize getirdiği gerçek din (eş-şeria) bedene ait mutluluğu ve mutsuzluğu bütün açıklığı ile ortaya koymuş bulunuyor".

İbn Sina, biliyoruz ki nefsin mahiyeti ve ölümden sonraki durumunu açıklamak için bir değil bir kaç eser kaleme almıştır. Bedenlerin haşri konusunun felsefi tartışmalara getirilmeyişinin elbette ki çeşitli sebepleri vardır. Bunların başında, konunun felsefi bir mahiyet arz etmediği kanaati gelir. Oysa aynı şey, ruhun ölümsüzlüğü hakkında söylenemez. İbn Sînâ'ya göre, onun ölümsüzlüğünü ispat edebilecek ciddi felsefi delillerimiz vardır.

Gazâlî'ye sorarsak, durum hiç de bu merkezde değildir. Felsefenin sadece bedenlerin haşri konusunda değil, ruhun ölümsüzlüğü konusunda da söyleyebileceği bir şey yoktur. "Biz bu konulara" diyor Gazâlî, "dinin ma'âd ile ilgili ifadeleri sayesinde vâkîf oluruz."

Gazâlî'nin bu görüşünü benimseyen filozofların sayısı oldukça çoktur. Sözcüleri, David Hume'a göre, sadece aklın ışığında hareket etmek suretiyle ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmek çok güçtür. Çağdaş düşünürlerden Jack Maritain da aynı görüşü paylaşır. O da ruhun ölümsüzlüğü konusunda felsefenin söyleyebileceği pek fazla bir şey olduğuna inanmaz. Maritain'a göre, Ortaçağ'ın ünlü filozofları ölümsüzlük konusunda konuşurlarken vahyin otoritesine dayanan ilahiyatçılar olarak konuşmaktaydılar. Eğer filozoflar bu konuyu tartışacaklarsa, dinin getirdiği kavramları ve fikirleri dikkate almak durumundadırlar.

Ölüm ve sonrası konusunun vahye dayanılarak ele alınması gerektiği fikri, özellikle İslâm düşünce tarihinde o ölçüde yaygındır ki, kelâm disiplini ile ilgili ilk devirlerde kaleme alınmış kitapların hemen hepsinde "ma'ad" meselesi, "sem'iyât" (yani vahiy kanalıyla duyup öğrendiklerimiz) başlığı altında ele alınmıştır. Söz konusu meselenin kelâm kitaplarında aklî açıdan ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, öyle görünüyor ki, daha çok İbn Sina'nın tesiri ile olmuş ve özellikle Gazâlî sonrası dönemde yaygınlık kazanmıştır.

Bir problemin felsefeye girişi çok çeşitli şekilde olabilir. Ama o, bir kez girer ve bir düşünürün sistemi içinde yerini alırsa artık kalıcı olur. Bir an düşünelim ki Eflatun ve İbn Sina'nın yahut Descartes'in eserlerinden ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili bölümleri

çıkardık; felsefe literatürümüzün ne büyük bir kayba uğrayacağını hemen görürüz. Sadece felsefi düşünce değil, dini düşünce bile büyük bir kayba uğrar.

Bugün ölümsüzlük probleminin tartışılması; metafizik alana giren bazı delillerin öne sürülmesi, bazı bilimsel verilerin kullanılması sayesinde olmaktadır. Birinci bölümde felsefî bakış tarzı hakkında söylediklerimizin ışığında konuya bakarsak, ölümsüzlük meselesini araştırmamızın dışında tutmamızın mümkün olamayacağı kendiliğinden anlaşılır.

Ölüm ve sonrası konusu Batı felsefesinde çok kere ya sadece “ölümsüzlük”, yahut da “ruhun ölümsüzlüğü” başlığı altında ele alına gelmiştir. İslâm düşünce tarihinde ise, duruma göre çok çeşitli tabirler kullanılmıştır. Fakat öyle görünüyor ki, felsefe ve kelâm literatürümüzde en yaygın şekilde kullanılan terim mead terimidir ki, lafız olarak, dönülen yer anlamına gelir. Başka bir deyişle, mead, insanın dönüp karar kılacağı “Ahiret yurdu” demektir. Mead’ın İslâm amentüsü’ndeki adı, "ba'su ba'de'l-mevt", yani ölümden sonra dirilmedir. Kelâm kitaplarında ve diğer dinî yazılarda en sık kullanılan bir kelime de "toplanmak" anlamına gelen haşr kelimesidir.

Dilimizde kullanılan mahşer sözü, ruhların bedenlere avdetinden sonra ahirette insanların toplanacağı yer anlamına gelir. Öyle görünüyor ki, ma'âd, hem ruhanî ve cismanî ahiret hayatı anlamında kullanılırken haşr kelimesi daha ziyade rûhanî-cismanî nitelikteki bir ahiret hayatı anlamında kullanılmaktadır. Yine, ölümden sonra, Allah'ın yaratma fiili sayesinde hayat yeniden kurulduğu için dirilmenin bir "iâdetu'l-halk" olduğu kabul edilmektedir. Bu durumun bazen sadece "iâde" kelimesiyle de anlatıldığını görmekteyiz. Bu iade, İslâm kelâmcılarının çok sık kullandıkları bir deyimle, neş'et-i saniye olarak görülür. Yani Allah ikinci bir defa ölümden sonra insanı inşa eder, yaratır ve kaldırır.

Kur'an, âhiret hayatının kesintisizliğinden, dâimiliğinden sözedir. Bundan dolayı, dâimilik anlamına gelen hulûd sözü de ölümsüzlük anlamında kullanılmaktadır. Beka veya bakâ-î ruh gibi kelimelerin de özellikle son dönemlere ait dinî ve felsefî yazılarda kullanıldığını görmekteyiz.

Bu terimler ve onların çeşitli batı dillerindeki karşılıkları Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın (bu dinler arasındaki farklı inanışları burada tartışma konusu etmiyoruz) oluşturdukları düşünce sistemlerinde mâna ifade etmektedir. Ölümsüzlük konusuna başka dinler açısından bakarsak, söz gelişi Hinduizm'i veya Budizm'i dikkate alırsak, farklı terimlerle açıklanan farklı inanışların yer aldığını görürüz. Hind kültür çevresinde doğup büyüyen bir insan, eğer birden fazla doğup öldüğüne ve bunun ileride de

devam edeceğine inanıyorsa, onun kabul ettiği “öteki hayat” bizimkinden çok farklı olacaktır. Ona göre, insanın nihai mukadderatı ile ilgili sorulara en iyi cevabı enkarnasyon (insanın başka bedenlerde tekrar tekrar yaşaması) inancı vermektedir.

11.3. Ölümsüzlük İnancının Dayandığı Temeller

İnsan, neye dayanarak ölümünden sonra hayatın sürüp gideceğine inanmaktadır? Bir mümin, “çünkü dinim öyle söylüyor” diyerek soruyu cevaplandırabilir. Fakat bu tutumu sonuna kadar götürmek, pek kolay olmayabilir. Sözgelişi, eğer bu cevabı veren kişi, Müslümansa ve inancının temel fikri kaynaklarından da haberdar ise, böyle kestirme bir cevapla yetinmesine muhatabı izin vermeyebilir. Ölümsüzlük inancı, Kur’an’ın, üzerinde önemle durduğu, bu konuda muhtelif “deliller” getirdiği, başka bir ifadeyle, açıkça tartışmaya açtığı bir inançtır. Bu konuya biraz sonra geleceğiz. Şimdi, Kur’an’ın tartışmaya açtığı bir konuda Kur’an’a inanan bir kimsenin -bir düşünürün- “ben bu konuyu tartışmak istemiyorum” demesi, her halde kolay olmaz.

Yukarıdaki soruya daha başka cevaplar da verilebilir. Mesela, denebilir ki, “bütün insan topluluklarında tarih boyunca şu veya bu manada bir ölümsüzlük fikri yahut inancı var olagelmiştir. Bu kadar insanın yanıldığını düşünemeyeceğimize göre, söz konusu inanç, asılsız bir inanç olamaz.” Bu, naiv bir cevaptır ve felsefî hiçbir kıymeti de haiz değildir. Birçok kültürlerde tarih boyunca var olagelmiş bir yığın bâtil inançlar da vardır. Yanlış bir kanaat, kendisine uzun süre ve çok sayıda insan tarafından inanılmakla doğruluk kazanmaz. O halde, ölümsüzlük inancını temellendirebilmek için daha farklı gerekçeler bulmamız icap ediyor. Felsefe tarihinde öne sürülen bu gerekçeleri üç ayrı grupta toplamamız mümkündür: Ahlâkî gerekçeler, metafizik gerekçeler ve ilmî gerekçeler. Bu gerekçeleri ayrı ayrı ele almadan önce ölümsüz olma arzusu hakkında birkaç noktaya temas etmemiz yerinde olur.

Yaşama arzusu, fıtrî ve tabîidir. Bu arzu, bazen çok çeşitli şekillerde ortaya çıkabilmektedir. Öyle görünüyor ki, insanoğlu biyolojik bir çerçevede bile ölümsüz olmayı arzu etmektedir. Herhalde analık ve babalık duygusunun arka planındaki güçlerden biri de böyle bir arzu olsa gerektir. Oğlu hakkında konuşulurken “tıpkı babası” şeklindeki bir değerlendirmeyi işiten bir baba, belki de pek farkına varmadan, kendi faniliğini unutmakta ve hayatının belli ölçüde de olsa, bir başka canlıda devam ettiğini görerek teselli bulmaktadır.

Zaman zaman bir de sosyal ölümsüzlükten söz edildiğini duymaktayız. İnsanlar, eserleriyle, yapıp etmeleriyle başkalarının iyilik ve mutluluğuna katkıda bulunmak ve "geride bir şeyler bırakmak" isterler. Bu bıraktıkları, kendileri öldükten sonra da yaşamaya devam eder. "Büyük adamlar ölmez" sözüyle bu türden bir sosyal ölümsüzlük anlatılmak istense gerektir. Her iki düşünce de, yani biyolojik ölümsüzlük de sosyal ölümsüzlük de, ciddi bir felsefi tartışma şeklinde olmasa da, bazı felsefe kitaplarında, sözgelişi Eflatun'un Symposium'unda vardır.

Daha önce ölüm korkusunun yenilmesi hakkında konuşurken insanın ölümsüzlük inancıyla bu korkunun üstesinden gelebileceğine işaret etmiştik. İnsan, sahip olduğu iyiliklerden, güzelliklerden, değer verdiği yakınlarından ve sevdiklerinden büsbütün uzak kalmak istemez. Bu, ona çok zor gelir. Başka bir deyişle, o, sevdiklerinin yaşamaya devam etmesini ve kendisinin de er veya geç onlarla birlikte olmasını arzu eder. Hayatın sürüp gideceğini düşünmek veya sürüp gideceğine inanmak değil, onun bir yerde noktalanacağına inanmak insanı hissen ve fikren rahatsız etmektedir. Ünlü psikolog J.B. Pratt'ın dediği gibi, çocuk, genellikle hayatın sürüp gideceğinden şüphe etmez. Onun öğrenmek ve içine sindirmek zorunda olduğu şey, ölüm gerçeğidir.

Şüphesiz, evrensel bir boyutta karşımıza çıkan ölümsüzlük arzusu, ölümsüzlük probleminin çözülmesinde yeterli olmaz. "Mademki ölümsüzlük evrensel olarak arzu edilmektedir, o halde insan ölümsüzdür" diyemeyiz. Arzu etmek ayrı şeydir; arzunun objesinin gerçekleşmesi ise daha ayrı bir şeydir. D. Hume ve J. S. Mill gibi düşünürler, arzudan arzunun objesinin gerçekliğine gitmeye çalışmanın felsefi açıdan sağlam bir yol olmadığına çok önceden dikkatleri çekmişlerdir. Mill'e göre, "evrenin düzeni içinde her arzu edilen şeyin gerçek olduğunu düşünmek asla doğru değildir"

Biyolojik ve sosyolojik ölümsüzlük fikri de problemimizin halli için yeterli değildir. Ölümsüzlük inancının temelinde şu veya bu anlamda kişi'nin, ferd'in ölümsüzlük arzusu söz konusudur. İşte yukarıda sözünü ettiğimiz felsefi, ahlâkî ve ilmî "deliller" ölümsüzlük meselesini bir arzu olarak değil, temellendirilebilir bir inanç olarak ele aldıkları için önem kazanmaktadırlar. Şimdi sözü bunlara getirelim.

11.3.1. Ahlaki Açıdan Ölümsüzlük

Dostoyevski, Karamozov Kardeşler'de "eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır" der. Birçok insana göre aynı şey, âhiret hayatı sözkonusu olduğunda da geçerlidir: "Eğer ölümden sonra hayat yoksa her şey mubahtır." Bu görüşü savunanların konuya

daha çok ahlaki açıdan baktıkları malumdur. Bu açı, hem sağduyu seviyesinde, hem de dini çerçevede büyük bir güç kazanmaktadır. Ahlaki açığı üç safhada ele alabiliriz.

11.3.1.1. Tanrı'nın Adaleti ve Ölümsüzlük İnancı

Dünyada iyi insanlar da, kötü insanlar da vardır. Başkalarının hak ve hukukunu gözeten, adaletle davranmak için her türlü zorluğu, sıkıntıyı göze alanlar da vardır; almayanlar da. Eğer ölümlerle her şey mutlak bir sona ulaşıyorsa, adaletli ile adaletsiz arasında nihai noktada ne fark kalacaktır? Madem ki bu dünyada her şey, tam olarak karşılığını bulamıyor, iyi insan sıkıntı içinde, kötü ise ferah içinde yaşayabiliyor ve adaleti sağlamak için de töreler, kanunlar vs. kâfi gelmiyor; adaletin tam olarak tecelli edeceği bir dünyanın var olması gerekmez mi? Kötünün tekdir, iyinin ise takdir edileceği bir dünya yoksa, ahlaki olgunluk için harcanan o kadar emek, ortaya konan o kadar çaba abes olmaz mı? Mademki âdil bir Tanrı vardır, o halde adaletin tam olarak tecellî edeceği bir dünyanın da olması gerekir. İşte ahlâkî açının ısrarla üzerinde durduğu ilk konu budur.

11.3.1.2. Tanrı'nın Değerleri Koruması

Bütün teist sistemlerde Tanrı, aynı zamanda, ahlâkî bir varlık olarak kabul edilir. O, değerleri yaratan ve koruyandır. Ahlâkî değerlerin taşıyıcısı ise insandır. Değerlerin pek çoğu onun varlığında gerçeklik kazanmaktadır. Tanrı'nın böyle bir varlığı yok etmesi, dinî şuura son derece ters görünür. C.D. Broad ve G. Galloway gibi birçok düşünürün göre, hiç değilse yüksek ahlâkî değerleri kişiliklerinde gerçekleştirmiş olan insanların ölümden sonra da yaşamaya devam edecekleri inancı, dinî şuur için büyük önem taşır.

Ahlâkî açının üzerinde durduğumuz bu iki safhası, İslâm düşünce tarihinde o kadar geniş şekilde ele alınmıştır ki, onları burada klasik metinlerin ışığında tafsilatlı olarak anlatmaya gerek yoktur. Kelâmî eserlerin mead bölümüne bir göz atmak, ölümsüzlük inancı ile ahlâk arasındaki sıkı bağlantıyı görmek için yeterlidir. Söz konusu bağlantı, herşeyden önce, zaten bizzat Kur'an'da açıkça kurulmuş vaziyettir.

11.3.1.3. En Yüksek İyi ve Ölümsüzlük Postulatu

Daha önce Kant'ın ahlak delilinden söz ederken demiştik ki, Kant'a göre, en yüksek iyinin (yani ahlaklılıkla mutluluğun birleşme halinin) gerçekleşmesi için iki postulatın ortaya konması gerekir: Tanrı'nın varlığı ve ölümsüzlük.

Kant'a göre, ahlak kanunu ideale doğru kesintisiz bir çaba göstermemizi ister. Bu da rasyonel bir varlık olan insanın kişiliğinin baki olduğunu düşünmemizi gerekli kılar. Tam ahlaki uyum için ruhun ölümsüzlüğü postulatına ihtiyacımız vardır.

Kant, nasıl ki Tanrı'nın varlığını nazarî bilgi ile ilgili görmüyor ve bu konuda öne sürülen her türlü teorik çabayı verimsiz buluyorsa, ruhun ölümsüzlüğü konusunda da aynı tutumu sürdürüyor. Ona göre, ruhun ölümsüzlüğü problemine ancak ahlâkî açıdan bir çözüm getirilebilir.

Kant'ın yaklaşımında dikkati çeken bir husus daha vardır. O, Tanrı'nın varlığı postulatı ile ruhun ölümsüzlüğü postulatını -ve pek tabii bu arada özgürlük postulatını- pratik akıl çerçevesinde ele almakla birlikte ilk iki postulat arasında zorunlu bir bağ görmüyor. Başka bir deyişle, o, Tanrı'nın varlığına dayanarak ruhun ölümsüzlüğü inancını temellendirme cihetine gitmiyor. Kant'tan sonra her iki postulat arasında çeşitli bağlar kurmaya çalışanlar çıkmıştır. Meselâ M. Maher'e göre, Tanrı'nın varlığı ispat edilince, ölümsüzlük inancı da teminat altına alınmış sayılır. Ayrıca, ölümsüzlük konusunda ileri sürülen düşüncelerin bir kısmı da Tanrı'nın varlığına olan inancın temellendirilmesinde önemli bir rol oynayabilir.

Söz bu noktaya gelmişken Tanrı'nın varlığına olan inanç ile rûhun ölümsüzlüğü inancı arasındaki ilişki hakkında birkaç hususa temas etmemiz yararlı olur. Bazı düşünürler, Maher'den farklı düşünmekte ve her iki inanç arasında zorunlu bir bağlantı olduğuna inanmamaktadırlar. Sözgelisi, ölümsüzlük konusunda ciddi yazıları olan çağdaş bir düşünür, J. Ducasse'a göre, "Tanrı vardır fakat ruh ölümlüdür" veya "rûh ölümsüzdür fakat Tanrı yoktur" demek, herhangi bir çelişki doğurmaz. Ducasse, ateist olmasına rağmen, daha ziyade parapsikolojiden elde edilen verilere dayanarak ruhun ölümsüz olduğu tezini savunmaktadır. Ona göre, çağdaş bilimsel veriler, bazı bakımlardan yetersiz kalmakla birlikte, "ölümsüzlük realitesinin imkânına işaret etmektedir.

Yine, tanınmış İngiliz filozofu J.M.E. McTaggart, ateist olmasına rağmen bir takım felsefî (metafizik) fikirlere dayanarak ölümsüzlüğün imkânı üzerinde durmaktadır.

Öyle görünüyor ki, ruhun basit, yok olmaz bir cevher olduğu düşüncesinden yola çıkarak ölümsüzlük inancını temellendirme çabasında da Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğünün, en azından teorik düzeyde, ayrı ayrı ele alınabileceği kanaati vardır. Belki de "ruhun ölümsüzlüğü" kavramının ve bu kavramın açıklanabilmesi için başvurulan metafizik delillerin dini çevrelerde pek hoş karşılanmamasının bir sebebi de bu durumdur. Mesela, İslâm dünyasında Farabi'nin ve İbn Sina'nın ölümsüzlük hakkında söyledikleri dikkatle incelendiği zaman görülür ki, konu, teorik düzeyde, Allah'ın varlığına atıfta bulunulmadan da ele alınabilmiştir.

Oysa dini eserler, aynı konuyu "yaratmanın iadesi" (iadetü'l-halk), "haşır" "ba's" vs. gibi başlıklar altında ele alırken sadece bir terminoloji farkını değil, kelâmî bir tutumu da ortaya koyuyordu. Bu terimlerle ölümsüzlüğün ilâhî takdir ve fiille gerçekleştiği altı çizilmek suretiyle belirtilmek isteniyor.

11.3.2. Bilimsel Açıdan Ölümsüzlük

Ölen insanlarla bir takım temasların kurulabileceği inancının çeşitli kültürlerde varolduğunu gayet iyi bilmekteyiz. Hatta bazı dinlerde sırf bu iş için düzenlenmiş çeşitli dinî törenler vardır. Yine, birçok dinde ölenlerin yaşayanlarla rüya vs. yoluyla temas kurduğu inancı da vardır. Bu temasların bildiğimiz duyu organları imkânlarıyla olmadığı bilinen bir gerçektir. Acaba bilim bu konuda bir şeyler söyleyecek durumda mıdır? Londra'da 1882 yılında tanınmış filozof Henry Sidwick'in başkanlığında, 1885'de ise Amerika'da William James önderliğinde kurulan Psikik Araştırmalar Derneği, başka soruların yanısıra, yukarıdaki soruyu da ele aldı. Derneğin araştırmalarına Bergson, F.C.S. Schiller, William Mc. Dougal gibi ünlü filozof ve bilim adamları önderlik ettiler. Dernek, telepati, ruh çağırma, içe doğma, görünür fizikî bir kaynak olmamasına rağmen sesler duyma, gelecek hakkında haber verme gibi olaylarla ilgili mevcut bilgileri toplayarak bilimsel açıdan değerlendirmeye çalıştı. Bu konuda o kadar çeşitli, o kadar farklı görüşler öne sürülmektedir ki, onları burada ele almamız ve hakkında kesin bir şey söylememiz mümkün değildir. Görünen şu ki, telepati, gipten haber verme ve benzeri olaylar hakkında "tesadüf deyip geçmek de, onların bildiğimiz bilimsel yollarla doğrulanmalarını sağlamak da kolay bir iş değildir. Bütün çabalara rağmen, parapsikoloji, "ölümden sonra hayat"ı bir bilimsel konu haline getirmiş sayılmamaktadır.

Aynı durum, ölmek üzere olan kişilerin söyledikleri, kalp krizi veya trafik kazası geçirip de bir süre için öldü sanılan fakat -halkımızın kullandığı bir deyimle- "hayata

yeniden dönenlerin” ifadeleri için de söz konusudur. Bu insanların anlattıkları, özellikle, bazı tıp uzmanları tarafından dikkatle bir araya getirilmiş ve yayınlanmıştır. Öldü sanılan ama daha sonra gözlerini açan bazı hastalar karanlık ve sıkıcı bir tünelden geçerek pırıl pırıl bir dünyaya gittiklerini, hatta kendi bedenlerine “dışarıdan” bakma imkanına sahip olduklarını ve tekrar bedenlerine dönüp dönmeme konusunda epeyce tereddüt geçirdiklerini ifade etmektedirler. Bu sözleri ahiret hayatının varlığı için “delil” sayanlar bulunduğu gibi, onları sayıklama, rüya görme vs. ile izah edenler de vardır. Başka bir deyişle, onların söylediklerini de bilimsel yollarla açıklama imkânı bugün için yok görünmektedir. Fakat hemen belirtelim ki, gerek biraz önce temas ettiğimiz psişik halleri, gerek ölüme yaklaşanların “yaşadıkları” tecrübeleri, bilimsel yollarla açıklanamıyor diye bir tarafa atmak, bizzat bilimsel yaklaşıma ters düşer. Eğer bilim, alışılmamış olanı, ender olanı bir tarafa itmeyi adet haline getirmiş olsaydı, bugünkü başarısına asla ulaşamazdı. Müfessir olduğu kadar mütefekkir de olan Elmalî'nin dediği gibi, "daire-i yakinimizi daraltmayalım, ilm-ü fenni boğmayalım, saha-i imkânı kısıtlamayalım, mümkünse muhal demeyelim ... Yoksa muhal zannettiklerimizin imkânını, hatta vukuunu gördüğümüz zaman perişan oluruz.”

Ruhun ölümsüzlüğü konusu, felsefenin klasik zihin- beden ilişkisi problemini bilimsel verilerin ışığında yeniden ele alan Zihin Felsefesi ve Psikoloji Felsefesinde de önemini korumaktadır. Bilindiği üzere, felsefe tarihinde ruh-beden ilişkisi çeşitli teorilerin öne sürülmesine yol açmıştır. Bütün zihin olaylarını beden olaylarına çeviren görüşlerden tutalım da, bütün fizikî olayları nihaî noktada ruhanî nitelikte gören görüşlere varıncaya kadar hemen hemen her açıklama tarzı, ölümsüzlük konusuna da temas etmek zorunda kalmaktadır. Eğer beden ölümünden sonra ruhun yaşamaya devam ettiği bilimsel yolla kanıtlanabilseydi, ruh-beden ilişkisiyle ilgili teorilerin bazılarında, sözgelişi materyalizm, epifenomenalizm, katı davranışçılık ve benzeri görüşlerden vazgeçilmesi kaçınılmaz olurdu. Yani, ruhun ölümsüz olduğuna inanmak, ruh-beden ilişkisi konusunda ancak bu inançla bağdaşabilecek olan teorilerin savunulmasını gerekli kılardı.

Öte yandan, bütün ruhî olayları zihnî olaylara irca etmek ve bu sonuncuları da beynin fonksiyonları olarak tam anlamıyla izah mümkün olsaydı, bu takdirde de ölümsüzlüğü savunmak güçleşirdi. Bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde durum öyle bir karışıklık arz etmektedir ki, zihinle beden arasındaki münasebetle ilgili veriler, bazen ölümsüzlük inancının lehinde bazen da aleyhinde kullanılabilir. Bazı düşünürler, ahiret hayatını bir çeşit zihnî imajlar dünyası gibi anlamak istemektedirler.

Onlar, ölüm-sonrası tecrübeleri ile rüya tecrübeleri arasında birtakım benzetmeler yapmakta, tıpkı rüya dünyasında olduğu gibi ölüm sonrası dünyasında da, kendine has bir zaman ve mekanın, karşılıklı bağlantılar içinde bir anlam ifade edecek şekilde düzenlenmiş reel imajlar topluluğunun var olabileceğinden söz etmektedir. Öyle ki, bu imajlar, hâlihazır imajlarımızla uyum içinde ve hatta onların bir nevi devamı olarak var olabilir ve bu yolla kişiliğin zihin seviyesinde devamlılığı da teminat altına alınmış olur.

Başta B. Russell olmak üzere bazı düşünürler ise, zihin- beden ilişkisi hakkında elde edilen yeni bilgilerin ölümsüzlüğü teyit ettiğine inanmamaktadırlar. Russell'a göre, zihni hayat, beynin yapısına ve organize bir tarzda fonksiyon icra eden bedenî enerjiye bağlı ve onlarla sınırlıdır. Dolayısıyla, ölümün aklî hayata da tam anlamıyla son vereceğine inanmak daha mâkul görünmektedir. Böyle bir inanca sahip olduğu içindir ki, Russell "Neye İnanmaktayım?" adlı ünlü yazısında şöyle demektedir: "Öleceğim ve bedenim çürüyecektir. Kişiliğimden hiçbir şey geride kalmayacaktır".

Elbette ki Russell'ın vardığı bu sonucu, bilimin getirdiği bir sonuç olarak göremeyiz. Yukarıda da işaret edildiği gibi, şuurun tamamen beyin tarafından üretilen bir fonksiyondan ibaret olduğunu kesinlikle bilmiyoruz. Beynin şuuru ürettiğini değil de aktardığını söyleyenler vardır. Psikolog W. Mc. Dougal, şuurda ve kişilikteki birliğin sinir sistemindeki korrelatının ne olduğunu sorduktan sonra şöyle devam ediyor: Bu birliğin sebebi, bedenle münasebet kurmak suretiyle duyuları, duyguları, anlam vermeleri, hatırlamaları sağlayan ruh olabilir. Bu ruh, Descartes'ın anladığı anlamda bir cevher olmak zorunda da değildir.

11.3.3. Metafizik Açıdan Ölümsüzlük: Ruhun Ölümsüzlüğü

Ruhun Ölümsüzlüğüne dair öne sürülen metafizik deliller, oldukça çok ve çeşitlidir. Bu delilleri şu ana kadar ele almayışımız, onların felsefe bakımından ahlâkî ve bilimsel delillere nazaran çok daha önemli olmalarındandır. Bu delillerin hemen hemen hepsi belli bir ölümsüzlük doktrinini, yani ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmek için başvurulmuş delillerdir. Bunlardan bir kısmı Eflatun'a kadar geri gitmektedir. Eflatun, ruhun özünün hayat olduğuna inanıyordu. Ruh, kendi kendine hareket verme, kendi hareketinin kaynağı olma imkânına sahiptir. O, bedenden önce de vardı, sonra da var olacaktır. Beden dünyasında varolan iyi ve kötü her şeyin yeterli sebebi ruhtur.

Eflatun, gerek Phaedrus'ta gerekse Phaedo'da ruhun beden içinde nasıl mahkum olduğunu ve bu durumdan kurtulmak için nasıl bir çaba gösterdiğini anlatır. Eflatun felsefesinde insan, esas itibarıyla ve son tahlilde, ruhtur. Beden ise sadece bir vasıta. İşte Descartes'ta sistemli bir biçimde ortaya çıkan düalist insan anlayışının ilk önemli kaynağı Eflatun felsefesi olmaktadır. Öyle bir kaynak ki, daha sonraki dönemlerde ondan etkilenmemiş olan çok az felsefe hareketi vardır.

Ölümsüzlük, Eflatun'a göre, bizzat ruhun kendi öz yapısından, yani onun basitliğinden, çözümlenmezliğinden gelmektedir. Eflatun, İslâm filozoflarından farklı olarak, ruhun aynı zamanda ezeli olduğuna inanır. Bu sonuncu görüşü için de birçok deliller öne sürer. Bizde, diyor Eflatun, bu dünyadaki hayatımızda öğrendiğimiz bazı bilgiler vardır. İşte bu bilgileri bu dünyaya gelmeden önce elde etmiş olmamız gerekir. Şimdi ise onları hatırlamaktayız. Ruhun ezeli olduğu görüşü bir tarafa bırakılırsa, Eflatun'un bu görüşleri gerek Yeni-Eflatunculuk, gerekse İslâm felsefesi üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Aristoteles'in ölümsüzlük hakkındaki görüşlerini tam olarak anlayabilmek oldukça zordur. Öyle görünüyor ki, o, ruhu beden bir formu olarak görmekte ve aklın ölümsüzlüğünden söz etmektedir. Akıl ise, son tahlilde bir kapasitedir. İmdi, bir kapasitenin nasıl ölümsüz olacağı, Aristoteles âlimleri arasında çok uzun tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmalara rağmen, Aristoteles'in de ölümsüzlüğe inandığı görüşü oldukça yaygındır.

Şüphesiz yok ki, ruhun ölümsüzlüğü konusu üzerinde en ciddi şekilde duran filozofların başında Farabî, özellikle de İbn Sînâ gelir. İslâm filozoflarının büyük bir kısmı, kelâmcıların pek çoğundan farklı olarak, ruhun bedenden bağımsız, kendi başına "kâim" bir cevher olduğuna inanmışlardır. Meselâ Kindî'ye göre, "özünü Yararıcı'dan alan ruh, basit, mükemmel ve yücedir". Ruh ölümsüzdür. Onun bu dünyadaki varlığı gelip geçicidir. Bu dünya, sadece bir köprüden ibarettir.

İslâm filozofları, Gazâlî'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, Eflatun'un ruhun ezeliği fikrini kabul etmemektedirler. Kindî'nin de genel İslâmî görüşten ayrılarak ruhun ezeliğine inandığını söylememiz çok güçtür. Gerçi onun 'Ruhun duyular dünyasına gelmeden önce akıllar dünyasındaki durumu hakkında bir risale kaleme aldığı söylenmektedir. Bu eser bugün elimizde olmadığına göre onun mahiyeti hakkında bir şey söylememiz mümkün değildir.

Farabî, rûhun mahiyeti hakkında konuşurken başta Aristoteles'e ve filozofun ünlü eseri Kitabu'n-Nefs (De Anima) in Yeni-Eflatuncu yorumlarına dayanır. Farabî'ye

göre, çeşitli güçlere (kuvve) sahip olan “nefs”in en yüce gücü bilici olan kuvvesidir ki, bu da nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayrılır. Bütün insanların paylaştıkları ilk ve temel beşeri özellik, potansiyel akıldır. Farabi, bu akılı genellikle bir “yatkınlık” (hey’et) olarak görür. Bir yerde ise, potansiyel aklın “maddî olmayan basit bir cevher” olduğuna işaret edilir. Form nasıl maddeye muhtaçsa, diyor Farabî, bu akıl da hayatının ilk basamaklarında bedene öyle muhtaçtır. Bu akıl, faal akıl sayesinde bil-kuvve olmaktan çıkar ve bil-fiil akıl hâline gelir. Artık bu duruma gelen akıl, kendi kendini de bilen bir varlık olur ve farklı bir ontolojik statü kazanır. Mükteseb akıl seviyesine yükselen insanın bilme gücü, faal akıl ile birleşir ve böylece mutluluğun en yüce derecesine ulaşır.

İşte ölümsüz olan, bu akıldır. Potansiyel aklın bir “hey’et” olarak kabul edilmesi, akla şu soruyu getiriyor: Acaba bizzat bu hey’etin kendisi mi, yoksa onun (faal aklın da yardımıyla) teorik ve pratik mükemmelliğe ulaşan müstefâd derecesi mî ölümsüz olmaktadır? Bugün elimizde mevcut kaynaklara dayanarak ancak sorunun ikinci kısmını olumlu olarak cevaplandırabilmekteyiz. Farabî’ye göre, ölümsüzlük, verilen bir şey değil, nazarî ve amelî uzun çabalar neticesinde kazanılan bir şeydir.

Ölümsüzlük açısından bakıldığında, Farabî nefisleri üç gruba ayırmaktadır: Akılları potansiyel seviyede kalan “câhiller”; akılları bil-fiil hâle gelmekle birlikte amelî kemâle sahip olmayanlar; müstefâd akıl seviyesine erişen ve amelî kemâle sahip olanlar. Ancak bu son iki gruba giren nefisler, ölümsüz olma hakkını elde ederler. Bunlardan sadece nazarî kemâle sahip olanlar, yani, Farabî’nin deyimıyla, fasıklar, şekavet içinde; hem nazarî hem de amelî kemâle sahip olanlar ise, saadet içinde olurlar.

İspanyalı Müslüman filozof İbn Tufeyl bir yana bırakılırsa, Farabî’nin bu genel İslami anlayışa pek uymayan ölümsüzlük fikri, nedense pek fazla dikkat çekmemiştir. Filozofların hatalarını göstermek için çetin bir mücadeleye koyulan Gazâlî’nin dahi bu meseleye hiç dokunmaması oldukça şaşırtıcı görünmektedir.

İbn Tufeyl’e göre, Farabî, el-Milletu’l Fâdıla adlı eserinde fasıkların nefislerinin sonsuzca bir azap içinde olacaklarını söylemektedir. Es-Siyâsetu’l Medeniyye’de ise, sadece erdemli nefislerin ölümsüz olduğunu söyler. Aristoteles’in Ahlâk’ı üzerine yazdığı yorumda da mutluluğun sadece bu dünyada olacağını iddia eder ve şunu ekler: Bunun dışındaki her iddia, kocakarı masalından ibarettir. Bu öyle bir görüştür ki, bütün insanları ümitsizliğe sürükler, iyi ile kötüyü aynı kefeye koyar. Doğrusu, bu, telâfisi imkânsız yanlış bir adımdır.

Aristoteles'in Ahlak'ı bir yana bırakılırsa, İbn Tufeyl'in yukarıda zikrettiği kaynakların hepsi elimizdedir. Görebildiğimiz kadarıyla, Farabi hiçbir yerde "bütün insanlar yok olmaya mahkumdur" şeklinde ifade edilen bir fikir öne sürmemiştir. Tam tersine, fazıl ve fâsık nefislerin ölümsüz olduklarına dair Farabî'nin eserlerinde ayrıntılı metinler bulunmaktadır.

Farabî'nin ölümsüzlük doktrinine, yani ölümsüzlüğün kazanılan bir şey olduğu anlayışına yakın bir görüşü Muhammed İktbal de savunuyor görünmektedir. İktbal, İslâm'da Dînî Tefekkürün Yeniden Kuruluşu adlı eserinin IV. bölümünde ölümsüzlük problemine dört açıdan bakıldığını söyler. Metafizik açıdan konunun ele alınmasını açıklarken İbn Rüşd'ün görüşünün bu yaklaşımın en iyi örneklerinden birini oluşturduğunu söyler. İktbal'e göre, İbn Rüşd, aklın tek ve evrensel olduğuna inandığı için ferdi ölümsüzlük fikrini tasvip etmedi. Bu görüş, "Onların hepsi kıyamet gününde, ona tek tek gelecektir" (Meryem, 95) diyen Kur'an'ın anlayışıyla uyumsuz. İnsan, diyor İktbal, hayatının hiçbir safhasında ferdiyetini yitirmez.

Ahlâkî yaklaşıma en iyi örnek de, İktbal'e göre, Kant'ın yaklaşımıdır. İktbal, Kant felsefesinde şu sorunun cevabını bulamadığını söylüyor: Mademki fazilet ile saadetin birleşmesi ölümden sonra bir zaman diliminde ve bir yerde mümkün olacaktır; sonsuzca devam eden bir hayatı istemenin gereği nedir?

Maddeci yaklaşım, bütün ruh hayatını maddeye bağımlı saydığı için ölümsüzlüğü inkâr eder. İktbal, daha sonra Nietzsche'nin "sürekli olarak yeniden ortaya çıkma" şeklinde ifade edilen ölümsüzlük fikrini de eleştirdikten sonra kendi görüşünü açıklamaya koyulur. Ona göre, tekâmülû asırları bulan insan dediğimiz yüce varlığın, sonunda bir tarafa atılması imkânsız görünmektedir. Bu, ilâhî hikmete tamamen ters düşer.

Hayat, "ben" in faaliyet alanıdır; ölüm ise onun sentetik faaliyetlerinin ilk ve en büyük imtihanı. Benin dağılması da, gelecekteki kariyerini de temin eden, kendi faaliyetidir. Ölümsüzlük bir hak olarak verilmiş değildir; onu şahsî çabalarla kazanmak gerekir. Eğer benlik güç kazanmışsa, ölüm, berzah diye adlandırılan geçişten farklı bir şey olmaz. Berzah, öyle görünüyor ki, benin zaman ve mekân karşısındaki durumunu değiştirmektedir. Orada ben, Realiteyi daha taze ve keskin bir kavrayışla yakalar. Orada büyük bir ruhî değişme gerçekleşir. Nitekim Kur'an, dirilişin insanı "keskin bir görüş" e ulaştırdığını söyler. O halde ölüm yok olmak değil, gerçek anlamda var olmak demektir.

Farabî'nin ölümsüzlük anlayışından söz açmışken İslâm felsefesi tarihi açısından önemli olan bir konuya daha temas etmeden geçemeyeceğiz. Farabi ile ilgili önemli araştırmalar yapmış batılı birçok ilim adamı, filozofumuzun ferdi ruhun ölümsüzlüğünü inkar ettiği konusunda adeta görüş birliğine varmışlardır. Bu ilim adamlarının başında O'Leary, Hammond, Pines, Gardet ve Walzer gibi ünlü isimler gelir. Biz ayrı bir yazımızda Türkçe ve İngilizce olarak bu görüşün tamamen yanlış olduğunu Farabî'den alınan metinlere dayanarak göstermeye çalıştık.

Farabî'ye göre nefis, yahut mükteseb akıl, ölümden sonra ferdiyetini yitirmemektedir. O şöyle der: Ölümden sonra nefislerden herbiri, hem kendi özünü, hem de kendi özüne benzeyen öteki birçok nefisleri ta'akkul eder. Böylece önceden göçüp giden nefislerden herbirinin haz duyması da artarak devam eder. Faal aklın gayesi olan yüce saadet, işte budur. Görülüyor ki, eğer Farabî, ferdi ruhun ölümsüzlüğüne inanmamış olsaydı, yukarıda özellikle altı çizili ifadeleri kullanmazdı. Kaldı ki, Farabî'ye göre her ruhun ayrı ayrı bedenlerde bulunması, onlara farklı mizaçlar kazandırır ve bu farklılıklar ahiret hayatında da aynen korunur.

Nefis ve nefsin halleri konusunda en çok kafa yoran İslâm filozofu, şüphe yok ki, İbn Sînâ'dır. O, bu konu hakkında hem Şifâ ve Necât gibi meşhur eserlerinde bilgi vermiş, hem de müstakil risaleler kaleme almıştır. Kitabü'l-Adhaviyye fi Emr'i-l-Me'âd ve Ahvâl'u-n-Nefs bunların başında gelir.

İbn Sînâ düşünen nefsin kendi başına kâim bir cevher olduğunu, dolayısıyla ölümsüz olduğunu ispatlamak için çeşitli deliller öne sürer. Düşünen nefis, İbn Sînâ'ya göre, bedene bağımlı olmadan da akledilirleri düşünebilecek hâle gelebilir. Normal algı dünyamızda tekrarlar veya algılanamayacak ölçüde dozu fazla olan duyu verileri bizi yorar, idrakimizi zayıflatır. Sözcüleri, çok parlak bir ışığa bakamayız, çok yüksek ve güçlü bir gürültüyü algılayamayız. Oysa düşünen nefisle akledilirler arasında böyle bir durum sözkonusu değildir. Tekrarlar onun idrak gücünü kuvvetlendirir; ve o, bedene ihtiyaç duymadan da fonksiyonunu devam ettirir. Bu, onun kendi başına kâim bir cevher olduğunu gösterir. Yine, insan yaşlandıkça duyu organlarında bir zayıflama olur. Oysa akıl gücü, daha bir olgunluğa erişir. Öyleyse, bu gücün bedene bağımlılığı sözkonusu değildir.

Burada İbn Sînâ'nın meşhur "uçan insan" örneğinin de hatırlanmasında yarar vardır: Diyelim ki insan, diyor İbn Sînâ, her türlü yetkinliğe sahip olacak vaziyette bir çırpıda yaratılmış olsun. Bu insan, bedenî organlarından hiçbirini kullanma imkânına sahip olmadan ve hiçbir yere temas etmeden bir boşlukta bulunsun. Yine de o,

“benlik şuuru”na sahip olacak, kendi öz varlığını bilecektir. Hiçbir maddi vasıtaya ihtiyaç duymadan insanın kendi varlığını idrak etmesi, düşünen nefsin en belirgin özelliğidir. Bu, şu demektir: Beden nihai noktada, nefsin tanımına dahil değildir.

Düşünen nefis, basit, kendi başına var olan bir cevher olduğu için beden ölmesiyle ölmez. İbn Sina'ya göre o, bizatihi ölümsüzdür. İbn Sînâ, bu konuda büyük üstadı Farabî'den farklı düşünmektedir.

Kısaca söyleyecek olursak, İbn Sînâ'ya göre düşünen nefis, beden ölümünden sonra sonsuzca yaşamaya devam eder. Acaba bedenin durumu ne olacaktır? Görebildiğimiz kadarıyla Farabî, bu konu hakkında hiçbir şey söylememektedir. Fakat açıkça görülmektedir ki, onun ölümsüzlük teorisinde bedene yer yoktur. İbn Sina'nın durumu ise daha farklıdır. O, daha önce bu bölümün girişinde aldığımız metinde de görüleceği üzere, bir yandan bedene ait mutluluk konusunda Peygamber'in bize gerekli olan her şeyi öğrettiğini söylemekte, öte yandan, pek de tutarlı davranmayarak, bedeni insanın nihaî tarifine dahil etmemektedir. O, yetkinliklerini gerçekleştiremeyen kimselerin âhiretteki hayatları konusunda şöyle der: İşte, eğer onların nefisleri kendi başlarına kalmışlarsa, sonsuz mutsuzluğa düşerler. Çünkü bilme gücünün ihtiyacı olan şeyler, ancak beden vasıtasıyla kazanılır; oysa artık beden yoktur.

Bu durumda şu sonuca ulaşmamız hatalı olmayacaktır: Gerek Farabî, gerek İbn Sînâ, ölümsüzlüğü düşünen nefse hasretmektedir. Her ikisi de âhiretteki azabı ve mükâfatı (acıyı ve hazzı) ruhanî nitelikte görmekte ve Kur'an'ın cennet ve cehennemle ilgili tasvirlerini sembolik mânâda anlamaktadır. İşte Gazâlî'yi en çok kızdıran da onların bu tutumudur.

Gazâlî'nin bu konudaki tenkitlerine gelmeden önce bedenlerin ölümden sonraki durumları hakkında bazı hususlara temas etmemiz gerekmektedir.

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.

12. ÜNİTE: ÖLÜM VE SONRASI II

12.1. Beden ve Ölümsüzlük

12.2. Genel Eleştiriler ve Yeni Bir Ölümsüzlük Anlayışı

12.1. Beden ve Ölümsüzlük

Diyelim ki ruhun ölümsüzlüğünü bir takım delillere başvurmak suretiyle ispat ettik; acaba bu, kişinin ölümsüzlüğü anlamına gelir mi? Eflatun, Farabi, İbn Sina ve daha birçok filozof, bu soruya tereddüt etmeden "evet" derler; çünkü onlara göre insan, esas itibariyle ruhtur. Ne var ki, "evet" demek, böyle bir tutumun ortaya çıkardığı problemlerin halli için yeterli olmamaktadır.

Her şeyden önce, D. Hume'un da işaret ettiği gibi, ruh için "cevherdir" demek, bu kavramın felsefe tarihinde sebep olduğu bütün güçlüklerle kapı açmak demektir. İbn Sînâ, ruhun, daha doğrusu, düşünen nefsin cevher olduğunu ispat etmek için şuur hallerinin tahliline dayanıyordu. Bugün birçok psikoloğa göre, şuur veya zihin, sanıldığı gibi basit bir cevher değildir. Her ne kadar şuur, istikrarlı bir akış içinde hayatını devam ettiriyorsa da, bu, onun dağılmazlığı anlamına gelmez. Yine, bugün başta Zihin Kavramı adlı meşhur eseri kaleme alan İngiliz filozofu Gilbert Ryle olmak üzere, birçok filozof, Descartes felsefesindeki ruhu "makinadaki hayâlet" (ghost in the machine) gibi düşünmekte ve zihin faaliyetlerini dile getiren kavramları, empirik bir varlık olan insanın davranışlarıyla açıklamaktadır.

Eflatun, İbn Sînâ, Descartes ve daha birçok düşünürün savunduğu düalist insan kavramı, üstesinden gelinemez güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Bu güçlüklerin başında "benlik" veya "kimlik" problemi gelir. Yine Elmalı'dan bir iki cümle iktibas edelim: "Ben, 'ben' dediğim zaman rûhâniyet ve cismâniyetimin nokta-i vahdetine basıyorum ve hayatı da bunda buluyorum." Elmalı'ya göre, bedenimiz her an ölüp dirilmektedir. "Çıkardığımız bütün ifrazatımız ecza-i bedenimizin cenazeleridir. Demek ki hayat, ancak teceddüd-ü emsal ile halk-ı cedid sayesinde devam ediyor." Aynı durum ölümden sonra niçin mümkün olmasın?

Elmalı'nın görüşü, felasifenin dışında kalan Müslüman düşünürlerin kahir ekseriyetinin görüşüdür ki, bu tutumun temelinde Kur'an'ın âhîret anlayışı yatar. Kur'an'ın hitap ettiği Araplar arasında âhîret hayatı ile ilgili âyetlere şiddetle itiraz edenler vardı. Kur'ân bu itirazı şöyle dile getirir: "Onlar, 'hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman (dehr) yokluğa sürükler' derler. Onların bu konuda bilgileri yoktur; sadece öyle sanırlar." (Câsiye, 25) İslâm dünyasında âhîret hayatına inanma ile din, hatta teizm arasında öyle sıkı bir bağ kurulmuştur ki, onu inkâr edenler, mulhid olarak telâkki edilmiştir.

Buraya kadar üzerinde durduğumuz ilmi ve felsefî görüşlerle İslâmî görüş arasındaki en bariz fark, bu sonuncunun ölümsüzlüğü Allah'ın kudret ve yaratmasına

bağlamasıdır. Yasin suresinde şöyle denir: "İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi ki, hemen apaçık bir hasım kesilir ve kendi yaratılışını unutup 'çürümüş kemikleri kim yaratacak' diye sorarak bize misal vermeye kalkar? De ki: "Onları ilk defa yaratan diriltecektir. O yaratmayı bilendir ... Gökleri ve yeri yaratan, kendilerinin benzerini yaratmaya kadir değil midir?"

Kur'an, insanın ölümünden sonra yaşamaya devam edeceğini söylüyor, fakat Allah'ın yaratma fiilinin orada nasıl tecelli edeceği konusunda bilgi vermiyor. Özellikle kelâm âlimlerinin ölümsüzlüğü "halk" veya "i'âdet'ul- halk" gibi terimlerle ifade etmeye çalışmalarının gerisinde Kur'an'ın bu tutumu yatmaktadır.

Kur'ân, "nefs"in öleceğinden "nefs"in yaşayacağından, yine "nefs"in cennete yahut cehenneme gideceğinden bahseder. Buradaki "nefs", filozofların "düşünen nefsi" değil, bütünüyle kişidir. Kur'ân, dualist insan kavramına iltifat etmemektedir. İnsan, bedeniyle ve "Allah'ın nefh ettiği ruh" ile bir bütündür.

Bu arada şu noktaya işaret edelim ki, Kur'an'ın ruh hakkında fazla bilgi vermemesi ve ahiretteki "neş'et-i saniye" veya "neş'et-i uhrâ" (yani ikinci veya sonuncu inşa edişin) mahiyetini anlatmaması, bu konularda çok rahat konuşulmasına ve çok farklı fikirlerin öne sürülmesine imkân hazırlamıştır. Bir ayette şöyle denir: "Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar. De ki, 'ruh Rabbimin emrindedir; (bu konuda) size pek az bilgi verilmiştir.'"(İsra, 85)

İşte bu yüzdendir ki, ruhtan bahseden birçok kelâmî eserde ruhun tarifi ile ilgili olarak çok farklı, hatta zaman zaman birbirine zıt düşen şeyler söylenmiştir. Bunlar arasında rûhu bir çeşit "latif cisim" şeklinde tarif eden görüşler dahi rastlanmaktadır. Bu konudaki genel tutum, en iyi ifadesini İsmail Hakkı İzmirli'nin şu sözlerinde bulmaktadır: "Ruh meselesi zaruriyyat'ı diniyyeden değildir. Ruh hakkında her nasıl itikad olunursa olunsun, tevhide münafi bir itikad hâsıl olmaz". İzmirli'nin bu sözlerini ruh hakkında konuşma konusundaki rahatlığa işaret etmek için iktibas ediyoruz; yoksa öne sürülen fikri tasvip ettiğimizden dolayı değil.

Kur'an'ı aşırı yorumlara başvurmadan anlamaya çalışırsak, orada sözkonusu olan ölümsüzlüğün sadece ruhun ölümsüzlüğünden ibaret olmadığını anlarız. Kur'an'a göre insanlar, öteki dünyada birbirlerini tanıyacak, birbirleri hakkında konuşacak, hatta insanın kendi elleri ve ayakları kendisi hakkında şahitlik edecektir. Beden olmadan bütün bunlar nasıl mümkün olacaktır.

Acaba filozoflar bu ayetleri nasıl anladılar? Sorunun cevabını Gazâlî'den alalım: Onlar (yani felâsife) nefislerin bedenle döneceğini, fiziki cennet, cehennem vs.

yi inkâr edip bunların sembollerden ibaret olduğunu söylerler. Bunlar sayesinde sıradan insanlar, aslında ruhani karakterde olan ceza ve mükâfat hakkında fikir edinirler. Bu kanaat, diyor Gazali, bütün Müslümanların inançlarına ters düşmektedir.

Gazâlî, filozofların anlayışını hem linguistik, hem de dinî açıdan yanlış bulur. Cennet ve cehennemle ilgili tasvirlerin mecazî anlamda alınması, sözgelişi Allah ile ilgili bazı tasvirlerin ("Allah'ın eli", vs.) durumundan çok farklıdır. Arapçanın mantığı içinde ikinciler tevil edilir; ama birincilerin te'vile ihtiyacı yoktur. Allah'ın insanlara bir şey anlatmak için aslı olmayan teşbihlere başvurduğunu söylemek, Gazâlî'ye göre son derece yanlıştır.

Aslında Gazâlî de insanı insan kılan şeyin ruh olduğuna inanmaktadır. Buna rağmen, ona göre mademki Allah her şeye kadirdir, ruhların bedenlere iadesine de kadir demektir. Bunun imkânsız olduğunu söylememiz için hiçbir sebep yoktur. Hangi bedene? Bu soru, tâli derecede önemlidir. Allah kemikleri, tozları bir araya getirip bu bedeni de yaratmaya kadirdir, başka bedenleri de latif bir bedeni de. El-İktisâd fi'l-İtikad'ın diliyle söyleyecek olursak "her şey mümkündür".

Günümüz felsefe ve bilim çevrelerinde Gazâlî gibi düşünenlerin sayısı az değildir. Asrımızın ortalarından itibaren ortaya atılan kişilik teorilerinden pek çoğu, ruh- beden bütünlüğünü korumaya özen göstermektedir. Çağdaş bir teorik fizikçi şöyle diyor: Tanrı'nın yaratacağı yeni bir âlemde bedenli bir varoluş, sırf ruhani bir varoluştan çok daha mâkul görünmektedir. Dinin "haşır" dediği şey ne anlamsızdır ne de imkânsız.

Haşrin yeni bir yaratma fiili olduğu, İslâm dünyasında genellikle savunulan bir fikir olmuştur. Bu fikri, eserlerinde en ayrıntılı bir şekilde işleyenler arasında İbn Rüşd de vardır. O, Aristoteles'in Kitabı'n-Nefs'ine yazdığı şerhde, Tehâfut'ut-Tehâfut'de ve Menâhıcu-l-Edille'de konuyu enine boyuna tartışır.

Görebildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd, Kur'an'ın monist anlayışına sâdık kalmakta ve Aristoteles'in görüşlerini de o istikamette yorumlamaktadır. "Ölüm", İbn Rüşd'e göre, "nefsin faaliyetine son verir, varlığına değil". Gazâlî'nin filozoflarla ilgili tenkidini hatırlatan İbn Rüşd, konuyu şöyle bağlar: Ahiret hayatını inkâr etmek kişiyi küfre götürür. Fakat inkâra gidilmediği sürece bu konuda farklı yorumlara, dolayısıyla farklı inançlara müsaade vardır. Nitekim İslâm âleminde de âhiretteki varoluşun bu dünyadaki ile aynı olduğunu, ancak oradaki hayatın sürekli, buradakinin sonlu olduğunu kabul edenler bulunduğu gibi, oradaki hayatın tam anlamıyla ruhani

nitelikte olduğunu söyleyip mahsusat ile ilgili açıklamaların konuyu açıklama gayesini güttüğünü söyleyenler de vardır.

Ayrıca, bir üçüncü grup da oradaki hayatın cismani olduğunu, ama oradaki cismanîlik ile bu dünyadaki cismanîliğin birbirine benzemediğini söylemektedir. Bu yorumlardan hiçbiri, kişiyi dinden çıkarmaz. İbn Rüşd, kendi hesabına, üçüncü grubun görüşünü benimser; çünkü böyle bir görüşün hem akıl hem de nakille daha çok uyum içinde olduğuna inanır. Vahiy, haşrin ikinci bir yaratma olduğunu söyler; akıl ise yok olma özelliğine sahip bir şeyin hiç değişmeden sürekli bir şekilde varlığını korumasının imkânsızlığına işaret eder. İşte üçüncü görüş bu taleplerden her ikisini de yerine getirebilecek durumdadır.

12.2. Genel Eleştiriler ve Yeni Bir Ölümsüzlük Anlayışı

Tekrar edecek olursak: Ölümsüzlük denince karşımıza çeşitli doktrinler çıkmaktadır. Felsefede üzerinde en çok durulan doktrin, gördük ki, ruhun ölümsüzlüğü doktrindir. Fakat bu arada bedenli bir ölümsüzlük doktrininin, ruhların Küllî Ruh'a dâhil olacağını öne süren görüşlerin (meselâ, böyle bir görüşün İbn Rüşd'e mal edildiğini biliyoruz) ve bu arada ruh göçüne (enkarnasyon) dayalı açıklamaların var olduğunu da unutmamamız gerekir. Biz, bu bölümde ferdî (yahut bazı filozofların deyişiyle, "sübjektif" ölümsüzlük üzerinde durduğumuz için bu son iki görüşü ele almadık. Küllî Ruh'a dâhil olma anlayışı, ferdiyeti ve kişi kimliğini nazarı itibare almamaktadır. Klasik ruh göçü anlayışı ise, ruhun hem başka bedenlerde, hem de başka canlıların organizmalarında tekrar tekrar yaşadığını öne sürdüğü için burada ele alamayacağımız çapta önemli meselelerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Ferdî ölümsüzlük doktrinine karşı yapılan itirazları zamanı ve yeri geldikçe zikrettik. Bunları burada tekrar etmemize gerek yoktur. Günümüzde süreç felsefesi akımına mensup düşünürlerin, özellikle Charles Hartshorne'un ferdî ölümsüzlük fikrine şimdiye kadar sözünü etmediğimiz daha başka itirazları vardır. Bu itirazları şu noktalarda toplamamız mümkündür:

(1) Ölümsüzlük sadece Tanrı'ya mahsustur. Hartshorne şöyle der: "Birçok dinlere göre, insanlar da ölümsüzdür. Fakat ilk Yahudiler ve bu arada kadîm Yunan düşünürleri, kendi varlıklarını gerçek anlamda ölümlü görmekte, ölümsüzlüğü ise Tanrı'ya ait bir imtiyaz olarak kabul etmekteydiler."

(2) İnsan imkan ve kabiliyetleri sınırlı olan bir varlıktır. Oysa insana ebedi olma hakkı tanımak, sonluluk ve sınırlılığını ortadan kaldırmaktadır.

(3) Ruhanî ölümsüzlük, kişilik problemini karşımıza çıkarıyor. Bedenli ölümsüzlük ise, aynı problemi başka bakımlardan karşımıza çıkardığı için şu soruları aklımıza getiriyor: Ayrı bir bedenle dirilecek olan, acaba "ben" olacak mıyım? Bedenin hayatındaki hangi dönem diriltmeye konu olacak; genç bedenim mi, yoksa elimin kolumun tutmadığı dönemdeki hâlim mi? Eğer ahiretteki bedenim "latif bir cisim" olacaksa, bu bedenimle o bedenim arasında nasıl bir ilişki bulunacaktır?

Süreç Teolojisi diye adlandırılan akım, eskiden beri teizmde var olan bir inanca yeni bir şekil kazandırmak ve farklı bir ölümsüzlük anlayışı da öne sürmek suretiyle soruların cevabını verdiğine kanaat getirmektedir. Bu anlayışa kısaca "objektif ölümsüzlük" denmektedir. Objektif ölümsüzlük fikrini savunanların başında gelen Hartshorne şöyle der:

Ferdin ve insan soyunun, kabul edilegelen şekliyle sonsuza değin yaşayacağını düşünmeden hayata anlam vermenin bir başka yolu daha vardır. Sosyal ölümsüzlük, biz öldükten sonra yaşamaya devam edecek olanların hayat tecrübelerini etkilemek ve bu tecrübelerle değer katmak demektir. Fakat bütün insanlar, hatta bütün canlılar öldükten sonra yaşamaya devam edecek olan tek varlık, Tanrı'dır. Tanrı'nın bizi bildiğine ve sevdiğine inanırız. Bu demektir ki biz, ne kadar önce ölmüş olursak olalım, Tanrı bizi bilmeye devam edecek ve bizimle ilgili her şeyi hafızasında tutacaktır. Eğer öldükten sonra geride kalan dostlarımızın bizi hatırlamalarına değer veriyorsak, sonsuza değin yaşayacak olan, ne olduğumuzu, ne duyduğumuzu ve ne düşündüğümüzü en iyi şekilde bilen, takdir eden Tanrı'nın şuurunda (zihninde) yaşamak daha büyük bir değer ifade edecektir.

Kısacası, Hartshorne'a göre ölümsüzlük, ilâhî hayatta "objektifleşmek" demektir. Bu anlamda, sadece insanlar değil, var olan herşey, bir bakıma ölümsüzdür.

Aslında, Hartshorne'un söylediklerinin pek çoğuna itiraz etmek için bir sebep yoktur. Teizmi temel alan dinlere, meselâ İslâm dinine göre, Allah herşeyi bilir. Onun bilgisinde hiçbirşey yok olmaz, unutulmaz. Allah, biz yaşarken de, öldükten sonra da bizimle ilgili her şeyi ilminde muhafaza eder. Eğer bunun adı ölümsüz olma ise, İslâm dininin buna bir itirazı olmaz. Fakat ölümsüzlük, bundan ibaret değildir.

İslâm dini, taşın, toprağın, ağacın ölümsüz olduğunu değil, insanın ölümsüz olduğunu -daha doğrusu ölümden sonra başka bir âlemde yaşayacağını- söylüyor.

Hartshorne'un görüşüne göre ise, ölümsüzlük açısından insanla herhangi bir varlık arasında fark yoktur. Fark, ilahi hayat'ta objektifleşen ve muhafaza edilen varlıkların, ilahi faaliyet kanalıyla dolaylı olarak âlemin devam etmekte olan hayatına yaptıkları "katkının" derecesindedir. Hartshorne, bir yandan ferdin ölümsüzlüğünü Tanrı'nın ebedîliğine "ortak çıkma" şeklinde değerlendirip böyle bir iddiayı beşerî alçak gönüllülükle bağdaştıramazken öte yandan sadece insanları değil bütün varlıkları ilâhî hayata iştirak ettiriyor. Mademki Tanrı birer kişi olarak herbirimizi ayrı ayrı sevmektedir, bu sevgisini kişiliğimizi koruyarak göstermesi akla daha yatkın değil midir?

Kaldı ki bu şekilde ifade edilen ölümsüzlük anlayışını teizmin öteki temel prensipleri ışığında değerlendirecek, ciddi teolojik güçlüklerin çıktığını hemen görürüz. Biz, süreç felsefesindeki Tanrı anlayışının önemini ve ortaya çıkardığı güçlükleri daha önce pan-enteizmden bahsederken sözkonusu etmiştik.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. "Ölüm insana verilmiş bir "ceza" dır. Hz. Adem'in işlediği günah, insanoğluna ölümü getirmiştir" düşüncesi kime aittir?

- A) Sokrates
- B) Platon
- C) Aziz Augustine
- D) Nietzsche
- E) Aristoteles

2. "Her canlı ölümü tadacaktır" ifadesi ölümsüzlüğün hangi boyutu ile ilgilidir?

- A) Epistemolojik
- B) Ontolojik
- C) Aksiyolojik
- D) Lojik
- E) Teolojik

3. Ölüm ve sonrası konusu Batı felsefesinde çok kere ya sadece "ölümsüzlük", yahut da "ruhun ölümsüzlüğü" başlığı altında ele alınmış gelmiştir.

İslâm düşünce tarihinde felsefe ve kelâm literatürümüzde en yaygın şekilde kullanılan terim aşağıdakilerden hangisidir?

- A) Mead
- B) Maide
- C) Mahşer
- D) Ma ba'd
- E) Ma Kab'l

4. Dostoyevski, Karamozov Kardeşler'de "eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır" der. Bir çok insana göre aynı şey, âhiret hayatı sözkonusu olduğunda da geçerlidir. "Eğer ölümden sonra hayat yoksa her şey mubahtır."

Bu görüşü savunanlar ölümsüzlük düşüncesinin hangi boyutuna işaret eder?

- A) Eskatolojik boyutuna
- B) Bilimsellik boyutuna
- C) Sosyolojik boyutuna
- D) Ahlaki boyutuna
- E) Teolojik boyutuna

5. "Ölümsüzlük, ilâhî hayatta "objektifleşmek" demektir. Bu anlamda, sadece insanlar değil, varolan herşey, bir bakıma ölümsüzdür" **düşüncesini savunan filozof kimdir?**

- A) Bertrand Russell
- B) Hegel
- C) d' Holbach
- D) A.Comte
- E) Hartshorne

CEVAPLAR

1) C

2) E

3) A

4) D

5) E

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.

13. ÜNİTE: DİN VE BİLİM

13.1. Bilimin Bazı Özellikleri

13.2. Din ile Bilim Arasındaki Gerginlik

13.3. Bazı Bilim Adamları ve Din

13.4. İslam ve Bilim

AMAÇLAR

1. Din ve bilimin ne olduğunu anlama
2. Din ve ilim ilişkisinin tarihsel seyrini takip etme
3. Din ve bilimin birbirlerine yönelik eleştirilerini ortaya koyma

HAZIRIK SORULARI

1. Bilim nedir? Ne değildir?
2. Din ve bilim birbirleriyle çelişir mi?
3. Bilim insanın varoluşsal sorularını cevaplayabilir mi?
4. Din ve bilimin kaynağı nedir?

13.1. Bilimin Bazı Özellikleri

Bilim, buraya kadar açıklamaya çalıştığımız konular çerçevesinde muhtelif verilerle karşımıza çıktı. Özellikle, kozmolojik deliller, esasta bilimin de konusuna giren veriler, düşünceler ve faraziyelere dayanmaktadır. Bu yüzden, Hıristiyan Batı dünyasında din-bilim çatışması ile ilgili tartışmalar, genellikle kozmolojik meseleler etrafında olagelmıştır. Bugün bile bilimin vardığı sonuçlara, yahut bugüne kadar elde edilmiş veriler ışığında geliştirilen teorilere dayanarak teizmi, yahut ruhun ölümsüzlüğü inancını temellendirmeye çalışan kişilerin bulunduğunu bundan önceki bölümlerde görmüştük. O halde, tarih boyunca çeşitli kültürlerde farklı ilişkiler düzeni sergileyen din-bilim münasebetini "din ayrı, bilim ise apayrı bir şeydir ve her ikisi arasında hiçbir münasebet yoktur" diyerek görmezlikten gelemeyiz. İşte burada söz konusu ilişkiyi ayrı bir başlık altında ele almak isteyişimizin ana sebebi, böyle bir zarurettten kaynaklanmaktadır.

Daha önce yeri geldiğinde kısaca işaret ettiğimiz gibi, bilim, din, felsefe, sanat ve ahlâk, insanın, fizikî ve beşerî muhitinde akıp giden hayatına anlam verme faaliyetinin birer şubesi olarak kabul edilebilir. Bu şubeleri bilgi düzeyinde birbirinden ayırırız ki, onları daha yakından görelim ve aralarındaki ilişkileri daha iyi tanıyalım.

Bu ayırım asla mutlak değildir. Onların dile getirdikleri, nazarî olarak tasvir ettikleri tecrübeler, bir ve aynı varlığın, yani insanın hayatında birlikte yaşanmaktadır. Bu birlik, çok güçlü de olabilir; zayıf bağlara da dayanabilir. Sözgelisi, İslâm tarihinin altın çağında söz konusu tecrübeler toplamı, çok homojen bir mahiyet arzetyeydi. Günümüz Batı toplumunda ise durum, oldukça farklıdır. Bugün neredeyse her şey, bir otonomluk iddiasındadır. Din, bilimin sorgulamasından rahatsız olmakta; sanat, başına buyrukluğunu ilân etmekte; din, "bana inanmayan beni anlayamaz" demekte; ahlâka ise küçücük bir faaliyet sahası - adetâ lütfedilip- verilmektedir. Kanaatimizce, asrımızın en çetin problemi, beşerî tecrübedeki bu bölünmüşlüktür.

Öyle bir bölünmüşlük ki, ferdin "kimlik probleminden tutalım da milletlerarası büyük siyasî kararlara varıncaya kadar her yerde etkisini göstermektedir. Gerek nazarî etüdüler, gerekse pratik gayeler açısından beşerî tecrübeler arasında mutlak olarak düşünölmeyen bir ayırımın yapılması şarttı. Bilim, böyle bir ayırım için özellikle Hıristiyan Batı dünyasında çok çetin ve şerefli bir mücadele verdi. Ama arzu edilirdi ki, böyle bir mücadele, öteki beşerî tecrübeleri, bazen "mitoloji" bazen "teoloji", bazen da "metafizik" sayıp bir yana itmesin ve bir kısım psikologların "kültür şizofrenisi" dedikleri duruma yol açmasın. Modern psikoloji, bize insan şuurunun bir bütün

olduğunu öğretmektedir. Bu bütünlüğü ister Descartes gibi bir cevher olarak görelim, isterse W. James gibi bir akış olarak düşünelim, sonuç değişmez.

O halde insanın çeşitli tecrübeleri arasında gerçek bir ilişki vardır. Bu ilişki, daima çift yönlüdür. Söz gelişi, din bilime, bilim de dine etki etmektedir. Biz, bu bölümde önce yeni ilmî gelişmelerin dinin anlaşılması ve yorumlanması üzerinde etkilerini, ikinci olarak da dinin ilmî faaliyet üzerindeki etkilerini ana hatlarıyla açıklamaya çalışacağız. Bilimden dine gelen etkileri açıklamak için daha ziyade Batı dünyasından; dinden bilime gelen etkileri açıklamak için de İslâm dünyasından bir takım örnekler getireceğiz.

"Din" in ne olduğu üzerinde daha önceki bölümlerde, özellikle de birinci bölümde durduk. "Bilim" derken de zaman ve mekân dünyasında yer alan şeylerin, olgu ve olayların yapılarını, onlar arasındaki sebep-sonuç bağlantılarının oluşturduğu düzeni keşfetmeyi; bu konuda elde edilen verileri dedüktif bir sistem içinde toplamayı ve nihayet bütün olup-bitenlerin hangi temel yasalara göre cereyan ettiğini belirlemeyi gaye edinen beşerî faaliyetleri kasetmekteyiz. Bu tarif bizim için yeterlidir. Dolayısıyla, bilim kavramı konusundaki farklı tartışmaları, sözgelişi kavramın bazen çok geniş tutularak her çeşit organize bilgiyi içine alacak şekilde, yahut çok dar tutularak bazı sosyal bilimlere dahi dışarıda tutacak şekilde kullanılması ile ilgili görüşleri burada dikkate almayacağız.

Bilim, esas itibariyle, tarifimizde de görüleceği üzere, olgu ve olaylarla uğraşır ve değer dünyasını dışarıda tutmaya çalışır. Bu ikinci çabasında ne ölçüde başarılı - yahut bazılarının göre, başarısız- olduğu, bugün hâlâ tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Özellikle sosyal bilimlerde "değerden bağımsız" bir faaliyetin imkânsız olmasa da çok güç olduğu bilinen bir husustur.

Bilimsel hükümlerimizde, şahsî faktörler, hisler vs.nin rol oynamaması gerekir: bilimsel faaliyet, gayri şahsîdir. Burada bilimsel sonuçlarla bu sonuçların hayata intikali durumunda ortaya çıkan başka sonuçları ve bu sonuncularla ilgili kavramlarımızı, hükümlerimizi birbirine karıştırmamamız gerekir. Sözgelişi, bilimsel sonuçların bugün hayatımızı geniş ölçüde etkilediğini kimse inkâr edemez. Buna rağmen, hiç bir hayat tarzı veya dünya görüşü için kelimenin hakiki manasıyla "bilimsel" sıfatını kullanamayız. "Bilimsel dünya görüşü" sözündeki "bilimsel" terimi, ait olduğu sınırların ötesine götürülmüş bir terimdir. Dünya-görüşleri her çeşit beşerî faaliyete göre oluşur ve onların hepsini içine alır. Bir dünya görüşünde din, sanat, ahlâk vs. de vardır. Bu durumda, bilimsel dünya görüşü sözü, yanlış olmasına

rağmen, sadece şu açıdan bir anlam ifade eder ki, o da "oluşmasında bilimin birinci derecede önemli rol oynadığı dünya görüşü" anlamına gelir. Dünya görüşlerinde değerlerin önemi son derece büyüktür. Bilim için hem "tarafsız", "objektif", "değerden bağımsız" vs. diyeceğiz; hem de onu bütün değerleri içine alan "dünya görüşü"ne sıfat yapacağız. Bu, "bilim" terimini ait olmadığı yerde kullanmak demektir.

İkinci olarak, bilim geçerli genellemelere gitmeye çalışır. Gerçi bilim adamı, sürekli olarak gözlem ve deneylerle uğraşır, veriler toplar, tek tek olayları gözden kaçırmamaya gayret eder. Fakat bütün bunları "genelde olanın tek tek tezahürleri" olarak görür. Bir tek defa olan bir şey, bu anlamda, bilimin konusuna girmez. Bazı ilâhiyatçıların, mucizelerin bilimin konusu gibi ele alınmasına itirazının sebebi -veya sebeplerinden biri- bilimin böyle bir özelliğe sahip olmasıdır.

Din-bilim ilişkisi konusunu incelerken ilişkinin genel çerçevesini gözden kaçırmamak şartıyla her bilim dalının durumuna ayrı ayrı bakmakta yarar vardır. Öyle bilim dalları vardır ki, dinle ilgisi olsa olsa çok uzaktan bir ilgi olmaktadır. Ama öyle bilim dalları da vardır ki, dinin doğuş ve gelişmesini, bizzat dinî tecrübenin kendisini, yahut din- toplum münasebetini ele almaktadır. Din-bilim ilişkisini görmeye çalışırken, sözgelişi, nükleer fizik ile din psikolojisini aynı kefeye koyamayız.

şimdi bu genel girişten sonra din-bilim ilişkisine biraz daha yakından bakmaya çalışalım.

13.2. Din ile Bilim Arasındaki Gerginlik

Din ve bilim münasebeti, bilim çabalarının en yoğun ve verimli bir şekilde yer aldığı Hıristiyan Batı dünyasında son üç asır boyunca özellikle ele alınmıştır. Dolayısıyla, asıl konu, bilim ve Hıristiyanlık münasebeti çevresinde dönüp durmuştur. Bu alanda gösterilen çabaların her dini ilgilendiren ve ilgilendirmeyen tarafları vardır. Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan problemlerin bir kısmı, sadece Hıristiyanlığı, bir kısmı sadece "Kitaplı Dinler"i, bir kısmı da belki, bütün dinleri ilgilendirmektedir. Sözkonusu gelişmelere her dinî kültürün tepkisi farklı olabilmektedir.

Memnuniyetle belirtelim ki, özellikle son yıllarda birçok Batılı ilim ve fikir adamı, bu konuda hassasiyet göstermekte ve çok kere "burada 'din' derken 'Hıristiyanlığı' kastediyorum" şeklindeki ifadelerle meseleye açıklık getirmektedirler. Oysa daha önceleri durum farklıydı. Belli bir incelemede genellikle dinin adı konmazdı. Eğer sonunda müsbet bir çizgiye ulaşırsa Hıristiyanlık kazançlı çıkardı; öte yandan, sonuç menfî olursa, bütün dinler itham edilirdi. Sözgelişi, E. Renan'ın, Fransız

Ansiklopedistlerinin, XIX. yüzyıl pozitivistlerinin genel tutumları bu merkezdeydi. Bir zamanlar dine bağlı olup da sonraları dinsiz ve ateist olan bazı kilise mensupları bu sözümona "akıllı" tutumu devam ettirmekte hâlâ ısrarlı görünmektedirler.

Her şeyden önce, her dinin kendisine has bir takım özellikleri vardır. Sözcüğü, Hıristiyanlığın öyle özellikleri var ki, bunlar hemen daima bilimden yana çeşitli hücumların hedefi olmuştur. Oysa bir başka din, o türden özelliklere değil de başka özelliklere sahip olduğu için aynı hücumlara hedef olmayabilir. Birkaç örnek verelim: Hıristiyanlık, adından da anlaşılacağı gibi, kurucusunun, yani Hz. İsa'nın şahsiyeti etrafında örülmüştür. Hıristiyanlar bu fikre o kadar alışmışlardı ki, çok uzun bir süre, İslam'ı öz adıyla telaffuz etmeyip onu "Muhammedîlik" (Muhammedanizm) diye adlandırmışlardır.

Yahudilere göre, Hz. Musa, Müslümanlara göre Hz. Muhammed, kendilerine vahiy gelen birer insandır. Oysa Hz. İsa'da ulûhiyet görmeyen bir insan, Kilise açısından asla Hristiyan sayılmaz. Teslis, enkarnasyon, aslî günah vs. gibi temel Hristiyan mefhum ve doktrinleri hep Hz. İsa'nın "ulûhiyet'i inancından neşet etmektedir.

Şimdi, denebilir ki, bu inançların bilim ile münasebeti nedir? İlk bakışta doğrudan bir ilişki görülmeyebilir. Gerçekten de bilim adamları dinî konularda konuşurlarken genellikle bu çeşit meselelere girmemektedirler. Fakat konuya biraz geniş bir açıdan baktığımız zaman Hristiyanlığın ana kelâmî inançlarıyla bilim arasındaki ilişkilerin temelinde sözünü ettiğimiz ulûhiyet anlayışının yattığı görülür. Öyle bir anlayış ki o, C.D. Broad'ın deyimiyle, bugüne kadar anlaşılabilir bir ifade tarzına sokulamamıştır. Bu yüzden de onun "esrarengiz", dolayısıyla "öylece inanılması gereken bir dinî akide" olduğu söylenmiş ve bu yolla o, bilimin ve felsefenin tenkit ve tahlilinden uzak tutulmak istenmiştir. Bu durum, din cenahında dar "imancı" (fideist) anlayışa kapı açmış, bilim cephesinde ise katı pozitivist görüşlerin güç kazanmasına sebep olmuştur. Yani daha işin başında iken sağlam bir din-ilem münasebetinin kurulması için şart olan zemin hazırlanamamıştır.

İkinci olarak, Hıristiyanlık, büyük ölçüde bir "mucizeler" dinidir. Kurucusunun dünyaya gelişi, çarmıh olayı, tekrar dirilmesi, sonunda "Semâdaki Babasına Yükseliş'i ve daha yüzlerce olay, hep "mucize" hâdiseler olarak görülmüştür. Bundan dolayıdır ki, Hıristiyanlıkta bilim-din çatışması mucizeler konusunu daima ön planda tutmuş ve "kavgalar"ın önemli bir kısmı hep bu alanda olmuştur.

Üçüncü olarak, Hıristiyanlık, Yahudiliğin kutsal metninin ve orada yer alan eski kozmolojik doktrinlerin tamamını bünyesine dâhil etmiştir. Bu da Hıristiyan bilim ve fikir adamları için ilâve bir takım güçlüklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Şöyle ki, "jeoloji, biyoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi bilim dallarının topladıkları veriler, bunları değerlendirebilecek olanların gözünde, Tevrat metninin öne sürdüğü kozmolojik, biyolojik ve antropolojik görüşlerin tamamını reddetmektedir. Bu durum, Hıristiyanlığı da etkilemiştir; çünkü yukarıda kısaca dokunduğumuz temel Hıristiyanlık akideleri, geniş ölçüde, reddedilen bu doktrinlere dayanmaktadır.

Hıristiyanlık -dolayısıyla onun etkisiyle gelişen Batı kültürü- için söz konusu olan bu özelliklere dikkat etmeden, Batıda görülen din-bilim mücadelesini başka bir kültür bölgesine taşımak, her şeyden önce, bilim anlayışına ters düşer. Ve bu ters anlayış, ne yazık ki, İslâm dünyasında, oldukça sathî seviyede de olsa, savunucu bulmuştur. İnsanların, çok kere, bütün dinlere değil, kendilerinin mensup oldukları dinlere, hattâ bu dinlerin de belli bazı görüşlerine karşı çıktıkları gerçeğini unutan bazı kişiler Hıristiyan Batının XIX. yüzyıldaki kavgasını, bazen "bilimcilik" bazen "müspet düşünce", bazen "batılılaştırma" adı altında İslâm dünyasına taşımışlardır. Batıdaki fikrî ve ilmî değişmeler, günü gününe takip edilemediği için de geçen asrın bu "başağrısı" İslâm dünyasında hâlâ etkisini devam ettirmektedir. Oysa Hıristiyanlığın problemleri ile İslâm'ın problemleri aynı değildir. Bu görüşümüzü destekleyebilecek binlerce örnek verilebilir.

Meselâ, yerin değil de güneşin bildiğimiz sistemin merkezi olduğu fikri ortaya atıldıktan sonra, Calvin, kıyameti kopardı; çünkü Kutsal Kitap'ta "Arz öyle tesbit edilmiştir ki asla yerinden oynatılamaz" denmektedir. Yine Darwin'in ortaya attığı tabii seleksiyona bağlı evrim fikrini, bazı Hıristiyan ilâhiyatçılar, sırf "Hz. İsa'nın zuhuru" hadisesine -dolayısıyla dinin temel bir akîdesine- zarar getirdiği için reddetme yoluna gitmişlerdir. Determinizm fikrine, mucizeleri açıklamak güçleştiği için karşı çıkmıştır. Oysa bir Müslüman, veya Budist'in bu görüşler karşısında farklı tepkiler göstereceği, farklı tutumlar takınacağı apaçık ortadadır.

Öte yandan, birçok bilim adamı da, "kendilerine göre anlayıp yorumladıkları dinî anlayış" a değil, Kilise'ye, onun "İman İlkesi" diye öne sürdüğü görüşlere karşı çıkmıştır. Kilise'nin mücadele ettiği bilim adamları arasında dindar olanların sayısı, küçümsenemeyecek bir rakama ulaşmaktadır. İslâm'da otorite, Kur'ân ve Sünnettir; dolayısıyla bu dine mensup bilim adamının takip edeceği yol tamamen farklı bir istikamette olacaktır.

Bu söylediklerimiz, günümüzde dinler arası bazı ortak problemlerin bulunduğu fikrine gölge düşürmemelidir. Şu veya bu tarafları değil de, genelde ele alındıklarında Diyalektik-Materyalizm -hatta Materyalizmin her çeşidi- katı pozitivism, Freudizm vs., üç büyük "Kitaplı Din" için ortak ciddî problemler doğurmaktadır. Meselâ "İlmî veriler, beden ölümünden sonra hayatın tamamen bittiğini göstermektedir" şeklindeki bir görüş -ne ölçüde ilmî olup olmadığı ayrı bir konu- her üç dinin âhiret anlayışını karşısına almış sayılır. Eğer dinler açısından farklı ve benzer problemlerin tesbitinde ciddî bir çaba gösterilirse, din-bilim ilişkisi konusunda Batıda yapılan incelemelerden geniş ölçüde yararlanılabilir.

Denebilir ki, din-bilim ilişkisi bugün çok daha rahat bir çerçevede yer almaktadır. Her şeyden önce, XIX. yüzyılın "burnu havada" bilimciliği ve pozitivismi tarihe karışmıştır. Artık Batı dünyasında da o yüzyıla has bir din-bilim gerginliği bugün yoktur. Batı bu gerginliği, ilmî ve dinî anlayışta ortaya koyduğu köklü değişiklikler sayesinde, kısmen de olsa, giderebilmiştir. Şöyle ki, günümüzün bilim adamlarının çoğu, geçen yüzyılın bilim adamlarına nazaran daha az iddialı, daha alçak gönüllüdür. Bu arada Kilise'nin gücünün zayıflaması ve Kilise mensuplarının fikir dünyasında ortaya çıkan yeni değişiklikler, Kilisenin bir baskı unsuru olma durumuna son vermiş; bu da kendi sırasında, bilim adamlarının gereksiz bir polemige girmelerine ihtiyaç bırakmamıştır. Özellikle astronomi ve fizik alanında üne kavuşmuş bilim adamlarının genel tutumları, olumlu bir havanın doğmasına sebep olmuştur. Bu konuya biraz sonra geleceğimiz için söz konusu olumlu havanın neleri ihtiva ettiğine şu anda dokunmak istemiyoruz.

Gerginliğin giderilmesinde din adamlarının ortaya koydukları tutum değişikliklerinin çok önemli olanlarını şu şekilde sıralayabiliriz: İlk olarak, din adamları, hücum edilmeye müsait konuları ciddî olarak gözden geçirdiler. Kutsal metinleri ilmî ve tarihî açıdan derin tahlillere tabî tutarak onları yeniden yorumlamaya çalıştılar. Bu çalışmalar, bazen ılımlı, bazen de oldukça aşırı olan birçok görüşlerin ortaya atılmasına sebep oldu. Çarpıcı sonuçlardan biri de şuydu: Hıristiyanlığın kutsal metinlerine insan eli karışmış olup onların tamamının vahiy eseri olduğu söylenemez. (Müslümanların Kur'ân'a dayanarak bu iddiayı ta başından beri öne sürdüklerini burada hatırlatmak isteriz.) Dolayısıyla, o metinlerde yer alan ve bilimin hücumuna hedef olan görüşlerin çoğu, İndilerin kaleme alındığı dönemdeki ilmî olmayan düşünceleri yansıtmaktadır. Meselâ, İngiliz Kilisesine mensup tanınmış bir bilim ve din adamı, F.W. Barnes, şu sözleri söyleyebilmekteydi: Markos İncili'ni kaleme alan

Markos çok safdil bir insandı. Onun İncilinde anlatılan şeyleri modern bilgilerimiz ışığında değerlendirirsek, onları tarihî hakikatler olarak görmemize imkân yoktur.6 Böyle bir çıkış noktasından hareket edilince, kutsal metinlerde yer alan fikirler, "o, döneme aittir" denilerek reddedilebilirdi. Meselâ, eğer Kutsal Metinlerde âlemin Hz. İsa'nın doğumundan 4004 sene önce yaratıldığı yazılıysa, bu bilgiyi "vahiy ürünü" gibi telakki edip bir din-bilim çatışmasına dönüştürmeye gerek yoktur; çünkü söz konusu bilgi, o dönemin tahminlerinin neticesinde hasıl olmuştur.

Burada bir parantez açarak şunu söylemek isteriz, bir Müslüman âlimin Kur'an'a böyle bir gözle bakması mümkün değildir. Gerçi Kur'ân'da yukarıda zikrettiğimiz mânâda kozmolojik iddialar yoktur. Fakat farzedelim ki, -sadece farzedelim ki- bilimin vardığı bir sonuçla Kur'ân'da yer alan bir fikir uyuşur görünmüyor. Müslüman bilginin sözkonusu fikir hakkında "o dönemin tahminidir" demesi, hiç de kolay olmaz. Onun başka çözüm şekillerine başvurması icab eder.

Hıristiyan dünyada Kutsal Metinlere modern bilgilerin ışığında mânâ vermek için daha 'radikal' çarelere başvurulduğunu da görmekteyiz. Bazıları, meselâ tanınmış Alman ilâhiyatçısı Rudolf Bultman (d. 1884), bir taraftan XX. yüzyılın ilmî dünya görüşüne, öte yandan Ahd-i Cedid'in dünya görüşüne inanmanın, Hristiyan'ın işini lüzumsuz yere zorlaştırdığını öne sürmekteydi. Bundan kurtulmanın çaresi ise şuydu: İncil'in çok büyük bir kısmı mitolojik bir dil kullanmakta ve mesajını öylece iletmektedir. Bu mitolojilerle anlatılmak istenen şeyin objektif tarihle hiçbir ilgisi yoktur. İncil'i, diyordu Bultman, mitolojilerden arındırmak gerekir.

Hıristiyan kelâmı bazı Protestan ilâhiyatçıların elinde öyle bir noktaya ulaştı ki, müesseseleşmiş Hristiyanlık görüşü, yerini "dünyevîleşmiş Hıristiyanlık"a, hatta müteal Allah fikrinin arka planda kaldığı bir din anlayışına bıraktı. Bu değişikliği görmek için, meselâ, J.A.T. Robinson'un "Allah'a Karşı Açık Yüreklilik" (Honest to God, Londra, 1963) veya Paul Van Buren'in "İncil'in Laik Anlamı" (The Secular Meaning of the Gospel, New York, 1963) adlı eserine bir göz atmak yeterlidir.

Bugün Batılı bilim adamlarının büyük bir kısmının bilim adamları olarak; İlahiyat konusuyla meşgul oldukları söylenemez. Günümüzde bir tek bilim dalı bile o ölçüde detaylı bir vaziyet almış ve öte yandan, ilahiyat tahsili öyle bir anlayış ve yorum seviyesine ulaşmıştır ki, bir bilim adamının ilahiyata bir ilâhiyatçının bilime hesap kitap yapmadan dalması, tam anlamıyla "destursuz başa girmek" olur. Ama yine de bu zor işi göze alanlar, ulaştıkları ilmî neticeleri din açısından değerlendirmeye çalışanlar yok değildir. Hemen belirtelim ki, bir bilim adamı, eğer

isterse, kendisini metafizik sorulara muhatap kılmayabilir. Böyle sorulara muhatap olmadığı için de kimse onu kılmayamaz, yahut faaliyetlerinin "ilmîlik"inden şüphe edemez. Ama bilimden aldığı hızla metafizik sorular soran ve bu sorulara cevap arayanların da fikirlerini ciddiye almak gerekir. Hakikati bilimle sınırlamak, bilimin emrettiği bir netice değil, olsa olsa bir ideolojidir. Biraz sonra görüşlerine kısaca temas edeceğimiz ünlü İngiliz bilgini A.S. Eddington (1882-1844), ilmî bilginin gösterdiğinin dışında hakikat kabul etmeyen safdil bilim adamını, gözleri iki inç-kare olan bir ağla denize açılan balıkçıya benzetir. Balıkçı, ağının yakalayamadığı kadar küçük olan balıkların var olduğuna inanmaz. Kendi metotlarıyla yakalayamadığı hakikatleri yok farzeden bilim adamının durumu balıkçınıninkinden pek farklı değildir.

Kendi ilmî faaliyetlerinden kuvvet alan bir bilim adamı, meselâ Allah'ın varlığı hakkında önemli "ipuçları" (Kur'ân'ın deyimiyle "âyât") bulabilir. Ama yine de o, Allah'ın varlığının bir "bilim problemi" olmadığını elbetteki farkındadır. Böyle olduğu içindir ki, farklı bilim teorilerine sahip olan insanlar, aynı ulûhiyet anlayışına inanabilirler.

Nitekim klâsik Newton fiziğine bağlı olduğu halde Allah'a inanan insanlar bulunduğu gibi -bizzat Newton'un kendisi dindar bir insandı- rölativite fiziğini veya kuantum fiziğini benimseyip Tanrı'ya inananlar da bulunmaktadır. Eğer iman, şu veya bu teorinin teorik neticesi olsaydı, sözkonusu inanç birliğinin olmaması gerekirdi. Fakat yine de her teorinin dindeki bazı konuların ele alınmasında farklı durumlar ortaya çıkarabileceğine işaret etmek isteriz.

13.3. Bazı Bilim Adamları ve Din

Bilim ve din münasebeti hakkındaki görüşler değerlendirilirken ilgili her bilim dalını ayrı düşünmek mümkün olduğu gibi, değerlendirmeyi bilimde ulaşılan genel sonuçlara dayandırmak da mümkündür. Bir sıra düzeni içinde ele aldığımız zaman bilimleri üç grupta toplayabiliriz: Genellikle "cansız" diye adlandırılan madde dünyasıyla ilgili bilimler; biyolojik bilimler ve beşerî bilimler. Üçüncü grubun oluşturduğu alanda yol alabilmek için ikinci grup hakkında, onu tam olarak bilmek için birinci grup hakkında bilgi sahibi olmak gerekir.

Bilim ve din münasebeti deyince akla hemen gelen iki önemli bilim dalı vardır: Astronomi ve Fizik. İslâm dünyasında bu iki bilim dalının, özellikle astronominin çok erken bir tarihte ve hızla güç kazanması tesadüf eseri değildir. Gerek Kur'ân'ın bu konudaki teşvikleri, gerek elde edilen bilgilerin, özellikle, ibadetlerin ifasında işe yaraması, tarihimizde büyük astronomi bilgilerinin yetişmesine zemin hazırlamıştır.

"Yıldızlarla donatılmış semâ", daima inanca giden yolun ilham kaynağı olmuştur. Ünlü psikolog James H. Leuba'nın 1914 ve 1933'de yaptığı iki ayrı araştırmaya göre, bilim adamları arasında fizikçiler inanmada ilk sırayı işgal etmekteydiler. Biyologlar ikinci, sosyologlar üçüncü ve nihayet psikologlar da dördüncü sırada yer almaktaydılar.' Sıralamanın niçin böyle bir çizgiyi takip ettiğine daha sonra gelmek istiyoruz. Şimdi fizikçilerin bilimde farklı teoriler öne sürmelerine rağmen, Allah'a inanma hususunda nasıl benzer tavırlar takınabildikleri konusuna gelelim.

Bilim adamı, evrene baktığı zaman orada bir düzen, bir tertib görüyor. Alemin bu yapısı ve anlaşılabilirliği (makuliyeti) bilim için esastır. Ancak düzenli olan, tekrar eden ve anlaşılabilen şeylerin bilgisine (ilmî bilgisine) sahip olabiliriz. İşte bilim adamı, üzerinde ayrıntılı olarak durduğu "parça"dan gözlerini ayırıp kainatın "bütünlüğü" üzerinde düşünmeğe başlayınca, yani bir çeşit "metafizik" yapmaya koyulunca, iman konusu da fikrî bir problem olarak karşısına çıkar.

Meselâ, Newton fiziği temelde mekanik bir fizikti ve orada "mekanik açıklama" ön planda yer alıyordu. Buna rağmen, Newton dindar bir insandı. Newtoncular, genellikle âlemi düzenli çalışan bir makineye benzetirler. Bu görüş, hem "deist", hem de "teist" ulûhiyet anlayışlarının savunulmasında kullanılmıştır. Bir kısmına göre Allah, daha işin başında iken bu büyük makineye bir düzen vermiş ve onu kendi haline terk etmiştir. Newton'un bizzat kendisinin böyle bir görüşü benimsemediği bilinmektedir. Ona göre Allah, âleme daima müdahale ederek oradaki nizamı temin etmektedir. Newton, belki de genel ilmî görüşlerinin bir neticesi olarak, teslisi reddetti; çünkü bütün görülen nizamın nihayetinde tek bir kudret'e bağlanması gerekiyordu. Yine o, mekânı Allah'ın bir sıfatı gibi görüyor ve âlemi Allah'ın "davranışı" şeklinde mütalâa ediyordu.

Bu alanda Newton'dan sonra akla gelen en büyük isim, şüphe yok ki, Einstein'dır. Bu ünlü bilim adamı, önce David Hume'cu bir çıkış noktasını, yani çıkarımların ancak gözlemlenebilir sonuçlar için geçerli olduğu fikrini benimsemiş, daha sonra Spinoza'cı bir ulûhiyet anlayışına meyletmiş ve öyle görünüyor ki ömrünün son yıllarında "Yaratıcı Ulûhiyet" fikrine yaklaşmıştır. Newton ve Einstein'e göre, âlemin bizatihi anlaşılabilirliği "mucizevî" bir karakterdedir. En büyük mucize, başka bir deyişle, âlemde bu derecede yüksek bir nizamın görülmesidir. Einstein, 1952 yılında eski arkadaşı Maurice Solov'in'e yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: Dünyanın anlaşılabilirliğini "mûcize" veya "ezelî sır" olarak vasıflandırmamı acaip buluyorsun.

Öyle ya, âleme bizim düzen koyucu aklımızın müdahalesi nispetinde mâkuliyet atfetmeliyiz. Fakat aklımızın ortaya koyacağı düzen, bir dilin alfabesi gibi bir düzen olurdu; Newton'un yerçekimi yasasıyla gösterdiği gibi bir düzen değil. Eğer objektif dünyada apriori bir düzen olmasaydı, insan hangi teoriyi kurabilirdi? İşte bilgimizin gelişmesine paralel olarak şahit olduğumuz "mûcize" budur. Pozitivistler ve ateistler âlemi her türlü Tanrı anlayışından ve mucizeden kurtardıklarını sanıyorlar. Onların en zayıf yanları da budur. Oysa biz, bu "mûcize"yi kabul etmek ile yetinmek zorundayız.

Einstein'la ilgili bu bilgiyi kendisine borçlu olduğumuz Lewis S. Feuer şöyle der: Günlük dilde "mûcize", "tabiat kanunlarından ayrılma" veya "düzenden ayrılma" anlamına gelir. Oysa Einstein'ın düşüncesinde bu kelime, bizzat bu kanunların varlığını anlatmak için kullanılır.

Burada bir noktaya dikkat çekmek isteriz: Einstein'ın "mucize" kelimesini bu anlamda kullanması, Kur'ân'ın "espirisine" son derece uygundur. Bilindiği gibi, hem Kur'ân'ın müstakil cümlelerine, hem de insanı inanca götüren "işaretler"e Kur'an'da "âyet" (çoğulu âyât) adı verilir. Ve Kur'ân'a göre, insanın görerek, hakkında teemmül ve tefekkürde bulunarak imana gitmesini sağlayan, âlemdeki bu "âyetler"dir. İnsan tabiattaki nizama (her şeyin düzen içinde olup gittiğine) bakarak yolunu açmaya çalışmalıdır. Sözkonusu düzene ters düşen olayların Allah tarafından ortaya konmasını bekleyerek değil.

Einstein, tıpkı Descartes gibi, âlemi anlamamızı Allah'ın onu bir düzen içinde yaratmasına borçlu olduğumuza inanır. Allah, en basit ve en güzel kanunlarla âlemi idare etmektedir. Asrımızın en önde gelen ilâhiyatçılarından Martin Buber (kendisi bilimle imanın hiçbir münasebeti olmadığına inanır.) Einstein'ın şöyle dediğini ifade eder. "Bütün yaptığımız, Allah'ın daha önce çizmiş olduğu çizgileri O'nu takip ederek çizmekten ibarettir.

Einstein'ın bu tutumu fizikçiler arasında oldukça yaygın görünmektedir. Ünlü Alman fizikçisi Max Planck (1858- 1947) "kuantum teorisi "nin pozitivist açıdan yorumlanmasına karşı çıktı ve tıpkı Einstein gibi o da âlemdeki objektif kanunların varlığı fikrinden dinî inanca giden yolu izledi. Temel fikir şudur: İlâhî kanunlar, âlemde tecelli etmektedir. Bu kanunları biz zihnimizde icat etmiyoruz; şartlar bizi onları keşfetmeye mecbur ediyor. Alemde aklî bir düzen vardır ve bu, kâdir bir Akl'ın işidir. Planck'a göre, din ile bilim arasında hiçbir zıtlık ve çatışma yoktur; tam tersine biri ötekine daima yardımcı olur.

İngiltere'de Eddington ve J.H. Jeans (1877-1946) fizik ve astronomiye dayalı idealist bir metafizik geliştirmeye çalıştılar ki, böyle bir metafizik Allah'a iman için son derece müsait bir yapıya sahipti. Özellikle astronomi alanında önemli keşifleri olan Eddington, realiteyi esas itibariyle "zihnî" nitelikte görmekte, rölativite ve kuantum fiziğinin katı pozitivist ve materyalist türden felsefeleri devre dışı bıraktığına inanmaktaydı. Ona göre, "eter" veya "temel parçacıklar" vs. ile ilgili mekanist teoriler, tabiat olaylarını açıklayacak güçte değillerdir. Bilimin gücü ve sınırlarıyla ilgili olarak Eddington'un verdiği "balıkçı ağı" örneğine yukarıda temas etmiştik. Ona göre, bilimin kendi ağıyla yakalayamadığı hakikatleri yok sayması, hataların en büyüğüdür.

Einstein, Heisenberg, Dirac gibi çağımızın büyük bilim adamlarının görüşlerini inceleyen Jeans, Esrarengiz Alem adlı eserinde Allah'ı bir "Salt Matematikçi" gibi görmekte ve evreni "O'nun düşüncelerinin oluşturduğunu söylemektedir. Evren, Jeans'a göre, mevcut durumunu bir "yaratma" fiiline borçludur; ve yaratma ise, ancak düşünce ve irade sahibi bir varlığın eseri olabilir.

İlmî bilgidен inanca gitme çabası öteki bilim dallarında da canlılığını büsbütün yitirmiş sayılmaz, gerçi Einstein'ın sözünü ettiği "sade ve güzel matematik kanunlar"ı biyo- psikolojik seviyede o açıklıkla görmek kolay olmayabilir. Özellikle Darwin'in incelemelerinden sonra canlılar dünyasında korkunç bir mücadelenin ve buna bağlı hesapsız bir tahribatın olduğu, sokaktaki insanın bile gözlerinin önüne sunuldu.

Nerede bu ölüm-kalım savaşı, nerede ezeli ahengi içinde ihtişamını koruyan yıldızlı semâ! Fizik ve astronomide aradığı yeterli desteği bulamayan materyalizm-ateizm ikilisi, özellikle XX. yüzyılda dikkatini insan hayatının biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve tarihî veçhesine çevirdi. Sıradan bir insandan Darwin'in "başarılarını" şöyle değerlendirmesi isteniyordu: İnsan, bugünkü hâline uzun bir evrim sürecinden geçerek geldi. Onun âlemde imtiyazlı bir mevki olamaz. Kimse âlemin, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten iyi bir varlık tarafından idare edildiğini söyleyemez. Darwin'in Türlerin Kökeni'ndeki görüşlerini dinin aleyhine çeviren, Darwin'in kendisinden çok dine karşı savaş açmış başkalarıydı. Aslında Darwin, söz konusu eserinde din konusunda pek de kesin bir tavır ortaya koymuş değildi. Kitabın son bölümünde o, "Yaratıcı tarafından maddeye hâkedilmiş" tabiat kanunlarından "hayatın Yaratıcı tarafından nefhedildiğinden" bahsediyordu. Sonunda ise, şöyle diyordu: "Mesele bütünüyle insanoğlunun zihnî gücünün ötesindedir... Her şeyin ne zaman başladığı bir sır olup bizce çözülebilecek bir mesele değildir. Şahsen ben, agnostik olmakla yetinmeye mecburum".

Bu tereddütlü ifadelere rağmen, yine de Darwinizm, Hıristiyan dünya görüşünün bir sarsıntı geçirmesine sebep oldu. Fakat çok geçmeden bazı uzlaşma noktaları bulundu. Şöyle ki, bazılarının göre, "evrim süreci"ni kabul etmekle Tanrı'nın varlığını inkâr etmek arasında zorunlu bir bağ yoktur. Nitekim tabii seleksiyon teorisinin geliştirilmesinde Darwin kadar payı olan A.R. Wallace, (1823-1913) sürecin Tanrı tarafından yönlendirildiğini söyler. Bazılarına göre, "Yaratma", pekâlâ bu açıdan anlaşılabilir. Bazıları daha da ileri giderek Darwinizmin, Tanrı anlayışını daha da güçlendirdiğini öne sürdüler.

Süreççi felsefe akımına mensup olan düşünürlerin, "evrim" teorisinden büyük çapta istifade ettikleri ve bu teoriyi daha çok teizmin lehinde yorumladıkları görülmektedir. Onlara göre, tekâmül süreci içinde, Darwinciliğin ilk planda akla getirdiği mekanizmadan farklı olarak yepyeni ve bizce önceden tahmin edilmesi mümkün olmayan varlıklar husûle gelmektedir. Bu akımı en iyi dile getirenlerin başında yer alan C.L. Morgan (1852-1936) bir biyoloji âlimi ve filozof olarak şöyle diyordu: "Tanrı, kâinatın bir nisus'u olarak âlemi bugüne kadar elde edilememiş varlık seviyelerini gerçekleştirme istikametinde itmektedir."

Yine bu dönemde Amerika'da A.N. Whitehead, A.O. Lovejoy; İngiltere'de Samuel Alexandre, aşağı yukarı aynı çizgi istikametinde fikirler öne sürmüşlerdir. Bu düşünürler aynı zamanda Darwinciliğin yanlış taraflarını da düzeltmeye çalışıyorlardı. Meselâ, Darwinci mekanist açıklama tarzının öne sürdüğü gibi, eğer canlılar dünyasındaki değişme tedricen belli bir çizgiyi sürekli olarak takip etmek durumunda ise, daha işin başında ilk safhadaki yeni türlerin ortaya çıkmasını nasıl sağlıyor? Eğer Darwin'in reddettiği "sürekli yaratma" kavramı ve her "yaratma"nın "yeni" bir varlık hamlesi olduğu kabul edilirse, deniyordu, hem mekanizmin çıkmazlarından kurtulur, hem de evrim fikrine hakettiği önemi vermiş oluruz.

Bu son paragrafta üzerinde durduğumuz fikrin İslâm dünyasındaki en büyük temsilcisi İkbâl'dir. Onun İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Kurulması adlı tanınmış eserinin ilk bölümleri, esas itibariyle, sözkonusu fikrin çevresinde örülmüştür. Daha önce de işaret edildiği gibi, İkbâl'e göre, Allah, Kur'ân'ın deyimleriyle, "her gün yeni bir işdedir", yani her an sürekli bir yaratma faaliyeti içindedir ve her yaratma yepyeni bir şeydir; dolayısıyla, hilkat fiili serapa orijinalliktir. Allah "yaratmada dilediğini artırır". O, önceden kurulmuş bir planın takipçisi değildir. Kur'ân'ın kâinatı, Newton'un kapalı kâinatına benzemez. Her şey, içindeki imkân ve kabiliyetiyle geleceğe açıktır; ve bunu en iyi canlılar dünyasında görmekteyiz.

Burada İkbâl'in dikkat çekici bir tesbitine yer vermek isteriz. Ona göre, İslâm tefekkürü, Darwinci mânâda olmamakla birlikte, "tekâmül" fikrine yabancı değildir. İbn Miskeveyh ve Mevlânâ gibi düşünürler tekâmül fikrine yer vermiş ve tekâmül olayına, Darwin'den farklı olarak, kötümser bir gözle bakmamıştır.

Yukarıdaki paragraflardan çıkarılacak genel sonuç şudur: İlk anda büyük bir şok gibi gelen Darwincilik Tanrı'nın varlığına inanma yolunu tıkayamamıştır. Bugün bu konuda Batı âleminde Kilisenin baskısı diye bir şey olmadığı için de "militan Darwincilik" tarihe karışmıştır.

Darwinciliğin tespitleri, gaye ve nizam fikrine dayalı "isbat-ı vücûd"un lehinde de kullanılmıştır. Daha önce bazı görüşlerine yer verdiğimiz Tennant, Felsefi Kelâm adlı eserinde şu temel düşünceyi geliştirmektedir. Alemi açıklamamızda yaratıcı Tanrı fikrini temel alan görüş, öteki bütün açıklama tarzlarına göre daha akla yatkındır; ve bu, sâde bir inancın değil, ilmî neticelerin ortaya çıkardığı ve pekiştirdiği bir kanaattir. Bu yüzden de söz konusu bu temel fikri, apriori olarak değil, tecrübî yolla açmak ve açıklamak icap eder. Meselâ, canlı organizmlerin dâhili ve hârici adaptasyonları, tabiî seleksiyon vasıtasıyla faaliyet gösteren bir evrim süreciyle açıklanabilir; fakat asıl açıklanması icap eden şey, bütünüyle sürecin kendisidir.

Bütünüyle sürecin başlangıç safhaları ve istikameti, sürece dâhil olan bir şeyin adapte olma güç ve imkânı ile açıklanmış olmuyor. Hayatın zuhuru, inorganik seviyede sayısız safhalar ihtiva eden özel hazırlık süreçlerini gerekli kılar. Nasıl oldu da madde dünyası; bu karmaşık hayat, akıl, şuur, gaye vs. dünyasına varlık verdi? Eğer milyonlarca evren olsaydı, aynı durumun hiç değilse birkaçında da gerçekleşmesini haklı olarak ümit ederdik. Ama bugünkü bilgimizin gösterdiği kadarıyla durum böyle olmadı. "Birisi bir zar attı ve sağduyu, bu zarın bilinerek, tutularak atıldığını düşünmekle hiç de safdillik etmiyor" "Tesadüf" veya "şans"la hiçbir şeyi açıklamak mümkün değildir.

Nitekim çağdaş bir bilim adamı şöyle diyor: Basit bir protein molekülünün var olma şansı 100^{160} a karşı 1'dir; ve bunun için 10^{243} yıl gibi çok uzun bir süreye ihtiyaç vardır. A.C. Morrison'a göre Darwinizmin bize öğrettiği en önemli gerçek, evrenin bu kadar zengin canlı türe kucak açabilecek bir yapıya sahip olmasıdır. Dünyamızı saran atmosfer "zan", oksijen ve su miktarı, sıcaklık vs. tamamı tamamına canlı varlıkları oluşturacak ve devam ettirecek ölçüde. Bazı Darwincilerin "aslında hayat için tabiî çevre hiç de dostça değil, zavallı canlılar adaptasyon (çevreye uyma) için bin bir güçlükten geçiyorlar" demeleri mâkul bir itiraz olamaz; çünkü o "zavallı" canlılar da

tabiatın bir parçasıdır; ve tabiatın bir kısmını başka bir kısmının karşısına çıkarıp "düşman" ilân etmenin de ilmî bir tarafı yoktur.

Asrımızda iki büyük düşünür daha bu evrim konusundan yola çıkarak önemli fikirler öne sürmüşlerdir. Le Comte Du Nouy ve Teilhard de Chardin. Biyofizik alanında önemli araştırmaları olan Fransız Le Comte Du Nouy (1883- 1947) İnsanın Kaderi adlı eserinde evrimi doğru dürüst anlamının "kaçınılmaz olarak bizi Tanrı'nın varlığı fikrine götüreceğini, ateist materyalizmin bilimsel anlayışı hiçe sayan bir ideoloji olduğunu ayrıntılı olarak ortaya koymaya ve "şans" kavramıyla âlemin oluşumunu açıklamanın imkânsızlığını göstermeye çalıştı. Ona göre de, dünyamızın mevcut ömrü bir tek protein molekülünün bile tesadüf eseri meydana gelebileceği kadar uzun değildir.

Paleoantropoloji sahasında mütehassıs ve aynı zamanda da bir din adamı olan Pierre Teilhard de Chardin (1881- 1955) "kozmetik evrim" doktrinini savunmuş ve bu fikrin, dinin aleyhinde ve ateist-materyalist dünya görüşünün lehinde kullanılamayacağını ortaya koymaya gayret etmiştir.

Burada adı ve görüşlerini zikretmeye imkân bulamadığımız çok sayıda bilim adamı -meselâ vitalizmi, organik biyolojiyi savunanları -benzer bir çizgi üzerinde gitmekte ve ilmî neticelerin hatta büyük çapta bu konuda öne sürülmüş teorilerin dinle çatışmadığını, çatlamayacağını öne sürmekte, bu konuda neşriyat yapmaktadırlar. Çeşitli bilim dallarında çalışan insanlar arasında inananlar da inanmayanlar da vardır.

Fizik, astronomi vs. gibi ilim dallarında inceleme ve araştırma yapanlar arasında metafiziğe kayma çabalarına daha sık rastlanmaktadır. Bunun sebepleri üzerinde Batıda yeteri kadar durulmuş değildir. Yine, psikolog Leuba'nın görüşüne atıfta bulunarak söyleyecek olursak, belki de, meselâ bir psikolog, bir fizikçi kadar teorik genellemelere gidemediği veya Einstein'in deyimiyle "tabiatın sâde ve güzel matematik kanunları "nı kendi bilim alanında rahatça göremediği için bilimden inanca gitme yönelişini, bir bilim adamı olarak, aynı kuvvetle hissetmemektedir. Ama yine de gördük ki, "yıldızlı semâ" kadar bir "molekülün muhteşem nizamı"nın da insanı "şuhûd"dan "gayb"a doğru yönlendirdiğine inanan ilim ve fikir adamları vardır.

13.4. İslam ve Bilim

İslâm düşünce tarihinde önemli denebilecek bir din- bilim çatışmasının olduğu söylenemez. Bunun niçin böyle olduğunu açıklamak pek o kadar zor değildir. Her şeyden önce, bize öyle geliyor ki, İslâm inancının temel kaynağı olan Kur'ân'ın "ilim" karşısındaki tutumu, son derece müspet olmuştur. Bu yönüyle onun öteki din

kitaplarının çoğundan farklı olduğu rahatça söylenebilir. Sözgelisi, Luka, Matta ve Markos indilerini dikkatle tetkik eden çağdaş bir düşünür, Richard Robinson, şöyle demektedir: "İsa, ilmi tavsiye etmediği gibi ilmî araştırmayı sağlayan ve bizi ilme götüren fazileti, yani aklın kullanılmasını da asla tavsiye etmemiştir... İsa, tekrar tekrar inanmayı talep eder. "İman" ile de hiçbir delile başvurmada, ihtimalleri nazar-ı dikkate almadan imkânsız şeylere inanmayı anlatmak ister." Robinson'un bu iddiasının doğru olup olmadığı bizi burada ilgilendiren bir konu değildir. Bizim burada işaret etmek istediğimiz husus, Robinson'un verdiği hükme benzer bir hükmün Kur'ân için geçerli olmayacağı ve bugüne kadar Doğuda ve Batıda kimsenin böyle bir iddiada bulunmadığıdır.

Kur'ân'a göre, bütünüyle âlem; bilgi, kudret, iyilik ve rahmet sahibi bir Yaratıcı'nın eseridir. Alemin böyle bir varlık tarafından yaratılmışlığı fikri şu görüş ve inanışları da beraberinde getirir:

a) Madem ki âlem yaratılmıştır; o halde o, zorunlu (vâcip) değil, mümkündür. Mümkünlerin bilinmesinde tutulacak yol ise apriori bir faaliyet değil, empirik bir faaliyettir. Kur'ân'ın bilgi elde etmek için teşvik ettiği asıl yol, tecrübî, yani endüktif yoldur, b) Madem ki âlem her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir Yaratıcı tarafından var kılınmıştır; o halde orada bir düzen ve gayenin olması kaçınılmazdır. Yaratma fiili, kaosu değil, kozmosu gerekli kılar. Kur'ân'a göre, âlemde hiçbir şey boş ve mânâsız değildir. Her şey, O'nun eseridir ve her şey O'nun varlığını teşbih eden ve O'nun varlığına işaret eden bir delildir. Dünyada görülen nizamın teminatı bizzat Allah'dır. Hiçbir güç, kendi başına, bu nizamı tehlikeye sokamaz, c) Madem ki âlem "mahluk"tur; o halde orada bulunan hiç bir şeyde ilâhî güç yoktur. Dolayısıyla hiçbir şey duaya, ibadete asla lâayık değildir. Tabiat, incelenmek, araştırılmak ve yararlanılmak için oradadır; tapınma konusu olmak için değil.

Kur'ân, insanın kendi öz varlığına, beşerî çevresine ve tabiatta olup bitenlere bakma'sını, onların üzerinde düşünme'sini, onları anlama'sını ve daha sonra dersler ve ibretler alarak kendi hayatına bir mânâ ve düzen vermesini o kadar sık ve ısrarlı bir şekilde talep eder ki, bu taleple ilgili herhangi bir âyeti burada iktibas etmek gereksiz olur.

Kur'ân'ın yukarıda özetlemeye çalıştığımız bu tutumu, bilim, felsefe, ahlâk ve estetik üzerinde çok etkili olmuştur. Bu tutumun nihaî hedefinin iman olduğu kesindir. Fakat nihaî gayenin bu olması, insanı belli bir gaye istikametine yönelten ilmî, felsefi,

ahlâkî ve bedîî tecrübelerin, hedefe ulaşıldıktan sonra bir tarafa atılabilecek birer vasıta olduğu anlamına gelmez.

İslâm dünyasında felsefenin ve bilimin erken denilebilecek bir tarihte baş döndürücü bir hızla ilerlemesinde Kur'ânî tutumun tesiri herhangi bir ispat ameliyesini gereksiz kılacak şekilde gözler önündedir. Bir Batılı yazar, şu tespitinde haklıdır: "Batıda fikir alanında yer alan her değişimde İslâm tarihinin derin tesirlerini görmek mümkündür; fakat bu tesir, modern dünyanın bariz vasfını, gücünü ve kesin zaferinin kaynağını meydana getiren tabiat ilimlerinde ve bizzat ilmî zihniyette görüldüğü kadar başka hiçbir yerde görülmedi."

Kur'ân'ın ilim zihniyeti ile ilgili bu açık tutumuna rağmen, acaba İslâm dünyasında ilmin başı hiçbir zaman hiçbir yerde sıkıntıya girmede mi? Bu soruya cevap vermeden önce bir hususun açıklanmasında yarar vardır. İslâm dünyasında din- bilim ilişkisi ile din adamı-bilim adamı ilişkisi arasında bir ayırım yapmak gerekir. Kur'ânî tevhid anlayışının bir gereği olarak din adamları, İslâmi gelenekte ruhanî otoriteye sahip bir sınıf oluşturmamışlardır. Buna göre, bir din âliminin yahut dinî teşkilâtın başındaki kişi veya kişilerin bir konuya itiraz etmeleri, o itirazın hakikaten ve kesinlikle dinî bir karakter taşıdığı anlamına gelmeyebilir. Oysa Hıristiyan dünyada durum farklı olmuştur. Orada bir insan, "acaba Kilise bu işe ne der?" diye sorduğu zaman Kiliseyi -pratik açıdan- din ile özdeş kabul ediyor; çünkü Kilise'nin itirazı, dinin itirazıdır.

Şimdi yukarıdaki sorumuza cevap vermeye çalışalım. Daha önce de işaret edildiği gibi İslâm tarihinde ciddi bir din-bilim kavgasının olduğu söylenemez. Ama bu, bazı bilim adamlarının birtakım güçlüklerle karşı karşıya gelmedikleri anlamına gelmez. Bunun kaynağını dinde değil, dinin anlaşılması ve yorumlanmasında aramak gerekir.

Birçok din âlimimiz eserlerinde bu konu üzerinde durmuş ve dinin temel kaynaklarının yanlış anlaşılması ve yorumlanmasının nelere yol açtığını açıklamışlardır. Bununla ilgili olarak burada bir örnek vermekle yetinelim. Asrımızın ilk yarısında eserler vermiş Harput'lu bilgin Abdullatif Efendi şöyle diyor: İlk Müslümanlar, Kur'ân'da yer alan bazı âyetleri, o gün sahip oldukları ilmin ışığında anlayıp yorumladılar. Onların bazıları, bu konuda her türlü bilgiye açık idiler. Nitekim yeni Müslüman olmuş Yahudi ve Hıristiyan kökenli kişilerin getirdikleri bilgiler de zamanla dinî eserlerde yer almaya başladı ve onlar, dinî eserlerin -bu arada bazı

tefsir kitaplarının- ayrılmaz bir parçası oldu. İşte din ve bilim ilişkisi konusunda yanlış anlamaların ana sebeplerinden biri budur.

İkinci olarak, bazı Müslüman bilginler "dinî açıklama" ile "ilmî açıklama"yı birbirine karıştırdılar. Meselâ, Kur'ân yeryüzünden bahsederken onun bir "döşek" gibi "uzatıldığından bahseder. Gökyüzünü "sütunsuz bir tavana" benzetir. Şimdi bu ayetlerin asıl gayesi, Allah'ın yaratıcı kudretine işaret etmek ve insanları tefekküre sevk ederek imana götürmektir. Bu aslî mânâyı (dinî açıklamayı) unuttur da "döşek", "uzatma", "yayma", "tavan" vs. gibi kelimelerden dünyanın "gök tavanlı düz bir satıh olduğu" sonucunu çıkarırsak (yani onları 'bilimsel açıklamalar' şeklinde ele alırsak) âyetleri yanlış anlamış oluruz. İşte bu anlayış da bazı kimseleri bilim adamının faaliyetlerini yanlış değerlendirmeye sevk etmiştir.

Harputî ve onun gibi düşünönerler, bazı çağdaş filozofların söyledikleri gibi din dilinin neredeyse bütünüyle "sembolik" olduğunu iddia etmek istemiyorlar. Onların söylediklerini felsefî bir ifade ile dile getirecek olursak meselenin şu olduğu görülecektir: Kur'ân âyetlerini bilimin, hattâ aklî kelâmın ifadeleri gibi ele almakla yetinip, onların "imânî", yahut "egzistansiyel" karakterlerini görmezlikten gelemeyiz. Daha önce söylediğimiz gibi, Kur'ân, beşerî tecrübenin bütününe nazarı dikkate alır. Dolayısıyla o, "Allah, her şeyin yaratıcısıdır" derken hem tasvirî bir ifade kullanmış oluyor, hem de bizim tutumumuzun ona göre olmasını istiyor.

Harputî'nin işaret ettiği bu husus, doğrudan doğruya ilmî faaliyet içinde olmayan kimselerin ortaya çıkardıkları bir problemdir. İslâm dünyasının birinci sıradaki bilim ve fikir adamları, Kur'ân'ın ifadesiyle ilmî açıklamaları hiçbir zaman karşı karşıya getirmemişlerdir. Onlara göre, Kur'ân, bilim ve tefekkürü engellemek şöyle dursun, bilim ve tefekkürle uğraşmayı "farz" kılmıştır. Metodoloji konusunda Kur'ân, Müslüman bilim ve felsefe adamlarının baş kaynağını oluşturmuştur.

İlmî çalışmaların da dinin anlaşılması ve yorumlanması üzerinde etkili olduğuna daha önce, özellikle Hıristiyan Batı dünyası çerçevesinde, temas ettik. Modern ilmî çalışmalar özellikle Batıda ağırlıklı olarak yer aldığı için din âlimlerimizi ancak dolaylı yolla etkilemektedir. Bununla beraber, yüzyılımızda, dinin temel kaynaklarının, meselâ Kur'ân'ın yeni ilmî neticeleri de gözönünde bulundurmak suretiyle anlaşılması ve yorumlanması istikametinde çaba harcayanlar vardır. Türkiye, Mısır ve Pakistan gibi İslâm ülkelerinde son elli yıl içinde yazılan bazı tefsirler, bu çabanın verimli neticeleridir. Sözkonusu çabanın önümüzdeki dönemlerde çok daha fazla yoğunluk kazanacağından şüphe yoktur.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. “İnanca yer açmak için bilimi inkar ettim” ifadesi kime aittir?

- A) Kant
- B) Hegel
- C) Leibniz
- D) Spinoza
- E) Bacon

2. ‘Bilgi egemen olmaktır’ düşüncesi kime aittir?

- A) D.Hume
- B) John Lokce
- C) Newton
- D) F. Bacon
- E) Pascal

3. Saçma olduğu için inanıyorum ifadesi kimindir?

- A) Kant
- B) Pascal
- C) Fichte
- D) Faurbach
- E) Hegel

4. Âlemi anlamamızı Allah'ın onu bir düzen içinde yaratmasına borçlu olduğumuza inanır. Allah, en basit ve en güzel kanunlarla âlemi idare etmektedir.

Düşüncesini savunan bilim adamı kimdir?

- A) Stephen Hawking
- B) Albert Einstein
- C) A.Comte
- D) Diderot
- E) Gutenberg

5. Hıristiyan Batı dnyasında din-bilim çatışması ile ilgili tartışmalar genelde hangi meseleler üzerinde odaklaşmıştır?

- A) Sosyal meseleler
- B) Siyasal meseleler
- C) Sanat meseleleri
- D) Hukuk meseleleri
- E) Kozmolojik meseleler

CEVAPLAR

- 1) A
- 2) D
- 3) B
- 4) B
- 5) E

KAYNAK:

Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İstanbul 1994.