T.C.
TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ



İSLAM DÜŞÜNCESİNDE TANRI'NIN KANITLANMASI SORUNU VE ESTETİK TECRÜBE DELİLİ

HACER VURAL
1198267106

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ M. NECİP YILMAZ

EDİRNE 2023

Tezin Adı: İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu ve Estetik Tecrübe Delili

Hazırlayan: Hacer VURAL

ÖZET

İlk Çağ felsefesinden günümüze kadar canlılığını koruyan, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ileri sürülen deliller, çeşitli akıl yürütmelerden oluşmaktadır. Delillendirmeler aynı zamanda kişinin inancını taklitten tahkike çıkaran derin bir tefekkürü barındıran eylemlerdir. Benzer yahut aynı versiyonlarına rastlanan delillendirmelerden "teleolojik delil" ve "dini tecrübe"nin birleşmesinden oluşan "estetik delil" görünenin ardındaki anlamın tezahürüdür. Çalışmanın önemli bir kısmını oluşturan "estetik delil" güzelliğin ve düzenin âlemdeki varlıkların ayrılmaz bir parçası olduğu fikrine dayanmaktadır. Estetik tecrübe delili hakkında gerek İslam düşünce geleneği ve gerekse Batı düşünce geleneğindeki temel bakış açılarına değinilmiş, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün estetik tecrübe delili hakkındaki fikirleri analiz edilmiştir. *"İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu ve Estetik Tecrübe Delili"* adlı tezimizde, Tanrı'nın kanıtlanmasının delillerinden biri olan "estetik tecrübe" kavramının incelenmesi İslam düşüncesindeki yerinin ortaya konulması öngörülmektedir.

Anahtar kelimeler: Delil, Estetik, Gazzâlî, İbn Rüşd, Tanrı

Name of Thesis: The Problem of Proving God in Islamic Thought and Evidence of Aesthetic Experience

Prepared by: Hacer VURAL

ABSTRACT

The evidence put forward to prove the existence of God, who has survived from the ancient philosophy to the present day, consists of various reasonings. Evidence are also actions that involve a deep contemplation that will inspect one's belief from imitation. The "aesthetic evidence", which consists of the combination of "teleological evidence" and "religious experience" from proofs found in similar or identical versions, is the manifestation of the meaning behind the apparent. The "aesthetic proof", which constitutes an important part of the study, is based on the idea that beauty and order are inseparable parts of beings in the world. The main points of view in both the tradition of Islamic thought and the tradition of Western thought about the evidence of aesthetic experience have been mentioned, and the ideas of Ghazali and Averroes about the evidence of aesthetic experience have been analyzed. In our thesis named "Proof of God in Islamic Thought and Evidence of Aesthetic Experience", it is envisaged to examine the concept of "aesthetic experience", which is one of the proofs of proving God, and to reveal its place in Islamic thought.

Keywords: Evidence, Aesthetics, Ghazali, Averroes, God

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **i**
ABSTRACT ..... **ii**
İÇİNDEKİLER ..... **iii**
ÖNSÖZ ..... **v**
KISALTMALAR ..... **vii**
GİRİŞ **1**

I. BÖLÜM
DÜŞÜNCE TARİHİNDE TANRI'NIN KANITLANMASI SORUNU

A. Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Varlığını Kanıtlanması Sorunu 3
B. Tanrı'nın Varlığını İspat Etmede İleri Sürülen Deliller 12
1. Ontolojik Delil 14
2. Kozmolojik Delil 16
a. Hudûs Delili 17
b. İmkân Delili 19
3. Teleolojik Delil 22
4. Ahlak Delili 27
5. Dini Tecrübe Delili 30

II. BÖLÜM
GAZZÂLÎ VE ESTETİK TECRÜBE DELİLİ

A. Gazzâlî ve Estetik Tecrübe Delili 35
1. Gazzâlî'de Güzellik ve Kâinat 39
2. Gazzâlî'de Güzellik ve Esmâ'ül hüsnâ 40
3. Gazzâlî'de Güzellik ve Tasarım 42
4. Gazzâlî'de Güzellik ve Ahlak 44

III. BÖLÜM
İBN RÜŞD VE ESTETİK TECRÜBE DELİLİ

A. İbn Rüşd ve Estetik Tecrübe Delili..... 47
1. İnayet Delili 49
2. İhtira Delili..... 52

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME 56
KAYNAKÇA 58

ÖNSÖZ

"Tanrı'nın varlığı" meselesi şüphesiz insanlığın en merak duyduğu konulardan biridir. İnsandaki merak duygusu, zamanla varlığı anlama ihtiyacına dönüşmesiyle "insan-kâinat-Tanrı" ilişkisi konusunda fikirler ortaya konulmuştur. Bu üç konu felsefe ve teolojinin üzerinde yoğunlaştığı -her ne kadar yöntemler ayrı olsa da- yolların bir şekilde mutlaka kesiştiği girift konulardır. Antik Yunan'dan günümüze kadar birçok filozof bu konuda görüşler serdetmiştir. Kimi sadece akıl yolu ile Tanrı'nın varlığının ispat edilebileceğini söylerken kimi de kâinattan hareketle bunun mümkün olacağını savunmuş, kimileri ise bu delillendirmelere karşı çıkmış, Tanrı'nın yokluğuna dair argümanlar ortaya koymaya çalışılmıştır. Bu da tarihin her döneminde Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabalarının canlı kalmasına, bilimsel gelişmeler ışığında yeni delillerin ortaya konulmasına sebep olmuştur. Konunun her dönem güncelliğini koruması da aynı zamanda felsefe ve teoloji ortak kavram havuzunun güncellenmesini sağlamıştır. İleri sürülen deliller kişilerde itminan sağlamadığı sürece yeni delillendirmeler yahut itirazlar geleceği de öngörülür bir gerçektir.

Biz de çalışmamızda, düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığını ispat etmede ileri sürülen deliller hakkında kısa başlıklarla bazı hatırlatmalar yaparak İslam düşüncesinin önde gelen düşünürlerinden Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün estetik delile dair yaklaşımlarını bir yüksek lisans tezinin sınırları çerçevesinde ele almaya çalıştık. Bu yolculuğa, insanın içinde uykuya dalmış merak duygusunu uyandırmak amacıyla kâinattaki eşsiz ahenge yönelmesini sağlayarak "bir de kâinata bu gözle bak" ihtarınca, onun dikkatini varlığı anlamaya yöneltmesinin ipuçlarına değindik. Böylece üzerinde daha fazla durulan epistemolojik açıdan değer taşıyan delillendirmelere yöneldik. Felsefe tarihi boyunca konu hakkındaki ileri sürülen delillerin en önde gelenlerini bir bütünlük içinde inceledik. I.Bölümde insan-kâinat-Tanrı ilişkisini, II.Bölümde Gazzâlî'nin, III.Bölümde ise İbn Rüşd'ün estetik tecrübe delili konusundaki anlayışlarını ortaya koyduk. Değerlendirme bölümünde ise

estetik tecrübe delilinin önemini vurgulayarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamadaki biricikliğini ele aldık.

Ders döneminden tezin son aşamasına kadar hiçbir zaman desteğini esirgemeyen, gerek hâl gerek kal diliyle kendisinden çokça şey öğrendiğim, bu ilmi yolculukta bir düstur edinmemi sağlayan kıymetli hocam Dr. Öğretim Üyesi M. Necip YILMAZ'a, yüksek lisans eğitimi boyunca kendilerinden ders alma fırsatını elde ettiğim diğer tüm hocalarıma ve bu süreçte maddi-manevi desteğini esirgemeyen aileme, hassaten tezin ilk muhataplarından biri olan kıymetli vaktini ayırarak bilgisini esirgemeyen kardeşime teşekkürlerimi sunuyorum. Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

KISALTMALAR

bkz : bakınız

bs. : baskı/basım

c. : cilt

çev. : çeviri

d. : doğumu

der. : derleyen

ed. : editör

haz. : hazırlayan

m.ö: milattan önce

m.s.:milattan sonra

ö. : ölüm

s : sayfa

vb : ve benzeri

GİRİŞ

Düşünce tarihi içerisinde en fazla tartışılan konulardan birisi "Tanrı"dır. Zaman ve şartlar değişse de insanın hayattaki anlam arayışı onu sorgulamaya yöneltmiştir. Tanrı'nın varlığına karşı ileri sürülen deliller ile bu delillere yapılan itirazlar birbirini besleyerek üstüne kata kata günümüze kadar gelmiştir. Bu konu teizm-ateizm tartışmasında mühim bir konudur. Antik Yunan'dan itibaren ele alınan bu konular günümüzde postmodernizmin etkisi ile insanın anlam arayışı sekteye uğramıştır. Bu keşmekeşliğin içerisinde bunalan insanoğlunun belki de en ihtiyacı olan şey olayları anlamlandırma çabasıdır. Bu sebepten mütevellit tezimizde önceki yapılan çalışmalardan istifade ederek 21.yy'a nasıl seslenebiliriz şuuruyla hareket edilmiştir.

I. Bölümde "Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu" konusuna değinerek doğu-batı filozoflarının kahir ekserisinin görüşleri incelenmiştir. Tanrı'nın varlığı ile ilgili ileri sürülen deliller daha çok olmakla beraber bu tezde üzerinde en çok durulan ve sıcak tartışmaların odak noktası olan "beş delil" ele alınmıştır. Bu hususta Tanrı'nın kâinata temaşasını göstermek amaçlanmıştır. Hassaten teleolojik delilde aynı yöne bakan insanlar dahi aynı şeyi göremiyorsa bunun sadece bir optik eylem değil aynı zamanda zihin süzgecinden geçerek anlamına kavuşan bir serencam olduğundan bahsedilerek "bakmak ile görme" eyleminin farkı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Beş delillendirmeyi ele alırken teist din felsefecilerinden "Swinburne", "Plantinga" vb. görüşlerine önemle yer verilmiştir.

II. Bölümde "Gazzâlî ve Estetik Tecrübe Delili" konusu ele alınmıştır. Gazzâlî, şüphesiz İslam düşünce tarihinde birçok konuda fikir beyan edip dönemini ve sonrasını etkileyen bir mihenk taşıdır. Tanrı'nın delillendirilmesi açısından "güzellik" kavramı üzerinde duran Gazzâlî'nin güzellik kavramı hakkındaki görüşleri incelenerek ona göre bizi Tanrı'ya ulaştıran yolun krokisi çizilmeye çalışılmıştır. Bu hususta Gazzâlî'nin *İḥyâu ʿUlûmi'd-Dîn* ve *el-Maḳṣadü'l-Esnâ fî Şerḥi (Meʿânî) Esmâʾillâhi'l-Hüsnâ* adlı eserlerinden istifade edilmiştir.

III. Bölümde "İbn Rüşd ve Estetik Tecrübe Delili" konusu ele alınmıştır. Bu hususta İbn Rüşd'ün Tanrı'nın varlığı konusuna daha ayrıntılı bir şekilde yer verdiği *Faṣlü'l-maḳāl ve taḳrîru mâ beyne'ş-şerîʿa ve'l-ḥikme mine'l-ittiṣâl* ve *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille* adlı eserlerinden istifade edilmiştir.

Bu çalışmaları gerçekleştirirken Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İslam Araştırma Merkezi, Yök Tez, Dergi Park'ta konu ile ilgili taramalar yapılmış, Batılı filozofların Tanrı sorunu konusundaki fikirlerinden genel çerçevede istifade edilmiştir. Michael Peterson; William Hasker; Bruce Reichenbach; David Basinger'ın "Din Felsefesi Seçme Metinleri", "Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş", Mehmet Aydın'ın "Din Felsefesine Giriş", Cafer Sadık Yaran'ın "Din Felsefesi'ne Giriş", Bekir Topaloğlu'nun "İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib), Necip Taylan'ın "Düşünce Tarihi Tanrı Sorunu" yararlanılan diğer kaynaklardan bazılarıdır.

Tanrı'nın varlığının delillendirilmesi hususunda birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar içerisinde estetik tecrübe deliline yeteri kadar yer verildiğini söylemek biraz zordur. Bu düşünceden hareketle estetik tecrübe delili konusunda bir katkı yapmayı amaçladık. Estetik tecrübe delilini iki önemli mütefekkir bağlamında incelemeye çalıştık.

I. BÖLÜM

DÜŞÜNCE TARİHİNDE TANRI'NIN KANITLANMASI SORUNU

A. Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Varlığını Kanıtlanması Sorunu

İnsanoğlu düşünce tarihi boyunca varlığı anlamaya çalışmıştır. Bu anlam arayışı geçmişten günümüze kadar gelmiştir. Aristo'nun (M.Ö. 384-322) *"Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler"*[1] söylemi de bu arayışın girizgâhı niteliğindedir. Varlığı tanıma çabaları sona ermeyeceği gibi kişiler doyum düzeyine ulaşana kadar bu tenkit ve sorgulamaların ardı arkası kesilmeyecektir.[2]

Antik Yunan'da M.Ö. IV. yüzyıldan itibaren güçlenen felsefi anlayış mitosları geride bırakarak gelişmiştir. Kâinatta mevcut olan hareketin birde kaynağı olmalıydı düşüncesi, her şey hareket halinde olup değişim içinde ise değişmeyen neydi? Yahut öyle bir şey var mıydı? Olmadığını farz etsek bile neden-sonuç ilişkisi içinde gerçekleşen bu kâinat yasalarının oluşumu nasıl gerçekleşmiştir?[3]sorularını beraberinde getirmiştir. Kâinat üzerindeki sorgulamaların derinleşmesi ile insanlar zaman ve mekân kavramlarını ve bunu var eden üstün varlığın oluşu hakkında sorular sormuştur.[4]

Bu sorgulamalarla birlikte düşünce tarihinde "varlık" kavramı irdelenmiş bunun sonucu olarak da "Tanrı" kavramı M.Ö. VI. yüzyıldan itibaren başlayan diyalektik düşüncenin içinde yer almıştır. Dolayısıyla "Tanrı" kavramının miladı insanlık tarihi kadar eskidir. "Tanrı" kavramı sadece teist dinlerde değil farklı düşünce, mitoloji ve inançların da konusu olmuştur. Tamamen hayatla ilgili olan bu

[1]Aristo, *Metafizik,* Çeviren: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985, c.I, s. 79.
[2]Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı,* 1.Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2020, s. 15.
[3]Aydın Topaloğlu, *a.g.e.,* s. 16.
[4]Aydın Topaloğlu, *a.g.e.,* s. 18.

kavram din ve felsefe dışında diğer disiplinlerinde içinde yer almıştır. Bunları aşağıdaki disiplinler çerçevesinde özetlemek mümkündür:

1. Felsefe 2. Din 3. Bilim 4. Ahlak 5. Mantık 6. Tasavvuf 7. Sanat.

Bu disiplinler, insan kâinatını oluşturan, inanç dünyasını sağlamlaştıran, farklı bakış açılarıdır.[5]

Zamanın seyri içerisinde felsefi sorunlar ve buna istinaden delillerde de değişiklik görülmüştür. Felsefe tarihine baktığımızda dönemin ihtiyacına göre iddialar ileri sürülmüştür.[6] Antik Çağ felsefesinde, teistik düşüncenin tarihi seyri açısından Sokrates öncesi filozofların kâinat içinde Tanrısallığa yer vermeleri mühimdir. Aristo'nun "ilk hareket ettirici" kavramıyla teistik düşünce yerini sağlamlaştırmış, Philo ve Plotinus gibi Yeni Platoncularla günümüze kadar devam ettirilmiştir. Varlığın ana hatlarıyla tartışıldığı bu dönemde Tanrı kavramı da ele alınmıştır. Mutlak Tanrı anlayışı tam olarak açıklanmasa da benzer sıfatlar içeren kavramların öne sürüldüğü görülmektedir.[7]

Thales (M.Ö.625-545) "kâinat ruhu" görüşüyle; Anaksimandros (M.Ö.612-547) yıldızları idare eden ve nesnelerin kaynağı olan "apeiron"[8] görüşüyle; Ksenophanes (M.Ö.570-480) "zihin gücüyle kâinate hareket veren hareketsiz düşünce" fikriyle; Herakleitos (M.Ö.535-475) her şeye egemen olan, her şeye yeten ve her şeyi aşan bir kanun "logos"[9] düşüncesiyle; Empedokles (M.Ö.490-430)

---

[5]Aydın Topaloğlu, *a.g.e.,* s. 211-213.
[6]Aydın Topaloğlu, *a.g.e.,* s. 218.
[7]Aydın Topaloğlu, *a.g.e.,* s. 87.
[8]Aperion: İlk çağ yunan felsefesinde, evrenin sonlu yada sınırlı olduğuna inanan Platon, Aristoteles gibi filozoflar dışında, evrenin sınırsızlığını savunan Anaksimandros, Anaksimenes, Ksenophanes, Melissos ve Demokritos gibi filozoflar da geçen sınırsızlık düşüncesini ifade eden Yunanca terim. Aperion, ayrıca evrenin kendisinden meydana geldiği ilk maddeyi, ya da *arkeyi* arayan Milet Okulu'nda, suyu *arke* yapan Thales'i, su gibi nicelik bakımından belirli bir maddenin doğadaki çokluğu açıklamaya yetmeyeceğini öne sürerek eleştiren Anaksimandros'un nicelik bakımından sınırsız, nitelik bakımından belirsiz anlamına gelen *arkhesini*, ilk maddesini, maddi nedenini ifade eder. (Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s.64.)
[9] Antik Yunan düşüncesinde, söz, konuşma, düşünce, akıl, anlam, açıklama; bir şeyin her ne ise olmasını sağlayan nedenler; belli bir disiplinde, fenomenleri açıklamak amacıyla kullanılan yöntem ve ilkeler; bir şeyi bizim için anlaşılır kılan temel dayanak anlamına gelen sözcük. Yunan dinînde, bir Tanrı ya da Tanrıların, insanlara tinsel esin, bilgelik ve yol göstericilik sağlayan sözleri. *Logos* kavramı felsefe bir çerçeve içinde ilk kez ünlü doğa filozofu Herakleitos'ta ortaya çıkmıştır. (Ahmet Cevizci, *a.g.e.,* s.552-553.)

kâinatı aşan, elle tutulmayan, gözle görülmeyen, insan uzvu taşımayan bir "düşünce" fikriyle ve Anaksagoras (M.Ö.500-428) maddeye hareket veren, ona hükmeden biçimlendirici ruh,"akıl(nous)" düşüncesiyle bu kavramsal oluşumun arkasında yatan belli başlı düşünürlerdir.[10]

Antik Çağ'daki monist-plüralist düşünceleri yerini Orta Çağ düşüncesinde yaratıcı ve yaratılan, zorunlu ve mümkün Tanrı anlayışına bırakmıştır.[11] Antik Çağ'daki metafiziksel düşünceden ilham alan Orta Çağ teizmi, teist dinlerin kutsal kitapları ve peygamber öğretileriyle çeşitlenmiştir. Bu dönemde akıl ile vahiy uzlaştırılmaya çalışılarak klasik teizmin ilk nüveleri atılmıştır.[12]

XVII. yüzyılda Orta Çağ felsefesi yerini aklın ön planda olduğu felsefe anlayışına bırakmıştır. XVIII. yüzyılla birlikte teistik düşüncelerin yerini din karşıtı fikirler almıştır. Bu düşünce yapılarından biri de materyalizmdir.[13] Kâinatın varoluşu ve devam eden sistemin maddenin kendisiyle gerçekleştiğini savunan "materyalizme" göre madde ezelîdir ve kâinat maddenin en küçük parçası olan atomların hareketleri ile oluşmuştur.[14] Materyalist görüşlere eski Çin ve Hint kaynaklarında rastlanmaktadır. Onu sistemli hale getiren Leukippos, Demokritos, Epikuros ve Lucretius gibi Antikçağ Yunan filozofları olmuştur.[15] Bir diğer görüş "darwinizme" göre ise kâinata hâkim olan bir yaratıcı yoktur. Onlara göre canlılar, uzun bir süreç boyunca meydana gelen mücadele sonucunda kendiliğinden meydana gelmiştir.[16] Materyalist ve darwinistler kâinat üzerinden görüşlerini öne sürerken bir diğer akım "pozitivistler" ise insanda Tanrı'ya inanmaya dair bir düşüncenin olmadığını savunmuşlardır. Pozitivizmin kurucusu olan Auguste Comte'ye (1798-1857) göre pozitivist bilim çağına girdikten sonra beş duyu ile algılanan tabiat

[10]Aydın Topaloğlu, *a.g.e.,* s.88.
[11]Aydın Topaloğlu, *a.g.e.,* s. 120.
[12]Aydın Topaloğlu, *a.g.e.,* s. 122.
[13]Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", https://islamansiklopedisi.org.tr/materyalizm, (01.02.2023), s.137.
[14]Bekir Topaloğlu,;Yusuf Şevki Yavuz;İlyas Çelebi, *İslâm'da İman Esasları,* 4.Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2018, s. 73-74.
[15]Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", https://islamansiklopedisi.org.tr/materyalizm, (01.02.2023), s.137.
[16]Bekir Topaloğlu,;Yusuf Şevki Yavuz;İlyas Çelebi, *a.g.e.,* s.76.

olayları dışında insanın kavrayacağı başka gerçek yoktur.[17] Böylece XIX. yüzyılda güçlenen akımlar teizmin duraksamasına, aydınlanmayla birlikte bilimin gelişme göstermesi, din-bilim çatışmasına sebep olmuştur. Bunların hepsi Tanrı düşüncesinin içeriğinin tekrar gözden geçirilmesini sağlamıştır.[18]

Tanrı'ya inanmada temellendirmelerin rolünün ne olduğu önemli bir tartışma konusu olmuştur. İnançlı kimselerin çoğunluğu felsefi delillerin bir kısmını görmeden seçimini yapmıştır. Ateistler "kötülük problemi" haricinde delil getirmemekle birlikte Tanrı'nın varlığıyla ilgili tartışmalarda inananları iddia sahibi görüp delil getirmekle yükümlü tutmuş ve kendileri sadece delillerini çürütmeye çalışmışlardır. Bazılarına göre ise delil getirmesi gereken kişi ateistlerdir. Şayet kişi Tanrı yok diyebiliyorsa, ikna edici delil ileri sürerek Tanrısız bir düzenin oluşumunu anlatması gerekmektedir.[19]

Agnostizm terimi ilk defa T.H. Huxley (1825-1895) tarafından kullanılmıştır.[20] Onlara göre metafizik problemler hiçbir zaman bilinemez. Agnostiklere göre Tanrı hakkında bilgi elde etmek imkânsızdır çünkü O, kavrayış gücümüzün ve bilgimizin ötesindedir. Bir şeyi bilmek demek onu belirli bir çerçeveye yerleştirmektir. Bilinmek ise bilinen şeyi sınırlar. Tanrı ise sonsuz olduğundan O'nu bilmenin, sınırlamanın mümkün olmadığını söylemektedirler.[21]

Fideist düşünürler, metafizik konuların ne akli ne de akıl dışı olduğunu söyler onlara göre bu konu akıl üstüne aittir. Onlara göre Tanrı akıl ile değil kalp ile bilinir. Augustine (M.Ö.354-430) *"Anlayabilmek için inanıyorum. Eğer inanmazsam o takdirde anlayamam."* diyerek imanı akla tercih eden bir anlayış geliştirmiştir.[22] İnanan bir kimse için en asli varsayımlar dini inanç sisteminin kendisinde

[17]Bekir Topaloğlu,;Yusuf Şevki Yavuz;İlyas Çelebi, *a.g.e.,* s.78.
[18] Aydın Topaloğlu, *a.g.e.,* s.187.
[19]Aydın Topaloğlu, *Teizm Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 1.Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2020, s.155.
[20]Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu,* Mahya Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2015, s.123.
[21]Aydın Topaloğlu, *a.g.e.,* s. 150.
[22]Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, *Din Felsefesi El Kitabı*, 1. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara 2014, s.40-42.

bulunmaktadır. Tanrı'nın varlığını Pascal (1623-1662) "bahse girmek" metaforu üzerinden anlatır: *"...Allah ya vardır ya yoktur. Acaba hangi görüşe meyledeceğiz? Akıl bu hususta karar merci olamaz. Sonsuz kaos bizi Allah'tan ayırmaktadır. Bu sonsuz mesafenin sonunda bir talih oyunu oynanıyor, neticesi ya yazı ya tura olacak. Siz hangi taraf için bahse gireceksiniz? Aklın aracılığına başvurunca, ne bir tarafı ne ötekini tercih edemiyorsunuz. Akıl ne tercihte bulunmayı sağlıyor, ne de hangi şıkkın yanlış olduğunu ispata güç yetiriyor. Bu hâl bizim irademize bırakılmış değil... Mademki bir şıkkı seçme zorunluluğu var, öncelikle menfaatimize en uygun olan şıkkı arayalım... Allah'ın varlığı şıkkını seçtiğimiz takdirde ne kazanıp ne kaybedeceğimizi tartalım. Bu şıkkı seçerek bahsi kazanmış olursanız, her şeyi kazanmış olacaksınız. Kaybetmiş olursanız, hiçbir şey kaybetmiş olmayacaksınız. O halde hiç tereddüt etmeyin; Allah'ın varlığı lehine bahse girin..."*[23]

Modern dönemin en önemli fideistlerinden biri olan Kierkegaard (1813-1855), *"Risk olmadan iman olmaz. İman kesinlikle bireyin içe dönüklüğündeki sonsuz arzu ile objektif belirsizlik arasındaki çelişkidir. Eğer Tanrı'yı objektif olarak kavrayabilecek durumdaysam, o zaman inanmam, fakat tam da bunu yapamadığım, için inanmak zorundayım."*[24] demektedir. Ona göre iman etmek; bilmeden, görmeden inanmak demektir ki imanı değerli kılan şey de budur. Bütün delilleri sıfırlayacak şekilde akli delillendirme yapacak olursanız ortada zaten inanma gibi bir durum kalmayacağını, bilgiye dönüşeceğini söylemektedir.

Bazı filozoflara göre inanç rasyonel olmalıdır. İslam dünyasındaki filozoflara da baktığımızda; Fârâbî (M.S. 870-950), İbn Sînâ (M.S. 980-1037), Cüveynî (1028-1085), Gazzâlî (1058 -1111), Fahreddin Razî (1150-1210) bu düşünce etrafında görüşlerini söylediklerini belirtebiliriz. Batı dünyasına baktığımızda ise Aziz Thomas (1225-1274), Descartes (1596–1650), Leibniz (1646-

[23]Pascal Blaise, *Düşünceler*, Çeviren: Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1996, s. 111.; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu,* 3. Baskı, Mahya Yayınları, İstanbul 2015, s. 126-127.; Mehmet Bayrakdar , *"Pascal Oyunu –Hz. Ali, Gazzâlî'ye Göre Âhirete Zar Atmak-",* 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s.13-14.; Blaise Pascal, "Bahis", *"Gelen-Eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I",* Derleyen:Recep Alpyağıl, s.150-153.

[24]Michael Peterson; William Hasker; Bruce Reichenbach; David Basinger, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Tercüme: Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2019, s.111.

1716) gibi filozoflarla karşılaşmaktayız.[25] Katı akılcılığa göre inanç bilgiye, bilgi de her aklı başında olan kişi de, kabul edilebilir kesin olan bir temele dayanmalıdır.[26] Katı akılcılığı İngiliz matematikçisi W. K. Clifford (1845-1879), "yeterli delile dayanmadan bir şeye inanmanın yanlış olduğu görüşünü" şöyle ifade etmiştir: *"Bir gemi sahibi bir göçmen gemisini denize göndermek üzereydi. (...) Geminin denize dayanıklı olmayabileceğine dair şüpheler kendisine iletilmişti. Bu şüpheler adama dert oldu ve onu mutsuz etti. (...) Fakat gemi denize açılmadan önce, adam bu melankolik düşüncelerin üstesinde gelmeyi başardı. (...) Onun hareketini kaygısızca ve iyi dileklerle seyretti. (...) Ve gemi okyanusun ortasında batınca da sigortadan parasını aldı, hiçbir şey anlatmadı. Bu adam hakkında ne diyeceğiz? Elbette ki şöyle diyeceğiz, o gemideki insanların ölümünde onun şüphesiz suçu vardır. Kabul edilmektedir ki o adam geminin elverişli olduğuna samimi olarak inanmıştı; fakat kanaatindeki samimiyet ona hiçbir şekilde yardımcı olmaz, çünkü önündeki delile dayanarak inanmaya hakkı yoktur."*[27]

Clifford, şüpheyi gidermek için akıl sahibi kimselerin inanmalarını sağlayan bir delil getirmeleri gerektiğini söylemektedir. Böyle yaparak Clifford matematiğin yöntemlerini metafiziğe uyarlamaya çalışmıştır. Peki, gerçekten bütün insanların ittifak ettiği bir husus var mıdır? Bazı alanlar tüm insanların kabul edeceği deliller ortaya serebilir. Mesela, şu an da havanın sıfır derecenin altında olması açık ve nettir. Değerler alanında güzel cevabını aldığımız bir şey için "neden" diye sorma ihtimalimiz yoktur. Clifford'ın iddia ettiği şartlara bağlı kalınsaydı dünyada herhangi bir felsefi sistemin olmaması gerekirdi. Eğer delillendirme ile kişi o fikri elde etmiş olsaydı bu delilleri başkası duyduğunda o delillerden hareketle aynı fikri kabul etmesi gerekmez miydi?

Fideizm ve katı akılcılık arasında orta yolu bulan eleştirel akılcılıkta ise teleolojik konuların mutlak bir kesinlikle bilinemeyeceğini, fakat bu konuların aklen

[25]Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 13. Baskı İzmir 2012, s.21.
[26]Cafer Sadık Yaran, "Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkîkî İmancılık" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, , Sayı:9, 1997, s. 218.
[27]Michael Peterson; William Hasker; Bruce Reichenbach; David Basinger, *.a.g.e*. s.102-103.

temellendirilip eleştirilmesinin gerekli olduğu ileri sürülmektedir.[28] Eleştirel akılcılık, iman etmek için bütün akıl sahiplerinin üzerinde uzlaşacağı şekilde delil getirmenin gerekli olmadığını iddia ederek katı akılcılıktan; dini alanın birbirinden farklı inançları barındırdığı, bireyin de bunlardan birini tercih etmesi için akletmesi gerektiğini belirterek fideizmden ayrılır. Din alanında rasyonellikten maksat Tanrı'nın varlığının akılla kavranabilmesidir, yoksa akıl dışılık değildir. Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde geçen "akletmiyor musunuz?" ifadesi dikkat çekicidir. Bu anlamda "Aklıma yatmıyor ama inanıyorum" anlayışı Kur'an'ın ruhuna tamamen terstir.[29]

Tanrı'nın varlığını temellendirmekten maksat inançlı kimselerin inancını akli ve ilmi temele oturtma çabasıdır. Tanrı'nın varlığı müşahede edilmiş bir konu olmadığı için ya doğadan, ya da akıl ile O'na varma imkânımız bulunmaktadır. Girift bir konu olan Tanrı'nın varlığı meselesi kelamcılar, felsefeciler, tasavvufçular tarafından tartışılmış ve argümanlar ileri sürülmüştür. Disiplinler arasında gündem olan bu konuyu; kelam ve felsefeciler akıl ile tasavvuf ehli marifet ile delillendirmiştir.

Kelamcılardan Allah'ın varlığını akli temele dayandıran Mu'tezile mezhebi taraftarları Tanrı'nın varlığının da akılla bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin önemli bilginlerinden Nazzâm (M.S. 777-845) *"akli yetiye sahip olan her ferdin Tanrı'nın varlığını bileceğini"* belirtmektedir.[30] Ehl-i sünnet kelamının iki önemli kolunu oluşturan Eş'arîye ve Mâtürîdiyye'ye baktığımızda Ebû Hanîfe (M.S. 699-767), Allah Teâlâ peygamber göndermemiş olsa bile Allah'ı bilmenin zaruri olduğunu belirtmiş ve buna dair çeşitli deliller ortaya koymuştur. *"Hırçın dalgalarla boğuşan bir yük gemisini idare eden kaptan, her şeyi yöneten ve koruyan bir yaratıcıya; önünden defalarca geçtiği boş bir arazinin üzerine bir müddet sonra bina yapılması bunu bir yapıcısının olma fikrine o da her şeyi yoktan var eden ve düzene*

[28] Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, *a.g.e*. s.48.
[29]Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği", *İslami Araştırmalar*, Sayı:2, 1986, s. 15-19.
[30]İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s.10.

koyan yaratıcıyı işaret etmektedir...''[31] Eş'arîliğin temel düsturu, Allah akıl ile tanınabilir ama ona inanmak şeriat ile vacip olur düşüncesidir.[32] Bunu insanın yaratılışı üzerinden açıklar. *''İnsan mükemmel bir yaratılışa sahiptir. Bir kan pıhtısı iken çeşitli merhalelerden geçerek etten kemikten teşekkül insan haline gelmiştir. İnsan fiziksel olarak bu evrelerden geçmekle birlikte çeşitli dönemlerden de geçmektedir.''* Eş'arîler bunu şu örnekle açıklamışlardır: Hiç kimsenin "ihtiyarlıktan vazgeçtim ben gençliğe döneceğim diyememesi bu merhalelerin bir idarecisinin olduğunu göstermektedir.[33] O ise Allah'tır. Mâtürîdi ise akıl yalnızca bir alet değildir bazı şeyleri şerîat bildirmeden de anlayabilir, demiştir.[34] Mâtürîdi, gece ve gündüzü örnek vererek sürekli devam eden bir zincirleme olduğunu dile getirmektedir. Şayet bunun bir yaratıcısı olmasaydı gece ile gündüzün sürüp gitmesi gerektiğini belirtmiştir.[35]

Bazı delillendirme çeşitleri ise şahsî bir gözleme dayanır. Dini tecrübe, İslam ilimleri arasında tasavvufta tercih edilen delillendirme çeşididir. Onlarda delilden maksat gözlemin kalben istikrarlı hale gelmesidir.[36] Mutasavvıflar, Allah'ın varlığını delillendirmede aklın değil duyguların hakim olduğunu savunmuşlardır. Mevlânâ'nın (1207-1273) Allah'ın varlığına ulaşmadaki yolu dini tecrübedir. Ona göre Allah hakkında edinilecek bilgi yalnızca keşf ile mümkündür.[37] Eserlerinde aşk deliline öncelik vermekle birlikte hudûs, imkân, ekmel varlık, gaye ve nizam delillerine de değinmektedir.[38] Ona göre Allah'ın varlığını ispat etmek ile Allah'ın varlığı arasında fark vardır.[39] Aklın tenzihi yöntemi Allah'ın ne olduğunu değil ne olmadığını gösterir.[40] Ayrıca Mevlânâ, "eğer akıl ile Tanrı'nın varlığı anlaşılsaydı o

---

[31]Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı(İsbât-ı Vacib)*, 11. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012, s.81.
[32] İbrahim Agâh Çubukçu, *a.g.e.*, s.10.
[33] Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı(İsbât-ı Vacib)*, s.82.
[34]Emrullah Yüksel, *Mâturîdîler ve Es'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 51.
[35]Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı(İsbât-ı Vacib)*,s.84.
[36]Mehmet S. Aydın *a.g.e.*, s.24.
[37]Tuna Tunagöz, "Mevlânâ'da Tanrı'nın Varlığının İspatı", *Kelam Araştırmaları*, 11:1, 2013, s.366.
[38]Tuna Tunagöz, *a.g.e.*, s.367.
[39]Mevlânâ, *Mesnevî ve Şerhi*, Hazırlayan: Aldülbaki Gölpınarlı, Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1985, II/233-234; IV/198.
[40]Tuna Tunagöz, *a.g.e.*, s.370.

zaman peygambere gerek kalmazdı"[41] diyerek aşkın kimseyi yanıltmadığını söylemiştir.[42] Nitekim ona göre *"Allah'a ulaşmak için aklı kullanmak kuşu vurmak değil, bilakis kuşun gölgesine ok atmaktır."*[43]

19.yüzyılda yaşamış önemli mutasavvıflardan Gümüşhânevî'ye (1813-1893) göre ise mutasavvıflar Allah'ı bilme konusunda iki yol izler. İlk olarak Allah'ın fiilleri keşfedilir, oradan yola çıkarak fiilin sahibine ulaşılır ki bu akıl yürütme ile gerçekleşmektedir. Gümüşhânevî birçok mutasavvıfın aksine, aklı istidlâle aykırı görmeyip Kelamcılar ve filozoflar gibi Allah'ın varlığına götüren bir araç olarak görmektedir.[44] Gümüşhânevî bilgi kaynaklarını duyu, akıl, sezgi ve nakil olarak sıralamaktadır. Sezgi yani kalp; akıl ile kavranamayan ilahî gerçeklere ulaşmayı sağlayan yetidir.[45] Özetle Gümüşhânevî, her ne kadar aklı kabul etse de onun istenen öğretileri elde etmede nakıs bir araç olduğunu kabul ederek ana kaynağın kalp olduğunu dile getirmiştir.[46]

İslam âlimleri Allah'ın varlığının delillendirilmenin gerekliliğini, kişinin taklidi imandan sıyrılarak tahkiki imana ulaşma arzusu ile açıklamıştır. Akla gelebilecek her türlü şüphe ve yapılan itirazları yanıtlamak için delillere başvurmak gerektiğini söylemişlerdir. Fakat bu delillerin yeterlilikleri kişilerin yetiştiği coğrafya ve karakterlerine göre değişmektedir. Bazı insanların inanmaları için küçük bir delil yeterli iken, bazıları için ise mucize büyüklüğünde bir delil ortaya konulması gerekebilir.[47]

Gazzâlî, Allah'a imanı üç merhaleye ayırmaktadır. Bunlardan ilki taklit, ikincisi ilim, üçüncüsü ise zevk derecesidir. Zevk ise en derin tecrübenin yaşandığı

---

[41]Mevlânâ, *Mesnevî*, Çeviren: Veled İzbudak, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988, IV/265-266.
[42]Mevlânâ, *Mesnevî,* IV/ 115.
[43]Mevlânâ, *Mesnevî ve Şerhi,* I/137.
[44]Hasan Tanrıverdi, "Gümüşhanevî'de Tanrı'nın Varlığının Bilinmesi Meselesi", *Dinî Araştırmalar*, Sayı:16, 2013, s. 123.
[45]Hasan Tanrıverdi, *a.g.e.*, s.144.
[46]Hasan Tanrıverdi, *a.g.e.*, s.146.
[47]M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", https://islamansiklopedisi.org.tr/isbat-i-vacib(15.01.2021), s.497.

kısımdır.[48] Dini fikir ve kanaatlerin kişilerin hayatında taklit derecesinden çıkarak tahkik derecesi yönünde yol alması, ciddi bir düşünce sürecini de beraberinde getirir. Allah'ın varlığına iman, Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi çoğunlukla taklit derecesinde bir başlangıç gösterir. İkinci derece ilim derecesidir. Burada insan, inancını makul gerekçelere dayandırma ihtiyacını duyar. Üçüncü derece ise Gazzâlî'nin deyimiyle, zevk derecesidir; yani inancın yaşandığı, deruni tecrübenin konusu olduğu merhaledir. Başka bir neden ise insan zaman zaman tereddütlere düşebilir ya da böyle sorular kendisine yönelebilir. Böyle durumlarda başvuracağı deliller söz konusu olabilir.[49] En önemli hususlardan biri de bu delillendirmelerin felsefi sistem gereği yapılmasıdır. Antik Yunan'dan başlayan bu delillendirmeler günümüze kadar devam etmiştir.

Tanrı'nın varlığını ispat etme gayesiyle ortaya konan her delil mutlak doğruluk taşımasa da kendi içinde tutarlı olup kendi görüşlerinin ana çerçevelerini yansıtmaktadır. Hiçbir delil tek başına Tanrı'nın varlığını delillendirme ihtiyacını gideremez fakat bu durum delillerin bir değeri olmadığı anlamına da gelmez.[50]

B. Tanrı'nın Varlığını İspat Etmede İleri Sürülen Deliller

İnsan, tarihin her safhasında Tanrı kavramı ile karşı karşıya kalmıştır. Kavramın değeri, tartışılan bu konunun önemi, ileri sürülen temellendirilmelerin başarılı ve başarısız olduğu her zaman tartışılabilir. Fakat günümüzde bu problem gelişigüzel gerekçelerle inkâr edilemez. Tanrı'nın varlığı sorunu bir varoluş sorunu olduğundan dolayı felsefe ve teoloji alanındaki araştırmaların arasında daima yerini almıştır.[51]

Tanrının varlığını ispat etmede ileri sürülen delilleri ele almadan önce "delil" ve "ispat" kavramlarına değinmek yerinde olacaktır. Çoğunlukla din ortaya

[48]Mehmet S. Aydın *a.g.e.,* s.19.
[49] Mehmet S. Aydın, *a.g.e.,* s.19.
[50] Necip Taylan, *a.g.e.,* s 128.
[51] Necip Taylan, *a.g.e.,* s.124.

çıkarken, bulunduğu ortamın dünya görüşüne göre çeşitli itirazlarla karşı karşıya kalmıştır.[52] Nitekim bahsettiğimiz mevzulara İslam tarihinden örnek getirecek olursak Kur'an'ın nazil olduğu ortam politeist bir Tanrı anlayışına sahip olduğundan İslam dininin vahdet, ahiret anlayışına çeşitli itirazlar ileri sürülmüştür.[53]

Sözlükte sebt "devam, istikrar, gerçekleşme" bu kökten türeyen ispat ise "bir şeyi açıklığa kavuşturma, delil getirme, bir hak veya olgunun gerçekliğini delille ortaya koyma" anlamına gelir.[54] Delil kelimesi Arapçada "yol göstermek, irşat etmek" anlamındaki delalet kökünden gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bir ayette "kılavuz" anlamında kullanılmakta, ayrıca altı ayette "kılavuzluk etmek, göstermek, haber vermek" manalarında aynı kökten türeyen fiiller yer almaktadır. Bu ifadelerin Kur'an'ı Kerim'de geçtiği ayetlerin bazıları şunlardır:[55]

Yoksa O'ndan başka birtakım tanrılar mı edindiler? De ki: "Haydi delilinizi getirin! İşte benimle beraber olanların söylediği, işte benden öncekilerin söylediği!" Hayır, onların çoğu hakkı bilmezler; bunun için de inatla yüz çevirirler.[56]

Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi? Eğer dileseydi onu elbet hareketsiz de kılardı. Sonra güneşi gölgeye yol gösterici kılmışızdır. [57]

Ey iman edenler! Sizi, elem verici azaptan kurtaracak bir ticareti size göstereyim mi?[58]

Tarihi süreçte Tanrı'nın varlığını ispat etmek amacıyla birçok delil ortaya konulmuştur. Bu delillerin en temel olanları şunlardır:

---

[52] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2012, s.17.
[53] Mehmet S. Aydın, *a.g.e.,* s.18.
[54] M. Sait Özervarlı, *a.g.e.,* s.497.
[55] Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#1 (01.02.2023), s.136.
[56] Enbiyâ Sûresi 21/24.
[57] Furkan Sûresi 25/45.
[58] Saf Sûresi 61/10.

l. Ontolojik Delil
2. Kozmolojik Delil
3. Teleolojik Delil
4. Ahlak Delili
5. Dini Tecrübe Delili[59]

1. Ontolojik Delil

Ontoloji varlık bilgisi, varlık nazariyesi anlamına gelir. Ontolojik delilde Tanrı kavramından hareket edilir. Varlığa bakarak Tanrı'yı açıklama deliline "ontolojik delil" denir. Bu delillendirme Parmenides'ten (M.Ö.515- 460) bu yana bu isimle anılmıştır. Ontolojik delil denilince akla gelen ilk isimlerden biri St.Anselmus (1033-1109)'dur. Bu delili ortaya koyan ve yaygınlaştıran Descartes'tir.[60] Anselmus, ontolojik delili şöyle ifade etmektedir: *"Zihnimizde kendisinden daha öncesi düşünülemeyen bir varlık fikri vardır. Kendisinden öncesi düşünülemeyen bu varlık, ya zihnimizde ya da hem zihnimizde hem dış dünyada vardır. Kendisinden daha yücesi düşünülemeyen bu varlık hem zihnimizde hem dış dünya da var ise sadece zihinde düşünülen o varlıktan daha yücedir. O halde kendisinden daha yücesi düşünülemeyen o varlık Tanrı'dır."*

Anselmus'un bu sözlerine karşılık Gaunilo (M.S. 994-1083), tenkitte bulunmuştur. Öncelikle Gaunilo, Anselm'i bir şeyin kavramına sahip olmakla o şeyin var olup olmadığını bilmek ayrı şeylerdir, diyerek uyarmaktadır. İkinci olarak Gaunilo, oldu ki haklısın, o zaman Tanrı'nın varlığı lehine argümanın faydasız hâle geldiğini belirtmektedir. Son olarak Anselmus'un, Tanrı'yı bizatihi tasavvur veya idrak edebileceğimiz hükmüyle yanlış karar verdiğini söylemektedir. Ona göre bir

[59]Aydın Topaloğlu, *a.g.e.,* s.155.
[60]Mehmet Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazlar*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XXIII, 1978, s.287.

şey idrakimizde ise illa var olması gerekmemektedir.[61] Gaunilo bu düşüncesini "ada metaforu" üzerinden örnek vererek açıklamaktadır. Tam teşekküllü bir ada fikrine sahip olmamız o ada'nın gerçekten var olduğunu göstermez. Bu mükemmel ada fikri sadece zihindedir diyen Gaunilo'nun bu örneği üzerine ona gelen eleştirilerden birisi de adanın mükemmelliği ile Tanrı'nın mükemmelliğinin aynı kefede değerlendirilemeyeceğidir.

Descartes Tanrı ile varlığı arasındaki ilişkiyi "dağ" ile "dereye" benzetir. Nasıl dağ dereden ayrı düşünülmezse Tanrı'da var olma hali de dışında düşünülemez. Descartes'in bu örneğine gelen eleştirilerden biri Tanrı kavramını öyle her kafasına estiği ile kıyaslayamayacağıdır. Descartes burada ontolojik delile örnek veremese de Tanrı'nın insan zihninde ihata edilemeyeceğini söylemiş olmaktadır.[62]

Bu delile eleştiri getirenlerden biri de Kant'tır. Kant, önermeleri "analitik" ve "sentetik" olmak üzere ikiye ayırır. Analitik önerme: doğru olmamakla birlikte yeni bilgi vermeyen, yüklemi öznesi olan önermelerdir. Mesela, hiçbir bekar evli değildir önermesi analitik önermeye örnektir. Diğer önerme ise özne ve yüklemi farklı olup bilgi değeri taşıyan sentetik önermelerdir. Kant, "Tanrı zaruri bir varlıktır" ifadesinde ise sentetik önerme özelliği barındırmadığını dile getirmektedir. Mesela, "Tanrı kadirdir" önermesi zorunlu bir hükümdür. Burada "Tanrı" öznesini kabul ettiğimiz zaman zorunlu olarak O'nun mutlak kudret sahibi olduğunu da kabul etmek gerekmektedir. Aksi de aynı neticeyi doğurur. Eğer birinin mutlak kudret sahibi olduğu kabul edilirse zorunlu olarak bunun Tanrı olduğu kabul edilmelidir. Fakat Kant'a göre "Tanrı yoktur" önermesinde, ona nispet edilen bütün sıfatlar varlığıyla birlikte reddedilmiş olduğu için herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle Kant'a göre eğer biz Tanrı'yı "zorunlu mutlak varlık" olarak tarif edersek bu durumda varlık bu zorunlu mutlak varlık içinde mündemiç ise o zaman "Tanrı vardır" derken "zorunlu mutlak varlık" demiş olmaktayız. Bu şartlarda Kant'a

[61]Michael Peterson; William Hasker; Bruce Reıchenbach; David Basinger, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, Tercüme: Rahim Acar, Küre Yayınları, Mayıs 2018, s. 233.
[62]Mehmet Dağ, *a.g.e.*, s. 291.

göre ya bunun bir totoloji olduğu ya da varlığa dair bütün önermelerin sentetik önermeler olduğu kabul edilmelidir.[63]

Çağdaş din felsefesi filozoflarından Plantinga (d.1932) ontolojik delili savunmuştur. İleri sürdüğü argümanları şöyle özetleyebiliriz:

- Maksimum büyüklüğün gerçekleştiği başka bir âlem vardır.
- Varlığın, maksimum büyüklüğe ulaşabilmesi için her âlemde maksimum mükemmelliğe sahip olması gerekir.
- Varlığın, maksimum mükemmelliğe her âlemde sahip olabilmesi için her âlemde her şeyi bilmek, her şeye gücü yetmek zorundadır.

Ontolojik delil, Tanrı inancının rasyonelliği bağlamında ilk delil olarak geçmektedir. Plantinga'ya göre maksimum büyüklük sadece bütün mümkün dünyalarda maksimum mükemmelliğe sahip olunarak sağlanır. Maksimum büyüklüğün imkânı maksimum mükemmelliğin zorunluluğunu gerektirmektedir. Maksimum mükemmellik de her şeyi bilmek, her şeye gücü yetmek ve ahlakî mükemmellik gibi nitelikleri gerektirdiğine göre böyle bir mükemmelliğe ancak Tanrı sahip olabilir.[64]

2. Kozmolojik Delil

Kozmolojik delil kâinattan hareketle âlemdeki düzeni açıklamak için "muharrik-i evvel" mefhumundan yola çıkarak oluşturulmuş bir delildir. Kendi içinde birçok ispat yöntemini içermekle birlikte İslam düşünce tarihinde "hudûs" ve "imkân" adlarıyla yer almıştır.[65] Kâinatın kendisinden hareketle Tanrı'nın ispat edilmeye çalışılmasında kozmolojik delil karşımıza "hudûs", "imkân", "hareket" kavramlarıyla çıkmaktadır. Kozmolojik delili kendi içinde ikiye ayırarak incelemek mümkündür.

---

[63] Recep Alpyağıl, *a.g.e.,* s.469.
[64] Recep Kılıç(ed); Mehmet Sait Reçber(ed), *a.g.e.,*s.27.
[65] M. Sait Özervarlı, *a.g.e.,* s.495.

a. Hudûs Delili

Sözlükte "sonradan meydana gelmek" anlamında olan hudûs, Kelam literatüründe "Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere kâinatın yok iken var olması" mevzunu ifade eder. Bu ifadeden yola çıkarak sonradan yaratılmış olan şeye "hâdis", onun yaratıcısına da "muhdis" denir. Her dönemde insanoğlu, kâinata bakarak anlam aramaya çalışmıştır. Kâinatı meydana getiren üstün gücün varlığını ve bunun rasyonel bir zorunluluk olduğunu "muhdis" kavramı ile açıklamıştır. Kelam ilminde bu şekildeki kozmolojik delile "hudûs" denilmiştir. [66]

Kavramın süreci içerisinde Antik Yunan'dan günümüze gelirken "hareket" kavramı üzerine düşünen ilk filozofun Platon (MÖ 428/427 veya 424/423–348/347) olduğunu görmekteyiz. Ona göre hareket, canlı varlıklardır ki bunun kaynağı bir Ruh'tur. O halde kâinatı yöneten bir ruh vardır kanısına ulaşılmıştır.[67]

Aristo ise hareketi bir noktada teselsülü iptal edercesine ilk muharrike dayandırır. "Her sonradan var olanın bir var edicisi vardır. Kâinat sonradan var olmuştur. Her olayın bir sebebi var ise o halde Tanrı'nın neden bir sebebi yok? Bu sebepler zinciri neden gelip bir noktada duruyor?" sualleriyle Aristo'da ilk defa teselsülün neden olamayacağına dair görüşlere rastlıyoruz. "Sonsuz bir dizinin ilk teriminden bahsedilemez. İkinci, üçüncü, dördüncü teriminden de bahsedilemez hasılı şuan ki teriminden de bahsedilemez. Sonsuza kadar giden bir dizi aklen mümkün değildir" diyerek ilk muharrik de bunu sabit kılmıştır.[68]

William Lane Craig (d.1949), bu delilin Kelamcılar tarafından keşfedilip daha sonra Batı'ya miras kaldığını söylemektedir. Gazzâlî'nin el-İktisâd fi'l-İ'tikâd'ında geçen bu delil, bilimin verilerine dayalı olarak Willian Lane Craig tarafından savunulmaktadır. Bu delilleri şu öncüllerle özetlemektedir.

- Var olmaya başlayan her şeyin bir sebebi vardır.

[66]Bekir Topaloğlu, "Hudûs", https://islamansiklopedisi.org.tr/hudus (01.02.2023), s.305.
[67] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2012, s.40.
[68] Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s.41.

- Kâinat var olmaya başlamıştır.
- Öyleyse, kâinatın da varlığının bir sebebi vardır.[69]

Nitekim, Kur'an Kerim'de Hz. İbrahim'in "yaratıcı arayışını" konu edinen ayetlerin yöntemi ile hudûs delilinde tutulan yol aynıdır. "*Yakinen bilenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin hükümranlığını gösteriyorduk. (O), gece basınca bir yıldız görmüştü. 'İşte bu benim Rabbim' dedi. Yıldız batınca, ben batanları sevmem' dedi (daha sonra ay ve güneşle ilgili olarak da aynı hükmü veren İbrahim şöyle der:) "Ben yüzümü gökleri ve yeri var edene çevirdim."*[70]

Burada aynı ayet içerisinde Hz. İbrahim'in içsesinde öncüllerin oluşturulup zihninde bir sonuca vardığını görüyoruz. Aşina olduğumuz bu delil hemen hemen bütün kelam kitaplarında vardır. Delilin en eski şekillerinden birini Gazzâlî'de görmekteyiz. Onun delili dile getirişi şöyledir:

- Her hâdisin hudûs bulması için bir sebebe ihtiyacı vardır.
- Âlem hâdistir.
- O halde onun da hudûsu'nun bir sebebi olması lâzımdır.

Her hâdis olanın bir sebebe ihtiyaç duyması bir neden-sonuç ilişkisidir. Gazzâlî, bunu göremeyen insanın ya okuduğunu anlamadığını yahut anlamak istemediğini dile getirir. Hâdis varlığı itibari ile öncesine mutabıktır. Bundan mülhem de nakıstır.

"Âlem hâdistir." Önermesine gelince Gazzâlî, âlemin bir başlangıcı yoksa her hâdisin başlangıcı olmayan başka hâdislere dayanması icap eder, der. Eğer hâdis olan varlıklar sonsuza değin uzayıp gitseydi bu bilfiil bir sonsuzluğun var olması anlamına gelirdi.

---

[69] Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2018, s.130.
[70] En'âm Sûresi 6/76-79.

"O halde âlemin de bir muhdisi vardır." Önermesinde ise meydana gelen bu hâdisin, var olma ile yok olma arasında bir muhayyerlik söz konusu olduğunu ve bunu ihtiyar eden bir zatın olması gerektiği anlaşılmaktadır.

b. İmkân Delili

Sözlükte imkân "bir işin kolayca yapılabilir olması, bir eylemin ortaya çıkmasında bir sorun olmaması" anlamına gelmektedir. İmkân teriminin beş farklı anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz. Birincisi: zihni imkân. Bir şeyin aklen mümkün bulunduğunu düşünmektir. İkincisi: dış imkân. Bir şeyin kendisinin veya benzerinin o şeyden daha uzak bir ihtimal taşıyanın varlığını hesaba katarak o şeyin dış dünyadaki varlığını imkân dahilinde görmektir. Üçüncüsü: özel imkân. Her iki taraftan da zorunluluğun kaldırılmasından ibarettir. Mesela, "Her insan okuyandır" önermesinde okumak ya da okumamak insan için zorunlu değildir. Dördüncüsü: genel imkân. İki tarafın birinden zorunluluğun kaldırılması anlamına gelmektedir. Beşincisi: zati imkân. Bir şeyi var veya yok saymanın akıl dışı olmaması durumudur.[71]

Kozmolojik deliller ailesi içinde en meşhur olanı, şüphe yok ki "imkân delili"dir. Bu delil, özü itibariyle az önce gördüğümüz hudûs deliline benzemektedir. Delilde, çevremizdeki var olmaları mümkün olan bu varlıkların varoluşları ile ilgili öne sürülebilecek iki seçenek mevcuttur. Bunlar şu şekildedir: Biri "zorunlu varlık": Var olma ihtimali bulunan bir varlık, yok olma ihtimali bulunan bir varlığa dönüşür. Diğeri ise "koşullu varlık": Var olması da yok olması da düşünülebilen varlıktır.[72]

O halde kâinat koşullu mu yoksa zorunlu mu bir varlıktır? Kâinatın var olması da yok olması da mümkündür, yani aklen düşünülebilir. Peki, bütün varlıklar koşullu mudur? Koşullu varlığın, varlığı da yokluğu da düşünülebiliyorsa var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyduğunu söyleyebiliriz. Mantık çerçevesinde

[71]Mahmut Kaya, "İmkân", https://islamansiklopedisi.org.tr/imkan (01.02.2023), s.224.
[72]Recep Kılıç(ed); Mehmet Sait Reçber(ed), *a.g.e.*, s.129.

düşünüldüğünde sebep dediğimiz şeyin mümkün varlıktan zaman bakımından bir tık önce olması lazım gelmektedir. Bunlardan yola çıkarak her varlığın da koşullu olamayacağı sonucuna varabiliriz. Nitekim öyle olsaydı bunların ortaya çıkmasına sebep olan bir şey olmazdı. Varlıkları ve yoklukları düşünülebilen varlıkların neden yok değil de var olduklarını izah edebilmek için diğer bir zorunlu varlığa ihtiyacımız vardır. Zorunlu varlık, yok olması düşünülemeyen varlıktır. Bu kâinat var da olabilir yok da olabilirdi. Ama neden var? Onun var olmasına tercih eden bir şey olmalıdır. Bu düşünce sistemini devam ettirdiğimizde, onun var olmasını tercih eden şeyin de var olmasını sağlayan bir şeyin olması lazım gelmektedir. En sonunda varlığı veya yokluğu tercih meselesi olmayan zorunlu olarak var olan bir varlık vardır kanısına varırız. O da Tanrı'dır.

Fârâbî, varlığı "mümkinu'l vücut' ve "vacibu'l-vücut" diye iki kısma ayırmaktadır. "Mümkün" var olmak için bir sebebe muhtaç olandır. Onun var olması da yok olması da aynı derecededir. "Vacip" ise varlığı zorunlu olan, yokluğu düşünülemeyendir. Aynı zamanda vacibu'l-vücut, birden fazla olamaz. O'nun hakikati var olmaktır. Fârâbî'nin bu görüşü İbn Sînâ tarafından da benimsenmiştir. O, bu ayrımdan yola çıkarak vacibu'l-vücudun ispatını şöyle yapmaya çalışır: Var olan varlıklar ya vacip, yahut mümkündür. Eğer o vacip ise vacibu'l-vücut doğrulanmış olur ki, istenen sonuç da budur. Mümkün varlıklar düşünüldüğünde hepsinin kendisi gibi olma halinde sayısız sebebin ve zamandaşın olduğu uzun bir silsile cereyan edecektir. Bunun nihayeti ise geriye doğru uzanan sebeplere değil, varlığı zorunlu olana ulaştığında nihayete erecektir.[73]

Batı felsefesi ve teolojisinde Leibniz'in (1646-1716) ifadesiyle kozmolojik delil, Batı teizminin klasik delilini oluşturmuştur. Leibniz, "kâinattaki her şeyin neden var olduğu ve başka şekilde değil de bu şekilde olduğunu" sorgulamıştır. Leibniz, âlemi açıklarken "yeter sebep ilkesini" ortaya koyarak açıklamaya çalışmıştır. Âlemde her şey mümkündür; onların var olmaları, o şekilde var olmaları yahut başka şekilde var olmaları mümkündür. Bunlar sebeplere bağlıdır. Bu

[73] Fârâbî, "Uyûnü'l-Mesâil", *"İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri",* Mahmut Kaya(Çeviren ve Editör), Klâsik Yayınları, 2014, s.118.

sebeplerin sonsuza kadar gitmesi Leibniz'in sorduğu sorulara cevap getiremeyecektir. Bunun açıklanması ve mantıklı bir temele oturtulması için yeter sebebe ihtiyacı vardır düşüncesi Leibniz'in ilkesini açıklamaktadır.[74]

Kozmolojik delile yöneltilen eleştirilerin başında İslam dünyasından İbn Rüşd (1126-1198) gelir. Ona göre iman etmek için akli delil şart değildir. Fakat akli delilin vazgeçilmez olmaması aklın hiçbir rol oynamadığı anlamına gelmemektedir. İbn Rüşd, daha sonra hudûs delilinin ikinci öncülü ve sonuç kısmına geçişte sonradan var olanın, ezelden beri var olanın iradesi sonucu gerçekleşmesi ile ana problemin halledilmemiş olduğunu savunur. Bu düşüncesini üç görüş ile temellendirmektedir.

- Ya hem irade, hem de fiil hâdistir.
- Ya fiil hâdis irade kadimdir.
- Yahut her ikisi de kadimdir.[75]

Bu delilin eleştirisi ile ilgili önemli görüşler Batı filozofları, Hume (1711 – 1776), Kant (1724 - 1804), J.S. Mill (1806 - 1873)'e kadar gider. Kant'ın eleştirisini iki başlık altında inceleyebiliriz.

- Kozmolojik delil, özü itibariyle ontolojik delile dayanmaktadır. Bu delil, beşeri bir tecrübeden yola çıkarak zorunlu bir varlığa ulaşmanın mümkün olmadığını söylemektedir.
- Kozmolojik delil, kâinatın içindeki kozaliteden hareketle Tanrı'nın kâinatın sebebi olarak nitelendirilemeyeceğini söylemektedir. Sebeplilik ilkesi "her şeyin sebebi vardır" derken kozmolojik delil bunu bilgi veren bir önerme olarak kullanır.[76]

Kant'ın zorunluluk kavramını eleştirmesi hususu ise zorunlu varlık ontolojik delilin çıkış noktası, kozmolojik delilinin ise varış noktasıdır. Kozmolojik delil Tanrı'nın var olduğunu değil Tanrı'nın vacibü'l-vücut olduğu şeklinde açıklamaktadır.[77]

---

[74] Recep Kılıç(ed); Mehmet Sait Reçber(ed), *a.g.e.,* s.129.
[75] Mehmet S. Aydın, *a.g.e.,* s.55.
[76] Mehmet S. Aydın, *a.g.e.,* s.56-57.
[77] Mehmet S. Aydın, *a.g.e.,* s.59.

3. Teleolojik Delil

Teleolojik delil, âlemdeki düzenden hareketle Tanrı'nın varlığını açıklamaya çalışan en rağbet gören delildir. "Nizam ve gaye", "inayet", "tasarım" gibi isimlerle de bilinmektedir. Gâiyyet, sözlükte "son, uç, nihai nokta, zirve, ideal örnek" gibi anlamlara gelen gaye kelimesinden türetilmiştir. Gâiyyet kelimesi Grekçe telos (gaye, erek) ve logos (bilgi, ilim) kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır. Gâiyyet kelimesi tanımından daha geniş bir kavram olması nedeniyle sebeplilik, nizam, hikmet ve inayet kavramlarını da içine almaktadır. İslam düşüncesinde de bu kavram Kur'an'la irtibatlı olarak illiyyet, ilahi inayet ve hikmet, nizam ve gaye delili problemleri çerçevesinde ele alınmıştır. Kur'an-ı Kerim'de, kâinattaki nizam ve bunun bilinçli bir gayeye dayanması İslam literatüründe eserlerin oluşmasına kaynak olmuştur.[78]

İslam düşüncesinde kâinattaki düzeni belirtmek için "nizamü'l-âlem" tamlaması kullanılır. Eski Yunan'da kâinat; "kosmos", "düzen" demektir. Nizam kavramının şekillenmesinde en önemli etken, âlemi; düzen, tasarım, ölçü, hesap, denge ve yasa kavramları ışığında açıklayan pek çok ayetin bulunmasıdır.[79]

Sözlükte "isteme, amaçlama, ilgilenme, önem verme" gibi manalara gelen inayet kelimesi İslami kaynaklarda genellikle Allah'a izafe edilerek inayetullah şeklinde yaygın bir kullanımı bulunmakta olup bununla Allah'ın yardımı, lütfu, koruyup gözetmesi kastedilmektedir.[80]

Teleolojik delilin, bir önceki başlıkta incelediğimiz kozmolojik delilden ayrımı âlemdeki varoluştan ziyade düzenli bir varoluşu kabul etmekle birlikte bu

[78] İlhan Kutluer,"Gâiyyet", https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Gaiyyet, (01.02.2023), s.292.
[79] İlhan Kutluer, "Nizâm", https://islamansiklopedisi.org.tr/nizam, (01.02.2023), s.176.
[80] Kasım Turhan, "İnâyet", https://islamansiklopedisi.org.tr/inayet, (01.02.2023), s. 264.

düzenin tekrar ederek kendini sürdürmesi sonucu bu gayeyi var eden bir irade sahibinin olması düşüncesidir. O da Tanrı'dır.[81]

Batı düşüncesinde teleolojik delilin önde gelen savunucusu W. Paley (1973-1805) bu hususu "saat analojisi" ile açıklamaktadır. Mesela, kumsalda yürürken insan ayağına takılan bir taş parçasını sorgulamazken, donanımlı bir saat gördüğünde bunun işleyişi içindeki mekanizmalar ve bu işleyişin herhangi bir müdahale olmadan devridaim etmesini sorgular. Bu düzen onun kendiliğinden oluşma fikrini iptal etmiştir. Bunu bir saatçinin yapma fikrini akla getirmektedir.[82] Paley, kâinatta da müthiş bir düzenin olduğunu o halde bu tasarımı meydana getiren bir yaratıcı olduğu olması gerektiği görüşünü öne sürer. Fakat Paley'in bu iddialarına yöneltilen çeşitli eleştiriler mevcuttur.

- İlki, Paley'in kullandığı anoloji yönteminin kesin değil, yüksek ihtimalli bilgi içermesidir.

- Diğeri ise ateistlerin kâinattaki kaosu "kötülük problemi" olarak nitelendirmesi üzerinedir. Paley, bir düzenden bahsediyor fakat bu hangi düzen? Kâinatta bir düzen yok ki, sualleri eleştirilerin odağı olmuştur.

- Bir diğeri ise evet kâinatta bir düzen var. Fakat bu nasıl var? sorusu Richard Dawkins'in (d.1941) iddiasını gündeme getirmektedir. "Kâinatta bir düzen var fakat bu kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Üstün bir varlık tarafından ortaya konulmamıştır, görüşüdür.

Richard Dawkins "kör saatçi" adında yazdığı kitap ile bu saatçi benzetmesine gönderme yapar. Kâinattaki düzenliliğin evrim süreci ile gerçekleştiğini söyleyen Dawkins, bu sürecin hücrenin bölünmesi sonucu, bir sonraki neslin ortaya çıktığını bunun ise atası ile aynı olmadığını söylemektedir. Bunun milyonlarca yıl devam etmesi sonucu, her ortaya çıkan farklı tür içerisinde çevreye en iyi uyum sağlayan ayakta kalmaktadır. Diğerleri ise yok olur. Sadece onun işe

[81]Recep Kılıç(ed); Mehmet Sait Reçber(ed), *a.g.e.*,s.135,
[82]Michael Peterson; William Hasker; Bruce Reichenbach; David Basinger, Din Felsefesi Seçme Metinler, s.286.

yarayan özellikleri bir sonraki nesle geçer ve en sonunda birbirleri ile uyumlu çalışan organlara sahip bir canlı ortaya çıkar.[83]

- Dördüncü eleştiri ise; saatten saatçiye ulaştık, kâinattan Tanrı'ya ulaştık. Ama bir saatten bir saat ustasına ulaşılamayabilir. Saati meydana getiren birden fazla usta olabilir. O halde kâinattan da tek yaratıcıya ulaşılamaz.

Teleolojik delilin bir başka versiyonu "antropik ilke"dir. Biz kâinata baktığımızda bu kâinatta insanın yaşayabilmesi için birçok faktör gerekli bütün faktörler tam da insanın yaşayabileceği ölçüde ayarlanmıştır. İnsan sadece belirli bir sıcaklık aralığında yaşayabilir. Bu dünya da tam o aralıktadır. İnsanın yaşayabilmesi için oksijene, gıdaya ihtiyacı var ve bunlar dünyada mevcut, bunlardan birkaçı eksik olsaydı insan yaşamına devam edemezdi. O halde bunların bir tasarlayıcısının olması gerekmektedir.

Swinburne (d.1934)'de büyük patlama kavramı üzerinden örnek vermektedir. 15 milyar yıl öncesine gittiğimizde gerçekleşen bu patlama bilimsel olarak yaşamın ortaya çıkışına imkân sağlayan bir enerjide olduğu belirtilmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz "antropi ilkesi" gereğince de bu hassas ayar insanın varoluşunu engelleyebilirdi. Eğer kâinat kendi kendine de var olacaksa neden bu hassas ayarda gerçekleştiği sualini ise irade sahibi bir yaratıcı dışında açıklamak güç olacaktır.[84]

Hume'un eleştirisi ise kıyas yöntemi ile ilgilidir. Paley'in saat benzetmesi ile kâinatin kıyas edilip aynı sonuca varılamayacağına dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, Hume'a göre insan ürünü şeylerde gözlemlediğimiz sonuç ile neden arasındaki benzerliği bir bütün olarak, kâinattaki düzen ve bu düzenin nedenine uygulayamayız. Dahası bu ve benzeri gözlemlerin sonsuz bir Tanrı'dan ziyade antropomorfik bir anlayışa götürebileceğini düşünen Hume, tıpkı bir evi veya kenti

[83]Saim Gündoğan, "*Richard Dawkins'in Tanrı'nın Varlığına Yönelik Eleştirisinin Çıkmazları"* (Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi), Hakkari 2022,s.116.
[84]Recep Kılıç(ed); Mehmet Sait Reçber(ed), *a.g.e.*, s.139.

inşa eden birden çok insanın işbirliğinde olduğu gibi kâinattaki düzenin de birden fazla Tanrı'nın işbirliğiyle gerçekleştiğini düşünmenin söz konusu benzetmeye daha uygun olacağını belirtir. [85]

İslam filozoflarından Kindî'ye (M.Ö. 801-873) göre âlemdeki düzen ve bu düzenin tertipli oluşu bunu yöneten bir hakimin olduğu gerçeğini gözler önüne serer. Kindî ilk sebebi dört başlık altında ele alır. Bunlar; vahdet-kesret, hem vahdet hem kesret, bir kısım vahdet, bir kısım kesret şeklindedir. Bu hususu tartıştıktan sonra varlıkların kesret içinde vahdet, vahdet içinde de kesret olduğu sonucuna varmıştır. Bunu gerçekleştiren şey bir sebep ve illettir. İşte o ilk sebep tektir, birdir. O da Tanrı'dır, demektedir.[86]

İhvan-ı Safa'ya (X.yy) göre de âlemi tam olarak kavrayamasak da bu göz kamaştırıcı sanat bir sanatkâr icap eder diyerek macro âlemden micro âleme bütün düzeni var edenin Tanrı olduğunu söylemektedir.

Fârâbî, yaratıcının bu ahengi sağlayan fail olduğunu belirtirken teleolojik delile örnek verir. *"Bütün âlemi idare eden şanı yüce olan Bârî'dir. Ona, hardal tanesi kadar bir şey bile gizli değildir. Âlemin parçalarından hiçbir şey O'nun inayetinden uzak değildir. Külli ve kuşatıcı inayet âlemin bütün cüzlerine yaygındır. Âlemin bütün cüzleri ve onların durumu, en münasip ve muhkem bir biçimde yerli yerine konmuştur. Öyle ki, anatomi, organların faydaları ve kâinat konusundaki düşünceler bunu böyle gösterir..."*[87]

İbn Sînâ'ya göre teleolojik delil *"kâinatta da bir düzen vardır, öyleyse bir düzenleyici vardır"* ve *"Tanrı düzenleyicidir, öyleyse kâinattaki düzen Tanrı'dandır"*

[85]Recep Kılıç(ed); Mehmet Sait Reçber(ed), a.*g.e.*, s. 140.
[86] Necip Taylan, *a.g.e.*, s.67.
[87] Necip Taylan, *a.g.e.*, s.68.

iki önermeden ikincisidir. Ona göre zorunlu olan ve her sıfata haiz olan Tanrı hiçbir şeye muhtaç değildir onun haricinde her şey ona muhtaçtır.[88]

İslam felsefesi tarihinde teleolojik delili bu düzenin bir yaratıcı tarafından meydana geldiğini savunan önde gelen filozoflardan biri İbn Rüşd'tür. Ona göre, kâinata baktığımızda yağmurdan, gündüz geceye, rüzgardan mevsimlere her şey bir düzeni tekrarlayan sistemin içindedir. Böyle bir amaçlılık ancak Tanrı tarafından gerçekleşmektedir, der. II. Bölümde tafsilatlı bir şekilde değineceğimiz İbn Rüşd'ün öngördüğü iki temel ilke mevcuttur. Bunlardan birincisi: kâinattaki her şeyin insana göre yaratılmış olması. İkincisi ise: bu ilkeden bir yaratıcının var olduğu sonucuna ulaşılmasıdır.

Gazzâlî'ye göre insan, Kur'an'da yazılan ayetleri tefekkür edip âleme hayret gözü ile bakarsa göklerde ve yerde olan her şeyin bir hikmet ile gerçekleştiğini fark edip bunun bir yaratıcısı olduğunu kolayca anlayabileceğini söylemektedir. Gazzâlî, Kur'an'ın teleolojik bir yorumu ile ilgili "el-Hikmetu fi Mahlukatillah Azze ve Celle" adlı kitabını yazmıştır. Burada yaratıcıyı tanımanın yolunun, âlemdeki hikmeti keşfetmekle gerçekleşeceğini söylemektedir. Âlemde bu zincirlemede gerçekleşen her organizma belirli görev ile taltif edilerek bu gayeye hizmet etmektedir. Hepsinin insanoğlu için yaratılmış olması Allah'ın varlığına delildir. Gazzâlî, Allah'ın kâinatı mükemmel bir şekilde yarattığı ve daha iyisi düşünülemeyen hayret verici bir düzenin olduğunu belirterek teleolojik delile vurgu yapmaktadır.[89]

20. yüzyıldaki bilimsel gelişmeler ateist, materyalist argümanları kısmen geçersiz kılmış her bakımdan evrenin bir gaye ve nizam çerçevesinde bir tasarım sonucu meydana geldiği fikri ağır basmıştır. Fizik, astronomi, kozmoloji, kimya

[88]Necip Taylan, *a.g.e*., s.69.
[89] Necip Taylan, *a.g.e*., s.71.

alanındaki bilimsel gelişmeler evrenin bir "akıllı tasarım" sonucu var olduğuna dair düşünceleri doğrular niteliktedir.[90]

4. Ahlak Delili

Ahlak Arapça'da "seciye, tabiat, huy" gibi manalara gelmektedir. Sözlükte çoğunlukla insanın fizik yapısı için "halk", manevi yapısı için "hulk" kelimelerinin kullanıldığı kaydedilmektedir.[91] İslam filozofları, "hulk" veya "hulukun" çoğulu olan ahlakı, "nefiste yerleşik olan yatkınlıklar" şeklinde ifade etmişlerdir. Eğer bu yatkınlıklar iyi olursa nefisten "faziletler", kötü olursa "reziletler" sadır olur. İşte ahlakın temel vazifesi nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsi kendisinden faziletli fiiller sadır olacak şekilde terbiye etmektir. Filozoflar, felsefeyi genellikle ikiye ayırmaktadır. Birincisi "nazari ahlak" daha çok insanın bilgileriyle, ikincisi ise "ameli ahlak" faaliyetleriyle ilgilidir. Birincisinde başarılı olmak bizi nazari kemale, ikincisinde başarılı olmak ise ameli kemale götürür. Her ikisinin de mevcut olması, hakiki mutluluğun vaadini vermektedir.[92]

Ahlak delili, Tanrı'nın varlığını ahlaki bir form da değerlendirmeye çalışan delildir. Ahlak delilinde, ahlak ilkeleri ve moral değerler kavramı karşımıza çıkmaktadır. Moral değerler ile ahlak arasındaki ilişkiyi incelerken iki farklı görüş öne sürülebilmektedir. Birinci görüş: ahlak ile Tanrı inancı arasında zorunlu bir ilişki olduğunu söyleyenlerdir. Onları da kendi içinde, ahlakı Tanrı'dan yola çıkarak temellendirenler ve ahlak ile Tanrı'yı temellendirmeye çalışanlar diye ayırabiliriz. İkinci görüş: Tanrı ile ahlak arasında bir ilişki olmadığını savunanlardır. Bu görüşte kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Birincisi: ahlakı, din ve Tanrı kavramlarından ayırarak ahlaki ilkelerin içerisinde teistik olmayan kavramlarında bulunabileceğini

---

[90] M. Necip Yılmaz, "Teleolojik Delil", *Din Felsefesi*, Rıfat Atay(Editör), Lisans Yayıncılık, İstanbul, 2019, s.103.
[91] Mustafa Çağrıcı, "Ahlâk", https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#1, (01.02.2023), s.1.
[92] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e.*,s.1.

savunanlardır. İkinci görüş ise eğer bir Tanrı'dan bahsedemiyorsak her şeyin mübah olduğu anlayışıdır.[93]

Teizm'in en belirgin özelliklerinden biri olan ahlakın bir Tanrı inancı sonucu oluşması fikri bu başlığı işgal etmektedir. Tanrı'dan gelen vahiy ve onun emredip yasakladığı her mefhum ahlaki standartların çerçevesi belirlemektedir. Yukarıda bahsetmiş olduğumuz "Tanrı yoksa her şey mübahtır" önermesinin Tanrı vardır o halde ahlaki sınırlar belirlenmiştir anlayışına dönüştüğünü söyleyebiliriz. Burada karşımıza felsefe tarihinde önemli olan "euthypo ikilemi" çıkmaktadır. Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir yoksa Tanrı'dan bağımsız da onları nitelendirebilir miyiz?[94]

Kelam düşünce tarihinde ahlak kavramı için Mu'tezile'nin görüşleri olan "beş esas ilke"ye bakmak gerekir. Bunlar şu şekildedir: Tevhit, adalet, va'd-vaîd, menzile beyne'l-menzileteyn, emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker. Buradaki adalet sıfatı, Allah'ın verdiği özgür iradenin kullarının eylemlerinde özgürlüğü sağlamasıdır. Ahlaki değerleri, insanın kendisinin keşfedebileceğini söylemektedir. Allah bir şeyin yapılmasını men etmiş ise bu o şeyin kötülüğünü, yapılmasını tavsiye etmiş ise iyiliğini göstermektedir. Mu'tezile bunu vahyin insan aklı ile kavranabilecek değer ve ilkelerin önceden söylenmesi olarak ifade eder. Dinin, akılla bilinen değerlere karşı olmayıp bilakis insanlığa hazır ilkeler sunduğunu belirtmiştir.[95]

Eş'arîler, Mu'tezile'nin aksine iyi kötü değerlerinin Allah'ın belirlemesi ile oluştuğunu ve onun yasaklamasıyla çerçevelendiğini söylemişlerdir. Değerleri ahlaka indirgeyen Mu'tezile, bir şey iyi veya kötü diye nitelendiriliyorsa bu ancak Allah'ın tayin etmesi ile olduğunu söylemektedir. İnsanın aklı ile bunu algılayamayacağını iddia etmektedir.

---

[93]Necip Taylan, *a.g.e.*, s.96.
[94]Muhammet Sait Duran, "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi", *Temaşa Felsefe Dergisi*, Sayı 14, 2020, s. 93.
[95]Necip Taylan, *a.g.e.*, s.98.

Akıl ve nakil arasındaki ifrat-tefrit dengesini Mâturîdî kurmaya çalışmıştır. Mâturîdî'ye göre bir şeye iyi yahut kötü demek üç bakımdan mümkündür. Bunlar: zorunlu, imkânsız ve mümkündür. Bunlardan zorunlu ve imkânsız olanını din de kabul eder. Mümkün olanda ise olaya göre farklılık göstereceğinden diğer görüş öne sürülüp olay çerçevesinde menfaate en uygun karar verilmektedir.[96]

Ahlakın dinden ayrı düşünülemeyeceği görüşü ise tartışma yaratmıştır. Diğer kutsal dinlerde Tanrı, ahlakın teşekkülünü sağlayan ve ondan ayrı düşünülemeyen bir kavram olarak görülmesi, inançsız ahlakın söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Bu düşüncelerin karşısında yer alan ateistler ahlakı bireyin kendi aklı, sezgileri ile keşfedebileceğini bu ilkeleri koyan bir kural koyucuya ihtiyaç olunmadığını dolayısıyla Tanrı'nın varlığından da söz edilemeyeceğini dile getirmişlerdir. Mantıkçı pozitivistlerde doğrulabilinirliği mümkün olmadığında dini ve ahlaki önermelerin bir yargı ifade etmediğini belirtmektedirler. Eş'arîlere gelen eleştiri ise ahlaki değerler eğer Tanrı'nın dilemesi ile gerçekleşiyorsa "hırsızlık" kavramını Tanrı bunu iyi bir eylem olarak nitelendirseydi iyi mi olacaktı? Fakat bununda kendi içinde sürekli tekrar eden bir soru olduğunu görmekteyiz. Eğer yeşil ışık değil de kırmızı ışıkta karşıdan karşıya geçilse idi biz bunu böyle bilecektik.[97]

Ahlaki delil denilince önde gelen isimlerden Kant, diğer delilleri kabul etmezken Tanrı'nın varlığı için ahlakın olması gerektiğini söylemektedir. Kâinatta nasıl her şeyin bir kuralı var ise bunlara göre hareket etmek ancak akıl sahibi kimseler için mümkündür. İnsandaki irade duygusu ona seçimi yapma olanağı tanımaktadır. Kant'a göre en yüksek iyi ancak ahlaki olarak gerçekleşebilmektedir. Bunun içinde iki seçenek sunmaktadır: Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü. En yüksek iyi kavramının gerçekleşmesi demek ahlaklı olan insanların mutlu olması demektir. Dolayısıyla en iyi dünya en iyi bir Tanrı tarafından oluşur. Ona göre sadece inançlı kimseler ahlaklıdır, aksi takdirde mümkün değildir.[98] Kant, evrensel

[96]Necip Taylan,, *a.g.e.*, s.100.
[97]Necip Taylan, *a.g.e.*, s.99.
[98]Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*,s.95.

ahlak ilkelerinin olabileceğini göstermeye çalışırken bunu Tanrı'nın varlığına bağlamaktadır. Kant, inanmanın rasyonel olduğunu söylerken ahlaktan Tanrı'ya ulaşan bir yol olduğunu belirtmektedir. Kant'ın bu düşüncesine gelecek eleştirilerden birisi de sadece gözlem yoluyla bile elde edebileceğimiz, ahlak ile inanç arasındaki bağın kopmaz olmadığı düşüncesidir. İnançlı olduğu halde ahlaki erozyona uğramış insanlar olabileceği gibi herhangi bir inanca mensup olmadığı halde ahlaklı olan kişilere de şahitlik edebiliriz.[99]

5. Dini Tecrübe Delili

"Dini tecrübe" terimi Türkçede uzun süre dini hayat tabiriyle ifade edilmiştir; bu tabirden maksat sufilerin zevk, vecd ve sekr haliyle yaşadıklarıdır.[100] Zevk, sözlükte "bir kimseyi deneme, birinin başına iyi veya kötü bir hal gelme" anlamlarında kullanılır. Tasavvufta zevk terimi, burhan ve kesb ile yahut inanma ve taklit dışında keşif ve ilham yoluyla tattığı fakat tam manası ile anlatamadığı bilgileri ifade etmektedir.[101]

Vecd, sözlükte "yitiğini bulmak, arzusuna kavuşmak, güç yetirmek; aşk ve iştiyak sarhoşluğu içinde kendinden geçmek" anlamlarındaki vecd kelimesi tasavvuf terimi olarak "zorlama olmadan Allah'ın bir ihsanı şeklinde gelen ve kişiyi kendinden geçiren manevi çarpıntı" demektir.[102]

Keşf, sözlükte "perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi ortaya çıkarmak, var olan ama sıfatı bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek" gibi anlamlara gelmektedir. Sufiler keşf terimini hem "gaip olan bazı şeyleri bilme", hem de "Allah'ın tecellilerini temaşa etme" anlamında kullanmışlardır. Tasavvufa mükâşefe

---

[99]Cafer Sadık Yaran, Din Felsefesine Giriş ,s.229.
[100]Turan Koç, *Din Dili,* Kayseri 1995, s.196.
[101]Mustafa Çağrıcı, "Zevk", https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/44/C44014314.pdf, (01.02.2023), s.308.
[102]Semih Ceyhan, "Vecd", https://islamansiklopedisi.org.tr/vecd, (01.02.2023), s.583.

ilmi, sufilere de ehl-i mükâşefe veya ehl-i keşf denilmesi keşfin bu alandaki önemini ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir.[103]

Dini tecrübenin konusu "kutsal" ya da "ilahi kudrettir." Dini tecrübe yaşanabilmesi için kişinin bir inanca sahip olması gerekmektedir. İman eden kişi imanında tahkike yahut yakin derecesine ermektedir. Dini bir yaşantı içine girmiş olan insan, Tanrı ile içten bir münasebete girmiş olduğunu hisseder. Bir anlamda dinin iç yönünü bu dini yaşantı meydana getirir.[104]

Dini tecrübe delili Kant'ın ahlak delilinden sonra en çok eleştirilen delillerden birisidir. Tanrı'yı delillendirme çeşitlerini sayarken zikrettiğimiz ontolojik ve kozmolojik delil âlemden hareketle gerçekleşmektedir. Ahlak ile dini tecrübe delili ise insanın iç dünyasındaki izlenimlerin hissettirdiklerinin keşfidir. Bu delil Tanrı'nın varlığını bireylerin keşf yolculuğu, duygu ve hazları üzerinden açıklamaya çalışır. Bu delile gösterilen rağbet William James (1842- 1910) ile artmıştır.[105]

Tecrübeyi "duyuşsal" ve "bilişsel" tecrübe olarak ikiye ayırarak konuya açıklık getirebiliriz. Bilişsel tecrübe; tecrübe edindiğimiz şeyin zihnimiz dışında da var olmasıdır. Duyusşal tecrübe ise o şeyin varlığının dışında meydana gelen duygular yoluyla elde ettiği soyut ifadelerdir. Mesela, şuan bir odada bulunuyorum. Ve yan taraftan şiddetli bir kırılma sesinin geldiğini işittim. Orada bir camın açık olduğunu hatırlarken kapıda açıktı cereyân yapmış olabilir fikri ve o ses ile hissettiğimiz ürkme "duyuşsal tecrübeye" örnek iken gidip baktığımızda kırılan cam parçalarını görmemiz "bilişsel tecrübe"dir. Fakat yine de burada bahsettiğimiz duyuşsal tecrübe maddi bir varlığın duyuşsal tecrübesidir. Dini tecrübe de bu böyle değildir. Bu konuda W.P. Alston da (1921 - 2009) dini tecrübenin diğer tecrübe çeşitlerine göre daha zor olduğundan bahseder. Bilişselliğe yönelik bir diğer eleştiri konusu ise maddi olan bir şeyin tecrübesini aktarırken onun bir tanımı vardır.

[103]Süleyman Uludağ, " Keşf", https://islamansiklopedisi.org.tr/kesf, (01.02.2023), s. 315.
[104] Mehmet S. Aydın, *a.g.e.,* Ankara 1992, s.81.
[105] Cafer Sadık Yaran , *a.g.e.*,s.164.

Mesela, biz bir masanın sandalyenin tecrübesini aktarırken özelliklerini nitelendiririz. Peki, ya herkes tarafından ortak bir şekilde öncelenmemiş bir tecrübeden bahsetmek mümkün müdür? Mesela, insanın kendi arabasını park edip diğer araçlardan ayırması için onu, duyu tecrübesinden ziyade birtakım inançlara dayandırması gerekmektedir. Duyu tecrübesi için herkesin üzerinde ortak bir şeyler diyebilme imkânı varken dini tecrübede daha kendine has biricikliğin olduğu bir keşf süreci vardır. İkisi arasında kıyaslanacak illet bakımından bir benzerlik bulunmadığından dolayı ikisini ayrı ayrı değerlendirmek daha uygun olacaktır.[106]

Dini tecrübe delilinin Tanrı'nın varlığını delillendirme açısından önemine gelirsek burada Swinburne ile karşılaşmaktayız. "Saf dillilik" ilkesi gereğince bir önermede özne mevcut görünüyorsa yüksek ihtimal mevcuttur. Mesela, "sandalye vardır" ifadesi nasıl bize çeşitli özellikleri sonucu oluşup varlığını gözler önüne serdiğinden önerme söz konusu olmuş ise herhangi bir önermede Tanrı ifadesi de geçtiğinde Tanrı'nın var olduğu iddia edilebilir. Fakat dini tecrübeye özne olan varlığın, duyu tecrübeye özne olan varlıktan daha zor ifade edildiğini söyleyebiliriz. Başka bir yönden de birçok din ve ritüelleri olduğundan dolayı ya bu önermelerin hepsini doğru kabul edeceğiz ki bu mümkün gözükmemektedir. Yahut saf dillilik ilkesine başvuracağız. Bu ilkeyi uyarlasak bile bunun gerçekten olup olmadığını açıklama hususunda kesin bir sonuca varmak zordur.[107]

Gazzâlî inancı taklit, ilim ve zevk olarak üçe kısımda ele alarak değerlendirir. Taklit, inancın herhangi bir süzgeç ve sorgulamadan geçmeden kabul edilmesidir. İlim, taklitin bir ileri aşamasıdır. Zevk ise maddeden manaya kavuşmaktır. Gazzâlî "Mişkâtu'l Envâr"da zevk seviyesine gelen insanların "iman" ölçüsüne ulaştıklarını söylemektedir. Buradaki iman, yine de taklit mertebesindedir. Mesela, Edirne'de Selimiye Cami'nin olduğunu duyması "taklit", orada bulunan

[106] Recep Kılıç(ed); Mehmet Sait Reçber(ed), *a.g.e.,* 148-149.
[107] Recep Kılıç(ed); Mehmet Sait Reçber(ed), *a.g.e.,* s.149 -150.

sembolik "ters lale" simgesinin nedenini öğrenmesi "ilim", oraya gidip o manevi havayı teneffüs etmesi "zevk"e örnektir.[108]

Batı düşüncesine baktığımızda Bergson (1859-1941), tecrübeye anlam yükleyen "keşf" teması için "kalpte öyle şeyler olup bitmektedir ki akıl onlardan habersizdir" cümlesi ile açıklamıştır. Bir şeyin var olabilme ihtimali üzerine konuşan akıl iken, Tanrı'nın varlığı problemini ancak mistik yolun çözebildiğini ileri sürmüştür.[109] Dini tecrübe her ne kadar bütün mahiyeti ile anlatılamasa da kendine has bir tavrı olan bu delile dair literatüre baktığımızda şu ifadelerle karşılaşmaktayız:

- Dini tecrübe, aniden gerçekleşen bir şeydir.

- Dini tecrübe, araştırılması mümkün olmayan bir bütündür.

- Dini tecrübe, büyük buluşmadır. Bu özelliklerin içinde en çok tartışılanı budur.

Buradaki tecrübe "birlik" anlamında değil de "yakınlık açısından" ele alınıp değerlendirilmelidir.

Dini tecrübeye gelen eleştirileri de şu şekilde özetleyebiliriz:

- Dini tecrübe aktarılamaz.

-Dini tecrübe subjektiftir. Sadece yaşayan kişiyi bağlar tekrar etmez. Bir kez olur ve biter. Dini tecrübe anlatılan bir şey değildir, bir haldir ve başkasına aktarılması mümkün değildir. Sadece o kişiyi bağladığından Tanrı'nın varlığının delili olarak kullanılamaz.

- Dini tecrübeyi yaşayan kimsenin onu yaşadığına dair bizim için bir kanıtı yoktur. Yaşayan kimse için en tutarlı delil budur. Çünkü o an asla şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bilgiyi elde etmiş olursunuz.

- Tanrı'nın dini tecrübeye konuk olması teizm açısından her şeyden münezzeh olan Tanrı'nın, tecrübe edilmesinin ancak sıfatları ile mümkün olabileceğini söyleyebiliriz.[110]

- Bir diğeri önceki maddenin devamı niteliğinde olan her dine mensup olan kişilerin kendi inanışları için önemli olan kavramı görmeleridir.

---

[108]Mehmet S. Aydın, *a.g.e*, s..85.
[109] Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*,s.86.
[110] Recep Kılıç(ed); Mehmet Sait Reçber(ed), *a.g.e.*,s.152.

- Olumlu eleştiri niteliğinde ise dini tecrübenin manevi hazzını alan kişilerin sürekli bu hali arzu etmeleridir.

Zikredilen bu maddeler dini tecrübenin geçersiz olduğunu göstermemekle birlikte diğer delillere nazaran öznelliğine vurgu yapmaktadır. Farklı alanlarda uzmanlaşmış kimselerin bir müzeyi gezdiğini düşündüğümüzde her birinin farklı bir gözle baktığı konusunda hepimiz hemfikir olmaktayız. Onun gibi düşündüğümüzde bu delili en deruni hisleri ile yaşayan kimselerinde olacağını göz önünde bulundurarak reddini gerçekleştirecek bir durum söz konusu olmadığını söyleyebiliriz.[111]

[111] Mehmet S. Aydın, *a.g.e,* s.93.

II. BÖLÜM

GAZZÂLÎ VE ESTETİK TECRÜBE DELİLİ

A. Gazzâlî ve Estetik Tecrübe Delili

Sözlükte "güzellik" anlamına gelen cemal kelimesi, sanat felsefesinde insanın ruhunda beğenme duygusu yaratan sıfatları belirtir. İlmü'l cemal ise "güzellik bilimi" anlamına gelip güzellik kavramının mahiyeti üzerinde durmakta olan "estetik" kelimesinin karşılığıdır.[112] Arapça'da estetik kelimesi mukabilinde ilmü'l-cemalin yanında "el-cemaliyyat", "felsefetü'l-cemal", "felsefetü'l-fen" gibi tabirler de kullanılmaktadır. Estetik hakkında derli toplu ilk makaleleri yazan Hüseyin Cahit Yalçın, estetiğe "hikmet-i bedayi" denileceğini belirtmiştir. Kur'an'da Allah'ın yaratmasındaki eşsizlik "bedi'" kelimesi ile ifade edilmiştir.

O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona "ol!" der, hemen oluverir.[113]

O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir? Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O'dur. [114]

Müfessirler genellikle buradaki bedi' kelimesinin "eşsiz ve örneksiz yaratma" şeklinde açıklamışlardır. İhyâu Ulûmi'd-Dîn'deki bir cümlesine atfen Gazzâlî'ye atfedilen "var olandan daha güzelini ortaya koymak imkânsızdır"

[112]Beşir Ayvazoğlu, "İlmü'l-Cemâl,, https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmul-cemal, (03.02.2023), s.146.
[113] Bakara Sûresi 2/117.
[114] En'âm Sûresi 6/101.

cümlesinde de kâinatın güzelliği ve mükemmelliği yine ibda kavramıyla ifade edilmiştir.[115]

İslam düşüncesinde "güzellik", "mutlak" ve "mukayyet" olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Güzelliğinin bir sebebi olmayan, güzelliği kendi zatından olan, her türlü eksiklik ve kusurdan uzak olan, eşsiz güzellik "mutlak güzel" iken, mutlak güzel'den diğer varlıklara yayılan, mutlak güzelden pay aldığı ölçüde var olan güzellik ise "mukayyet güzellik" olarak adlandırılmaktadır. Mutlak güzellik olarak nitelendirilen Tanrı'nın güzelliğini de kendi içinde üçe ayırmak mümkündür. Birincisi zatının güzelliği, ikincisi sıfatlarının güzelliği ve üçüncüsü de isimlerinin güzelliği olmak üzere üç konu üzerinde ele alınıp değerlendirilmiştir.[116]

Estetik felsefesi de nitekim güzel olanın incelenmesidir. Güzel olan şeylerin, insanın kendinde bıraktığı etkileri izhar etmesidir. İnsan farklı açılardan bakarak kâinatı bilmeye, anlamaya çalışır. İnsan kozmosu hem keşf eder hem tecrübe eder. Bu yolculuktaki en önemli tecrübelerden biri "estetik tecrübe"dir.[117]

Estetik tecrübe, duyu organlarına dayanmasına rağmen gördükleri ve onları hisleri ile müzakere etmeleri sonucu değerlenmektedir. Bu da aşkın olan ile irtibatlandırılır. Özellikle din felsefesinde dini tecrübe ile estetik tecrübe arasında bir ilişki kurmaları ve kişiyi Tanrı'nın varlığını temellendirilme de kullanılması bu sebepledir.[118]

Felsefe, bilim, din ve estetik gibi alanların hepsinde inceleme konusu kâinattır. Ancak bu alanların her birinde "tecrübe" kavramı farklı yorumlanmaktadır. Bundan dolayı tecrübe kavramının tahlil edilmesi ve estetik tecrübenin diğer tecrübe çeşitlerinden farkının ortaya konulması gerekmektedir. Bazen duyumladığımız ya da tecrübe ettiğimiz şeylerin birbiriyle çeliştiği durumlar da söz konusu olabilmektedir.

[115]Beşir Ayvazoğlu, *a.g.e.,* s.146.
[116] İsmail Şimşek, *Dinin Estetik Boyutu (Tanrı, Ruh Ve Ölüm/Felsefi Bir İnceleme)*, 1. Basım, Etüt Yayınları, Samsun 2014, s.63.
[117] Aydın Işık, *Din ve Estetik Felsefî Bir İnceleme*, 2. Basım, Ötüken Yayınları, İstanbul 2013, s. 69.
[118] Aydın Işık, *a.g.e.,* s. 70.

Mesela, renkli bir pencereden ya da renkli bir lensten dış dünyaya baktığımızda, tecrübe ettiğimiz veya algıladığımız objeler bir anda farklılaşabilmektedir. Kısacası aynı dünyayı tecrübe etmemize rağmen algılayış farklılığı sanat, bilgi ve bilimin de farklılaşmasına neden olmaktadır.

Gerçek bir tecrübeden söz edebilmek için özne ve gerçeklik arasında bir karşılaşma olmalıdır. Karşılaşma kavramı, özne ve kâinat arasındaki temasın derecesini ifade eden bir kelimedir. Gerçeklik, görünüşten daha fazlasını içermektedir. Misal, biz bir sobanın yanında duruyorsak sıcaklığı tecrübe ederiz. Sıcaklığın ateşin bir özelliği olduğunu düşünürüz. Ben sobaya daha fazla yaklaşırsan "acıyı" da tecrübe etmiş olurum. Tecrübe edilen şey sobaya yahut ateşe atfedilir bir şey değildir. Bu acı tecrübe kişiye aittir. Tecrübe ettiğim şey yani "acı", ateşe değil bana ait bir şeydir. Acaba şimdi sıcaklığın ateşin mi yoksa benim mi bir özelliğim ya da tecrübem olduğundan nasıl emin olabilirim? Sıcaklık ile tecrübemiz arasında doğru orantılı bir artış olacaktır. Böylelikle özne, kâinat ile tecrübesinin farklılaşması sonucu özne yeni anlamlardan oluşan bir dünya oluşturacaktır.[119]

"Rabbim hayretimi arttır" duası mukabilince insanın kâinata bakıp temaşa ettiği her zerre adedince hayretler içinde bakması, bu delilin bizi diri tuttuğunu da göstermektedir. Nasıl ki görme eylemi çeşitli optik formlardan geçerek gerçekleşiyorsa, anlam boyutu da zihnin görme eylemiyle gerçekleşir.[120] Bu anlamda estetik tecrübe delili kâinattaki güzellikleri insanlara sunan, hayatı tefekkür etmelerini sağlayan bu yaratıcının güzelliğini keşfedip zatın sıfatlarına mazhar olmasıdır. Estetik tecrübe delili, teleolojik delil ve kozmolojik delilinin somut, dini tecrübe delilinin ise soyut manevi kısmının bileşimi olarak nitelendirilebilir.

Felsefenin önemli konularından birisi "güzel" kavramıdır. Eşyanın varlığa inkişafını barındırır. Hassaten İslam âlemindeki görüşü "hoşça bak zatına kim zübde-i âlemsin sen" ihtiyarınca hareket etmektedir. Batı dünyasında bunun farklı

[119] Aydın Işık, *a.g.e.,* s. 72-73.
[120] Cafer Sadık Yaran, *"LALE DELİLİ: Estetikten Etiğe ve Metafiziğe"*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX (2009), sayı: 2, s.24.

çerçevede değerlendirilmesi anlam dünyasını etkileyen sosyal kültürel etkenlerin neticesidir. İslam dünyasında estetiğin ortaya çıkışı bunun bir medeniyet haline gelişi cemal ve celal esmalarının tecessüm etmesi sonucudur. Bu çerçevede görüşler ortaya koyanların başında büyük mütefekkir Gazzâlî gelmektedir.

Gazzâlî miladi 1058 (h. 450) yılında Tus'da doğdu. Tam adı Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî'dir. Genellikle Hüccetü'l-İslam lakabı ve babasının mesleğine istinaden Gazzâlî (yün eğirici-iplikçi) nisbesiyle anılır. Zeynüddîn (dinin süsü), Müfti'l-ümme (ümmetin müftüsü) gibi başka unvanlar da onun için kullanılmıştır. Gazzâlî okuma yazma, Kur'an-ı Kerim'in ezberlenmesi, dil bilgisi ve aritmetik gibi alanlarda dönemin geleneksel ilköğrenimini memleketi Tus'da almıştır. Gazzâlî daha sonra Cürcân'a giderek burada eğitimini sürdürmüş, ardından 473'te (1080) Tûslu bir grup gençle birlikte Nîşâbur'a giderek buradaki Nizamiye Medresesi'ne girdi ve dönemin en tanınmış Kelam âlimi olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin öğrencisi oldu. Hocası Cüveynî'nin vefatı üzerine (478/1085) Nizamülmülk'ün karargâhına giderek onunla tanıştı. Ardından Cemâziyelevvel 484'te (Temmuz 1091) Nizamülmülk tarafından Bağdat Nizamiye Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Gazzâlî'nin dört yıl süren Nizamiye'deki müderrislik döneminde aynı zamanda birçok eser de kaleme almıştır. Ardından müderrislik görevinden ayrılarak 11 yıl sürecek olan bir inziva hayatı dönemi yaşadı. Israrlar üzerine tekrar ders vermek için medreseye döndü. Bu ikinci döneminde yaklaşık olarak üç yıl medresede ders verdi. Ardından tekrar bu görevinden ayrılarak memleketi Tus'a döndü. Tus'a döndükten sonra evinin yanına fukaha için bir medrese, sufiyye için de bir hankah yaptıran Gazzâlî ömrünün son dönemini ders okutmak, gönül ehlinin sohbetlerine katılmak ve eser yazmakla geçirdi. Gazzâlî 14 Cemâziyelâhir 505 (18 Aralık 1111) tarihinde vefat etti ve Tus'ta defnedildi.[121]

Gazzâlî, güzellik konusunda bu eylemin sadece görme ile gerçekleşmeyeceğini, bu düşüncenin zahire takılmak olduğunu belirtir. Gazzâlî'ye

[121] Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#1, s.489-494.

göre güzellik sadece görme ile gerçekleşen bir şey değildir. Öyle olsa burna gelen bir yemek kokusu yahut kulağa gelen bir müzik resitali nasıl kötü olabilir. Gazzâlî, bir şeyi sevmenin onun özünden kaynaklanması gerektiğini söyleyerek batını yöne vurgu yapar. Bu özünde bulunan bütün sıfatları toplayan yegâne Allah'tır, der.

1. Gazzâlî'de Güzellik ve Kâinat

Gazzâlî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn'in "şükür" babında âlemdeki düzeni ve mükemmelliği ele alıp inceler. Gazzâlî'ye göre vahdetçi inançta "müsebbibü'l esbaba" yönelen kişinin inancı kuvvetlenir. Kâinatı idare eden bir idarecinin olduğuna dair inanç kâinatın mükemmel oluşunun en önemli sebebidir. Ona göre*: "Âlemdeki düzen öylesine mükemmel bir düzen teşkil eder ki Allah bütün insanları en akıllıların aklı üzerine yaratsa, en bilgililerin bilgisini onlara öğretse, onlar için taşıyabilecekleri kadar bilgi yaratsa, anlatılamayacak kadar hikmeti üzerlerine yağdırsa, sonra buna hepsinin sayısınca ilim hikmet ve akıl ilave etse, gelecekte olayların nasıl sonuç verebileceğinin sırrını onlara açıklasa, melekût âleminin sırlarından onları haberdar etse, lütfundaki incelikleri ve cezasındaki gizlilikleri bildirse, böylece onlar iyi-kötü, yararlı-zararlı olan şeyleri tanıtsa, sonra onlara mülk ve melekûtu, verdiği bu ilim ve hikmetle yardımlaşma ve dayanışma halinde hepsini gereken şekilde yönetmeyi emretse bile Allah'ın dünya ve ahiretteki işleyişe dair koyduğu düzene bir sivrisineğin kanadı kadar bile müdahalede bulunamaz, değiştirecek bir şey bulamazlar.*"[122]

Gazzâlî'ye göre daha mükemmel bir kâinattan bahsedebilseydik bu kâinatın var olmaması kadir-i mutlak yaratıcının sıfatlarına mahal getirecekti bu sebepten dolayı içinde bulunduğumuz kâinat mükemmel dünyaların en iyisidir. Bu hususta akla ilk gelen ve eleştirilerin odağı olan konu ise kötülük problemidir. Olayları anlamlandırma çabası insan ve toplum hayatında önemli rol oynar. En büyük tehlike

[122]Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Tercüme: Ali Arslan, Merve Yayınları, İstanbul, c. IV, s. 2931.

ise karşılaşılan her "musibeti" "ceza" olarak görmektir. Bu da kişinin cüzi iradesini iptal etmesine bireysel ve toplumsal sorumluluklardan kaçmasına sebep olur.[123]

Burada Gazzâlî, her şeyin zıddı ile kaim olduğunu söyleyerek bunların eskatolojik bir telafisinin de olduğunun göz önünde bulundurulmasını ister. İnsanın başına gelen olayların karşısında "neden ben?" sualini sormadan önce kendi bilgi ve iradesi ile bunu gerçekleştirdiğinin farkında olması gerekmektedir. Gazzâlî'ye göre kâinatta her şey yerli yerindendir. Bu öyle bir yerine oturmuştur ki birinin sarsılması bu eşsiz düzenin irade sahibi adil biri tarafından yapıldığını göstermektedir. Her şeyin sebepler zinciri ile gerçekleşmesini yaratıcı tarafından insanlara verilmiş bir lütuf olduğunu belirtmiştir.[124]

2. Gazzâlî'de Güzellik ve Esmâ'ül hüsnâ

Gazzâlî yaratıcının isimlerini kişilerin mutluluğu yönünden önemli bulmaktadır. Bu görüşünü de "sıbgatullah'a" dayandırmaktadır. el-Maḳṣadü'l-esnâ fî şerḥi esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ adlı eseri sadece bu mevzu ile ilgilidir.[125] Esmâ'ül hüsna'dan sadece evrat ile değil kişinin üç kategoriye ayırdığı şekilde de kısmetleneceğini ifade etmiştir.

- Esmâ'ül hüsnâ'nın anlamı mükaşefe ve müşahede yolu ile öğrenilir.
- Hakkın yakınlığı elde edilir.
- Hakkın sıfatları ile ahlaklanmaya çalışılır.[126]

Gazzâlî, varlıklar kâmil ve nakıs diye ikiye ayırmaktadır. Kâmil varlık, yaratıcıya en yakın olandır. Kemâlat varlıkları da kendi içinde beş gruba ayırır. Bunlar:

---

[123]Mustafa Macit, *Boyun Eğme- Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik Sosyal Psikolojik Yaklaşım,* 2014, s.66.
[124]Gazzâlî, *Esmâi Hüsnâ Şerhi,* Tercüme: M. Ferşat, Merve Yayınları, İstanbul, s.109; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* c.4, s. 184-186.
[125] Gazzâlî, *Esmâi Hüsnâ Şerhi,* s.109; İhyâu Ulûmi'd-Dîn, c.4, s. 184-186.
[126] Gazzâlî, *Esmâi Hüsnâ Şerhi*, s.53-54.

- Câmid varlıklar,
- Bitkiler,
- Hayvanlar,
- İnsanlar,
- Meleklerdir.

İnsan bu skalada hayvan ve melek arasındadır. Akli melekelere sahip olması onu esfel-i sâfilînden alarak eşref-i mahlukat yapmıştır. Gazzâlî, hayatın manasını tek kelimede, "idrak" ile özetlemektedir. Şüphesiz o da akılla mümkündür. Nakıslık ise bunların eksikliğidir.[127]

Kişi Allah'ın boyası ile boyandığında ona benzer fakat bu teoride mümkün olan bir şey değildir. Allah'ın zati sıfatları ile değil de fiili sıfatları ile bir benzeme gerçekleşmektedir. Şüphesiz ki kuldaki benzeme nakıstır. "Marifetullah" hususu ile ilgili Gazzâlî şu örneği vermektedir. "Ebu Bekir'i tanır mısın?" sualine iki şekilde cevap verilebilir.

- Ebu Bekir şanı dört bir yana yayılmış birisidir. Tanınmayacak birisi değildir.
-"Ben kim, Ebu Bekir." Onu ancak kendi gibi eşraf tanıyabilir düşüncesidir.

Gazzâlî inanan biri ile inanmayan birisinin halini bu şekilde arz eder. İkincisini hürmete layık görür.[128]

Herkesin Allah'ı kendi istitâati nispetinden bileceğini söyleyen Gazzâlî iki yol daha zikreder.

- Kâsır Tarik: Kendini bilen Rabbini bilir ihtarınca Allah'ın sıfatları ile kendinde bulunan sıfatları karşılaştırması sonucu marifetullaha ulaşır. Aralarında benzerlik olmadığından bunu kusurlu saymaktadır.[129]
- Mesdûd Tarik: Kulun Allah'ın bütün sıfatlarını elde etmeye çalışmasıdır ki bu da muhaldir.[130]

---

[127] Gazzâlî, *Esmâi Hüsnâ Şerhi*, s.56.
[128] Gazzâlî, *Esmâi Hüsnâ Şerhi*, s.59.
[129] Gazzâlî, *Esmâi Hüsnâ Şerhi*, s.62.
[130]Gazzâlî, *Esmâi Hüsnâ Şerhi*, s.63.

Kul, Allah'ın sıfatlarına ve fiillerine vâkıf oldukça Allah'a yaklaşır fakat bu biliş kesinlik değil benzetme yönüyledir.

Gazzâlî *el-Maḳṣadü'l-esnâ fî şerḥi esmâ'illâhi'l-ḥüsnâ* adlı eserinde hadiste geçen Allah'ın isimleriyle kulun buradaki kısmetini izah eder. Allah gibi esmalara hulul olarak nitelendirilebilme ihtimalinden dolayı kulun kısmeti olmadığını söylemektedir. Gazzâlî'ye göre Allah'ın isimleri sadece ona aittir. Fakat bu kulun eylemlerine de sirayet edebilir.[131]

3. Gazzâlî'de Güzellik ve Tasarım

Din ile sanatın ortak noktası sembollerdir. Sanatta daha çok yer kaplayan sembol dinde de yerini almıştır. Gazzâlî estetiği, sema, şiir ve müzik ekseninde incelemiştir. Sema, tasavvuf ehlinin uyguladığı bir musiki çeşididir. Her ne kadar estetik bir görsel olsa da bize buradaki tekâmül yolcuğu adına ahlaki bir süzgeçten geçmeyi temsil eder. Dışarıdan bakıldığında sade bir müzikal gibi görünse de şüphesiz her kişinin kendinde gerçekleşen manevi haz farklıdır. Gazzâlî bu hususu İhyâu Ulûmi'd-Dîn'in, "Semâ' ve Vecdin Âdâbı" babında demir benzetmesi ile açıklamaktadır. Nasıl demir taşa vurduğunda ateş cereyan ediyorsa işte bu yolculukta ancak böyle alevlenir. Bu nağmelerin insanın içindeki iyi kötü bütün hasletleri ortaya çıkaracağını ifade etmektedir.[132]

Gazzâlî'nin semadan maksadı "musik" ve "teganni"dir.[133] "Sema" da aşık için bütün duygularının ortaya çıkacağını kalbini konuşturacağını dile getirmektedir. "Teganni" için ise kafiyeli olması ve kulağa daha hoş geldiğinden bahsetmektedir.[134] Bütün çalgı aletlerinin yaratılıştan esinlenerek yapıldığını dile getirmektedir. Yine vezinli olup kulağa hoş gelen şeylerden biri de "şiir"dir. Cahiliye döneminden itibaren uygulana gelen bu şiir anlayışı, içeriğinin kerih olmaması şartıyla müspet

[131] Gazzâlî, *Esmâi Hüsnâ Şerhi*, s.201.
[132] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* c. 2, s. 675
[133] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 2, s. 677.
[134] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* c. 2, s. 681.

yorumlanmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz resitalleri maşuku cezbeye getiren sesler olarak nitelemektedir. "Vecd" hali denilen "fenâfillâh" seviyesine ulaşma sema halinden sonra ortaya çıkmaktadır. Bu hal insanın kendi benliğinde geçerek oluşturduğu bütün nefsani arzular ve necîs hallerden temizlenmesiyle hakikati görmeye başlamasıdır.[135] Gazzâlî'ye göre insan bilmediğini nasıl sevebilir? Allah'a karşı marifeti arttıkça şüphesiz o sevgi aşka dönüşecektir.[136] Gazzâlî, şiir ve müziğin insanı rahatlattığını söylemektedir. Kâinattaki maddi suretin kendini manevi bir âleme açması olarak nitelendirir. Şiir ve müzik duyguların aktarımını sağlayan dönüştürücü etkiye sahiptir. Yine Kur'an-ı Kerimdeki belagata baktığımızda ayet ve surelerin kendileri arasındaki insicamı dinleyenlere coşku verir. Musikinin din içindeki yerine baktığımızda en göze çarpan örneklerinden biride "ezan"dır.[137]

Gazzâlî'ye göre insanın havass-ı selime ile müşahede edip idrak ettiği her şey Allah'ın sıfatlarının tezahürüdür. Allah yarattığı her şeyi en güzelliğiyle yaratmıştır. Mutluluk ise onun nihayetidir. Gazzâlî'ye göre hayvanlar bile bu müzikten etkilenmektedir.[138] İşitsel estetik için ise güzel olan seslerin insan üzerinde bıraktığı tesirlerden bahseder.[139] Günümüzde hastalıkların tedavisinde kullanılan müzik terapinin uykuya dalış süresini bile etkilediği söylenmektedir. Konu ile ilgili çalışmalar gerçekleştiren Prof. Dr. Levent Öztürk, müzik terapide beş tane modelden bahsetmektedir. Kendisi Türk müziğini terapide kullanmak için Edvar müzik terapi modelini geliştirmiştir. Bunun ortalama on beş dakika olan uyku süresini beş dakikaya indirdiğini söylemiştir. Geleneksel müziği kullanan iki terapi vardır. Biri "Edvar müzik terapi" diğeri ise "nebevi terapi"dir. Bu fikir ise yaklaşık iki bin yıla yakın "humoral patoloji" kavramıyla anılmış olup müzik terapiye aktarılmıştır.[140]

Gazzâlî de, duyuma dayalı estetik nesnelerin insan ruhu üzerinde makamına, nağmesine göre insanı etkileyeceğini söylemektedir. Kimi nağmeler ve

---

[135] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 2, s. 695.
[136] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* c. 2, s. 695.
[137] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 2, s. 705-739.
[138] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 2, s. 688-689.
[139] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 2, s. 688.
[140] https://www.edirnehaber.org/muzik-terapi-uykuya-dalis-suresini-kisaltiyor/51737/.

sözler insanı düşündürürken kimi de eğlendirir.[141] Yeni doğmuş bir bebekte, alzheimer, parkinson hastalarında dahi müziğin etkisi görülmektedir. Kulağa gelen o ses kendine meylettirmektedir.

Gazzâlî, şiir ve müziğin insanın ruhuna iyi geldiğini bilmektedir. Bundan ötürü güzel sesin kalbi okşadığını söylemektedir. Bu ses aynı zamanda asıl sesin sahibini hatırlatır.[142] Yaratıcının sıfatlarının insanlara tezahür edişinden yukarıda bahsederken Gazzâlî bunun "semî'" sıfatının harfler, seslerle gerçekleştiğini söylemektedir. Gazzâlî'ye göre en kaba insan dahi müzikten etkilenir. Kalbi bir "güreş" alanına benzeterek müziğin, güzel duyguların muzaffer olması için onları dinç tuttuğundan bahsetmektedir. Müziğin insanın tabiatında olduğunu, dışarıdan gelen bir etken değil de insanın içindekinin keşfi olduğunu söylemektedir. Ona göre müzik dinlemek: içindeki aşkı perçinlemek, kâinattaki ahenge ortak olup paylaşmaktır.[143]

4. Gazzâlî'de Güzellik ve Ahlak

İslam filozofları "hulk" veya "hulukun" çoğulu olan ahlakı, "nefiste yerleşmiş olan bir hal, durum olarak açıklamışlardır. Gazzâlî kendisinden önce gelen düşünürlerin ahlak tariflerinden de yararlanarak ahlakı şu şekilde tarif etmiştir: Ahlak, nefiste iyice yerleşmiş bir melekedir ki, fiil ve davranışlar fikri bir zorlamaya ihtiyaç olmadan bu meleke sayesinde kolaylıkla ortaya çıkar.[144] Nefiste yerleşmiş olan bu meleke iyi ise "fazilet", kötü ise "rezilet" denilmektedir. Ahlakın temel görevi nefsin fazilet tarafına meylettirmektir.[145]

"Güzel" kavramı ise estetik bir değerdir. Platon'dan beri güzel ve ahlak kavramlarının benzerlikleri vurgulanmıştır. Onun varlık tasavvurunda en üst mertebe

---

[141] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 2, s. 688.
[142] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* c. 2, s. 696-697.
[143] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* c. 2, s. 723-724.
[144] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 3, s. 125.
[145] Mehmet S. Aydın, "Ahlâk" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#2-islam-felsefesi, (01.02.2023), s.10.

"güzel" ve "iyi"dir. İkisi arasındaki ilişki çift taraflıdır.[146] Gazzâlî, İhya'da ahlak konusunu tafsilatlı olarak işler. İnsanın bir beden bir de ruh yönü vardır. Ahlakın da batın ve zahir yönü vardır. "Halk" olan zahir, "hulk" olan ise bâtın yönüdür. İnsanın bedeni onun "halkını", ruhu ise "hulkunu" göstermektedir. Gazzâlî'ye göre ahlak nefsin onayından çıkmaktadır. Ondan çıkan eylemler iyiliğe meyyal ise "güzel ahlak", kötülüğe meyyal ise "kötü ahlak" olarak isimlendirilir. Gazzâlî, "halk" ve "hulk" arasında bir dengenin olması gerektiğini söyleyerek "güzel" kavramının ancak bu şekilde kullanılabileceğini ekler. Güzel ahlakı "hikmet, adalet, iffet, şecaat" olarak niteler. Bunların arasındaki ifrat-tefrit dengesi kurulmadığında "şehvet, gazap, idrak, zulüm" çizgisinde gelgitler yaşanmaktadır. İfrat ve tefrit arasındaki bu denge kurulduğunda güzel ahlak sadır olacaktır.[147]

Gazzâlî, yukarıda saydığımız rezilet sıfatlarına meyyal olan kişilerin de ümitsizliğe düşmemeleri gerektiğini ahlakın değişebileceğini söylemektedir. Gazzâlî, varlığı ikiye ayırmıştır. Birincisi: insanın herhangi bir müdahilinin bulunmadıklarıdır. İkincisi ise: kâmil olanlar ile nakıs olup şartları sağlayıp kemalini tamamlayanlardır. Gazzâlî burada halk ve hulk'un ayrımını kesin bir çizgi ile yapmıştır. Fakat yine de ahlakın faziletler kısmını muhafaza etmesiyle de ahlakın değişme ihtimalini belirtmiştir. Gazzâlî, insanın çeşit çeşit olduğundan bahsederek kimin neye meyyal olduğunu bilinemeyeceğinden dolayı herkesin terbiye edilirken kavrayış hızının farklı olduğunu belirtir.[148]

Buraya kadar olan kısımda Gazzâlî'nin güzel ve ahlak ilişkisini inceledik. Tanrı'nın varlığının delillendirilmesi hakkındaki görüşlerine gelince ona göre kâinattaki uyum gibi uyumlu olan her şey bizi Allah'a götürür. Şüphesiz bu güzellik Allah'ın kâinata tecellisidir. Bir tabloda görebileceğin bütün incelikler ona göre güzel davranışlarda da mevcuttur. Güzel bir söz, faziletli bir davranışta estetik bir değer taşır. Kişi faziletli bir davranışında devam eder ve bu onda artık meleke haline

[146] Naim Şahin, Gazzâlî'de Etik-Estetik İlişkisi, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 47, s. 105.
[147] Gazzâlî, *İhya*, c. 3, s. 121.
[148] Naim Şahin, *a.g.e.*, s. 106.

gelirse ahlakın gayesi gerçekleşmiş olacaktır. Böyle bir kalbin içine de Allah yerleşmiş olacaktır.

Gazzâlî, ahlakın dinden geldiğini savunur.[149] Ahlak nasıl estetikle mündemiç ise din ile estetik de öyle olmalıdır, der. Güzellik, zifiri bir karanlıkta görmemizi sağlayan fener gibidir. Güzelliğin şanı öyle yücedir ki insanı hayrete, o da dinin şanına sevk eder. Sanat görevini icra edip çekildiğinde ortada sadece kişideki o vecd kalır. Bu aşığın maşuğa kavuşmasıdır. [150]

Gazzâlî'ye göre büyük kâinatın prototipi olan küçük kâinat yani "insan"dır. Büyük kâinatta bulunan her şey misliyle küçük kâinatta da mevcuttur. Kâinattaki bu düzenin insan davranışlarında da olması gerektiğini düşünmektedir.[151]

[149] Naim Şahin, *a.g.e.*, s. 111
[150] Naim Şahin, *a.g.e.*, s. 107-108
[151] Naim Şahin, *a.g.e.*, s. 111.

III. BÖLÜM

İBN RÜŞD VE ESTETİK TECRÜBE DELİLİ

A. İbn Rüşd ve Estetik Tecrübe Delili

İbn Rüşd (520-595/1126-1198): Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. Endülüslü fakih ve düşünür. 1126 (520) yılında Kurtuba'da doğdu. Aristoteles'in felsefi doktrinine sadık kalarak eserlerini şerh ettiğinden dolayı İslam âleminde şârih olarak meşhur olmuştur. Batı'da Averroes olarak bilinmektedir. Seçkin bir aileye mensup olan İbn Rüşd iyi bir eğitim aldı, dini ve müspet ilimleri tahsil etti. Hadis, fıkıh, fıkıh usulü, matematik, tıp, felsefe ile ilgili dersler aldı. Eğitimini tamamladıktan sonra çağındaki devlet bürokrasisinde değişik görevler üstlendi, kadılık ve saray özel hekimliği yaptı. 11 Aralık 1198'de (9 Safer 595) Marekeş'te vefat etti. İbn Rüşd başta mantık olmak üzere tıp, metafizik, dini ilimler, astronomi siyaset ve ahlak alanlarında 125'e yakın eser kaleme aldı. Tanrı'nın varlığını ele aldığı eseri *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille*'dir. İbn Rüşd İslam âleminde yetişmiş olan en büyük filozoflardan birisidir.[152] Muvahhid halifesi ve Abdülmümin'in halefi Emir Yusuf'un ricası üzerine İbn Rüşd Aristo'nun eserlerini şerh etmiştir.[153]

İbn Rüşd'ün konumuz ile alakalı iki görüşüne bakacak olursak bunlardan birisi "Allah" diğeri "kâinat" konusudur. İbn Rüşd, Allah'ı "muharrik-i evvel" olarak kabul eder. Kâinata ilk hareketi o vermiştir. Devam eden tabiat kanunları "illiyyet"

---

[152] İbn Rüşd, *FELSEFE-DİN İLİŞKİLERİ Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul 2020, s.11; H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--torun#1 (05.02.2023), s. 257-258.

[153] İbn Rüşd, *FELSEFE-DİN İLİŞKİLERİ Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille,* s.12; H. Bekir Karlığa, *a.g.e.,* s. 257-258.

bağı sayesinde gerçekleşmektedir. İbn Rüşd'e göre Allah ilk prensiptir. Her şeyin gayesidir, âlemin nâzımıdır, müsebbibu'l esbâbtır.[154]

İbn Rüşd Allah'ın varlığı konusunda hem avam hem havas için ortak nokta "inayet" ve "ihtira" delillerini dile getirmektedir. Avam, inayet ve ihtiranın basit ve sade şekli ile iktifa ederken; ulemanın, bu hususta teferruata inip, derinliklere dalacağını söylemektedir.[155]

İbn Rüşd, kâinatın idaresi ile bir ülkenin idaresini birbirine benzetmektedir. Bir ülkede bütün işler ayrı ayrı görüldükten sonra bir araya toplanarak ülkenin amirine arz edilir. Her şey amirin elindedir fakat ona, vasıta ile bağlıdırlar. Ona göre Allah da kâinatı bu amir gibi idare eder. Kâinatı idare eden kuvvetlere doğrudan değil dolaylı olarak müdahale eder.[156]

İbn Rüşd'ün kâinattaki düzenle ilgili görüşlerine değinmeden önce "ahenk" ve "nizam" kavramlarına açıklık getirmek yerinde olacaktır. Ahenk kavramı, bütünü teşkil eden parçaların birbiriyle uyuşması anlamına gelen ilim ve sanat dallarında kullanılan bir terimdir. Kelime anlamı olarak "uygunluk" "düzen" manalarına gelen ahenk, eski Yunan'dan beri güzellikle ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. İslam düşüncesinde kâinattaki varlık ve bu işleyişteki ahenk kabul edilerek hassas bir düzenin olduğu kabul edilir. İslam düşünürleri çoğunlukla gaye ve nizam, bazen de yerine göre adalet, itidal, tenasüp gibi ifadelerle ahengi, Allah'ın inayetinin bir sonucu kabul ederler. Onlara göre inayet, Allah'ın en yüksek derecede hayır ve kemal nitelikleri taşıyan ezeli bilgisinin eseridir. Ahenk, kâinatın genel ve külli kuruluşundan başlamak üzere bütün varlık kademelerine hakimdir.[157]

---

[154] İbn Rüşd, *FELSEFE-DİN İLİŞKİLERİ Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille,* s.32.
[155] İbn Rüşd, *FELSEFE-DİN İLİŞKİLERİ Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille,* s.33.
[156] İbn Rüşd, *FELSEFE-DİN İLİŞKİLERİ Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edillei,* s.35.
[157] Mustafa Çağrıcı, "Ahenk", https://islamansiklopedisi.org.tr/ahenk#1-felsefe-ve-islam-dusuncesi (05.02.2023), s. 515.

Nizam ise kâinatın yapısında bir düzen ve bilinçli tasarımın bulunduğunu ifade eden terimdir. Arapça bir eserde kâinat karşılığı kullanılan Grekçe "kûsmûs" teriminin "nizam" ve "süs" anlamlarını da içerdiği, dolayısıyla kâinatın bir düzen içinde yaratılmış olmasıyla estetik bir ahenk taşımasının aynı kelimede bulunduğu söylenmektedir. İslam düşüncesi tarihinde çeşitli akımlara mensup müellifler, kâinattaki nizamın bir yaratıcının varlığını gösterdiği fikrini geliştirmeye gayret etmişlerdir. Bu düşünürlerden birisi olan İbn Rüşd'ün geliştirdiği her şeyin bir insicam içinde olduğunu söylediği "inayet delilini", kâinattaki ahengin rastgele gerçekleşmediğini ifade eden "ihtira delilini" açıklamaya çalışacağız.[158]

1. İnayet Delili

İbn Rüşd, öncelikle varlık konusuna değinir. Allah'ın varlığını anlamak isteyen bir kimse şüphesiz kâinata bakmalıdır ki bu O'nun imzasından başka bir şey değildir. Dış âlemden iç âleme tefekkür ederek bakma neticesinde, estetik ahengi sağlayan bir sanatkâr ve mürit olduğu kanısına varılacaktır.[159] Kâinattaki her şeyde sistematik bir bağın olduğunu ileri süren Rüşd, bu durumu gayelilik çerçevesinde açıklamaktadır. Gayelilik, kâinatın meydana gelişini ve art arda cereyan eden olayları bir projeye göre açıklar. Burada da bazı düşünürler gayelilik illiyyetini insan ve kâinat arasına zorla sokulduğunu söylemektedirler. Eleştiri niteliğinde, sebep-sonuç zincirinin bütünü ile düşünüldüğünde bir olayın sonucunun başka bir olayın nasıl nedeni olacağıdır? Darwinci görüş gibi nitelikler bu sebep-sonuç ilişkisinin ereksel değil rastlantısal oluştuğunu söylemektedirler.[160]

İbn Rüşd'ün gayeci delilini şöyle özetleyebiliriz: Kâinat, tıpkı birbirini tamamlayan bir puzzle gibi bütün parçaları birbirine uygundur. Bunların her biri kendi başına raslantısal olarak meydana gelemeyeceğine göre bunları yaratan bir sebep vardır demiştir. Kur'an'da kâinattaki bu gayeliliği destekleyen ayetler şunlardır:

---

[158] İlhan Kutluer, "Nizam", s.173.
[159] İbrahim Agâh Çubukçu, *a.g.e.*, s. 25.
[160] Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik(Teleoloji),* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı 2020, s.132.

"Onları sarsmasın diye yere de sabit dağlar yerleştirdik ve (varacakları yere) yol bulabilsinler diye ondan geçitler, yollar meydana getirdik."[161]

"O, geceyi size bir örtü, uykuyu istirahat zamanı ve gündüzü de hareket ve çalışma vakti yapandır."[162]

"Rahmetinden ötürü Allah, geceyi ve gündüzü yarattı ki geceleyin dinlenesiniz, (gündüzün) O'nun fazlu kereminden (rızkınızı) arayasınız ve şükredesiniz."[163]

"O, gökten su indirendir. İşte biz onunla her türlü bitkiyi çıkarıp onlardan yeşillik meydana getirir ve o yeşil bitkilerden, üst üste binmiş taneler, -hurma ağacının tomurcuğunda da aşağıya sarkmış salkımlar- üzüm bahçeleri, zeytin ve nar çıkarırız: (Her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı. Bunların meyvesine, bir meyve verdiği zaman, bir de olgunlaştığı zaman bakın. Şüphesiz bunda inanan bir topluluk için (Allah'ın varlığını gösteren) ibretler vardır."[164]

İbn Rüşd, inayet delili için aklı başında olan her kişinin havass-ı selime ile kâinatın bir yaratıcı tarafından meydana geldiğini anlayacağını belirtmektedir.[165]

İbn Rüşd, inayet delilini bu şekilde özetledikten sonra gökteki cisimlerin hareketlerinden ortaya çıkan her bir düzen silsilesinin birbirini muhafaza ettiğini belirtir. Şayet birinde bir sorun meydana gelecek olursa bu düzenin aksamasına sebep olur. Arzdaki hayatsal faaliyetlerin nizamının devam edebilmesi için semadaki işleyişin aksamaması gerekmektedir. Mesela, Güneş'in büyüklüğü daha farklı olsaydı yahut dünya ile arasındaki mesafe daha yakın veya uzak olsaydı şuan ki yaşam şartları çok farklı olabilirdi. İbn Rüşd, Güneş ile ilgili olan diyalogun diğer tüm varlıklar içinde geçerli olduğunu belirtir. Gerçekleşen bu inayetin Allah'ın maksadı ile olduğunu tekrar tekrar dile getirmiştir. İbn Rüşd, "Faṣlü'l-maḳâl fî muvâfaḳati'l-ḥikme li'ş-şerîʿa" ve "el-Keşf an minhâci'l-edille" adlı eserlerinde

[161] Enbiyâ Sûresi 21/31.
[162]Furkan Sûresi 25/47.
[163] Kasas Sûresi 28/73.
[164] En'âm Sûresi 6/99.
[165]İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl-Felsefe ve Din İlişkisi*, Karlığa, Bekir(ter). İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, s. 63-65.

kâinattaki bu tenasüplüğün bir rastlantı sonucu olmadığını belirtmektedir. Bunu kasıtlı bir şekilde gerçekleştiren bir yaratıcıdan bahseder.

İbn Rüşd'ün "inayet" deliline gelen eleştirilere baktığımızda; öncelikle kâinattaki düzen mi, hangi düzenden bahsediyorsun, sorusu ile muhatap oluyoruz. Doğal kötülük problemi olarak karşımıza çıkan bu konu kâinatta bu kadar doğal afetler, kadın cinayetleri…varken sen hangi düzenden bahsediyorsun sorusudur. İbn Rüşd bu tür bir itiraza; meydana gelen bu kötülüklerin yaratıcının zatından olmadığını söylemektedir. Maddeden kaynaklanan arızi bir sebepten kaynaklandığını belirtmektedir.[166] Doğal kötülüğün tanımı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. John Hick, "doğal kötülüğü" insanın kendi seçimleri dışında gerçekleşen deprem, fırtına vb. doğal afetler olarak tanımlamaktadır.[167] McCloskey ise tanıma ekleme yaparak "doğal afetler sonucunda meydana gelen elem ve keder, doğuştan gelen özürler, ölümcül hastalıkları da dahil etmiştir.[168] Olaylar değil de verdiği zayiattan dolayı bazı durumlar doğal "kötülük problemi" sayılmıştır.[169] Peki, doğal afetlerin sonuçlarındaki sorunlardan kim sorumludur? Minimalize edilmesinde insanın etkisi nedir? Mesela, Konya, riskli deprem bölgelerine ait illerden biri değildir. Maden Tetkik Arama Genel Müdürlüğü tarafından yapılan incelemelerde 50 kilometrelik fay zonunun diri fay hattı olduğu belirlenmiştir. Bu yaklaşık 6 nokta şiddetinde bir depreme tekabül etmektedir. Bu da 2009'da 4.7 şiddetindeki depreme dayanamayan Konya'nın gelecekte ortaya çıkacak depremin hasarının fragmanıdır. Japonya'da sadece maddi kayba yol açacak şiddetteki bir deprem Türkiye'de can kaybına neden olabilmektedir. Amerika'da büyük bir kasırga birkaç kişinin hayatına mâl olmaktadır. Benzer afetlerin farklı bölgelerde farklı sonuçlar doğurmasının nedeni ekonomik, teknik düzenleme gibi hususlardaki farklılıklardır.[170]

Şimdi o meşhur soruyu tekrar soralım. Kötülüklerden sorumlu olan Tanrı mıdır? Yukarıdaki örneklerden özetle "kötü" denen olayın, problemin, afetin bizim

---

[166]Eyup Akşit, *İbn Rüşd'de Tanrı-Âlem İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2002, s.27.
[167] Rafiz Manafoz, , *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise,* Elis Yayınları, 2. Baskı, 2019, s.34.
[168] Rafiz Manafoz, *a.g.e.*, s.35.
[169] Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise,*2. Basım, İstanbul 2016, S.32-33.
[170] Mustafa Macit, *a.g.e.,* s.138-139.

katkımızla cereyân ettiği rahatlıkla söylenebilmektedir. Tanrı bu süreçte kör ve sağır değildir. Sadece insanın bu süreçte aktif olmasını istemektedir. Yani bu olaylar vaki olurken "neden Allah bunlara müsaade ediyor?" dememizden ziyade bu sonuçları doğuran etkenleri bloke etmemizi, aynı hasarın bir daha görülmemesini sağlamamızı istemektedir.[171]

Kâinatta doğal kötülük olarak addettiğimiz problemlere farklı bir pencereden bakalım. Mesela, dünyadaki kasırga durdurma projelerine baktığımızda atmosfere gaz pompalamak seçenekler arasında görülmüştür. Eğer dünyadan atmosfere gaz pompalar isek okyanusları soğuturuz böylece kasırgalar yarı yarıya iner. Fakat bunun sonucunda Afrika sahillerinde kuraklık Asya'da ise muson rüzgarlarının dengesinin bozulacağını söyleyebiliriz. Olaya kuşbakışı baktığımızda kasırgalarında bu dengenin parçası olduğunu görürüz. Bir yandan zarar verirken bir yandan da sıcaklığın ekvatordan kutuplara dağılmasını sağlayan mükemmel bir sistemden bahsedebiliriz.[172] Özetle inayet delilini şu şekilde formüle edebiliriz.
-Kâinatta mükemmel bir uyum vardır.
-Kâinattaki bu mükemmel uyum tam insan yaşamına göredir.
-Kâinattaki bu uyum rastlantısal olamaz.
-O halde kâinatı bu düzene koyan bir Tanrı olmalıdır.

2. İhtira Delili

İbn Rüşd'ün bir ikinci delili "ihtira delili"dir. Kâinatta ki her şeyin belirli bir düzende insanın yaşamını sağlamaya uygun bir şekilde gerçekleştiğini söyleyerek bu düzenin bir müridinin olması gerektiğini belirtmiştir. Kâinattaki bu hassas ayarın tesadüfi olma imkânının bulunmadığını ileri sürmüştür. İnayet delilinde de belirttiğimiz ayetlerden murat, kâinatta bir düzenin olduğu bu düzenin de insanın hayatını idame ve ikame ettirmesini sağladığıdır. Bu konuya dair ayetlerin birkaçını şöyle zikredebiliriz:

---

[171] Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, Otto Yayınları, 5. Baskı,, Kasım 2018, s.14.
[172] https://barisozcan.com/kasirgalar-durdurulabilir-mi-7-basarisiz-girisim/

"O'nun açık belgelerinden biri, gece ve gündüz (gerektiğinde) uyumanız ve O'nun geniş lütfundan (geçiminizi) aramanızdır. Şüphesiz ki bunda (gerçeklere) kulak verecek bir zümre için ibretler (öğütler) vardır."[173]

"Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insanlara yararlı şeylerle denizde süzülen gemilerde, Allah'ın gökten indirip yeri ölümünden sonra dirilttiği suda, her türlü canlıyı orada yaymasında, rüzgârları ve yerle gök arasında emre amade duran bulutları döndürmesinde, düşünen kimseler için deliller (ibretler) vardır."[174]

"De ki: "Söyler misiniz? Eğer Allah, geceyi üzerinize kıyamete kadar uzatsaydı, Allah'tan başka hangi tanrı size bir ışık getirebilir? Kulak vermez misiniz?" De ki: "Eğer Allah gündüzü üzerinize kıyamete kadar uzatsaydı, Allah'tan başka hangi tanrı, içinde istirahat edeceğiniz geceyi size getirebilir? Görmez misiniz?"[175]

Bu ayetler ışığında da gözler önüne serildiğine göre İbn Rüşd, kâinatta benzeri olmayan bir düzenin var olduğunu ve bunun ancak kendisinin benzeri bulunmayan bir zat tarafından gerçekleşeceğini söyler. Bu görüşleri şu şekilde özetlenebilir.

-Bütün kâinat ihtira üzere var olmuştur.

-Her ihtira olunanın bir de ihtira edeni vardır.

-O halde kâinatı ihtira eden biri vardır.

İhtira delili ile inayet delili arasındaki fark; "ihtira" kâinattaki her bir zerrenin ahengini incelerken, "inayet" bu ahengin antropi ilkesine uygun bir şekilde gerçekleşmesini inceler. Bu yaratıcı tarafından gerçekleştiği için kâinat bir yaratıcıya muhtaçtır. Her şeyin insana uygunluğu tabiat yasalarını akla getirmektedir. Tanrı'nın

[173] Rûm Sûresi 30/33.
[174] Bakara Sûresi 2/164.
[175] Kasas Sûresi 28/71-72.

varlığını delillendirirken söz konusu doğa yasaları olunca akla "neden" sorusu gelmektedir. Kâinatta bir düzen değil de kaos da olabilirdi.[176]

Einstein, kâinatın anlaşılmasının zihnin onu anlayabilecek kapasitede olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Aslında bu da kâinat ile insanın birbirini tamamladığını göstermektedir. Çünkü kâinat ne kadar düzenli olursa olsun insanın anlam kapasitesinin üzerinde gerçekleşse idi anlaşılamazdı. Bu, insan ve kâinatın aynı elden çıktığını göstermektedir.[177] İşin en ilginç taraflarından biri evet kâinatta bir doğa yasası, var fakat bu yasa nasıl oluyor da her yerde geçerli olabiliyor? Bu konuda Swinburne şu örneği vermektedir. Yapılan bir kazıda bir para birimine denk gelindiğini düşünelim, bunların hepsinin üzerindeki semboller aynı, o halde biz burada bu para birimlerinin tek elden çıktığını düşünebiliriz.[178] Bir başka örnekte fizikçi Higgs'den (d.1929) geliyor. Hücrenin yapısında bir doğa yasası mevcuttur. Peki, nasıl oluyor da onu incelemeye yarayan mikroskop bize bunu sağlıyor. Asıl mesele burada başlıyor. Evet, kâinatta bir yasa var ve bu düzeni sağlıyor bununla birlikte kâinattaki her şey bu doğa yasasının uygulanabilirliğini mümkün kılıyor. Aynı zamanda kâinatı keşfetmemizi sağlayan aletlere baktığımızda da, mesela, mikroskopla en küçük canlı birimi incelenirken, teleskop ile en uzak mesafeler yakın olmaktadır. Bu aletler sayesinde kâinatın keşfi mümkündür.[179]

"Yanılmışım Tanrı varmış" diyen Antony Flew kâinattaki yasaların matematiğe uygun olmasından dolayı inanmaya başladığını söylemiştir.[180] Peki ya bu doğa yasaları uygulanabilir olmasa idi? Buna "Doppler etkisi"ni örnek verebiliriz. İnsan gözü küçüktür fakat işlevsel olarak rolü büyüktür. Aynı göz hem kalemi hem ondan katlarca büyüklükteki binaları görebilir. Burada hem fizik hem optikten nasıl gerçekleştiğinden bahsediyoruz. İnsanın kâinatı tefekkür etmesini sağlayan şey nazardır. Bunu gerçekleştiren şey "optik yasalar"dır. Doğa yasalarının bu şekilde

[176] Caner Taslaman, *Allahın Varlığının 12 Delili*, Destek Yayınları. 13. Baskı, 2016, s.39.
[177] Caner Taslaman, *a.g.e.*, s.43.
[178] Richard Swinburne, *Tanrı Var Mı***?**, Çeviren: Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 44.
[179] Caner Taslaman, *a.g.e.*, s.52.
[180] Caner Taslaman, *a.g.e.,* s.55.

meydana gelmesi zorunlu olan bir şey değildir. O halde bunu maksatlı gerçekleştiren biri vardır.[181]

Estetik tecrübe deliline, ünlü bestecileri örnek verebiliriz. Ellerindeki bestelerin kendiliğinden çabasız meydana gelmesi mümkün müdür? Tabii ki, hayır.Bu notların var olması bir araya gelerek bir müzikal ortaya çıkarması aynı makama ait mesela, hicaz hem coşturucu hem hüzünlendirici seslerin olması kâinattaki yasanın kendi içinde uygulanabilirliği kesinlikle tesadüfi değildir.

Böylelikle son yüzyıllardaki bilimsel gelişmeler, İbn Rüşd'ün Tanrı'nın varlığını kanıtlamada ortaya koyduğu inayet ve ihtira delillerinin, Tanrı'nın varlığı sorununa cevap vermedeki isabetliliğinin ve tutarlılığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

[181] Caner Taslaman, *a.g.e.*, s.58-59.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Felsefe tarihinde "Tanrı", "varlık" ve "varoluş" kavramları her dönem gündeme gelmiştir. Bu, insanın değişmeyen hayatı anlamlandırma çabasıdır. Kâinatta sekteye uğramadan devam eden akış karşısında insan, fikir üretmeye başlamıştır. Sürekli birbirini üreten sistemik bir makine gibi işleyen kâinat, insanın dikkatini celbettikçe eşyanın ve kendi varlığını sorgulamıştır. Peki, bu mükemmel işleyişi sağlayan, kâinata bu yasayı koyan kimdir? İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren başlayan bu sorgulama günümüzde de hâlen devam etmektedir. Günümüzde bu sorgulamaya ihtiyaç kalmadığı düşüncesinin zannı bile insanın fıtratına terstir. Arayışın ve anlamlandırmanın son bulduğu dünya, kendi kıyametini gerçekleştirmiştir. Delillendirmeler en genel ifade ile teizm-ateizm sarkacında meydana gelmiştir. Fakat bu delillendirmeler inançlı kimseleri dahi takliti imandan tahkiki imana bir yolculuğa sürükler. İnanç, imanı öncelediğinden dolayı "Tanrı'nın delillendirilmesi" mevzusu imanın kuvvetlendirilmesi açısından inançlı kimselerin de dikkatini çekmektedir. Mazisi bahsettiğimiz gibi uzun olan Tanrı'nın kanıtlanması sorunu, din-felsefe ilişkisi bağlamında ileri sürülen görüşlerden en çok rağbet gören, beş delil ile açıklanmaya çalışılmıştır.

I. Bölümde "Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu" ele alınmıştır. Doğadan Tanrı'ya konusu ile ilgili bölümde, Antik Yunan döneminden; Ksenophanes, Herakleitos, Empedokles, Anaksagoras, Sokrates, Platon, Aristo, Ortaçağ Döneminden; Philo, Plotınos, Augustinus, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd Anselmus, Aquınas, Yeniçağ Döneminden; Descartes, Leibniz, Aydınlanma Dönemi; Kant, Kierkegaard, James gibi düşünürlerin görüşlerine yer verilmiştir. Delillendirme bahsi açılarak Tanrı'ya giden yollar; ontolojik delil, kozmolojik delil (hudûs delili-imkân delili), teleolojik delil, ahlak delili, dini tecrübe delili olarak beş başlık altında incelenmiştir. Varlık deliliyle Tanrı kavramından hareketle; kozmolojik delille âlemden yola çıkarak; teleolojik delil ile âlemdeki düzenden hareketle; ahlak deliliyle ahlak kavramından hareketle, dini tecrübe

deliliyle de tecrübe ve keşf yolu ile Tanrı'nın varlığının kavranabileceğine dair anlayışlar bir yüksek lisans tezinin sınırları içinde açıklanmaya çalışılmıştır.

II. ve III. bölümlerde, kendilerinden sonra gelen düşünce hayatını derinden etkileyen, bu alanda kendilerine has bir terminoloji de geliştiren, düşünce tarihine katkı sağlayan Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tanrı'nın varlığı sorunu ile ilgili görüşleri estetik tecrübe delili bağlamında incelenmiştir. Tanrı'nın varlığı delillendirilirken aynı zamanda rasyonel bir gerekçelendirilme sunulup-sunulamayacağı da tartışılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Estetik tecrübe delilinde, maddeden manaya yol alarak rasyonel gerekçelendirme tartışmalarına yeni bir boyut kazandırılmaya çalışılmıştır. Tanrı'nın varlığı konusunda ileri sürülen delillerin en önemlisi kuşkusuz estetik tecrübe delilidir. Zira güzelliğin keşfi, güzel bakabilmeyi, güzelliğin farkına varabilmeyi, güzel düşünebilmeyi, sebep sonuç ilişkisi içinde doğru kavrayışı da ortaya çıkarabilen güzel ve tutarlı düşünebilme ufku da insana bahşeder.

KAYNAKÇA

Akşit, Eyup, *İbn Rüşd'de Tanrı-Âlem İlişkisi (Yüksek Lisans Tezi)*, İzmir 2002.

Alpyağıl, Recep(Derleyen),*Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I,* İstanbul 2017.

Arslan, Ahmet, *Metafizik*, İzmir 1985.

Aydın, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik(Teleoloji),* Ankara 2020.

Aydın, Mehmet, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği", *İslami Araştırmalar*, Sayı:2, 1986.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir 2012.

Aydın, Mehmet S., "Ahlâk" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#2-islam-felsefesi .

Ayvazoğlu, Beşir, "İlmü'l-Cemal, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmul-cemal.

Bayrakdar, Mehmet, *"Pascal Oyunu – Hz. Ali, Gazzâlî'ye Göre Âhirete Zar Atmak-",* İstanbul 2014.

Blaise, Pascal, Metin Karabaşoğlu(Çeviren), *Düşünceler*, İstanbul 1996.

Cevizci, Ahmet*, Felsefe Sözlüğü,* İstanbul 1999.

Ceyhan, Semih, "Vecd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim https://islamansiklopedisi.org.tr/vecd.

Çağrıcı, Mustafa, "Ahenk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ahenk#1-felsefe-ve-islam-dusuncesi.

Çağrıcı, Mustafa, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#1.

Çağrıcı, Mustafa, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#1.

Çağrıcı, Mustafa, "Zevk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/44/C44014314.pdf.

Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri,* Ankara 1967.

Dağ, Mehmet, "Ontolojik Delil ve Çıkmazlar*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XXIII, 1978.

Duran, Muhammet Sait, "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi", *Temaşa Felsefe Dergisi,* Sayı 14, 2020.

Düzgün, Şaban Ali, *Dini Anlama Kılavuzu*, 5. Baskı, Kasım 2018.

Fârâbî, "Uyûnü'l-Mesâil", "İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri", Mahmut Kaya(Çeviren ve Editör),Klâsik Yayınları, 2014.

Gazzâlî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, Ali Arslan(Tercüman), İstanbul.

Gazzâlî, Esmâi Hüsnâ Şerhi, M. Ferşat(Tercüman), İstanbul.

Gündoğan, Saim, "*Richard Dawkins'in Tanrı'nın Varlığına Yönelik Eleştirisinin Çıkmazları"*(Yüksek Lisans Tezi), Hakkari 2022.

Işık, Aydın, Din ve Estetik Felsefî Bir İnceleme, 2. Basım, İstanbul 2013.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl-Felsefe ve Din İlişkisi*, İstanbul 1992.

İbn Rüşd, *FELSEFE-DİN İLİŞKİLERİ Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, Süleyman Uludağ(Hazırlayan), İstanbul 2020.

Karlıağa, H. Bekir, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--torun#1.

Kaya, Mahmut, "İmkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* https://islamansiklopedisi.org.tr/imkan.

Kılıç, Recep(ed); Reçber, Mehmet Sait(ed), *Din Felsefesi El Kitabı*, 2014.

Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri 1995.

Kutluer, İlhan,"Gâiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim, https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Gaiyyet.

Kutluer, İlhan, "Nizam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* https://islamansiklopedisi.org.tr/nizam.

Macit, Mustafa, *Boyun Eğme- Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik Sosyal Psikolojik Yaklaşım*, 2014.

Manafoz, Rafiz, J*ohn Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 2019.

Mevlânâ, Veled İzbudak(Çeviren), *Mesnevî*, İstanbul 1988.

Mevlânâ, Abdülbaki Gölpınarlı(Hazırlayan),*Mesnevî ve Şerhi*, İstanbul 1985.

Özervarlı, M. Sait, "İsbât-ı Vâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/isbat-i-vacib.

Peterson, Micahel; Hasker, William; Reeıchenbach; Basınger Davıd, *Din Felsefesi Seçme Metinler,* 2018.

Peterson, Micahel; Hasker, William; Reeıchenbach; Basınger Davıd, Rahim Acar(Tercüman), *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş,* 2019.

Richard, Swinburne, *Tanrı Var Mı?,* Muhsin Akbaş(Çeviren), Bursa, 2001.

Şahin, Naim, Gazzâlî'de Etik-Estetik İlişkisi, *Diyanet İlmi Dergi*, C. 47, Ankara.

Şimşek, İsmail, *Dinin Estetik Boyutu (Tanrı, Ruh ve Ölüm/Felsefi Bir İnceleme)*, 1. Basım, Samsun 2014.

Tanrıverdi, Hasan, "Gümüşhanevî'de Tanrı'nın Varlığının Bilinmesi Meselesi", *Dini Araştırmalar*, 2013.

Taslaman, Caner, *Allahın Varlığının 12 Delili*, 2016.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 2015.

Topaloğlu, Aydın, *Teizm Ateizm Tanrı Tanımazlığın Felsefesi Boyutları*, İstanbul 2020.

Topaloğlu, Aydın, *Filozofların Tanrısı*, İstanbul 2020.

Topaloğlu, Aydın, "Materyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 01 Şubat 2023, https://islamansiklopedisi.org.tr/materyalizm.

Topaloğlu, Bekir, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/hudus.

Topaloğlu, Bekir; Yavuz, Yusuf Şevki; Çelebi, İlyas, *İslam'da İman Esasları,* Ankara 2021.

Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı(İsbât-ı Vâcib),* Ankara 2012.

Tunagöz, Tuna, "Mevlânâ'da Tanrı'nın Varlığının İspatı", *Kelam Araştırmaları,* C.11, 2013.

Turhan, Kasım, "İnayet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/inayet.

Uludağ, Süleyman, " Keşf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/kesf.

Yaran, Cafer Sadık, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997.

Yaran, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, İstanbul 2018.

Yaran, Cafer Sadık, *"Kötülük ve Teodise",* 2. Basım, İstanbul 2016.

Yaran, Cafer Sadık, "LALE DELİLİ: Estetikten Etiğe ve Metafiziğe", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.IX, sayı: 2, 2009.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#1.

Yılmaz, M.Necip, "Teleolojik Delil", *Din Felsefesi*, Rıfat Atay(Editör), Lisans Yayıncılık, İstanbul, 2019.

Yüksel, Emrullah, *Mâturîdîler ve Es'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, İstanbul 2012.