

T.C
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ İNANÇ PROBLEMLERİNE REDDİYE
OLMASI BAKIMINDAN TASARIM DELİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Songül ÖNAL

İstanbul

Nisan-2022

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ İNANÇ PROBLEMLERİNE REDDİYE OLMASI
BAKIMINDAN TASARIM DELİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Songül ÖNAL

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU

İstanbul

Nisan-2022

TEZ ONAYI

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslâm Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU

Üye : Prof. Dr. Recep CİCİ

Üye: Abuzer DİŞKAYA

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Metin TOPRAK

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım ‘‘Çağdaş İnanç Problemlerine Reddiye Olması Bakımından Tasarım Delili’’adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlâk ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

SONGÜL ÖNAL

ÖN SÖZ

Bu çalışmada tasarım delilinin İslâm düşüncesi ve Batı felsefesindeki yerini inceleyerek günümüzdeki inanç eleştirilerine karşı gücünü ortaya koymayı hedefledik. Bu bakımdan, düşünce tarihinde önemli bir yeri olan âlemdeki tasarım ve Yaratıcı arasındaki ilişkinin düşünsel serüvenine başvurarak Kur'âni doktrinin ortaya koyduğu düşünsel süreçle karşılaştırma yapmaya zemin hazırlayacak bir araştırma yapmanın faydalı olacağı kanaatine vardık. Bu araştırma sürecinde ve öncesinde çalışmanın konusu ve düşünce tarihi ile ilgili okumalarımın gelişmesine katkısını esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU'na teşekkür ediyorum. Ayrıca araştırmanın sınırları ve içeriği açısından özel katkılarda bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Metin YURDAGÜR ve Prof. Dr. Turan KOÇ'a, araştırmacılar için çalışma ortamı sağlayan ve kaynak imkânı sunan İSAM kütüphanesi yetkililerine, değerli arkadaşlarıma ve her türlü destekleri için sevgili aileme teşekkür ederim

Songül ÖNAL

İstanbul 2022

ÖZET
ÇAĞDAŞ İNANÇ PROBLEMLERİNE REDDİYE OLMASI
BAKIMINDAN TASARIM DELİLİ

Songül ÖNAL

Yüksek Lisans, Temel İslâm Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU

Nisan, 2022-148 Sayfa

Görünür âlemin hayrete konu olan yapısı, onun kaynağı ile ilgili soruşturmalara bir dinamizm katmıştır ve bu dinamizm hiç eksilmeden günümüze kadar gelmiştir. Tasarım ve inanç arasındaki ilişkinin birçok boyutunun ortaya konulduğu bu dinamizm, dini düşünce ile zorunlu bir bağlantı içindedir. İsbat-ı vâcibin kelâm ilmi ve din felsefesinin başat konularından biri olması, tasarım ve inanç arasındaki zorunlu bağlantının, kendini yenileyen veya geliştiren bir sürece sahip olmasını gerektirir. Kelâm ilminin ise tasarım delilinin Kur'ân âyetleriyle ilişkisini ortaya çıkarması, ulûhiyyet meselesinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Tasarım delilinin inanç problemleri ile olan ilişkisi düşünüldüğünde, Kur'ân'ın ortaya koyduğu bütüncül yaklaşıma ne kadar ihtiyaç duyulduğu ortadadır.

Âlemdeki düzenin nasıl meydana geldiği ile ilgili sorular ve bu sorulara verilen cevaplar görünür âlemin çeşitli yorumlarını da beraberinde getirmiştir. Birçok disiplinin (Din felsefesi, kelim, tasavvuf vb.) ortaya koyduğu âlem yorumlarında ortaya çıkan ortak tema, düzenin bir kaynağının olmasıdır. Düşünsel faaliyetlerin bu ortak sonucu, düzenin kaynağının ne olduğu, kim olduğu, hangi niteliklere sahip olduğu ile ilgili farklı yorumları da beraberinde getirmiştir. Bu farklılıklar her düşünsel sistemin kendi ön kabulüne ve şartlarına göre değişmektedir. Tasarım delilinin gaybî alan ile olan ilişkisi, bu delilin kelâm ve felsefe mukayesesi bağlamında ele alınma ihtiyacını doğurmaktadır. Söz konusu mukayese ile tasarım delilinin inanç problemlerine karşı gücünü değerlendirmek bu delilin iki alan arasındaki ortak yönlerini ortaya çıkarmakla mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasarım, İnanç, Gâye, İnâyet

ABSTRACT
DESİNG EVIDENCE İN TERMS OF OBJECTION
TO CONTEMPORARY BELİEF PROBLEMS

Songül ÖNAL

Master, Basic İslâmic Sciences

Supervisor: Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU

April, 2022-148 Pages

How order came into existence and how it works are the common questions of the humanity. Answers to these questions brought along various interpretations of the visible. The common theme in various world interpretations which have been put forward by different disciplines is that order has a source. Common outcome of these intellectual activities has brought different interpretations to the questions of what the source is, who it is and which qualities it has. These differences may vary related to the assumptions and the conditions of each intellectual system. The realm of existence, which is the common point of both religion and philosophy, and its design are crucial for us to see the connection between the visible and invisible structure. The relation between the design evidence and the visible/unvisible creates the need of consideration of this evidence in the context of its comparison with Kalam and Philosophy. It is possible to reveal the strength of the design evidence against contemporary belief by revealing this comparison and the common aspects of the human mind.

Keywords: Design, Belief, Object, Grace

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
BİRİNCİ BÖLÜM	1
GİRİŞ	1
1.1.Tasarım ve İnanç Arasındaki İlişkiye Genel Bir Bakış	1
1. 2. Araştırmanın Amaç ve Önemi	6
1. 3. Konunun Ele Alınışı ve Sınırlılıklar	6
1. 4. Yöntem ve Kaynaklar	7
1. 5. Tez Konusuyla İlgili Literatür Özeti.....	8
1. 6. Kavramsal Çerçeve.....	11
1. 6. 1 Tasarım Delili veya Teleolojik Düzen	11
İKİNCİ BÖLÜM.....	19
TASARIM DELİLİNİN BATI DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ	19
2. 1. Antik Dönem Yunan Düşüncesinde Düzen Kavramı	19
2. 1. 1. Tasarım Delilinin İlk Örnekleri.....	20
2. 1. 1. 1. Mitostan Logosa	21
2. 1. 2. Düzenin Kaynağı Arayışında Rasyonel Çabalar	22
2. 1. 3. Antik Yunan'da Tasarım ve Gâye	26
2. 1. 3. 1. Sokrates'te Ahlâk ve Düzen.....	26
2.1.3.2. Düzenleyici Ruh ve Platon	27
2.1.3.3. Aristoteles ve İlk Neden.....	29
2. 2. Orta Çağ Düşüncesinde Teleolojik Düzen.....	32

2. 2. 1. İnanç ve Akıl ilişkisi Bağlamında Düzen ve Tanrı ilişkisi.....	32
2. 2. 2. İlk Dönem Hristiyan Düşüncesinde Düzen	33
2. 2. 3. Skolastik Felsefede Düzen ve Tanrı.....	39
2. 3. Yeni Çağ'da Yeni Düzen Arayışı	41
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	50
İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TASARIM KAVRAMI	50
3. 1. Kur'ân-ı Kerîm'de Tasarım	51
3. 1. 2. Kur'ân-ı Kerîm'de Tasarım ve Ahlâk	58
3. 2. Esmâ-i Hüsnâ ve Tasarım	63
3. 3. İslâm Düşüncesinde Tasarım	66
3. 3. 1. İlâhî Sıfatlar ve Âlemdeki Düzen	70
3. 3. 2. Ehli Sünnet Kelâmcılarında Tasarım	73
3. 3. 3. Mûtezilî ve Meşşâî Düşünürlerde Gâye ve Düzen	78
3.3.4.Tasavvuf Düşüncesinde Tasarım Kavramı.....	85
3. 3. 5. İslâm Sanatı ve Tasarım	87
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	91
ÇAĞDAŞ İNANÇ PROBLEMLERİ VE TASARIM	91
4.1. Kötülük Problemine Dayanan İtirazlar.....	92
4. 2. Tesadüfçülüğe Dayanan İtirazlar	102
4. 3. Agnostisizme Dayanan İtirazlar	113
4. 4. Deizme Dayanan İtirazlar	118
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	126
KAYNAKÇA	131
ÖZGEÇMİŞ.....	140

KISALTMALAR

A.g.e. Adı geçen eser

A.g.m. Adı geçen makale

b. İbn

bs. Basım

bkz. Bakınız

c. Cilt

çev. Çeviren

DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

Hz. Hazreti

nşr. Neşreden

ö. Ölümü

SAV Sallallahu Aleyhi ve Sellem

s. Sayı

thk. Tahkik

trc. Tercüme

yy. Yüzyıl

Ed. Editör

Der. Derleyen

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1.Tasarım ve İnanç Arasındaki İlişkiye Genel Bir Bakış

Düşünce tarihinin üzerinde en çok durduğu şeylerden biri, Allah'ın varlığı meselesidir. Aynı zamanda âlemin düzeni, estetiği veya işleyişi, inansın ya da inanmasın hemen herkesin dikkatini çekmiştir. Dolayısıyla bu konular sadece Allah'ın varlığını savunanlara ait olmayıp aynı zamanda birbirinden farklı düşünce sistemlerinin probleme dönüştürdüğü şeylerdir. Allah'ın varlığı, çoğunlukla aklın zorunlu kabul olarak ettiği bir husus iken, bazılarına göre ise içinden çıkılmaz bir durumdur. Bu problemin çözümüne pozitif yaklaşanlar, insan doğasının inanma eğiliminde olduğunu; güvende olma, sığınma, ihtiyaç duyma gibi duyguların da bu eğilimin bir parçası olarak kabul ederler.

İnançsızlığın mutlak anlamda olamayacağı gerçeğinden hareket edenler, Yaratıcı'yı reddedenlerin bile yukarıda sözü geçen inanma eğilimine sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Söz gelimi kendisi bir inançsız olan J.N Findlay (1903-1987), görünen âlemde ilâhî bir Yaratıcı'nın var olduğunu kabul ettiren özelliklerin olduğunu söylemiştir. Ayrıca Voltaire (1694-1778), David Hume (1711-1776), İmmanuel Kant (1724-1804) gibi teistik anlayışı kabul etmeyen, hatta Hristiyanlığa karşı eleştirel olan, ancak bütün bunlara rağmen ilâhî Yaratıcı fikrine de olumsuz bakmayan düşünürler, bu anlamda inançsızlığın olabirliğine imkân tanımamışlardır.¹

Daha çok mutlak inançsızlığın imkânı üzerine yapılan sorgulamalara konu olan inanma eğilimi, insanlığın ortak yazgısı olan merak duygusuyla yani görünenin kaynağını veya tasarımcısını arama arzusuyla sonuçlanmıştır. İnançın tarihi ile ilgili ilk veriler, bizi sözünü ettiğimiz arayışları ve tasarımın varoluş serüvenini konu alan anlatılara götürür. Bu anlatılar, insanlığın düşünce serüvenini konu edinenlerin de vazgeçilmez kaynakları arasına girmiştir.

¹ Aydın Topaloğlu, *Teizm - Ateizm*, (İstanbul: İz Yayınları, 2020), 43-45.

Evrendeki tasarımın Tanrı kaynaklı olduğunu düşünen hatta tasarımı Tanrı'nın bir görüntüsü olarak kabul edenler, görünür âlemin işleyişinde Tanrı veya Tanrıların rolünden bahsetmişlerdir. Her şeyde Tanrı'nın izleri olduğunu, hatta Tanrı'nın görünürdeki düzene gizlendiğini aktaran bazı öğretiler de, düzeni oluşturan her parçayı Tanrısallığın görüntüsü olarak kabul etmiştir.

Var olmayan şeyden var olan nasıl meydana gelebilir. Evet oğlum, başlangıçta sadece ikincisi olmayan tek varlık vardı. Bu tek varlık kendi kendine düşündü: 'çoğalayım, gelişeyim', dedi. Böylece kendisinde evreni (âlemi) yarattı ve her varlığın içine girerek gizlendi. Her şeyin atmanı oldu. Her şeyin özü oldu.²

Yukarıda geçen bu anlatı, Tanrı veya Tanrısallığın bir etkinliği olarak düşünülen düzenin oluş sürecini konu edinmektedir.

Ayrıca kutsal kaynaklarda geçen anlatıların düzenin yaratılışını, Tanrı-insan, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele alması ve bu ilişkinin belirlediği ahlâki kurallar, varoluşa inanç nazarıyla bakmayanların bile incelemesinin zorunlu olduğu kaynaklar haline gelmiştir.

Daha sonraları mitoloji veya kutsal kaynaklardaki anlatıların rasyonel zeminde açıklanması ihtiyacı içinde olanlar, tasarımcıyı görünende veya maddede aramış ve görünen olana inanmayı tercih etmişlerdir. İlgili başlıklarda sözünü edeceğimiz bu serüven, beraberinde farklı yöntem arayışlarını da getirmiştir.

Tasarımın kaynağının maddeyle açıklanmasının yanı sıra, onun ahlâki tekâmül sonucunda kavranabileceğini ve ahlâkın varlığın bir parçası olduğunu savunanlar olmuştur.³ Tasarımdaki nedenselliği ön plana çıkaran düşünce adamları ise bu nedensellikten yola çıkarak varlığı idare eden, onu harekete geçiren ilk varlığa ulaşma çabası içinde olmuşlardır. Yunan dünyasının daha ilk çağlarında tanık olduğumuz bu düşünsel çabalar, tasarımın ötesine ait izahların rasyonel zeminde açıklanabileceği imkânına pozitif yaklaşanların malzemesi haline dönüşebilmiştir.

Yukarıda bahsi geçen düşünsel malzemelerin etkisi, Yunan felsefesinin Orta Çağ düşüncesine bıraktığı kavramsal yansımalarından ibarettir. Antik Yunan'ın Orta Çağ

² Mehmet Ali Işım, *Upanişadlar*, 1 bs. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976), 105.

³ Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, (İstanbul: İz Yayınları, 2020), 100., Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp 5 bs. (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 42-44.

dünyası üzerindeki ciddi etkisinden söz edebileceğimiz bu kavramlar⁴, inanç ve felsefe arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmalara malzeme olacak niteliktedir. İlerde yer vereceğimiz gibi kilise adamlarının dinin öğretilerini felsefi yöntemlerle açıklaması bunun göstergesi sayılabilir.

Felsefeye duyulan ihtiyaç, Orta Çağ İslâm düşüncesinde de ortaya çıkmıştır. İslâm medeniyetinin farklı düşüncelerle yüzleşmesi, bu düşünceleri tanıma ihtiyacını doğurmuştur. Bu ihtiyaç, bilindiği gibi Beytü'l Hikme'de öncelikle kendisini çeviri etkinliklerinde bulmuştur. Bu etkinlikler sadece çeviri faaliyetleriyle kalmamış,⁵ aynı zamanda dinin felsefe ile çatışmasını veya uzlaşmasını öne çıkaran ilmî çabalara zemin hazırlamıştır.⁶

Yunan düşüncesinde düzenin oluşum aşamaları ile ilgili yapılan yorumlar, İslâm düşüncesinin bütün zamanlarda gündeminde olan az veya çok etkisi altında kaldığı şeylerdir. Söz gelimi İslâm düşünürleri arasında geçen “âlemin kadim olup olmadığı ile ilgili tartışmalar”,⁷ İslâm düşüncesi ile Yunan düşüncesi arasındaki ilişkinin boyutlarını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede düzenin yoktan var olup olmadığı ile ilgili tartışmalar, İslâm dünyasındaki yerini almış ve bu konu, Kur'an'ı referans alan İslâm düşünürleri arasındaki tartışmalara da malzeme olmuştur. Tezimizi de doğrudan ilgilendiren bu tartışmaların zorunlu konusu ise Allah ve düzen ilişkisidir. Bu noktada düşüncelerinde aklın ve vahyin ağırlığı farklı derecelerde hissedilen İslâm düşünürleri, birbirinden farklı görüşler ortaya koyabilmişlerdir. Bu görüşlerin günümüz dünyasında da gün yüzüne çıkarılması ve tartışılması, inanç ve kâinattaki tasarım arasındaki ilişkinin farklı boyutlarını tartışabilmek ve inançsızlara cevap verebilmek adına çok önemlidir.

Orta Çağ'a tekrar dönecek olursak dinî inançların hâkim olduğu bu dönemde çok açık bir inançsızlığa rastlanmamıştır. Aslında bu dönemde Batı dünyasında Hristiyan esaslarına karşı yer yer gizli bir tavır oluşmuşsa da, dönemin baskıcı kimliği bütün bunların açığa çıkmasının önüne geçmiştir. Dolayısıyla inançla ilgili problemler daha çok Aydınlanma Dönemi'yle beraber akla olan güvenle ortaya

⁴ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 120.

⁵ A.g.e., 121.

⁶ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, 6 bs. (İstanbul: Ülken Yayınları, 2004), 46.

⁷ Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gâyelilik*, 5 bs. (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 27.

çıkması ve Modern Dönem’le birlikte yeni bir ivme kazanmıştır. Kilise eleştirilerinin öne çıktığı Aydınlanma Çağı ile beraber, Tanrı’nın kabulü veya O’nun sıfatlarının anlaşılması konusunda kilise otoritesinin rehberliği yerine, akla dayalı düşünce tercih edilmiştir. Aydınlanma Çağı’nın sloganı haline gelen “Aklını kullanma cesareti göster”!⁸ sözü, tasarımın sırrını keşfetmeye çalışanlar için bir özgüven oluşturmuştur. Bu özgüven, inançsızlığı temellendirmenin yanı sıra Tanrı’nın varlığının veya O’nun doğasının akla konu olamayacağını, ve aklın bu noktada haddini bilmesi gerektiği ile ilgili görüşlerle çoğalmıştır. Öyle ki ilâhî Tasarımcı’nın varlığını ispat etmekte kullanılan delillerin gereksizliğini ispat etmeye çalışan bilim adamları, zihin ve varlık arasındaki ilişkinin buna izin vermeyeceğini kanıtlamaya çalışmışlardır.

Orta Çağ’ın ulûhiyyet anlayışı, yerini daha sonra mekanik açıklamalara bırakmıştır. Tanrı’yı reddetmeyen fakat evrendeki düzenin devamlılığı konusunda O’nun bir fonksiyonunun olmadığını düşünen bu mekanik anlayış içinde, “vahiy, peygamberlik, mûcize” vb. dinî değerlerin hiçbir yeri yoktur. Bu anlayış içinde ilâhî Yaratıcı’nın kabulünün yanı sıra O’nun düzene müdahale etmeyen yönü üzerinde yapılan izahlar,⁹ bilimsel teorilerle desteklenmeye çalışılmış, tabiattaki kuralların daha önce konulduğu ve düzenli bir şekilde devam ettiği savunulmuştur. Fakat bu mekanik açıklamalar, aynı zamanda düzenin gerisindeki gizil gücün varlığını inkâr edenlerin veya O’nun bilinemeyeceğini iddia edenlerin de elini güçlendirmiştir.

İlâhî Tasarımcı’nın kavrayışımızın çok ötesinde olduğunu ve O’nun bilinemeyeceğini savunan anlayışlar, O’nun tanımlanmasını imkân dışı sayar. Tanrı bilinemezdir ve O’nun hakkında bir şey söylediğini iddia edenler aslında Tanrı’dan bahsetmemektedirler. Ayrıca Tanrı hakkında konuşulamayacağı gerçeğinin O’nun var olmayacağı anlamına gelmediğini savunanlar da olmuştur. Bu savunmayı yapanlar için asıl problem, O’nun doğasının kavranacak bir özelliğe sahip olmamasıdır. Kaldı ki bu anlayışa göre Tanrı’nın doğasının anlaşılabilmesi, inançlı olanlar için de bir sorun teşkil etmemektedir.¹⁰

⁸ Topaloğlu, *Teizm- Ateizm*, 25- 27.

⁹ A.g.e., 37-38.

¹⁰ A.g.e.,150-151.

Düşünce serüveninde kendisine her daim yer bulan materyalist düşünce de konumuzla ilgili oldukça önemli olup günümüz dünyasında da etkisini devam ettirmektedir. Aynı kaynaktan beslenen maddeci anlayışlar farklı düşünce kimliklerine bürünüp, bilginin kolayca yayıldığı platformlarda boy göstermiş, kâinattaki düzenin arka planıyla ilgili soruların cevabını, Yaratıcı yerine duyular dünyasına hapsetmiştir. Örneğin pozitivistin, fiziksel bilimlerle ilâhî Tasarımcı'nın kanıtlanamayacağını gündeme sokması, doğaüstü varlıkların olabileceği ihtimalini saf dışı bırakanların başvurduğu bir malzemeye dönüşmüştür.¹¹ Öyle ki bu düşünürler için toplumun inşası yolunda din büyük bir engeldir ve Tanrı kavramı ortadan kaldırılmalıdır. Toplumun bilimle yeniden inşa edilebileceğini savunan pozitivist görüşler, “dini sosyal bir olay olarak görmüş” ve Tanrı'nın toplum zihninin bir ürünü saymıştır.¹²

Bütün bunlardan yola çıkarak günümüz dünyasını bütün zamanların inanç problemlerinin biriktiği bir zaman dilimi olarak görmek yersiz olmayacaktır. Daha önce de belirtildiği gibi özellikle Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin Tanrı'nın varlığını savunan ispatların işe yaramadığını ileri sürmeleri, teizmin daha çok karşı atağa geçmesini sağlamış ve günümüze kadar devam eden düşünsel süreçlerin seyrini belirlemiştir. Bundan sonrası için, Tanrı'nın varlığını ispat etmek ve O'nun sıfatlarını doğru anlamak noktasında ortaya konulan delillerin yeni biçimleri gündeme gelmiş ve inanç problemlerinin düşünce tarihindeki izleri tekrar tekrar sorgulanır olmuştur. Gün geçtikçe aklın görünenin ötesini anlamasının imkânsızlığını dile getiren görüşlere karşılık, günümüz dünyası bunun mümkün olabileceğine dair yeni teoriler geliştirmeye başlamıştır.

Kelâm ilminin mesleği gereği ulûhiyyet meselesi ile ilgilenmesi, bu ilmin Kur'ân'da geçen Allah ve âlem ilişkisi ile ilgili âyetlerin günümüzdeki bilimsel verilerle olan ilişkisini irdeleme ihtiyacını da doğurmuştur. Çünkü varlığa Allah-âlem ilişkisi bağlamında bakan bilim adamlarının bu ilişkiyi yine en çok bildikleri şey üzerinden yani sadece bilimle veya akıl nazarıyla açıklama riski her zaman mevcuttur. Doğanın düzenini ortaya koyan bilimsel izahlar, ilâhî Yaratıcı'nın varlığını ispatlamada güçlü veriler ortaya koysa da, O'nun sıfatlarını anlama noktasında yetersiz kalabilecektir. Bu eksikliği kapatmak ise başta kelâm, felsefe

¹¹A.g.e., 55-56.

¹²A.g.e., 59-60.

ve tasavvuf olmak üzere bütün ilâhîyat bilimlerinin vazifesidir. Çünkü her dönemin kendine has dinamiğinden pay alan ve inançsızlığın elini güçlendiren teoriler, İslâm dünyası için de büyük tehdit olmuştur. Bu bağlamda İslâm düşünürlerinin günümüzdeki farklı teorileri incelemesi ve bu teorilerin Kur'ân'a uygunluğu konusunda yeni tartışmaların önünü açması gerekecektir.

1. 2. Araştırmanın Amaç ve Önemi

İslâm düşüncesinin başlıca konularından olan ve Allah'ın varlığının kanıtlanmasında ileri sürülen deliller, Batı ve İslâm dünyasında güncelliğini korumaya ve tartışılmaya devam etmektedir. Özellikle evrenin düzeni konusunda yeni keşif ve teorilerin ortaya çıkması, Batı dünyasının teleolojik bağlamda ele aldığı tasarım kanıtını yeni biçimleri ile ele almasına ve tartışmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu durum, tasarım delilinin tarihsel süreçteki yerinin mukayeseli bir biçimde incelenmesi ihtiyacını doğurmuştur.

Bu tezin amacı, Allah'ın varlığına ulaşmak için ortaya çıkan düşünsel çabaların ileri sürdüğü tasarım delilinin modern inkârcı akımların eleştirilerine karşı gücünü değerlendirmek ve yapılan eleştiriler göz önünde bulundurularak klasik ve çağdaş savunma biçimlerini ele almaktır.

Günümüz dünyasında inkârcı akımlar karşısında Allah'ın varlığı meselesini kendisine konu edinen kelâm çalışmalarına yeni bir katkıda bulunmak da tezimizin bir başka amacıdır. Doğrusu bu çalışma, tasarım delilinin bir savunusu olmaktan çok onun inanç problemleri karşısındaki durumunu incelemeyi hedeflemektedir.

1. 3. Konunun Ele Alınışı ve Sınırlılıklar

Birinci bölümde tasarım delilinin kavramsal çerçevesine yer vermeden önce âlemin tasarımı ve inanç arasındaki ilişkiyi inceleyeceğimiz genel bir başlığa yer vermeye çalıştık. Bu başlığa giriş bölümünde yer vermemizin nedeni tezimizin genel çerçevesi hakkında ipuçları sunabilmektir. Allah'ın varlığı meselesinin ve âlemdeki düzenin hayrete konu olan yapısının düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olduğuna değindiğimiz bu başlıkta, tezin ilerki bölümlerinde görmeği hedeflediğimiz tasarım ve inanç arasındaki ilişkinin düşünsel seyrini sınırlı düzeyde ve kendi içerisinde alt başlıklara ayırmadan sunmaya gayret ettik.

Birinci bölümün tanımlar başlığı altında tasarım delilinin kavramsal çerçevesini ortaya koyarken, tezin diğer başlıklarında da görmeyi hedeflediğimiz, tasarım delilinin Batı ve İslâm düşüncesi arasındaki mukayesesinin ipuçlarını sunmaya gayret ettik. Bunu yaparken tasarım delilinin kapsamına ait kavramların Batı ve İslâm düşüncesindeki karşılıklarına yer vermeğe çalıştık.

Doğadaki düzenin insan düşüncesindeki yeri ve Allah'ın varlığına ulaştıran deliller içerisinde önemli bir role sahip olması, tasarım delilinin tarihi seyrindeki biçimlerinin belirlenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. İkinci bölümde, âlemdeki tasarım hakkındaki düşüncelerin tarihi seyrini, Antik Dönem Grek düşüncesinden başlatarak daha sonraki dönemlere etkide bulunan bazı yansımaların izini sürmeyi hedefledik. Ayrıca konunun Orta Çağ'daki karşılığını ve Yeni Çağ'da bilimsel anlamda nasıl desteklendiğini de açmaya çalıştık. Düzen anlayışının düşünce tarihindeki yerinin bugünün dünyasına etki eden yönüne de aynı bölümde yer vermeye çalıştık.

Tasarım delilini İslâm düşüncesi alanında özellikle de kelâm ve din felsefesinde değerlendirmek en önemli amaçlarımızdan biridir. Bu nedenle üçüncü bölümde düzenin İslâm düşüncesindeki yerini incelemeye aldık. Öncelikle Kur'ân'dan başlayarak İslâm düşünürlerinin düzen anlayışı ve bu anlayışın günümüzle olan ilişkisini değerlendirmek bakımından bu bölüm önem arz etmektedir.

Dördüncü bölüm ise inanç problemlerinin tasarım eleştirisine ayırdığımız yerdir. Bu bölümde tasarım deliline yapılan çağdaş itirazlara yer verilirken itiraza konu olan biçimlerin klasik ve çağdaş yönlerini ortaya koymaya çalıştık ve öncelikli olarak kötülük probleminin konumuzla olan ilişkisine değindik. Bu bölümde ateizm, deizm ve agnostisizm şeklinde sınırlandırılan inanç problemlerinin kavramsal veya teorik çerçevesinden ziyade, bu problemlerin tasarım deliline yönelttiği itirazları ön plana çıkarmaya çalıştık.

1. 4. Yöntem ve Kaynaklar

Bu araştırmamızda tasarım delilini ilgilendiren başlıkların tespiti için birçok kaynağın sunduğu bilgileri dikkate alarak bu doğrultuda bir inceleme süreci oluşturmaya çalıştık. Tasarım delilinin ilk versiyonlarının tespiti için öncelikle düşünce tarihini konu alan kaynaklara yönelerek konuyla ilgili ulaşabildiğimiz

kaynakları inceleyip bölümün alt başlıklarını hazırladık. Görünür âlemin düzenine ait konularla ilgili yapılan eski ve yeni araştırmalara göz atıldığında bu çerçevede birçok meselenin ele alındığını gördük. Fakat belirtmemiz gerekir ki biz bu meseleler içerisinde konuyla ilgili yeterli perspektif sunacak belli başlı meselelere değinmekle yetindik.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen âlemin tasarımı hakkında ortaya konulan âyetleri inceledik ve bunun için meal ve tercümelere faydalandık. Tasarım ve ilâhî Yaratıcı arasındaki ilişkinin ortaya konulduğu âyetlerin kategorize edilmesinden sonra bu âyetlerin tefsirlerine de başvurduk. Bu tefsirlerle Kur’ân’ın konuyla ilgili bütüncül yönünü ortaya koymaya çalıştık. Araştırmamızın önemli konularından biri olan “İslâm Düşüncesinde Tasarım Kavramı” başlığı altında gâye ve nizam meselesinin daha anlaşılabilir hale gelmesi için ortaya konulan başlıklarla ilgili yine eski ve çağdaş kelâm kaynaklarına müracaat ettik. Ayrıca din felsefesi ve isbât-ı vâcib konusunda ortaya konulan kaynakları tarayıp alt başlıkları buna göre düzenledik. Bu kısımda ortaya koymayı planladığımız İslâm düşüncesi ve Batı düşüncesi arasındaki mukayeseye yer veren çalışmalara başvurarak bu noktada genel değerlendirmelere ulaşabildiğimiz veriler edinmeye çalıştık.

1. 5. Tez Konusuyla İlgili Literatür Özeti

Bu tez, Allah’ın varlığını ispat etmek için kullanılan metotları, tasarım delilinin bu metotlar içindeki yerini ve bu delilin inkârcı akımların eleştirilerine meydan okumasını konu edinmesi bakımından isbât-ı vâcibin dikkate değer konularından birini konu edinmektedir. Bu bağlamda literatür taraması yaparken isbât-ı vâcibi genel anlamda konu edinen ve son 10 yılda düzen delillerini ele alan bazı çalışmalara göz atmayı uygun gördük. Bu çalışmalar aşağıdaki şekilde sıralanarak içerikleri hakkında genel bir değerlendirme yapılmıştır:

Yeni ilmi kelâmda isbât-ı vâcibe yönelik yapılan bazı çalışmalar: 19.yüzyılda inkârcı akımların Allah’ın varlığının kanıtlanmasına yönelttikleri itirazlarla beraber yeni ilmi kelâmda bu saldırıları çürütmeye yönelik yeni metinlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda ortaya konan eserlerden bazıları şunlardır: Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) “Allah’ı İnkâr Mümkmün müdür”?, İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946) “Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli”, Bekir Topaloğlu (1936-2016)

“İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre İsbât-ı Vâcib” ve Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) “Tarihi Maddeciliğe Reddiye” vb.

Konumuzla ilgili yapılan bazı çalışmalar:

Teleolojik Kanıt Bağlamında Akıllı Tasarım Kuramı / Metin PAY / Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Felsefesi Bilim Dalı /Doktora Tezi / 2014: Akıllı tasarıma yer veren bu doktora tezinde teleolojik delilin tarihsel gelişimi özetlenmiş, teleolojik delil, din felsefesinin en tartışmalı konularından biri olarak gösterilmiştir. Akıllı tasarıma Yapılan itirazlara ve bu itirazlara karşı geliştirilen savunmalara yer verilmiş, ve teleolojik kanıtın yeni biçimleri ortaya konulmuştur. Araştırmada delilin daha çok felsefi ve bilimsel yönü işlenmiş, teleolojik delilin İslâm düşüncesindeki yeri birkaç isimle sınırlandırılmıştır.

Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi / Fatih ÖZGÖKMAN / Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Felsefesi Bilim Dalı / Doktora Tezi/2009: Bu tez, âlemin tasarımı ve evrim teorisi arasındaki sorunun çözümüne yönelik hazırlanmıştır.

İslâm'ın Kelâmında İsbât-ı Vâcib / Ali DEMİREL / Yüksek Lisans - Sakarya Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı: “İslâm Kelâmında İsbât-ı vâcib” ismini taşıyan çalışmada isbât-ı vâcibin tanımı ve tahlili yapılmış, bu konuda Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin işaret ettiği veriler ışığında Allah'ın varlık delilleri incelenmiştir. Ayrıca “hudûs delili”, “imkân delili”, “gâye ve nizam delili” ve “hareket delili” vb. deliller başlıklar halinde ele alınmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de İsbât-ı Vâcib Delillerinin Akliliği Meselesi / Mehmet ŞAŞA/ Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim dalı/Doktora Tezi: Bu çalışmada Allah'ın varlığına ulaşmada aklın rolü incelenmiştir. Aynı zamanda Kur'ân'da Allah'ın varlığına delil olarak sunulan âyetler ele alınmıştır.

Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Allah'ın Varlığının Delilleri (İsbât-ı Vâcib) / İlhan GÜNEŞ / Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı / Kelâm Bilim Dalı / Yüksek Lisans Tezi/1995: Bu çalışmada Muhammed Hamdi Yazır'ın Kelâm metodu ve isbât-ı vâcib hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Tasarım delilinin kelâm literatüründeki yerine Gazzâli ve İbn Rüşd'ün görüşleri üzerinden sınırlandırma getirilerek değinilmiştir.

Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması / Hüseyin ŞAHİN / Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı / Kelâm Bilim Dalı/Doktora Tezi/2014: Bu çalışmada düşünce tarihinin ilâhî Yaratıcı'nın varlığı lehinde geliştirdiği deliller ele alınarak inancın rasyonelliği üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda ortaya çıkan farklı anlayışlar incelenmiş, Allah'ın varlığını delillendirmede kullanılan çağdaş ve klasik yaklaşımlara yer verilmiştir.

Tanrı ve İnce-ayarılanmışlık Kanıtı / Merve İZİN / Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Felsefesi Bilim Dalı/Yüksek Lisans Tezi/2014: Bu çalışmada görünür âlemin tümüyle kritik ve ince yapısına dikkat çeken ve tasarım delilinin yeni biçimlerinden olan ince-ayarılanmışlık delilinin bilimsel yönüne dikkat çekilmiştir.

Teizm-Ateizm / Aydın Topaloğlu: Bu çalışmada sadece düşünce tarihinde değil, günümüzde de felsefeciler arasında tartışılan Allah'ın varlığı ve konuyla ilgili ileri sürülen delillere yer verilmiştir. Bu süreçte hem ateistlerin iddiaları hem de onlara karşı cevap veren teist düşünürlerin görüşleri hem ayrıntılı hem de mukayeseli olarak sergilenmiştir. İnançsızlığın tarihçesi, çeşitleri ve Allah'ın varlığı ile ilgilenen ekollerle ilişkisi üzerinde durulan çalışmada, çağdaş dünyada ki ateizme de yer verilmiştir. Allah'ın varlığı aleyhinde ileri sürülen delillere yer veren çalışmada ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve dini tecrübe kanıtlarına yapılan eleştirilere de yer verilmiştir. Aydın Topaloğlu'nun konumuzla ilgili çok önemli iki çalışması daha bulunmaktadır. *Ateizm Çıkmazı* başlıklı çalışması Allah'ın varlığını kanıtlamaya ve aleyhte ileri sürülen iddiaların eleştirilmesine ayrılmıştır. *Filozofların Tanrısı* başlıklı çalışma ise ateistlerin iddialarının aksine bir kaç inanmayan düşünür olsa da, felsefenin ilkesel ve tarihsel olarak ateizmi savunmadığını, düşünce tarihindeki pek çok filozofun Tanrı'ya inandıklarını, hatta çok güçlü bir biçimde Tanrı'nın varlığını savunduklarını göstermeyi amaçlayan eserdir. Aydın Topaloğlu bütün eserlerinde tasarım konusunu ve bu konunun ele alındığı teleolojik kanıtı detaylı bir biçimde incelemektedir.

Genelde Allah'ın varlığının delilleri özelde ise teleolojik delil bağlamında yapılan çalışmalara baktığımızda tasarım delilinin daha çok bilimsel ve felsefi yönlerinin incelendiği görülmektedir. Tasarım delilinin İslâm düşüncesindeki yerini konu edinen çalışmalarda ise daha çok eski biçimleri ile yetinilmiştir. Tasarım delilinin modern

biçimlerinin incelendiği araştırmalarda ise bu delilin daha çok bilimsel ve felsefi yönlerinin incelendiği kanaatine varılmıştır. Ayrıca çoğu son yıllarda yapılan bu çalışmaların daha çok din felsefesi sahasındaki boşluğu doldurmaya yönelik olduğu görülmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere günümüz Kelâm ilmi veya İslâm düşüncesi sahasında ise birkaç çalışmanın dışında tasarım delilinin daha çok eski biçimleri üzerinde durulmuştur.

Bu bağlamda tezimize de konu olacak bu biçimler ve bu biçimler üzerinde yapılan tartışmalara karşılaştırmalı yaklaşım önemlidir. Tasarım deliline ait değerlendirmelerin Kur’ân perspektifiyle ortaya konulması, bu delilin günümüz dünyasında da Kur’ân’dan aldığı düşünsel malzeme ile nasıl güçlendiğini ortaya koyacaktır. Ayrıca diğer önemli bir husus, Kur’ân’ın bütüncül yaklaşımının ön planda tutulacağı değerlendirmeler ile İslâm düşüncesinin düzen anlayışının çok daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışmaktır.

1. 6. Kavramsal Çerçeve

1. 6. 1 Tasarım Delili veya Teleolojik Düzen

Düşünce tarihinin en güçlü delili olarak kabul edilen¹³ tasarım delili, âleme dair her bir şeyin “düzen veya nizâmını” bunun nedeni olan bir Yaratıcı ile açıklar.¹⁴ Brian Davies’ e göre âlemin Tanrısal bir zekânın izlerini taşıdığına inananlar âlemin işleyişini açıklamanın iki yönüne işaret edebilirler: “Birincisi, âlemin gâyeyi içine alan tasarısı/planı, bir diğeri ise düzeni barındıran tasarısıdır”.¹⁵ Fakat özellikle İslâm literatüründeki düzeni konu alan deliller böyle bir ayırımdan hareket etmez. Tasarımın (nizâm) İslâm literatüründeki karşılığı daha çok âlemdeki düzenin aşkın olanla bağlantısına atıfta bulunmak amacıyla kullanılan ‘gâye ve nizam’ ikilisi ile karşımıza çıkmaktadır. Bekir Topaloğlu’nun tabiriyle ‘Avam ve

¹³ Robin Collins, ‘‘Teleolojik Delil’’, *Din Felsefesi*, Der. Chad Meister&Paul Copan, çev. Aydın Çavdar, (İstanbul: İdea Yayınları, 2017),143., Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 10 bs. (İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları,1990),67.

¹⁴ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2 bs. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 137.

¹⁵ Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011),118.

bilginleri tatmin eden bir özelliğe sahip olan”¹⁶ gâye ve nizâm deliline konu olan şey, ilâhî Yaratıcı'nın varlığının ispatlanmasının yanı sıra, O'nun isim ve sıfatlarıdır. Âlemdeki düzeni ifade eden kavramların çokluğu, düzen delillerinin birçok biçimlerinin oluşmasında da etkisini göstermiştir. Bu kavramların çokluğu, görünür âlemdeki estetik ve âhengi kendisine çıkış noktası yapan İslâm literatüründe de göstermiştir. Bunlardan biri, görünür âlemin tasarımına işaret etmek amacıyla kullanılan “nizâmü'l-âlem” tamlamasıdır. Bu tamlamanın Yunan düşüncesindeki kozmosa karşılık geldiği söylenebilir. Kaldı ki âlemin düzenin ve estetiğin karşılığı olarak kullanılması, Yunan düşüncesinin çok eski kaynaklarına dayanır.¹⁷

Bu çalışmada ara sıra tasarımın yerine kullanacağımız teleoloji (gâyelilik) ise görünür âlemin ortaya çıkmasında rol alan yasaların (düzenin) bir plan çerçevesinde işlediğini gösteren kavramı ifade eder.¹⁸ Yaşamın devamlılığını sağlayan düzenin ise kendisine mahsus gâyelere hizmet etmesi, ilim, irâde ve kudret sahibi olan bir Yaratıcı'ya işaret ettiğini gösterir ki bu durum, varlığın gâyeye yönelimindeki tercihin kendisine ait olmadığını gösterir.¹⁹

Ayrıca İlk Çağ Yunan düşüncesinde ‘tamamlanmayı veya son noktayı ifade eden “telos” kavramı”, mutluluğa ulaşmak isteyen insanoğlunun iyi bir yaşamı hedeflediği ve ahlâki ilkelerini bu ön kabulle oluşturduğunu gösterir. Bu ön kabul, kendisini sadece ahlâki alanda değil, aynı zamanda varlığın işlevini anlama çabasında da gösterir.²⁰

Görünür âlemdeki işleyiş ve uyuma dikkat çeken düzen delillerinin genel yapısı gâyeciliği ön plana çıkarır. Uyumun ortaya koyduğu işleyişin kendisini karmaşık yapılar üzerinde açıkça gösterdiği ve bu işleyişin bir gâyeye hizmet ettiği düşünülürse bütün bunlar bizi bu mükemmel inşânın mimarına götürür ki o da İlâhî Yaratıcı'dır.²¹ Dolayısıyla teleolojik delil, muhteşem düzene ait her bir parçanın

¹⁶ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 9 bs. (Ankara: DİB Yayınları, 2001),141.

¹⁷ İlhan Kutluer, “Nizam”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/17.

¹⁸ Aydın, *Yaratılış ve Gâyellik*, 129.

¹⁹ Turan Koç, *İslâm Estetiği*, 6 bs. (İstanbul: İsam Yayınları, 2014),111-112.

²⁰ Abdülbaki Güçlü, vd. , *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat yayınları, 2002), 1413.

²¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 3 bs. (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 232–233.

kendisine mahsus bir gâyeye yöneldiği varsayımından hareket eder. Söz konusu yönelimin, âlemin tümünde geçerli olduğunu savunarak bu gâyenin âleme “dışardan bir varlık tarafından yüklendiğini” iddia eder.²²

Teleolojinin daha iyi anlaşılmasını sağlayan şeylerden biri de onun mekanizmlerle olan çatışmasını konu alan verileri dikkate almaktır. Görünür âlemin seyrini mekanik şartların ortaya koyduğu görüşünü savunanlar, bu seyrin amaçsal eğilimini reddederek teleolojinin karşısında dururlar.²³ Amaçsallığın rolünü görmezden gelen mekanist anlayış için varlık âleminin canlılara bakan yüzü de mekanik yasalara tabidir. Bu anlamda gerçeğe ulaşmada zayıf kalan mekanizm savunucuları için madde bütün gidişatın açıklayıcısıdır.²⁴ Mekanik düzen anlayışında, görünür âlemin sistemine dair ortaya çıkan sonuçlar, sistemin öncesindeki fizik veya nedensellik kanunlarına göre yorumlanmaktadır.²⁵

Kaynağı çok eskilere dayanan mekanizm ve amaççılık çatışmasında daha çok iki görüş ağır basar. Amaççı anlayış âlemdeki düzeni organik bir bütün olarak kabul ederken, mekanizmi savunanlar bunu reddederler. Söz gelimi amaç fikrini “organik” kavramıyla ele alan Aristoteles (MÖ 322-384), bunu ilgili başlıkta hatırlayacağımız gibi nedenler teorisini ortaya koyarken gösterir. Aynı zamanda bu kavram insan bedeninin düzenlenişindeki bütünlükten bahsedilince ortaya çıkar. Öyle ki bu düzenleniş bir amaca göre meydana gelmiştir. Dolayısıyla âlemin düzeninde (doğa) de amaca hizmet eden bir bütünlük vardır.²⁶

Araştırmamız esnasında düzen delilleri ve gâyeliliğin (teleoloji) başlangıcı ve varılmak istenen noktası konusunda birbirinden ayrı olduğunu savunan düşüncelere rastladık. Bunlar düzen delillerinin çıkış noktasının akla bakan yönü üzerinde

²² Mustafa Çevik, “David Hume’ da Tanrı ve Din Anlayışı” (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003),157.

²³ K. Ajdukiewicz, *Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev. Ahmet Cevizci, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 138.

²⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 5 bs. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997),171-172.

²⁵ Jennifer Trusted, *Fizik ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995),100.

²⁶ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 128-129.

dururken, teleolojinin ise amaçlılık üzerine kurulduğunu söylerler.²⁷ Biz konumuzun sınırlılığı açısından bu tür tartışmalara geniş anlamda bakmayı başka kaynaklara havale ediyoruz. Fakat söz konusu tartışmaların daha iyi anlaşılabilmesi için tasarım delilinin çeşitliliğini oluşturan kavramların gâyeye karşılık gelen yönlerini bilmek önemlidir.

Tasarım delilinin çeşitli biçimlerinin amaç ve düzen ile beraber ele alınması kendi içerisinde zorunluluk taşır. Söz konusu zorunluluğun içinde yer alan inâyet ve itkân kavramları, kendisini tasarım delilinin klasik biçimleri kullanılırken göstermektedir.

İnâyet kavramı, görünürdeki düzen ve gâyenin özellikle hayat sahibi varlıklarda kendisini birliktelik ve uyum olarak gösterdiğini ve bunun rastlantısal şüpheleri gideren bir özelliğe sahip olduğunu açıklar. Ayrıca inâyet, bütün bu düzeni meydana getiren dinamizmin gâye ile açıklanmasını zorunlu kılar. Çünkü söz konusu dinamizmi iç nedenlerle anlatmak imkânsızdır. Düşünsel kökleri oldukça eski olan bu kavram, Orta Çağ'da çok fazla kullanılmıştır. İslâm düşünce dünyasının da başat kavramlarından biri olan inâyet, görünür âlemdeki intizam, estetik, âhenk cömertlik ve adalet gibi kavramlar ile ilişkilendirilmiştir.²⁸

Allah ve âlem ilişkisini ve onun sürekliliğini ortaya koymaya çalışanların başvurduğu inâyet kavramı, İlâhî Yaratıcı'nın insanoğluna yaptığı yardım olarak nitelendirilir. İnâyet, insan ile Yaratıcı'sı arasındaki mânevi ilişkinin yanı sıra her şeyin O'nun izni dairesinde varlığını devam ettirdiğini anlatan bir kavramdır.²⁹ "İsteme, amaçlama, ilgilenme, önem verme" gibi anlamlar içeren inâyet, Kur'ân'a ait bir kavram olmaktan ziyade kendisine hadis-i şeriflerde yer bulur.³⁰ İlerde İslâm düşünce dünyasında nasıl kullanıldığına yer vereceğimiz inâyet delilinin ayrıca modern biçimlerinin de gâye ve düzenle olan ilişkisi, söz konusu delilin tasarım delillerinin biçimleri içerisindeki önemini ortaya koyar.

²⁷ Mustafa Çevik, "David Hume' da Tanrı ve Din Anlayışı",146.

²⁸ bkz. Topaloğlu, *Teizm-Ateizm*, 182-183., Aydın Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *Marmara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, C:0, S:27 (2004):109-113.

²⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefi Paradigmalar Sözlüğü*, 3 bs. (İstanbul: Engin Yayınları,1999), 464.

³⁰ Kasım Turhan, "İnâyet", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/ 265-266.

İbn Rüşd inâyetin yanına ihtirâ'yı da ekler. İhtirâ kavramı anlam çerçevesi de göz önüne alınarak teleolojik bir delile çevrilmiştir. “daha önce benzeri olmayan şeyi icad etme, yoktan yaratma, örneksiz var etme”³¹ anlamını içeren bu kavram, ilâhî Yaratıcı'nın düzeni oluşturmada insana benzemekten uzak olduğunu anlatmak için kullanılır.

İtkân kavramı ise “sözlükte işi sağlam yapmak”³², anlamına gelir. “...İşte bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır...”³³ Bu âyet, itkân kavramının düzen delilleri içindeki önemini ortaya çıkararak tasarım delilinin Kur'ân kaynaklı olduğu görüşlerini açıkça desteklemektedir. Ayrıca İslâm düşüncesine hikmet kavramının eklenmesiyle beraber ; ‘inâyet, hikmet, itgan, nizâm’ olarak adlandırılan³⁴ düzen delillerine destek olan kavram çeşitliliği de ortaya çıkmaktadır.

Hikmet “Allah'ın sağlam bir şekilde yaratması” anlamını içeren ve Kur'ân'ın yeryüzündeki tasarımı anlatmasında aracı kıldığı kavramlardan biridir. “Allah her şeyi en iyi bilen ve en kusursuz yaratandır”³⁵ anlamındaki âyetler, yüce Allah'ın görünür âlemin tasarımını yaratması noktasında diğer akıl sahibi varlıklara benzemediğini ve diğer varlıklar gibi nitelendirilmeyeceğini anlatmaktadır. Bu kavram yine yüce Allah için kullanıldığında O'nun eşyayı bilmesi, insan için kullanıldığında ise onun düzeni tanınması ve hayırlı işlerde bulunmasını ifade etmek için kullanılmaktadır.³⁶

Tasarım delilini ayrıca kelâm açısından değerlendireceğimiz çalışmamızda onun kozmolojik delillerle olan akrabalığını hatırlamak yerinde olacaktır. Görünür olandan ilâhî Yaratıcı'nın varlığına ulaşma çabası, her ikisinde de ortaktır. Brian Davies, kozmolojik ve teleolojik delil arasındaki yakınlığı ifade etmek için kozmolojik delili savunanların ortaya koyduğu ve görünür âlemin kaynağı olan ilk nedenle teleolojik delilin ortaya koyduğu düzenin nedenini bağdaştırmak durumunda olduğuna işaret eder. Fakat ona göre aynı zamanda âlemin inşâsını başlangıç kabul eden delillerin

³¹ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 3 bs. (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 340-341.

³² Emin Âşıkutlu, “Mütkın”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 2/221.

³³ en-Neml, 27/88.

³⁴ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 141.

³⁵ Haşr, 59/24, el-Bakara, 2/29, es-Secde, 32/7, el-Kamer, 54/49, A'lâ 87/2.

³⁶ Râğıb el-İsfahâni, *Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, C.1 (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 300–301.

ortak yönlerinin olması, teleolojik delilin müstakil yönünü görmezden geleceğimiz anlamına gelmemektedir.³⁷

İslâm düşünürleri ayrıca kozmolojik delilleri entelektüel seviyesi yüksek (felsefi ve kelâmî açıdan) olanların anlayabileceğini, düzen delillerinin ise her seviyeden insana hitap ettiğini savunarak sıradan insanların da bu delilleri kolayca anlayabileceğini savunurlar.³⁸ Fakat aradaki söz konusu fark, bu delillerin yukarıda da geçtiği gibi birbiriyle olan pozitif ilişkisini saf dışı bırakmaz.

Mehmet Aydın'a göre yapısal olarak kozmolojik delile çokça yakın olan gâye ve nizam delili, hareket delili ve imkân deliliyle ortak özellikler taşımaktadır. Değişen varlığı ilk muharrik'e, aynı zamanda "Bir şey nasıl oluyor da var oluyor"? sorusuna karşılık var olanı var olmayana tercih eden ilk sebebe dayandıran açıklamaların hepsi de nedensellik (illiyet) ilkesine dayanmaktadır.³⁹ Nedensellik ilkesi ise varlığı veya düzeni başlangıç kabul eden tüm bu delillerin merkezî konusudur.

Kozmolojik veya düzen delillerinin biçimsel benzerliği, bugünün dünyasında tasarım delilinin bilimsel yönden desteklenmesi adına birçok malzemenin ortaya konulması ve bu delilin güçlenmesi anlamına gelir ki bu durum kozmolojik delil ve teleolojik delilin birlikte formüle edilmesini savunanların haklı yönlerini de ortaya koyar.

Âlemdeki düzeni konu alan ve tasarım delili ile doğrudan ilişkisinden bahsedilen diğer bir delil çeşidi ise "estetik delili"dir. Bu delil, tasarım delilinin içerimlerine sahip olup düzen ve gâyenin biçimlendirdiği deliller içerisindeki yerini alır. Turan Koç, karmaşanın içindeki düzen ve estetik yapının duyguların ortaya çıkmasında önemli bir rolünün olduğunu söyleyerek bu duygunun inançla olan bağlantısına dikkat çeker. Ayrıca Koç, iman ve sevgi arasındaki ilişkinin estetik tecrübeyle mümkün olduğunu söyleyerek söz konusu estetik tecrübelerin inanç boyutunun Kur'ân ile bağlantısını ortaya koyar.⁴⁰

³⁷ Nebi Mehdiyev, "Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği" (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 32-33.

³⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 62.

³⁹ A.g.e., 63.

⁴⁰ Koç, *İslâm Estetiği*, 109-110.

Tasarım delilinin başka bir özelliği de düşünsel seyri içerisinde kısmen de olsa bazı biçimsel değişikliklere uğramasıdır. Bununla beraber tasarım delilinin genel yapısını şu şekilde sıralamak mümkündür.

Birinci öncül: Her düzenli durum veya nesne, bir düzenleyiciyi gerektirir.

İkinci Öncül: Evren de düzenlidir.

*Sonuç: O halde evrenin de bir düzenleyicisi vardır ve o da Tanrıdır.*⁴¹

Ayrıca İslâm düşüncesinde yukarıda sözü geçen öncüllerden hareketle düzenden yola çıkarak ulaşılan Tanrı anlayışının yanı sıra Tanrı kavramından yola çıkarak ulaşılan bir düzen anlayışı da hâkimdir. İslâm düşüncesinde bu iki hareket noktasının revaçta olduğu⁴² düşünülünce düzen kavramının da çeşitliliği bir kez daha ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla düzen kavramının üzerinde ittifak edilen tek bir anlamının olmadığı da anlaşılacaktır.

Son olarak tasarım kavramının bir delil niteliğinde Yaratıcı ve evren ilişkisi çerçevesinde ele alınması, evrenin ve içindeki varlıkların tasarımı ile ilgili sorgulamaların da kapısını aralayacaktır. Dikkatle bakanların anlayabileceği âlemin bu karmaşık yapısı ve beraberindeki tasarımın içinde bir amaçlılığı da barındırdığı aşikârdır. Düşünce dünyasında ciddi bir literatürü olan ve çeşitli biçimlerine rastladığımız tasarım delilinin bu yönüyle içinde birçok kavramı barındırması kaçınılmazdır. Daha önce de belirtildiği gibi ortak noktası düzen olan bu kavramların zorunlu içerimi ise gâyeliliktir. Gâyeliliğin evreni anlama çabasında ön koşul olması, onun ilâhî Yaratıcı ve âlem ilişkisini anlamadaki rolünün önemini ortaya koyar.

Bütün bunlardan yola çıkarak tasarım delilinin mahiyeti itibariyle sınırsız kaynaklardan destek alınabileceği sonucuna ulaştığımızı belirtmeliyiz. Bize göre düzen, varlığın karşılığıdır ve varlık adına ortaya konan her soruşturma düzen delillerinin sınırsız verilerini ortaya koyacaktır. Dolayısıyla düzen veya tasarım kavramına ait her türlü açılım, bizi sınırlı başlıklara yönlendirecek ve tasarım delilinin sınırsız verileri karşısında eksik bırakacaktır. Bu başlık altında ortaya

⁴¹ Çevik, *David Hume' da Tanrı ve Din Anlayışı*, 148.

⁴² Aydın, *Din Felsefesi*, 52.

konulacak genel yargı ise varlığın kaynağına dair yapılan her tür soruşturmanın bu delili destekleyecek bir özelliğe sahip olduğudur.

Düzen ve gâyelilik üzerine yapılan bu kavramsal çerçeve, ilâhî Tasarımcı, tasarım ve insan arasındaki dinamizmin ortaya konulma çabasıdır. İnsanın düzen ile olan bağlantısı ve bu düzenle beraber varoluş çabasının sonucu ortaya koyduğu düşünsel ürünler, düzenin tesadüften uzak, denge ve ahengi barındıran yapısı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu yapının bilinçten yoksun tesâdüfün ürünü olmadığı, sağduyu sahibi her bireyin kabul ettiği şeydir. Düzenin Allah'ın eseri olduğu sonucuna götüren bu kabul, ilâhî Tasarımcı'nın düzene bir plan yerleştirdiğini ve açıkça şahit olunan bu planın Allah'ın varlığına delil olma özelliği taşıdığını göstermektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

TASARIM DELİLİNİN BATI DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

2. 1. Antik Dönem Yunan Düşüncesinde Düzen Kavramı

Varlık âleminde gözlenen düzen ve karmaşanın uyumu ile bu uyumun arkasındaki temel yasayı ortaya çıkarmak, insanın bu düzen karşısındaki konumunu belirlemek, düşünce tarihinin en temel kaygıları arasında yer alır. Kaldı ki önümüzde duran muazzam evrenin yapısının rastlantısal açıklamalarla veya bazı ideolojik kabullerle izah edilmesi mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla düşünce tarihi boyunca bütün bu düzenin arkasında yüce bir varlığın olduğu düşüncesi her zaman kuvvet kazanmıştır. Aynı zamanda mutlak gerçeğin düzenlilik ilkesi ile bağlantısını ortaya koymaya çalışan düşünürler, bu düzenin metafizik arka planını inkâr veya red bağlamında da ele almışlardır.

Antik Yunan filozoflarının evrende açıkça görülen düzenin (kozmos), karmaşıklıktan kurtulmasının altında yatan ilkenin izlerini sürme çabaları, bu ilkeyi yöneten gücün ne olduğunu aramalarına sebep olmuştur. Düzenin nedeni olan arkhe arayışı ile başlayan bu çabalar, evrenin ilk ilkeden başlayarak nasıl düzen olduğunun araştırılmasına dayanır. Varlığın arkasındaki değişmez gücü arama çabası farklı sonuçlar doğursa da, bu arayış ilk ilke ile onu tasarlayan güç arasındaki ilişkinin ne olduğunun belirlenmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bu ihtiyaç, düşünce tarihindeki teleolojik anlayışların beslenmesine katkı sağlamıştır. Sokrates (MÖ 469-399) öncesi filozoflardan başlayarak sistematik düşünürleri de içine alan bu başlık, söz konusu süreçte tasarım delilinin ayak izlerini sürmeyi ve Antik Yunan'daki düzen anlayışına ilişkin genel bir perspektif sunmayı hedeflemektedir.

İnsan aklını hayrete düşüren düzenin kaynağı ve insanın bu düzeni oluşturan kaynakla olan ilişkisini açıklamak, Yunan düşüncesi açısından çok önemlidir.⁴³ Ayrıca düşünce tarihinde varlıktaki düzen sorunu "Var olan şey nedir"? sorusu etrafında çözülmeye çalışılmıştır. Kendisini Antik Dönem'deki ilk filozofların arkhe arayışlarında bulan bu temel soru, kâinatın nasıl bir maddeden oluştuğuna dair kozmolojik araştırmaların zeminini de oluşturmuştur.

⁴³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 2 bs. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966), 12.

Mitoslardan veya mitolojik düşünceden uzaklaşarak rasyonel düşünmeyi ilke edinen ilk doğa filozoflarının felsefi düşüncenin temelini attıkları kabul edilir. Onların varlığı anlama çabasında deney ve gözleme konu olan görünür dünyayı çıkış noktası olarak belirlemesi, daha öncekilerin bilgilerini bir araya getirip sistemleştirme çabaları, bilimsel düşünmeye kapı araladıklarını gösterir.⁴⁴ Söz konusu filozofların rasyonel düşünme etkinliğine katkıları üzerinden yapılacak olan araştırmalar, Antik Dönem Yunan düşünürlerinin kozmolojik araştırmaları hakkında genel bir fikir edinmemizi sağlayacaktır.

Bu bölümde ilk filozoflarla kendisini gösteren ve Sokrates sonrasında olgunlaşan teleolojik düşüncenin izleri sürülecektir. Bu bağlamdan yola çıkarak tasarım delilinin ilk izlerini görmeyi hedeflediğimiz bu çalışmada Yunan filozoflarının varlığın kaynağının ne olduğuna ilişkin sorgulamalarına göz atmak yararlı olacaktır.

2. 1. 1. Tasarım Delilinin İlk Örnekleri

Sadece Antik Dönem Yunan kültüründe değil, hemen hemen her coğrafyada evrenin yapısı ve ihtişamıyla ilgili düşünceler kendisini göstermiş ve bunlar çeşitli biçimlerde dile getirilmiştir. Yine sadece felsefe tarihinin değil aynı zamanda sanat tarihinin de önde gelen eserlerinde mevcut düzeni bütün ihtişamıyla tasvir eden açıklamalar mevcuttur. Ancak doğaya bir sanatçı gözüyle değil de onu insan aklının araştırma objesi yapan, onu bilinebilir ve yasaları açıklanabilir olarak addedenler ilk filozoflardır. Hatta bugünkü bilimsel birikimimizi de bu anlamda onlara borçlu olduğumuzu söylememiz abartı olmasa gerektir. İlk Müslüman düşünürlerimiz de Antik Dönem'den miras aldıkları bu bilimsel birikime sahip çıkmış, onları daha ileri noktalara taşımış, hatta Batı dünyasına aktarmışlardır.

Antik Dönem'de mitosun yerini logosa, yani rasyonel düşünce biçimine bırakması ve bu bağlamda evrenin rastlantısal ve kaotik olmaktan ziyade, yasaların hüküm sürdüğü bir düzenli yapı, yani kozmos olarak açıklanması, konumuz açısından önem taşır. Bu kavramlara biraz daha yakından bakmak, düzen kavramının kökenlerini anlamamız bakımından oldukça yararlı olacaktır.

⁴⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 12–16.

2. 1. 1. 1. Mitostan Logosa

Rasyonel düşünmeye geçmeden önce Yunan dünyası, evrene dair gerçeklikleri çoğu kez mitolojik anlatılar çerçevesinde anlamaya çalışmıştır. Âlemi Tanrıların görünüşleri olarak yorumlayan mitolojik anlatılarda, kâinattaki karmaşık yapının her bir parçası insan biçimci Tanrıların rolüyle açıklanmıştır. Varlık sahasına çıkmış her bir nesnenin metafizik arka planında aktif olan Tanrılar, aynı zamanda görünür âlemlerle de ilişki içindedirler. İnsana biçimsel anlamda yakın, fakat ondan daha kudretli olan Tanrılar, kâinattaki düzen ve dengenin oluşumunda aktif olan ölümsüzlere dir.⁴⁵ Bugünün bilim dünyasına konu olan varlık âleminde görülen adaptasyon ve bu adaptasyonun oluşmasında aktif olan mücadele, kişiselleştirme yoluna gidilerek Tanrısal kahramanlarla anlatılmıştır.

Yukarıda sözü geçen anlatılara karşın Yunan dünyasının kendisini arkheye, yani varlığın kaynağını sorgulamaya itmesi, görünenin ötesini öğrenmenin imkânı üzerinde düşünmeye zorlamış, ötenin, fizik dünyanın aksine, değişmeyen ve kalıcı özellikler taşıdığı fikrine götürmüştür.⁴⁶ Dönemin dini anlayışının tersine gözlerini tabiattan ayırmayan, eşyanın özünü yine eşyanın kendisinde arayan ilk filozoflar, düşünsel çabaları söz konusu olduğunda masalımsı (mitolojik) anlatılardan bütünüyle kopmuşlar mıdır? Bu temel soru bazı düşünürlerin mitolojik anlatılarda yer alan ve düzenin açıklayıcısı konumunda olan kaos ve kozmos ilişkisini de sorgulamalarına sebep olmuştur.⁴⁷

Bazı mitolojik anlatılarda kaos⁴⁸, görünen âlemin varlığı bakımından ortaya konan hiyerarşide “kozmos”tan önce gelir. Sözelimi Hesiodos’un *Theogonia* adlı yapıtında sıralamada kaosa öncelikli yer vermesi, İlk Çağ Yunan düşüncesinden bu yana

⁴⁵ Weber, *Felsefe Tarihi*, 10-11.

⁴⁶ Kasım Küçükcalp ve Ahmet Cevizci, *Batı düşüncesi Felsefi Temelleri*, 3 bs. (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 18.

⁴⁷ bkz. Weber, *Felsefe Tarihi*, 12-15., Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 18-20.

⁴⁸ “Kaos” kavramı içerik olarak düzensizliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla düzenliliğe yani “kozmos” kavramına karşıt bir durumu ifade etmektedir. Düzenlilik, var olduğuna inandığımız, inanmak istediğimiz, alışkanlıklarımıza ve tarihi sürece uyan, olması gereken durumun adıdır. <https://www.safakural.com/makaleler/kozmozdan-kaosa> [04.05.2021]

kozmosun açıklanması adına gerçekleştirilen düşünsel süreçlerin temelini oluşturmuştur.

Heisidos'a göre başlangıçta Kaos vardı. Kaos türevi bakımından esneyen boşluk demektir. Bu da bize hiçliği boş uzayı, zamanı, sonra kendisinden bütün varolanların oluşacağı o düzensiz, karmakarışık yığını düşündürüyor. Bu varolanlardan önce gelmiş olan ve varolanların kendisinden doğmuş oldukları hiçliği kavram olarak belirlemek için yapılmış olduğu ilk denemedir. Bu denemede salt düşünce ile bir şey saptanmak isteniyor. Burada mitostan bir ayrılma, işin içine Tanrıları vb. karıştırmama eğilimi var.⁴⁹

Hesiodos, evrenin kaynağına ilişkin ortaya koyduğu tasvirlerle, düzenin varoluş sürecini mitolojik tasvirlerle dile getirirken hakikate ilişkin düşünsel çabalarını da ortaya koymuştur. Öyle ki Aristoteles'e göre Hesiodos ve Homeros, bilimi efsane biçimiyle ele alan kişilerdir.⁵⁰ Bu dönemde görünenin kaynağının ne olduğu veya nereden geldiği ile ilgili sorgulamaların yanı sıra insanın kozmos içindeki yeri ile ilgili sorgulamalar da kendisini göstermeye başlamıştır. Bilimsel bilgi ile mitolojik düşünüşün birbirine karıştığı bu anlatıların felsefi düşünceye bir hazırlık olduğunu söyleyenler⁵¹ haksız görünmemektedirler.

Denilebilir ki varlığı anlamlandırma veya onun kaynağını arama çabasıyla ortaya konan her ürün, âlemdeki düzenin kaynağına ait sorgulamalara temel olmuştur. Dolayısıyla görünür âlemin sistemini aklın rehberliğinde anlamaya çalışan Yunan düşüncesi aslında daha öncekilere, yani mitolojik anlatıları konu edinen şairlere de çok şey borçludur.

2. 1. 2. Düzenin Kaynağı Arayışında Rasyonel Çabalar

Antik Dönem Yunan dünyasındaki ilk doğa düşünürlerinin kendilerinden öncekilerin aksine doğaüstü nedenler yerine aklın gücünü kullanmaları, doğayı mantıksal düzlemde anlama kaygılarından kaynaklanmıştır. Böylece doğanın her bir parçasının

⁴⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 19.

⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, İstanbul, 2014), 92.

⁵¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 19-20.

bilgiye konu olan bir nesne olarak algılanması sonucunda bugünkü bilimsel yöntemlerin de temellerinin atılmış olduğu söylenebilir.⁵²

Düşünce tarihinde doğa incelemelerinin ilk temsilcisi kabul edilen Thales, (MÖ 624/623 -548/545) düzenin mimarının akılla bağlantısını kurarak onun anlaşılabilir, kalıcı ve sürekli olduğuna, bunun ise su olduğuna karar verir.⁵³ Aristoteles'e göre Thales'in bu iddiasının gerisinde yatan şey, aynı zamanda onun eski evren anlayışından kurtulamadığını göstermektedir.⁵⁴ Aynı zamanda Thales, her ne kadar maddeyi madde ile açıklama girişiminde bulursa da, diğer yandan "her şeyin Tanrılarla dolu olduğunu" söyleyerek⁵⁵ ona bir nevi kutsallık atfetmiştir.

Ahmet Arslan'a göre daha öncesinde Homeros'un Oceaonus'tan söz etmesi, Thales'in her şeyin kaynağının su olduğu görüşünün orijinal olmadığını gösterir. Kaldı ki semâvi dinlerin hepsinde yer alan tufan destanı bu görüşün başka bir versiyonudur. Sonuç olarak Thales, mitolojik evren anlayışından beslendiği görüşünü görünür âleme indirgeyerek temellendirmiştir.⁵⁶

*Thales, belki bundan daha da açık ve önemli bir gözlem yapmış veya böyle bir gözlemden hareket etmiş olabilir: Bu suyun donduğu zaman buz gibi katı, ısındığı zaman su buharı gibi gaz halinde olma imkanına sahip bir varlık olduğuna ilişkin gözlemdir. Dünyadaki bütün varlıklar hemen hemen bu üç halden birinde, yani ya sıvı, ya katı, ya da gaz halinde ortaya çıktıklarına, öte yandan suyun kendisi bu üç hale de bürünebildiğine göre, bundan varolan her şeyin aslının su olduğu görüşüne geçmek herhalde makul bir çıkarsama olacaktır.*⁵⁷

Düzenin ilk izlerini görmeğe başladığımız Yunan düşüncesinde karşımıza çıkan ikinci kişi Anaksimandros'tur (MÖ 610 -546). İlk haritayı çizdiği ve güneş saatini bulduğu konuşulan filozofun *Doğa Üzerine* adlı eserinin olduğunu ve bunun doğa

⁵² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 25,31., Arslan, *Felsefeye Giriş*, 58-59.

⁵³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 21.

⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 91-92.

⁵⁵ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi I*, 1 bs. (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 91.

⁵⁶ A.g.e., 89.

⁵⁷ A.g.e., 90.

incelemeleri üzerine yazılan ilk eser olduğunu söyleyenler de mevcuttur. Anaksimandros'un böylesi bir sorgulamada karşısına çıkan şey apeirondur. Fakat onun ilkesi Thales'te olduğu gibi belli ve bilinen bir madde değildir. Ona göre maddenin özü belirsiz olmalıdır. Çünkü belirsiz olan aynı zamanda sınırsızdır. Thales ise belirli ve bilinen bir maddeyi arkhe kabul ederek onu sınırlı hale getirmiştir.⁵⁸ Aynı zamanda Thales'in çağdaşı ve öğrencisi olan Anaksimandros, Thales'in aksine Dünya'nın bir tepsi biçiminde değil, silindir biçiminde olduğunu söylemiştir.⁵⁹

Denilebilir ki Anaksimandros, Apeiron'a yüklediği bu özelliklerle ona tecrübe edebildiğimiz âlemin ötesinde ve kavrayamayacağımız bir ilke olma değeri kazandırır. Bu bağlamda görünür âlemin muhteşem tasarımının sınırsız veya sonsuz olanla ilişkisinin İlk Çağ Yunan düşüncesindeki izlerini saptamak isteyenlerin Anaksimandros'un apeirona yüklediği anlam çerçevesini iyi anlaması gerekebilir. Filozofun ilk ilkeye yüklediği sınırsızlık anlamı, düzenin rasyonel çabasına yüklenen anlamını da belirleyecek, böylece bu çabanın maddeyi madde ile açıklamanın ötesine geçileceğinin sinyallerini verecektir.

Anaksimenes (MÖ 585-525) ise Thales'in iddia ettiği "Değişmeyen haldeki su nasıl olurda değişen suya dönüşür"? sorusunun çözümü için uğraşır. Düşünür, havanın yoğunlaşarak suya dönüştüğünü ve daha fazla soğumasının sonucunda da buzun ve toprağın ortaya çıktığını söyler.⁶⁰ Denilebilir ki Miletli filozofların varlığın karmaşık yapısını anlamak için gösterdiği bu çabaları Niçin? Sorusunun cevabını vermeye muktedir olamamışsa da ardılları için metafiziğin kapısını zorlamaları adına ilham kaynağı olmuştur.

Estetik olgusunu ve kâinatı sayıların armonisi olarak gören Phytagoras (MÖ 570 - 495), bunun evrende sürekli karşımıza çıktığını söyler. Kâinatın düzenli yapısının akılsal (logos) ilkelerle meydana geldiğini düşünen filozof, doğanın bu gerçeğini matematiksel kurallarla açıklar.⁶¹ Phytagoras'a göre matematikle ilişkisi olan ve âleme egemen olan düzenin özü sayılardır.⁶² Evren ve insan arasındaki benzerliğe

⁵⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 22.

⁵⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi I*, 96.

⁶⁰ Gunnar Skirberk&Nils Gölje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 26-27.

⁶¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 152-154.

⁶² Weber, *Felsefe Tarihi*, 25-26.

dikkat çeken Phytagoras'a göre âlem nasıl ki düzenli bir bütündür aynı şekilde insan da küçük bir kozmostur.⁶³

Evrenin kapsamlı bir yapıya sahip olduğunu düşünen Herakleitos'a (MÖ 530 - 475) göre varlık âleminde görülen hiçbir şey (oluş ve değişim) durağan bir yapıya sahip değildir. Filozof, oluş ve değişimin gerisinde düzen ve nedensellik olduğunu söyleyerek kâinatın iç yasalarını açıklamada kullandığı sınırsız evren anlayışını temellendirmeye çalışır. Görünen âlem bu karmaşık yapısıyla logos arasında bir bağ kurarak kozmik düzeni ortaya çıkarır. Logos, sürekli bir akış halinde olan bu değişime bir amaç verir.⁶⁴ Böylece Herakleitos, değişken varlığın gerisinde değişmez bir logosun olduğunu söyleyerek âlemin teleolojik yapısına dikkat çekmiştir.

Parmanides (MÖ 515-460) ise Herakleitos'un aksine varlığın ve düzenin değişmezliğini savunur. Onların bu fikir ayrılığı Yunan düşüncesi adına bir dönüm noktası olmuştur. Ayrıca varlık ve oluş arasındaki ilişki artık Yunan düşüncesinin ana konusu olmuştur.⁶⁵

Anaksagoras'a (MÖ 500-428) göre düzenin arkasında "'nous"' vardır. Unsurların unsuru olan "'nous"'; ince, seçkin ve ebedi bir madde olmak bakımından öteki varlıklardan tamamen ayrıdır ve öteki varlıkların hareket ilkesi olma özelliği taşır. Bu hareket her ne kadar mekanik bir biçimde olsa da nousun istediği biçimde gelişmiştir. Kâinattaki şaşmaz düzenin rastlantı sonucu olamayacağı düşüncesini balçık analojisi ile ortaya koyan Anaksagoras'a göre balçık kendi başına biçim kazanmaz. Biçim kazanması için bir heykelciye ihtiyaç duyar. İşte burada düzenleyici ve biçimlendirici bir kuvvet olan nous devreye girmektedir.⁶⁶ Ayrıca Anaksagoras, döneminin Tanrı anlayışını eleştirerek yıldızların Tanrı olmadığını, onların dünyadaki taşlara benzer bir yapıya sahip birer kitleden ibaret olduğunu da söylemiştir.⁶⁷

⁶³ Cevizci *Felsefi Paradigmalar Sözlüğü*, 521.

⁶⁴ Hüseyin Aydoğdu, "Herakleitos ve Whitehead'ın Ontolojilerinde Dinamik ve Organik Bir Bütün Olarak Sınırsız Evren", *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 31, (2018): 221-222.

⁶⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1*, 214.

⁶⁶ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 98-99.

⁶⁷ E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu, (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 3.

Anaksagoras'ın çağdaşı olan Diogen'in de (MÖ 404-323) evrenin düzenine dair görüşleri dikkate değerdir. Evrendeki tasarımın arka planında üstün bir aklın olduğunu düşünen Diogen'e göre yeryüzünde olup biten her şeyi incelediğimizde gözlemlediğimiz her şeyin kusursuzluğunu kabul etmiş oluruz.⁶⁸

Antik Yunan dünyasında Stoacılara göre ise evrendeki her şey birbirine benzeyen ve birbirini tekrar eden görünürlerden ibarettir. Evrenin temelinde bir zorunluluk ilkesi vardır ve bu zorunluluk, Tanrısal varlığın vücudu olarak ortaya çıkar. Kusursuz veya mükemmel bir organizma olan düzen, sonsuz bir zekânın habercisidir. Yalnız bu zekâyâ sahip düzenleyici evrenin dışında değil, her yerindedir. Dolayısıyla Stoacılarda Tasarımcı aşkın değil, içkindir. Ayrıca Stoacılar için düzensizlik gibi görünen şeylerden yola çıkılarak bütün bu sistemin Tanrısal olmadığı sonucu çıkarılamaz. Aksine bütün bu düzen, düzensizlikle kendisine yer bulacak ve açığa çıkacaktır.⁶⁹

Görüldüğü gibi Batı'nın ilham kaynağı olan ve İslâm düşüncesi ile sıkı bir ilişki içinde olan Yunan felsefesinin düzenin kaynağını arama çabası, mitolojiden bağımsız bir şekilde tabiatın iç yarasını keşfetme çabasıyla başlar.

2. 1. 3. Antik Yunan'da Tasarım ve Gâye

2. 1. 3. 1. Sokrates'te Ahlâk ve Düzen

Yaşamın yüksek gâyesini bilginin kazandırdığı erdem olarak gören ve düşünce tarihinin en renkli simalarından biri olan Sokrates'e göre mutluluk, bu yüksek gâyenin gerçekleşmesi ile mümkündür. Sokrates'e göre kendinden önce arkhe arayışı serüvenine dâhil olan filozofların ortaya koyduğu teoriler fiziki bilgilerin ötesine geçememiştir. O'na göre görünenin arkasındaki tasarımcıyı anlamak, öncelikli olarak zihin dünyamızı keşfetmekten geçer. Anaksagoras'ın "Evrendeki düzenin ve kanunun sebebi akıldır". ifadesinin bu anlamda Sokrates'e ilham olduğu söylenmektedir. Öyle

⁶⁸ John Barrow- Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, (Newyork: Oxford University Press, 1988), 36.

⁶⁹ Weber, *Felsefe Tarihi*, 94-95.

ki insan zihin dünyasını daha doğrusu kendisini keşfedince içindeki vicdanının, diğer bir deyişle ilâhî sesin (daimon), onu yönlendireceğini söyler.⁷⁰

Sokrates, varlık felsefesi söz konusu olduğunda sofistler gibi kuşkucu tavırlar sergilese de bu kuşkucu tarafını bütün alanlarda göstermemiştir. Ahlâk konusunda rasyonel bir çizgide olduğunu gösteren Sokrates'in⁷¹ teleolojik etik anlayışı, kendisini evrenin açıklamalarında da gösterir. Ona göre âlem, iyiliği isteyen bir bilgenin eseridir. Tabiatta şefkat ve iyilikle dolu bir güç vardır. O güç, insana ait düşünce ve sırları bilir, âlemi düzenler ve onu koruması altına alır. Filozof, insan ve Tanrı ilişkisini akıl ve irade sahibi varlığın insanın ihtiyaç duyduğu her şeyi onun için en güzel şekilde yaratmasıyla açıklar. Sokrates'e göre insan ruhu, tabiat ve onu oluşturan güç arasındaki ilişkiyi anlayabilecek bir özelliğe sahiptir.⁷²

2.1.3.2. Düzenleyici Ruh ve Platon

Görünür âlemdeki her bir nesnenin güzelliğini formların varlığıyla açıklayan Platon'a göre bu formlar, nesnelerin gâyesel sebeplerinin karşılığı hükmündedirler. Varlık âlemindeki her bir nesne kendi mükemmelliğini oluşturmak için birer amaç oluşturur. Ayrıca iki boyutlu düşünme biçiminin var olduğunu söyleyen Platon'a göre ilk boyut amaçlara ulaşmayı hedeflerken, ikinci boyut ruhun iyi formuyla bağlantı kurarak peşinden koşulmaya değer olanı tespit eden yönüne işaret eder.⁷³

Platon, Tanrı ve evren ilişkisini ortaya koyduğu *Timaios* adlı eserinde “Hep var olan şey ile hiç var olmayan” şeyi sorgulamakla başlar. Her zaman var olanın akıl ile kavranabileceğini, ikincisinin ise akıl dışı şeylerle duyumsanabileceğini söyler. Aynı zamanda, akıl dışı şeylerin sürekli değiştiğini ve bir neden olmaksızın meydana gelebileceğini savunur. Filozof, varlığa biçim veren akıllı bir tasarımcının, değişeni örnek alıp onu kullandığında ortaya güzel bir eser çıkaramayacağını söyler. Fakat söz konusu tasarımcı, değişmeyi örnek alıp eserini işlemeye kalktığında bu eser

⁷⁰ Mahmut Kaya, “Sokrat”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/352-353., Ayrıca bkz. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 50., Weber, *Felsefe Tarihi*, 42., Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 100.

⁷¹ Küçükalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, 56.

⁷² Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 101-102.

⁷³ Küçükalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, 65-67.

zorunlu olarak güzel olacaktır.⁷⁴ Kâinatın muhteşem tasarımına dayalı teorisini ortaya koyduktan sonra, evreni şekillendiren Tasarımcı'nın planını izah etmeye başlar.

Platon'a göre düzenin daha iyi olduğunu düşünen Tanrı, hareket ve karmaşanın hâkim olduğu, gözle görülebilen şeylerin bütünü almış ve onu düzene sokmuştur. Evrendeki düzenin devamı için aklın kendisine yerleştirildiği ruhun varlığına ihtiyaç vardır. Böylece ruha akli yerleştiren Tanrı, onu daha sonra bedene yerleştirir. Tanrı, düzeni idrak edilebilen kusursuz bir varlığa benzetmek istediğinden onu varlığın mahiyetini oluşturan özellikleri içeren tek bir canlı varlık olarak yaratır.⁷⁵ Böylece Tanrı, kâinatı hiçbir eksiği ve noksanı bulunmayan canlı varlığa benzemesi için onu herhangi bir çoklukla yaratmamıştır. Evren tektir ve başka bir evrenin varlığına imkân yoktur.⁷⁶

Platon'a göre evrenin Yaratıcı'sını bilmek veya keşfetmek zordur. Bütünüyle bilinse bile O'nu tanıtmak ve açıklamak mümkün değildir.⁷⁷ O'nu bilmenin yolu ise gök cisimlerinin düzenini ve evrendeki tasarımı anlamaktan geçer. Bilmeyi hedef edinen insanlar, varlıktaki düzenin evrenin temel ilkesi olduğu konusunda kanidirler. Böylece Tanrı'yı bilmenin imkânını izah eden Platon, kendi Tanrı anlayışını da ortaya koymuş olur.

Oluşu Yaratıcı'nın iyi olmasının tezâhürü olarak gören Platon, kâinatın düzenini Tanrı'nın iyi ve kıskanç olmamasıyla açıklar. Platon'a göre Demiurgos' un biçimlendirdiği oluş âleminde her şey iyidir ve kötü olana yer yoktur.⁷⁸ Kaosun hâkim olduğu âlem kozmosla beraber akledilebilir bir karakter kazanmıştır. Aklın düzenleyici rolünden bahseden Platon, bütün kâinatın bu rolün etkinliğinden pay aldığını söyler. Kâinatın bu rolünü idrak edebilmek için Tanrı ve evren ilişkisini iyi okumak gerekir.

⁷⁴ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 23–24.

⁷⁵ A.g.e., 25-26.

⁷⁶ A.g.e., 27.

⁷⁷ A.g.e., 24.

⁷⁸ Fatma Paksüt, *Platon ve Sonrası*, 1bs. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982), 346.

Kâinattaki biçimselliğe gelince; Tanrı, kâinata herhangi bir noktadan eşit uzaklıkta bulunan noktaların oluşturduğu yüzey olan küre biçimini vermiştir. Bütün canlı varlıkları içine alma özelliğine sahip bu şekil, bütün şekillerin üzerinde ve onların en mükemmeli olma özelliğine sahiptir. Ayrıca onu düzenleyen, onun kendi kendine yetebilmesinin daha uygun olduğunu bildiği için kendi etrafında dönerek hareket etme yetisine sahip bir varlık kılmıştır.⁷⁹

Platon'a göre gökyüzündeki düzenli hareketler insan davranışlarının da düzenleyicisidir. İnsanoğlu bu hareketleri inceledikçe ve davranışlarını ona göre düzenledikçe en yüksek seviyeye çıkar ve Tanrı'yı taklit etmeye başlar.⁸⁰ Ayrıca gökyüzüne dair müşahadeden elde ettiği tefekkürle maddi âlemden kurtulmuş olur. Kaldı ki insanoğlunun vazifesi mükemmelliğin karşılığı olan Tanrılık seviyesini elde etmeye çalışmaktır. Tanrı'ya benzemek ise güçlü bir akıl ve adalet sayesinde mümkündür.⁸¹ Böylece ahlâka dair mesajlarını kozmik düzen ve insan davranışları arasında bir köprü kurarak açıklayan Platon, insan ve evren arasındaki ilişkiyi de gözler önüne sermiştir.

2.1.3.3. Aristoteles ve İlk Neden

Dış dünyaya yönelik incelemeler konusunda kendisinden öncekileri de bir araya getiren ve bilim dünyasının öncüsü olma noktasında önemli bir yere sahip olan Aristoteles, görünen âlemi deney ve gözleme konu olacak şekilde yorumlamıştır.⁸² Onun bu tavrı, Platon'un idealist tavrının aksine daha gerçekçi olmasını, tecrübe ettiği bu bilgileri sınıflandırmaya tabi tutmasını ve ardından bir bilim adamı olarak görülmesini sağlamıştır.⁸³ Aristoteles'in canlıları konu edinirken ortaya koymuş olduğu teorilerin tasarım delilinin gelişmesinde önemli bir rolünün olduğu söylenebilir.

O, *Metafizik* adlı eserinde, kendisinden önce ortaya konulan ve evrenin düzenini belirleyen ilk ilke açıklamalarını bir kenara itmediğini göstererek doğa filozoflarının

⁷⁹ Platon, *Timaios*, 29-30.

⁸⁰ A.g.e., 46-47.

⁸¹ Serdar Uslu, "Platon'da Düzen Sorunu" (Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007),104-105.

⁸² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 75.

⁸³ Küçükalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, 69.

arkhe arayışlarını yorumlar.⁸⁴ Doğa filozoflarının ileri sürdükleri dört ayrı maddî ilkeyi (toprak, su, hava ve ateş) doğanın dört maddî ilkesi olarak benimser. Görünen âlemin ötesindeki varlıklar dışında kalan fizik dünyaya ait her şeyi bu dört maddî ilke ile açıklar.⁸⁵

Tabiatı teleolojik bir anlayışla izah eden ve bu izahların anlaşılması için benzetmelere başvuran⁸⁶ Aristoteles'e göre tabiat gâyesine ulaşmak için en yalın ve en iyi vasıtaları tercih eden maharetli bir sanatçı gibidir.⁸⁷ Aristoteles, Demiurgous'un düzeni meydana getirirken bir amaç içerisinde hareket ettiğini söyler. O, bu amacın organizmanın bütünü ve parçaları arasındaki ilişkide değil, önceden konulmasında görür. Öyle ki metafiziğin konusu tamda bu "dış amaçlılık" ilkesidir.⁸⁸

Aristoteles, gâye-nedene ilişkin düşüncelerini temellendirirken de fizik dünyayı bir sanat eseri gibi düşünür⁸⁹ ve sanat eserini oluşturan dört nedenden söz eder:

1. Evvela sanat eserini meydana getiren maddî neden. (Örneğin heykeli oluşturan tunç ve gümüşün cinsleri gibi).
2. Sanatçının heykele biçim kazandıran formel nedeni
3. Heykelin yapımında sanatçının etkin rolü bu ise fâil nedeni
4. Sanatçının zihnindeki tasarımı ifaden erek neden.⁹⁰ Aristoteles'e göre doğanın incelenmesine dair ortaya konan bütün düşünsel süreçlerde bu dört nedenin her biri göz ardı edilmemelidir.

Aristoteles, kendisinden önceki filozofların tesadüfe dayalı düzen açıklamalarını reddeder. Tabiatı tesadüf yerine gâyeliliğin hâkim olduğunu söyleyen filozofa göre canlılar arasında meydana gelen adaptasyon, tabiatı her zaman veya çoğu zaman mevcuttur. Söz konusu adaptasyon tesadüfün eseri olsaydı, bunun sürekliliği söz

⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 90-95.

⁸⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 85., Weber, *Felsefe Tarihi*, 79-80.

⁸⁶ Süleyman Hayri Bolay, "Aristo ve Metafizik", Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1 bs. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 2/275.

⁸⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, 81.

⁸⁸ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 129.

⁸⁹ A.g.e., 128.

⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 236-239.

konusu olamazdı. Tabiata hâkim olan bütün bu hâdiseler açıkça gözlemlenen şeylerdir. Evren, en ideal şekilde ve içindeki her şey de onun bu düzenini korumak için tasarılmıştır.⁹¹ Aristoteles'in ortaya koyduğu âlem anlayışında karmaşaya yer yoktur. Aynı zamanda onun görünür âleminde her sistem belirli bir gâye ve plan doğrultusunda gerçekleşir.

Aynı zamanda kâinatın düzenini ilk hareket ilkesiyle temellendiren Aristoteles, bu teorisini teleolojik anlayışının merkezine yerleştirmiştir. Varlıklardaki gelişmeyi ezeli bir sebeple açıklayan düşünür, bu sebebin hareket etmeyen bir hareket ettirici olduğunu açıklar. Böylece görünen düzenin arkasındaki nihai sebebin Tanrı olduğunu söyler.⁹²

İlk hareket ettiricinin evrenin en dışında olduğu görüşünü savunan Aristoteles bunun yanı sıra Tanrı'nın mutlak anlamda aşkınlığından bahsetmez.. Bu durumu Tanrının ilk neden olmasıyla açıklar. Kâinatın düzenini ilk nedenin hareket ettirici olmasıyla açıklayan Aristoteles, ilk nedeni bir ordunun komutanına benzetir. Ordunun düzeni nasıl ki bir komutana bağlıdır; o halde evrendeki düzenin kaynağı da bu ilk nedendir.⁹³

Aristoteles sonrası varlık veya düzen anlayışını ortaya koyanlardan biri de Plotinos'tur (MS 205-270). Plotinos, Yunan düşünce dünyasının düzenin yoktan yaratılmayacağı fikrine de sahip çıkarak asıl kaynağın aşkın ve bir olduğunu ileri sürer. Düzen, bir olan Tanrı'dan "sudûr" ile meydana gelmiş ve belli bir hiyerarşiyle yolculuğunu görünür âlemde bitirmiştir.⁹⁴

İnsanoğlunun düşünce serüvenine dâhil ettiği ilâhî Tasarımcı'ya ait bu izler üzerinde gerçekleştirilen düşünsel çabaların, kozmolojik düzeni açıklayan bilimsel teorilerin zeminini oluşturduğu söylenir.⁹⁵ Kaldı ki düzenin karmaşaya üstün geldiği varlık âleminin rastlantısal ön yargılarla açıklanması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla insanlığın varlığın tasarımcısını ortaya çıkarma çabasının ürünü olan

⁹¹ W. David Ross "Aristo'da Tabiat Felsefesi" çev. Süleyman Hayri Bolay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 19, S.01 (1971):171-173.

⁹² Aristoteles, *Metafizik*, 502-509.

⁹³ Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 2 bs. (İstanbul: Köprü Kitapları,2018), 42-43.

⁹⁴ Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 29.

⁹⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 58-59.

anlatılar veya teoriler, söz konusu muhteşem tasarıma egemen olan bir varlığın olduğu düşüncesini daha da anlamlı kılmıştır.

Klasik Batı dünyasının maddenin kaynağının insan biçimci anlayışın çok ötesinde bir anlam taşıdığını ileri sürmesi, insanın akıl ile aşkın varlığın ilişkisini sorgulaması açısından çok önemlidir. Ayrıca Sokrates sonrası düşünürlerle olgunlaşan Yunan felsefesinde her varlığın bir gâyesi olduğuna dair ileri sürülen yaklaşımların mekanik merkezli anlayışların reddine dair çıkarımların temelini oluşturduğu söylenebilir. Bu anlayışın temelinde görünür dünyanın izahı yapılırken mekanik sebepler yerine gâi sebeplerin ele alınması vardır.

Denilebilir ki Yunan medeniyetinde varlık âlemindeki düzenlilik hayrete konu olmuş ve bu düzenliliğin iç yarası keşfedilmeye çalışılmıştır. Kendisini arkhe arayışında bulan bu serüven Nasıl? Sorusuyla başlamış ve Niçin? Sorusuna zemin hazırlayarak teleolojik delilin rasyonel izahlarının zeminini oluşturmuştur.

2. 2. Orta Çağ Düşüncesinde Teleolojik Düzen

2. 2. 1. İnanç ve Akıl ilişkisi Bağlamında Düzen ve Tanrı ilişkisi

Orta Çağ'ın düşünsel sistemini belirleyen en önemli şey bu düşünsel sistemin merkezinde Tanrı'nın olduğudur. İlk Çağ felsefesinin varlığın kaynağını ararken mitolojiden kopup özerk bir tavır içine girmesinin aksine, Orta Çağ felsefesi tamamen dine ve Tanrı kavramına yönelmiştir. Fakat varlığı din temelinde anlamlandırma çabasında kullandıkları terminoloji söz konusu olduğunda Antik Yunan felsefesinden yararlanmışlardır.⁹⁶

Tanrı ve kozmos ilişkisinin rasyonel boyutunu belirlemede başat bir role sahip olan Antik Yunan'ın terminolojisini kendi ön kabulleriyle eritmeye çalışan Orta Çağ, İlk Çağ'dan aldığı düşünsel malzemeyi kullanmakla beraber Yunan felsefesinden ayrı bir kimliğe sahip olmayı başarabilmiştir. İlk Çağ'da insan-doğa, Tanrı-doğa arasındaki ilişkinin bağımsız karakterine karşılık Orta Çağ, bütün bu ilişkileri teolojik bir altyapıyla çözmeye çalışmıştır. Böylece düzenli evren tasavvurunun kaynağı konusundaki bu emin tavrı,⁹⁷ Orta Çağ'ı Antik Çağ'ın bu kaynağı her defasında farklı

⁹⁶ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 120, Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Orta Çağ'da Felsefe*, 2 bs. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993), 22.

⁹⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 262-265.

bir dinamizmle yorumlama çabasından ayırmaktadır. Fakat yine de Orta Çağ'ın, statik kabul edilen düzen anlayışına karşılık akıl-inanç arasındaki ilişkiyi çözmeye çabası, onun kendine mahsus dinamizminin habercisi olarak nitelendirilebilir. Bu yönüyle çoğuna düşünsel anlamda statik gelen bu dönem, aslında bu çabası ile aktif görünmektedir.

Antik Çağ'ın düşünme yöntemlerine efendilik eden ve bu yöntemleri dinin öğretileri içinde eritmeye çalışan⁹⁸ Orta Çağ'ın Tanrı ve akıl arasındaki ilişkiyi ortaya koyan evrelere göz atmak, bu çağdaki düzen anlayışının teleolojik bağlamını da ortaya koyacaktır. Bu kısımda felsefi yöntemlerin dini karaktere sokulma çabasının sonucu ortaya çıkan biçimleri görebilmek önemlidir. Aynı şekilde Yeni Çağ'ın düzen ve Tanrı arasında kurduğu ilişkiyi anlamak için de Antik Çağ'ın malzemelerini kendi kabında yoğuran Orta Çağ'a başvurmamız gerekecektir. Orta Çağ'daki düzen anlayışını çözümlenmek ise bu düşünsel serüvende kullanılan yöntemlerden her birinin Tanrı'nın varlığı ile olan ilişkisini irdelemekle mümkündür.

2. 2. 2. İlk Dönem Hristiyan Düşüncesinde Düzen

Hristiyan inancına göre fiziki evrenin Yaratıcısı olan Tanrı, düzeni yarattığı gibi onunla arasındaki sürekli bağı sürdüren bir varlıktır. Vahiyle kurulan insan ve Tanrı ilişkisinde lütuf ve merhametini açıkça gösteren Tanrı, insandan beklediği dua ve niyazla onunla olan sürekli ilişkisini ortaya koyar. Bu ilişki kendisini aynı zamanda İsa'nın Tanrı'nın bedenleşmesi ile insanlarla kurduğu bağ ile de gösterir.⁹⁹

Hristiyan düzen anlayışının, Yunan düzen anlayışından farklı bir takım özellikleri vardır. Bu özellikler Hristiyanlığın ilkten Yunan düşüncesine mesafeli hatta düşmanca bir tavır içine girmesine neden olmuştur. Hristiyanlığın varlığın başlangıcı ile ilgili yapılan sorgulamalarda, Tanrı'yı âlemin bir parçası şeklinde yorumlayan Yunan düşüncesini benimsememesi tesadüf değildir. Düzenin kaynağını doğanın iç nedenlerine bağlayan ve onun Tasarımcı'sı üzerinden yapılan soruşturmaları bu çerçeveye ele alan Yunan düşüncesinin aksine, Hristiyan düşüncesi düzeni yoktan var edilen özgür ve irade sahibi bir varlıkla açıklamıştır. Varlığın yoktan meydana

⁹⁸ Çotuksöken ve Babür, *Orta Çağ'da Felsefe*,14.

⁹⁹ Küçükalp ve Cevizci, *Batı düşüncesi Felsefi Temelleri*,95., Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (5) ,268.

gelmeyeceği düşüncesine karşı varlığın yoktan yaratıldığını savunan Hristiyan dünyasında, Yunan felsefesine imkân tanımayan ve bu ikinci görüşü benimseyen düşünürler, âlemin başlangıcı noktasında Yunan felsefesinden farklı bir çizgide olduğunu savunmuş, yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkinin çözümlenmesinde Yunan felsefesinden ayrı olduklarını düşünmüşlerdir.¹⁰⁰ Fakat daha önce de belirtildiği gibi, doğayı ve onun Tanrı'sını anlatan Hristiyanlık, Yunan dünyasının bu çabayı destekleyen yöntemine ve benzer yönlerine sığınmaktan da geri duramamıştır.

Kilise Babalarının Hristiyanlığı savunma çabası, İncil'deki hakikatlerin felsefeyle nasıl çatıştığını.¹⁰¹ veya birleştiğini ortaya koyan problemlerden oluşuyordu. Bundan sonra Orta Çağ Hristiyan düşüncesi, kendisini ya felsefeden yararlanırken ya da onu Hristiyan hakikatleriyle kaynaştırırken ya da felsefeye karşı çıkarken göstermiştir.

Hristiyanlık, Patristik düşünce ile beraber Platon ve Yeni Platoncu düşünce sistemiyle temellendirilmeye çalışılmıştır.¹⁰² İlk Hristiyanlar akıl ile kurdukları yakın ilişkiye rağmen Yunan düşünce sistemine olan tavırları konusunda ikiye bölünmüştür: Akla dayalı delillerin Tanrı'nın varlığını kanıtlamadaki gücünü savunan apolojistlerin yanı sıra vahyin ön kabulüyle hareket eden apolojistlere göre akla dayanan deliller, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada yetersizdirler.¹⁰³ Bu bağlamda Patristik düşüncenin (ilk apolojistler) ortaya koyduğu savunmalar ve Tanrı kanıtlamaları, Yunan dünyasının düşünme yöntemine ne kadar imkân tanıdığını göstermektedir. Yunan felsefesi konusunda karşıt görüşler içeren ve bu yönüyle çoğu kez felsefe ve din ilişkisinde gerilimin olduğu bu dönemin Tanrı kanıtlamaları¹⁰⁴ konusunda ortaya koyduğu akıl yürütmelere göz atmak, Orta Çağ'ın düzen anlayışının ilk verilerini anlayabilmemiz açısından çok önemlidir.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamada doğa-Tanrı ilişkisinin akli temellere dayandırılmasını Orta Çağ'ın daha ilk teologlarında görmek mümkündür. Patristik Dönem'in apolojistlerinin ilklerinden olan Aristeides, (MS 2.yy.) iman-akıl ilişkisine imkân

¹⁰⁰ Weber, *Felsefe Tarihi*, 123-124.

¹⁰¹ Ahmet Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 2 bs. (Bursa: Asa Yayınları, 2001), 35.

¹⁰² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 141-142.

¹⁰³ Muhammet Tarakçı "Hristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas " T. C. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.14, S.2 (2005): 142. Ayrıca bkz. Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (5), 267-268.

¹⁰⁴ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (5), XIII, XIV.

tanıyarak akıl yürütmelerle yapılan imanın güçleneceğini savunmuştur. Söz konusu akıl yürütmelerden biri de görünürdeki tasarımın onu yoktan yaratan ilâhî bir güce ihtiyaç duyduğudur.¹⁰⁵

Felsefeye yakınlığıyla bilinen Aziz Justin, (MS 100-164)¹⁰⁶ Hristiyanlık ve Platon arasındaki ortak noktaları ön plana çıkararak ve Yunan düşüncesi ile vahiy arasındaki pozitif ilişkiye imkân tanıyan¹⁰⁷ bir düşünürdür. Tanrı kanıtlamaları konusunda Aristeides'in izinden giden Aziz Justin, evren tasavvurunda iyimser bir tablo çizer. Ayrıca evrene hâkim olan iyinin, estetiğin ve düzenin varlığını irâde sahibi Tanrı'ya işaret ettiğini savunur. Doğanın bu yönüyle Tanrı'ya ulaşmada basamak olduğunu söyler.¹⁰⁸

Yunan felsefesiyle arasına mesafe koyan, hatta onu kabul etmeyen Tatianos, (MS 130-176)¹⁰⁹ Yunan filozoflarının düşüncelerinin özgün olmadığını söyleyerek bu düşüncelerin temelini din olduğunu iddia eder.¹¹⁰ Felsefe ve bilimin sanılan aksine Yunanlıların tekelinde olmadığını, bu tür iddiaların hiçbir dayanağının olmadığını söyleyen Tatianos, Yunanlıların felsefeyi tahrif ettiğini ve yanlış kullandıklarını iddia eder. Yunan dünyasını bu bağlamda eleştiren Tatianos, Aristoteles'in inâyeti reddettiğini ve Stoacıların ise determinizmin savunuculuğunu yaptığını söyleyerek onları şiddetli bir biçimde eleştirmiştir. Tanrı'nın bilgisine mahlûkatından yola çıkılarak ulaşılabileceğini savunan Tatianos, O'nun kudretinin izlerini, görünendeki izlerinden bilebileceğimizi iddia eder. Tatianos'a göre tek olan Tanrı, aynı zamanda varlık âleminin ilkesidir. Ayrıca O, nedeni olmayan nedendir.¹¹¹

Tertillianus (160-220) ise Tanrı kanıtlamaları konusunda felsefecilerin evreni meydana getiren Yaratıcı'ya zor ulaşan Yunan filozoflarına karşılık, sıradan bir Hristiyan için bunun hiç de zor olmadığını söyler. Dış dünyanın Tanrı'nın eserleriyle dolu olduğunu söyleyen filozofa göre doğa ve Tanrı ilişkisi içerisinde görünürdeki

¹⁰⁵ Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 35.

¹⁰⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 143.

¹⁰⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi (5)*, 280-285.

¹⁰⁸ A.g.e., 286.

¹⁰⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 142-143.

¹¹⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi (5)*, 287.

¹¹¹ Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 38-39.

düzenin bizi ilâhî Yaratıcı'ya götürdüğü açıktır.¹¹² Felsefeye söz hakkı tanımayan bazı ilk Hristiyan apolojistlerinin, düzen konusunda Yunan dünyasının kozmolojik düzenle ilgili ortaya koyduğu malzemelerden yararlanması düzen delillerinin felsefi bir etkinlik olup olmadığı üzerinden yapılan soruşturmalara malzeme olacak niteliktedir.

Patristik düşüncenin ikinci dönemi Klement (150-219), Origenes (186-232)¹¹³ ve Aziz Augustinus'un (354-430) damgasını vurduğu bir zaman dilimidir. Din ve felsefenin mesafesinin azaldığı bu ikinci dönem, din ile felsefenin buluştuğu ve felsefeye ait yöntemlerin dinin daha iyi anlaşılmasına yönelik kullanılabileceğinin anlaşıldığı bir çağ olarak geçer. Bu çağın daha çok Platon'un düşünsel izlerini taşıyan bir özelliği vardır.¹¹⁴

Klement, felsefe ve din arasında köprü kuran düşünürlerden en önemlisidir. Klement, felsefenin dine uygun yönlerini ayıklayarak onun hakikate hizmet eden yönünü dinin yardımcısı olarak görmüştür. Görünenin Tanrı ile olan sürekli ilişkisini anlatırken her bir nesnenin Tanrı'nın organları olduğu şeklinde yorumlayacak kadar ileri gitmiştir.¹¹⁵ Din ve felsefenin uyumunun gerekliliğini savunan Origenes¹¹⁶ ise evreni Tanrısal inâyetin yansıması olarak kabul etmektedir. Ona göre düzenin bütün parçalarını bir arada tutan şey, Tanrısal kudret ve Tanrısal akıldır.¹¹⁷ Körü körüne inancın yerine akıl yürütmeye ve evrenin düzenini bu bağlamda anlamaya yönelik bir tavır benimsediklerini ortaya koyan Klement ve Origenes'in, inâyet ve düzen arasında kurduğu ilişki, Hristiyan öğretisi ile felsefe arasında kurduğu uzlaşmacı tavrının açık göstergelerinden biridir.

Akıl ve din arasındaki uzlaşmanın gerilim içinde olduğu Patristik düşünürler içinde bu noktada net tavrıyla ortaya çıkan Augustinus, Hristiyan felsefesine damgasını vuran büyük bir düşünürdür. Bu zamana kadar inancın karşısında gösterilen akıl, Augustinus'a göre inancın ortaya çıkması için şarttır. Felsefe ve dini birbirinden ayırmayan düşünüre göre Tanrı'yı bilmek akıl sayesinde mümkündür. Augustinus,

¹¹² A.g.e., 42.

¹¹³ A.g.e., 46.

¹¹⁴ A.g.e., 43-44.

¹¹⁵ A.g.e., 44-46.

¹¹⁶ A.g.e., 46.

¹¹⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi (5)*, 315.

Tanrı'nın önümüze serdiği her şeyi bilmek ve kendisini bildirmek için akli verdiğini söyleyerek bu görüşünü temellendirmeye çalışır.¹¹⁸

Augustinus, Tanrı ve düzen ilişkisinin sorgulandığı yerde insan zihninin yönelimine önem vermektedir. Yani insan doğada Tanrı'yı görmek istiyorsa doğa zaten ilâhî izlerle bu duruma açıktır ve ona ulaşmak isteyen bunu açıkça görecektir. Ayrıca Augustinus'a göre insanın, doğada Tanrı'yı bulacağına inanarak yaratılanlar üzerinde tefekkür etmesi gerekir. Tanrı mutlak iyidir ve evrenin varlığını yokluğuna tercih ederek bu sıfatını ortaya koymuştur. Ayrıca yoktan yaratılan evrenin belli bir plan dâhilinde meydana geldiğini söyleyen Augustinus, o güne kadar dini ve felsefi geleneklerin ortaya koymuş olduğu evrenin akıllı ve hikmet sahibi bir varlığın eseri olduğu öğretisini benimseyerek böyle bir yaratılışın rastlantısal izahları saf dışı bıraktığı ile ilgili görüşleri desteklemiştir. Sonlu insan zihninin ezeli ve ebedi hakikatler karşısındaki acizliği bizi Tanrı'ya ulaştırır. Zihnin üstünde olan bu hakikatler yine zihin tarafından idrak edilir ve zihnin bundan sonraki etkinliğinin biçimini belirler. Ayrıca ona göre aklını kullanan her insanın Tanrı fikrinden bağımsız olması düşünülemez. Böylece Tanrı fikrinin evrenselliğinden bahsetmiş olur. Augustinus, varlıkta açıkça görülen düzenin yetkin bir varlığın izlerini taşıdığını söyler. Ayrıca mahlûkatta açıkça görülen iyilik, Tanrı'nın iyiliğine işaret ettiği gibi, varlıktaki ölçünün ilkesi O'dur.¹¹⁹ O aynı zamanda ilâhî Düzenleyici'nin ezeli maddeye biçim veren yönünü ortaya çıkararak anlayışa karşı çıkararak Hristiyan öğretisinin savunduğu özgür ve hiçten yaratılışçılık fikrini savunmuştur.¹²⁰

Varlık âleminde etkin olan şeyin uyumsuzluk ve karmaşadan ziyade, düzen olduğunu söyleyen Orta Çağ filozofu, bunu eşyanın doğal yetisi olarak görür. Ona göre varlıkların birbirleri ile olan uyumu ve bunun sonucunda oluşan mükemmel tasarım, bunun apaçık göstergesidir. Augustinus'a göre bize Tanrı'yı apaçık anlatan bu düzende, tesadüfün yerine amaçlılığı görmek kaçınılmazdır. Bu durum bize Tanrı'nın iyilik sahibi, zeki ve irâdeli olduğunu gösterir. Ayrıca görünür âlemin kaynağını böyle bir Yaratıcı'yla açıklamamak imkânsızdır. Düzen ve birliği birbirine benzeyen

¹¹⁸ Weber, *Felsefe Tarihi*, 128-129., Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 5*, 370-371

¹¹⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 200-201., Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 57-59, Çotuksöken ve Babür, *Orta Çağ'da Felsefe*, 62-63., Weber, *Felsefe Tarihi*, 129-131.

¹²⁰ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi (Orta Çağ)*, çev. Muammer Sencer (Ankara: Bilgi Yayınları, 1972), 97., Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 201.

iki hakikatin ayrı görüntüleri olarak yorumlayan filozof bu durumu, bir tohumdan çağlar boyunca aynı ürünün alınmasıyla açıklar. ‘‘Tahıldan tahıl, ormandan orman, sürüden sürü çıkar’’.¹²¹ Ayrıca Augustinus, bilgeliğin ölçüsünün yüce Yaratıcı’yı bilmek ve ona uymak olduğunu söyleyen Platon’un izinden gider.¹²²

Aristoteles ve Yeni Platonculuğu Hristiyan dünyasıyla buluşturan başka bir isim de Boethiusdur.¹²³ Boethius’a (480-525) göre âlemin bir Yaratıcı tarafından yönetildiği şüphe götürmez bir durumdur. O, düzenin tek bir Yaratıcı tarafından yönetildiğini, her bir varlığın değişik ve farklı bölümlerden meydana geldiğini savunarak açıklar. Boethius’a göre bütün bunlar bir tek düzen ve birlik içinde, üstelik bu kadar değişiklik ve zıtlığı içeren bölümlerden tek bir biçimi meydana getirir. Ayrıca âlemde uyumlu bir devinim vardır ve bütün bunlar kendi başına var olamaz. Dolayısıyla âlemi düzenleyen de, bu düzeni meydana getiren de, ayrıca kalıcı olmasını sağlayan da Tanrı’nın kendisidir. Tanrı bütün bunları yönetirken ve düzenlerken başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz ve bu durum O’nun için bir zorunluluktur. Tek başına bütün bunlara gücü yeten Tanrı iyinin kendisidir. Şaşmaz düzenin kontrolü iyiliğin aracılığıyla sağlanır. Aynı zamanda şeyler, doğal bir eğilimle iyiliğe yönelmektedir. Böylece düzenin başlangıcını Tanrı ile açıklayan Boethius’a göre Tanrı her şeyi idare eden ve iyiliğe yönlendirendir. Ona göre âleme düzen veren Tanrı en yüce iyidir. Âlemin idaresi elinde iken hiçbir şeyi incitmez. Varlık âleminde görülen her şey en yüksek iyinin ortaya koymuş olduğu düzene tabi olmak ve O’nun isteklerine boyun eğmek zorundadır. Böylece görünür âlemdeki her varlık yetkinlik dışı hiçbir şeyi içine almayan bir düzenin gerçekleşmesinde rol oynar.¹²⁴ Mükemmel olan şeylerin mükemmel olmayandan önce geldiğini söyleyen Boethius, bu bağlamda Tanrı’nın da en mükemmel olduğunu söyler.¹²⁵ Varlık âleminin mükemmel tasarımını örneklerle ortaya koyan Boethius’a göre tasarımdaki mükemmel uyumun sebebi rastlantısal izahlarla temellendirilemez.

¹²¹ Zeki Özcan, *Agustinus’ta Tanrı ve Yaratma*, 1 bs. (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999),165-168.

¹²² Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 131.

¹²³ A.g.e., 133.

¹²⁴ Çotuksöken ve Babür, *Orta Çağ’da Felsefe*, 113-116.

¹²⁵ Tuncay Akgün, ‘‘Boethius’ta Tanrı, Sıfatları Ve Teleolojik Delil’’ *Dini Araştırmalar Dergisi*, C.18, S.46, (2015):140.

2. 2. 3. Skolastik Felsefede Düzen ve Tanrı

Batı Orta Çağ'ı için konuşacak olursak bu dönem, ilâhîyatın rasyonel temele dayanmasını amaçlayan bir düşünsel süreci içermektedir.¹²⁶ İslâm düşüncesinin yaptığı tercüme kanalıyla Aristoteles'in düşünce sistemini geniş çapta tanıyan Skolastik düşünürler, bu yolla İlk Çağ felsefesinden esinlendikleri düzen ve Tanrı anlayışını kendi teolojileri içinde eritmeye çalışmışlardır. Söz konusu tercüme faaliyetleri varlık ve Tanrı ilişkisinin rasyonel ve tutarlı açıklamalarına büyük bir dinamizm katmıştır. Patristik düşünürlerin felsefi yöntemlere başvurmasıyla beraber yine de felsefeyle olan kimi zaman belirsiz veya mesafeli ilişkisi, Skolastik Dönem'de netlik kazanmıştır.¹²⁷ Söz konusu netliğin vahiy ve akıl üzerindeki etkisi tabii olarak Tanrı ve düzen arasındaki ilişkinin açıklamalarına da yansımıştır.

Varlıktaki düzeni anlama çabasında inancı akla önceleyen tavrını her fırsatta gösteren Skolastik dönemde, çeşitli düşünce sistemlerini ilâhîyatla uzlaştırma çabası içine girilmiştir. Söz gelimi âleme dair nesnelere hakikatten haber verdiğini söyleyen Anselmus (1033-1109), görünür âlemin Tanrı'nın varlığına işaret ettiği gerçeğini yok saymaz. Çünkü ona göre nesnelere en yüce hakikat tarafından yaratılmışlardır ve ondan haber vermeleri tabiidir. Fakat Anselmus'a göre nesnelere üzerindeki zihni çözümlenmelere geçmeden akıl inanç konusundaki hiyerarşiye uymak gerekir. Bu da, yukarıda işaret ettiğimiz gibi önce inanmak daha sonra araştırmaktır.¹²⁸ Bu bağlamda onun Tanrı kanıtlamalarında ortaya koyduğu varlık görüşü aslında doğa ve Tanrı arasındaki ilişkinin çözümlenmesinde ortaya koyduğu görüşlerini de ele vermektedir. Dolayısıyla Tanrı'ya giden her yol Anselmus'a göre bize doğanın tasarımının arka planının ipuçlarını sunacaktır.

Varlık âleminin kaynağını şansa açıklayan İlk Çağ filozoflarını (Empedokles) eleştiren St. Thomas Aquinas (1225 -1274) ise düzen ve Yaratıcı arasındaki ilişkiyi inâyet ile açıklamış, böylece görünürdeki gâyeliliğin çok açık olduğunu vurgulamıştır.¹²⁹ Tanrı'nın varlığına kanıt olabilecek beş temel yol öneren Aquinas 4. kanıtında varlıkların derecelendirilmesini konu edinir. Ona göre her varlık

¹²⁶ Weber, *Felsefe Tarihi*, 139-140., Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 197.

¹²⁷ Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 202-203.

¹²⁸ Çotuksöken ve Babür, *Orta Çağ'da Felsefe*, 152-153.

¹²⁹ Aydın Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", 110

kendisinden daha mükemmelini hatırlatarak kıyaslamamanın önünü açar. Bizi en iyiye ulaştıran söz konusu kıyaslama en mükemmele ulaşmadaki düşünsel çabanın kendisidir. Dolayısıyla farklı yetkinlik derecelerine sahip görünür âlemin bu özelliği, her anlamda mükemmel bir varlığın olmasını zorunlu kılar. Bu varlık da Tanrı'dır. Beşinci önerisinde gâye ve nizam kanıtını ön plana çıkararak Aquinas şuurdan yoksun nesnelere belli bir amaca doğru açıkça görülen eğiliminden yola çıkarak rastlantısallığın mümkün olmadığını ortaya koyar. Âlemde görülen söz konusu gâyelilik bizi akıl ve ilim sahibi bir varlığa götürür.¹³⁰ Hiyerarşik bir yapı arz eden ve bizi Yaratıcı'ya ulaştıran varlık âlemini dördüncü kanıtta dile getiren filozofun tasarım delilinin başka bir biçimini ortaya koyduğu söylenebilir. Söz konusu hiyerarşiyi ilâhî düzenin fark edilmesi için bir basamak olarak kabul ettiğimizde varlıktaki teleolojik yapı kendisini göstererek bizi asıl mükemmel olana götürür ki bu da Tanrı'dır. Öyle ki dördüncü kanıtla beşinci kanıt tasarım delilini güçlendiren tek bir biçime dönüştürmek mümkündür.

Aquinas'a göre doğadaki amacı açıkça görmemizin nedeni, onda gözle görülebilen ve hissedilebilen bir düzen olduğu içindir. Tabiatın düzenini akıllı bir Tasarımcı ile açıklayan filozofa göre bu "tasarımcı ruh" olan varlık, Tanrı'dır.¹³¹ Varlıkta açıkça görülen bu gâye ve bu gâyeyi gerçekleştirme eğilimini rastlantı yerine düzen ile açıklayan filozof, bunu ok analojisi ile temellendirmeye çalışır.

*Ona göre bütün doğal varlıklar bir amaca doğru düzgün bir biçimde hareket eder gözükmektedirler. Bu durum hedefe düzgün bir biçimde ilerleyen bir ok gibidir. Düzgün ilerleyen oku yönlendiren bir akıllı ve maharetli okçu olduğu gibi doğadaki varlıkları yönlendiren bir Tanrı vardır.*¹³²

Ayrıca Aquinas'ın akıl ve inanç arasında kurduğu köprüde felsefeye biçtiği konum kilisenin hizmetçisi olmasıdır. Ona göre felsefe, Hristiyanlık Aristoteles'e efendilik yaptığı müddetçe meşrudur. Kaldı ki felsefenin ilk işi Tanrı'nın varlığını

¹³⁰ Thomas Aquinas, "Summa Theologica" Trans. Fathers of the English Dominican Province, Revised by Daniel J. Sullivan Volume I (London, William Benton, Publisher, 1923), 12-13.

¹³¹ Skirberk & Gıljic, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 185.

¹³² Aquinas, "Tanrı'nın Varlığını İspat Etmek İçin Beş Yol", çev. İbrahim Sezgül, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* Der. Cafer Sadık Yaran, (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 74.

kanıtlamaktır ve söz konusu kanıtlamalar “Tanrı’nın kendisini bildirmesiyle” mümkündür.¹³³

Sonuç olarak Orta Çağ’ın düşünsel kimliğini ön plana çıkaran şey, akıl ve inanç arasındaki problemi çözme çabasıdır. Bu problem kendisini düzen ve Tanrı ilişkisi veya Tanrı’nın varlığına dair kanıtlamalarda ortaya çıkarmıştır. Orta Çağ’ın düşünce yapısının ipuçlarını veren Tanrı kanıtlamalarının felsefi yöntemlere ne kadar ihtiyaç duyduğu ilk Hristiyanlardan itibaren tartışılmaya başlanmış ve günümüze kadar devam etmiştir. Orta Çağ’ın bu problemle ilgili ortaya koyduğu düşünsel çabalar, günümüz dünyasında da devam eden akıl-inanç arasındaki problemin çözümüne dair ipuçları sağlayacaktır. İlk Çağda varlığın (görünenin) kaynağına (ötesine) ulaşma çabası başlı başına bir akılsal faaliyet iken, dini doktrinleri mihenk kabul eden ve varlığı anlama çabasında Tanrı’yı mutlak hakikat kabul eden ve görünen bu çerçeveden bakan Orta Çağ’ın akılla veya felsefeyle olan ilişkisini bilmek önem kazanmaktadır.

Denilebilir ki Yunan düşüncesinden faydalanan Orta Çağ’ın bu düşünceyle kesiştiği en büyük nokta, düzenin aşkın olanla bağlantısıdır. Felsefe ve dinin uzlaşımına imkân tanıyan teologlar, tabiata ait her nesnenin kendine has konumunun uyum ve sentezine işaret eden Yunan düşüncesinden beslenmiş ve bu kozmolojik anlayışı dinin öğretileriyle buluşturmayı başarmışlardır.

2. 3. Yeni Çağ’da Yeni Düzen Arayışı

Evrendeki tasarımın ilâhîyatın hâkimiyeti altında sorgulandığı Orta Çağ’dan daha bağımsız bir düşünüşe geçmeyi ifade eden Yeni Çağ, varlığın kaynağının yeniden sorgulandığı ve inşâ edildiği bir dönem olarak kabul edilir. Söz konusu inşâ, bugünkü düzen ve Tanrı ilişkisinin temelinde yatan görüşlerin veya düşünce sistemlerinin ana hatları olacak şekilde kendisini belirgin hale getirmiştir. Görünür âlemin tasarımıyla ilgili bu yeni görüşler, çağdaş dünyanın düzen anlayışını yönlendiren köklü bir düşünsel çabanın sonucudur.

Modern dönemin bağımsız düşüncesi Aristoteles ve Platon’a yabancı olmayan, Russel’in tabiriyle “Yunanistan’ın en iyi çağı”nı hatırlatan Rönesans ile birlikte kendisini göstermeye başlamıştı. Rönesans bu anlamda felsefede iyi bir ivme

¹³³ Weber, *Felsefe Tarihi*, 170.

yakalamasa da 17. yy. için özgür düşüncenin kapısını aralıyordu.¹³⁴ Ayrıca yukarıda da belirtildiği gibi Grek düşüncesini yeniden canlandıran Rönesans, bu alanda özgün şeyler ortaya koymasa da modern düşünce için bir geçiş dönemi olarak kabul edilebilir.

Russel'a göre Orta Çağ'ın düzen anlayışının yerini yeni bir düzen anlayışına bırakmadan önce bilim, kendisini dört büyük adamla (Kopernikus, Kepler, Galileo ve Newton) göstermeye başlamıştır.¹³⁵ Modern bilimin ortaya çıkmasında ilk sırayı alan söz konusu bilim adamlarından Kopernikus, (1473-1543) kendi zamanındaki ağırlığı hissedilmese de ardıllarına önemli bir miras bırakmıştır. Dünya ve güneşin konumuyla ilgili görüşlerine çok genç yaşta ulaşmış olmasına rağmen bu görüşlerin geç yayılması, kilise ve bilim arasındaki gerginliğin sonucudur. Kopernikus'un Dünya'yı kozmolojik tahtından indiren görüşleri Hristiyanlığın kozmolojik öğretisini tehlikeye sokmuş gibi gözükse de, kendisi bir din adamı olan filozofun niyeti elbette bu değildir.¹³⁶ Kopernikus teorisi daha sonra, Kepler (1571-1630) ve Galileo tarafından düzeltme yoluna gidilerek geliştirilmeye çalışılmıştır. Kepler ve Galileo, kendileri için öncül kabul ettiği Kopernikus'un teorisinde temel değişiklikler yaparak gökbilimde yapılan devrimi yeniden inşa etme yoluna gittiler.¹³⁷ Astronomi alanında yapılan çalışmaları devralan bu iki bilim adamı tarafından atılan temellerle gücünü göstermeye başlayan modern bilim, bundan sonra kilise ile arasında uzunca süren bir gerginlik yaşayacaktır. Böylece Orta Çağ'da fizik âleme yüklenen mânevi anlam, yerini nesnenin mekanik yönüne doğru yapılan sıçramaya bırakacak ve köklü bir değişimin temelleri kendisini açıktan açığa gösterecektir.

Orta Çağ'ın teolojik anlayışının sarsıldığı bütün bu gelişmeler, kiliseyi sorgulama, inancı daha farklı bir biçimde temellendirme, kısacası akılcılık hâkimiyetinin kendisini göstermeye başladığı 17. yüzyılı matematik ve fizik biliminin ağırlıkta olduğu bir alana doğru sürüklemeye başlamıştır.¹³⁸ Varlık âleminin anlaşılması için ortaya konan düşünsel çabaların modern düşünceyle beraber yüzünü fizik âleme

¹³⁴ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi (Yeni Çağ)*, çev. Muammer Sencer, (İstanbul: Kitap Yayınları, 1970), 90.

¹³⁵ A.g.e., 90-91.

¹³⁶ A.g.e., 91-96.

¹³⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, 197-198.

¹³⁸ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 169-170.

çevirmesi ve ondaki işleyişin sorgulanması, artık doğa merkezli bir anlayışın hüküm süreceğinin sinyallerini vermeye başlamıştır. Aynı zamanda Güneş'in Dünya'nın rolünü alması, bu anlayışın bilimsel temelli olduğunu da göstermiştir.¹³⁹ Ayrıca düşünürlerin fizik dünyaya ait işleyişin sonucunda oluşan düzenli sistemin kendi başına gerçekleşmeyeceğinin vurgulanması da bu dönemin özelliğidir.¹⁴⁰ Bu dönemde makine gibi işleyen fizik âlemin zeki bir yönlendiriciye ihtiyaç duyduğunu kabul eden söylemler ağırlığını hissettirmeye başlamış, doğanın kaynağını akıllı bir gizil güce dayandırmanın onun iç mekanizmasını meydana getiren yasaları ortaya koymaktan geçtiği görüşleri güç kazanmaya başlamıştır.

Yeni teorilerin sahneye çıkmasına kadar Aristoteles'ten devralınan Dünya merkezli evren tasavvurunu 1500 yılı aşan bir zamanla benimseyen din otoriteleri, bu âlem tasavvurunun kutsal metinlere uygunluğu konusunda şüphe etmemişlerdi.¹⁴¹ Dünya'nın evren karşısındaki konumu hakkında ortaya konan görüşlerin Hristiyan teolojisini sarsması bilim adamları ve kilise arasındaki mesafeyi arttırmış, teoloji yavaş yavaş bilim ve felsefeye bırakılmaya başlamıştır.¹⁴² Orta Çağ'ın tabiat tasarımından uzaklaşan ve yeni bir tasarım anlayışını yüklenen düşünürlerin yeni teorilerini ortaya çıkarmasıyla kendisini hissettiren bu mesafe, yine de Tanrı ve bilim arasındaki mesafe anlamına gelmemektedir. Daha önce de belirtildiği gibi Kopernik'le kendisini gösteren bu teorilerle evrendeki düzenin yasalarıyla bütün gizil güçlerinin ortaya konabilecek bir yapıda olduğu ortaya konulmuş, düzen ve Tanrı arasındaki ilişki yeniden belirlenmiştir.

Söz gelimi Kopernik'in gökbilime dair teorilerini ıslah eden Kepler,¹⁴³ kendisinden sonra gelenlerin düzen anlayışına etki etmesi bakımından çok önemlidir. Kepler'in ortaya koyduğu kuramlarla ilgili problemler, Galileo ve Newton (1643-1727) tarafından çözüme kavuşmuştur. Kepler'i başarılı kılan, onun âlemin Yaratıcısı tarafından estetik bir şekilde yaratıldığına olan inançtı. O, bu inancı delillendirmek

¹³⁹ Şafak Ural, *Bilim Tarihi III*, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1994), 19.

¹⁴⁰ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 191-192

¹⁴¹ Skirberk&Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 215.

¹⁴² Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 169.

¹⁴³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 233., Weber, *Felsefe Tarihi*, 197.

için matematikle beraber deney ve gözlemi kullanmıştır.¹⁴⁴ Tanrı'nın inâyeti ile evrenin matematiksel düzenini ilişkilendiren Kepler'in amacı aslında kiliseye Tanrı inancı noktasında karşı çıkmak değil, aksine yanlış evren tasavvurunu düzeltmektir.

Bu gelişmelerle beraber bilimsel teorilerle ortaya konan âlem tasavvuru zorunlu olarak düzenleyici bir mimarı da beraberinde getirmiştir. Daha önceleri dinin (kilisenin) gölgesinde ilerleyen doğa felsefesine dair ortaya konan teoriler, evren ve Tanrı ilişkisini, düzenli fakat mekanik bir boyuta taşımıştır. Kusursuz işleyen mekanik düzen ve Yaratıcı arasında bir ilişki kurulmasına rağmen bunun sürekliliği konusunda yavaş yavaş Orta Çağ'dan daha farklı bir düşünme şekline geçilmiştir. Görünür âlemin muhteşem imarının altını çizen anlayışlar Orta Çağ'ın teolojik anlayışının nasıl sarsıldığını göstermek için yeterli görünmektedir.

Düzenin sorgulanmasının Orta Çağ'dan daha farklı bir kimliğe büründüğünün ispatlarından biri de modern düşüncenin öncülerinden olan Bacon'un ortaya koyduğu bilimsel görüşlerdir. Yeni Çağ'da düzenin açıklanması Tanrı'nın ilâhî kudretini ortaya çıkarmak için bir araç iken Bacon'da bu durum doğayı hâkimiyeti altına almak ve onu denetlemek amacını taşımıştır.¹⁴⁵ Daha doğrusu düzeni anlama çabasında ortaya konan teoriler aydınlanma için bir araç iken Bacon'la beraber bu durum doğadan faydalanmak anlamını içermiştir.

Tanrı ve evren arasındaki ilişkinin bilimsel ilerlemenin paralelinde yeniden sorgulanmaya ve yeni metotlar ortaya konulmaya başlanmasının sonucu Orta Çağ'a ait teolojik metotların sarsılması, Tanrı'nın varlığına ait delillerin daha akılcı bir perspektifle güçlendiğini ifade eder. Bu dönemde birbirinden farklı anlayışlara sahip düşünürlerin akıl ve inanç arasında kurdukları güçlü ilişkinin döneme damgasını vurması bunun açık göstergelerinden biridir.¹⁴⁶

17. yüzyılda geleneksel bilgiye karşı çıkan ve bu konuda yepyeni çığır açanların en önemli filozofu Descartes'tir (1596-1650). "Öncekilerin koymuş olduğu temelleri benimsemeyen" filozof, yeni bir yapı inşa etme yoluna gitmiştir.¹⁴⁷ Descartes'e

¹⁴⁴ Hasan Özalp "Johannes Kepler", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed: Bayram Ali Çetinkaya, 1 bs. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 2/980.

¹⁴⁵ Russel, *Batı Felsefesi Tarihi (Yeni Çağ)*, 117.

¹⁴⁶ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 170.

¹⁴⁷ Russel, *Batı Felsefesi Tarihi (Yeni Çağ)*, 141.

kadar bilimin o günkü doğasının sonucu kendiliğinden gelişen mekanik düzen anlayışı onunla beraber düşünsel anlamda bir kesinlik kazanmaya başlamıştır.

Descartes'te Tanrı ve düzen ilişkisini anlamak, onun özne ve düzen arasında kurduğu ilişkiyi irdelememizi kaçınlmaz kılan şeydir. Düzen ve Tanrı ilişkisini zihne göre konumlandıran Descartes, bilgiyi yeniden inşâ ederken zihni bedenden ayırma yoluna gider. Zihnin bedenden daha kolay bilinebilirliğine işaret eden filozof, onun bedensiz de var olacağını savunur. Duyular aracılığıyla sağlanan bilginin karmaşık olduğunu savunan filozof, dış dünyada olup bitene zihinle ulaşılacağını söyleyerek bu noktada duyuların aracılığını kabul etmez.¹⁴⁸ Hakikate aracısız olarak zihinle ulaşılabileceğini savunan Descartes için beden artık bir makine konumundadır.

Descartes ile güçlenen ve modern bilimin kaderini belirleyen bu mekanist görüş, fizik yasalarının aşkın olanla bağlantısı konusunda birbirinden çok farklı görüşlerin beslenmesine kapı aralar niteliktedir. Bu anlamda modern çağın ilk öncüllerinde bile kendisini bu ölçüde hissettirmeyen şeyin Descartes'le ortaya çıktığı söylenebilir. Bu durum Descartes'in modern bilimde çığır açan bilim adamı olduğunun kabul görmesiyle sonuçlanan şeydir.

Descartes'e göre Dünya'nın düzenini oluşturan yasalara ait kavramlar, Tanrı'nın ruhlara yerleştirilmesi sayesinde apaçık ve kolay bir şekilde anlaşılır. Düzenin mekanik işlevi ve devamlılığıyla beraber bu düzenin Tanrı tarafından yaratıldığı ikilemi modern düşüncenin farklı yorumlarına zemin hazırlasa da Descartes bu durumu maddenin Tanrı'nın inâyetiyle sonsuz kalacağını söyleyerek açıklığa kavuşturur. Düzeni en başta yaratan Tanrı, bu yolla düzenin varlığını devam ettirecektir.¹⁴⁹ Anlaşılın o ki Descartes için mekanist düzeni meydana getiren yasaların Tanrı tarafından yaratıldığını ve devam ettiğinin kabul edilmesi, bu düzendeki yapının inançsızlığa kapı amasına imkân vermeyeceğini bilmek için yeterlidir.

Âlemin düzeni ve Tanrı ilişkisi konusunda birçok yorumda bulunan Descartes, düzenin içindeki gâyeye karşı umursamaz bir tavır takınır. Öyle ki düzendeki amaçsallığın peşine düşmek bile lüzumsuz bir davranıştır. Çünkü Tanrı, düzeni niçin

¹⁴⁸ A.g.e., 152-153.

¹⁴⁹ Rene Descartes, *Metot zerine konuşma*, ev. K. Sahir Sel, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 40-44.

yarattığına dair bir bilgi vermediğinden insanın böyle bir yetkisi yoktur. Filozof için insanın anlamak için boşa çaba sarf ettiği amacın yerini alan şey araçtır. Dolayısıyla düzenin hangi araçla yapıldığını anlamak, onun niçin ya da nasıl yaratıldığını anlamaktan daha önemlidir. Hayret veren bu karmaşık yapının Tanrı'nın kudretinin bir sonucu olduğunu bilmek yeterlidir.¹⁵⁰ Düzendeki hikmetin varlığı ya da yokluğu yerine kabul edilmesi gereken şey, halihazırdaki düzeni O istediği için yarattığıdır. Düzendeki gâyeyi anlama noktasında aklın sınırlılığın işaret eden Descartes, mekanik düzeni Tanrı'yla ilişkilendiren modern filozoflarının ondaki gâye konusunda farklı görüşlere sahip olan düşünsel süreçlerin de temelini oluşturmuş gibidir.

17. yy'ın özelliği Tanrı'nın varlığını ispatlama noktasında görünür âlemi hareket noktası olarak belirleyenlerin hâkim olduğu anlayışlardan oluşmasıdır. Günümüzdeki modern düzen delillerinde ciddi etkisi olan ve Tanrı'yı ispat etmedeki söz konusu teorilerin yoğun olduğu bu dönem “bilimsel teizm” olarak nitelendirilebilir. Daha sonra düzen delillerini eleştiren düşünürleri bile etkisi altına alan bu düzen anlayışında ön plana çıkan isim Newton'dur.¹⁵¹

Güneş'in Dünya'nın yerini almasıyla beraber değişen evren tasavvuru ile ilgili cevaplanamayan boşlukları tamamlayan Newton'un ortaya koyduğu teoriler, Dünya ve diğer gezegenler arasındaki uçurumları da kapatmıştır. Aristoteles'ten devralınan iki ayrı âlem tasavvuru yerine artık aynı kanunlara tabi bütüncül bir evren tasavvuruna geçilmiştir.¹⁵² Newton'un evrenin kanunlarının matematiksel izahlarına olan güven, fiziksel nesnelereki yöntemin biyolojide de kullanılmasını sağladı. Söz konusu metotsal yakınlığın biyoloji ile ilgili tezlerin aynı doğrultuda şekillenmesine yol açarak modern dünyanın canlıların düzeni ile ilgili açıklamalarına yansıdığı söylenebilir.

Makine evrenin gizemli perdesinin açılması ve onun insan aklı için daha açık hale gelmesi, Tanrı ve görünür arasındaki ilişkiyi uzlaştırma yoluna gidilerek bu mekanik ve harikulade evrende Tanrı'nın izlerini görme çabası ile beraber din ve bilim

¹⁵⁰ Hasan Özalp, “Descartes Felsefesinde Kozmolojik Delil Soruşturması” *Milel ve Nihal İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C. 11, S. 2 (2014):153–154.

¹⁵¹ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 191.

¹⁵² Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 15 bs. (İstanbul: İstanbul Yayınevi,2015), 34.

arasındaki ilişkiyi nerdeyse zorunlu bir hale getirmiştir. 1687 yılında yayımlanmış olduğu *Principia* (İlkeler) başlıklı kitabıyla bütün bunları yapma çabası içinde olan İsaac Newton, ardılları için de çok önemli bir yere sahiptir.¹⁵³

Newton, evrendeki muhteşem tasarımın kaynağını zekâ ve güç sahibinin hâkimiyetiyle açıklamıştır. Bu muhteşem düzenin kaynağını keşfetme noktasında doğa bilimlerine yeni bir soluk kazandıran Newton, varlığın iç yarasını öğrenmenin imkânına pozitif anlamda katkıda bulunmuştur. O, bu müthiş düzeni açıklamanın zekâ ve kudrete mâlik bir Yaratıcı ile mümkün olduğunu söylemiştir. Sistemlerin merkezi olan yıldızlar da aynı şekilde buna izin veren bir varlıkla açıklanabilir ki söz konusu varlık bütün bunların rabbi ve yöneticisidir. Bundan dolayıdır ki O, âlemin rabbi olarak adlandırılır.¹⁵⁴

Newton'un senteziyle olgunluk kazanan mekanist düzen anlayışında Tanrı'nın bu düzenin başlatıcısı konumunda olması, onun çekim kanununu ortaya koyarken bunda Tanrı'nın irâdesini¹⁵⁵ görmesi, düzen ve Tanrı ilişkisinin irdelendiği soruşturmalar bakımından çok önemlidir. Anlaşılan o ki Newton, kendisinden önceki düzenin ilâhî izler taşıdığı görüşlerini daha da ileri götürerek düzen ve Tanrı ilişkisini Yeni Çağ'ın metotlarını kullanarak daha güçlü hale getirmiştir.

Principia'da gök cisimlerinin muhteşem konumlanışını konu edinen Newton'a göre bu mükemmel sistemin arkasında akıl sahibi bir Tasarımcı'nın olması kaçınılmazdır. Ona göre gök cisimlerinin âlemdeki kusursuz dağılımı ve hareketleri tesadüf değildir, ve bütün bunların arkasında bilinçli bir tercih vardır. Bütün bu muhteşem sistem akıllı ve bilinçli varlığın oluşturduğu koşullardan ibarettir. Ayrıca bütün bunlar mekanik yasalarla işleyen âlemin ilâhî izlerini bulmanın hiç de zor olmadığını gösterir.¹⁵⁶ Dolayısıyla Newton'a göre Tanrı ve görünür âlem arasındaki bu sıkı ilişki bizim nesneleredeki düzene Tanrı'yı bulmak için bakmamızı sağlar. Newton'un düzen ve Tanrı'nın hâkimiyeti arasında kurduğu bağ, maddecilerin anlayışlarını yıkmak için ortaya konan delilleri beslemesinin yanı sıra Hristiyanlığın teslis inancına karşı çıkanlar için de malzeme olmuştur.

¹⁵³ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 191.

¹⁵⁴ A.g.e., 192-193.

¹⁵⁵ Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, 105, 109.

¹⁵⁶ İshak Arslan, *Evrenin Mekanistik Tasarımı: Newton, Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, 1004-1005.

Tanrı ve düzen ilişkisi konusunda Leibniz’le farklı bir yerde duran filozof, mümkün düzenin en mükemmelinin halihazırdaki değişmesi imkânsız evren olduğu tezine karşılık, alternatif doğa düzenine imkân tanımıştır. Dolayısıyla O, Tanrı’nın evrene müdahale edebileceği anlayışını da benimsemiştir.¹⁵⁷

Newton mekaniğinin revaçta olduğu zamanlarda ilâhî düzen, mekanik kanunlarca yönetilen bir makine gibi düşünölmekteydi. Düzenin ilâhî bir Tasarımcı’sının olduğu kabul edilse de, doğa düşüncesi artık dinden ayrı bir karaktere bürünmüştür.¹⁵⁸ Ayrıca ileride söz edeceğimiz gibi, Newton sonrasında çağdaş dünyanın, mekanik açıklamayı kendilerine tek yol olarak tercih ettikleri görölmektedir. Özellikle Newton’un düzen anlayışıyla ortaya çıkan bu yeni görüşlerle, düzendeki olayları birbiriyle olan ilişkileri ile sınırlandırarak her şeyin fiziksel yasalarla açıklanabileceğini mümkün görmüşlerdir.

17. yüzyılda ortaya çıkan bilimsel devrim, görünür âlemin kompleks yapısını daha çok ortaya çıkarmış ve tasarım delili, gün geçtikçe gücünü daha çok hissettirmiştir. Her bir varlıkta kendini açıkça gösteren bu mutlak düzenin bilim adamlarınca somut delillerle desteklenmesi, teologların daha güçlü delilleri elinde tutmalarını sağlamıştır. Söz gelimi Buffon, (1707-1780) canlılara dair ortaya koyduğu görüşlerinde varlığın bir gâyeye göre yaratılmış olduğunu söylemiştir.¹⁵⁹ Robert Boyle, (1627-1691) ilâhî zekânın izlerini taşıyan maddenin görünür âlemin ötesindeki bir kudretle bağlantısını ortaya koyarak rastlantısal izahları mümkün görmemektedir. Boyle’un insan gözü ile makineler arasında kurduğu yakınlıkla ilgili analogik yaklaşımı, âlemin tasarımını ortaya koymak içindir. Aynı zamanda maddenin teleolojik boyutu veya aşkın olanla ilişkisi üzerine çalışmaları olan Ralph Cudworth (1617-1688), kompleks tasarımın kör bir maddenin eseri olamayacağını savunmuştur. Böylece bu akılcı anlayışın teleolojik deliller üzerindeki hâkimiyeti, kendisini özellikle doğal teolojide göstermiş, mekanist anlayışın kendisini hissettirdiği analogik yöntemler ağırlığını hissettirmeye başlamıştır.¹⁶⁰

¹⁵⁷ A.g.e., 1012.

¹⁵⁸ Trusted, *Fizik ve Metafizik*,100-101.

¹⁵⁹ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 129.

¹⁶⁰ Ali Çetin, “Teleolojik Delil Ve Richard Swinburne” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005),7- 8.

Sonuç olarak Rönesans'la beraber yeni bir düşünsel serüvene sürüklenen teistik Tanrı tasavvuru, Tanrı'nın görünür ile olan ilişkisi ile beraber farklı bir dinamizmle yorumlanmaya başlamıştır. Kimilerince maddeciliği veya inançsızlığı ortaya çıkardığı düşünülen bu yorumlar veya teoriler aksine, ilâhî Tasarımcı'ya olan imanı destekleyen bir karaktere de sahiptir. Yani görünür âlemin mekanist düzenine dair ortaya konulan görüşler inançsızlığa kapı aralasa da, modern çağın ilâhîyatına da hizmet etmiştir. Düzenli çalışan evrenin fonksiyonlarının her ne kadar kendi içerisinde bir cevabı bulunuyorsa da bu sistemi koyan gücün Tanrı olduğu konusunda şüphe olamazdı. Yaratıcı ve doğa arasındaki ilişkinin zeki bir düzenleyiciyi zorunlu kılması daha çok Newton'un ortaya koyduğu evren tasavvurunun bir sonucudur. Teizmin inançsızlığa karşı geliştirdiği delillerin de Newton'un düzene dair ortaya koyduğu görüşleri desteklememesi mümkün görünmemektedir. Özellikle bilim ve Yaratıcı ilişkisini önemseyen ve bu birlikteliğin kişiyi hakikate götüreceği inancını taşıyanların Newton'dan etkilenmesi çok tabiidir. Fakat daha sonraki bölümlerde işaret edeceğimiz bir husus var ki Tanrı ve düzen arasındaki süreklilik konusundaki tartışmalar Tanrı tasavvurlarıyla ilgili bazı problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Evrendeki düzeni reddetmeyen hatta bütün felsefesini rastlantısal izahlara imkân vermeden açıklayan Newton'un ortaya koyduğu Tanrı tasavvurunun ondan sonra gelen bilim adamlarınca yapılan çeşitli yorumlarının teizme ne kadar hizmet ettiği tartışmalıdır. Bu yorumların değerlendirilmesi daha sonraki bölümlerde yer alacaktır. Maddeci anlayışların hüküm sürmesine de zemin hazırlayan bu durum, Aydınlanma Dönemiyle hız kazanan bilimsel faaliyetlerin ortaya koyduğu evren tasavvurunun teistik açıklamaları yerini deney ve gözleme bırakmıştır. Günümüze mahsus dinin yerini bilimin aldığı görüşünü temellendiren bu durum, maddeci anlayışların beslenmesini sağlayan bilimsel teorilerle beraber dinin dogmalar yığını olarak görülmesine de neden olmuştur. Bu dönemde düzenin aynı zamanda bir gâye taşıdığı tartışmalıdır. Fakat doğa yasalarında ortaya çıkan neden sonuç ilişkisi, tabiattaki iç yasaların teleolojik yönünü görmemizi sağlamıştır. Yani iç yasaların keşfedilmesi demek, bir iç teleolojinin keşfedilmesi anlamına gelir ki bu durum yasanın bir arka yüzünün olduğu fikrinin gün geçtikçe güç kazanmasına sebep olan şeydir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TASARIM KAVRAMI

Âlemin düzeni ve ötesi arasındaki ilişki, kendisini farklı fikrî kimliklerin ortaya koyduğu çeşitlilikte bulur. Bu çeşidi belirleyen şey, her düşünce yapısının kendine özgü hareket noktasıdır. Daha öncesinde Batı dünyasında incelediğimiz bu hareket noktası, inanç ve doğa arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermiştir. Batı düşünce dünyasında, görünen âlemin ilâhî Tasarımcı'sı ile ilişkisinin modern çağla beraber mekanik tasarıma dönüşmesi, her zaman ateistik olmasa da geldiği nokta itibariyle yerini çağlar boyu sürecek olan fikrî bir gerilime bırakmıştır. Batı'daki Yeni Çağ düşünürlerinin kiliseye karşı mekanik tasarım ve onu projelendiren ilâhî güç arasındaki ilişkiyi ortaya koyma çabası, Hristiyanlığın ortaya koyduğu Tanrı ve düzen tasavvurunun yeniden sorgulanmasına neden olmuştur.

Batı'da din ve doğa arasındaki gerilim, fikrî dinamizmini Kur'ân'dan alan İslâm düşüncesine de zaman zaman ön yargılı bakılmasına neden olmuştur. Kur'ân'ın Yaratıcı ve düzen arasında kurduğu ilişkiyi eleştirilenlere karşı, hatta modernlik iddiasındaki bazı ideolojik önyargılara karşı savunmak durumunda kalan İslâm düşünürlerinin ortaya koyduğu fikrî faaliyetler, tabiat ve Kur'ân arasındaki dengenin habercisi olmuştur. Bundan dolayı Batı'nın modern bilimle beraber akli kutsallaştırıp hakikate giden diğer yolları tıkayan yöntemine karşılık, İslâm dünyasının bilim, din ve felsefe arasında kurduğu dengeyi görebilmek önemlidir. Batı dünyasının fikir dünyasının gündemine soktuğu bu negatif ilişkinin İslâm dünyasında nasıl karşılık bulduğuna göz atmak yararlı olacaktır.

Kur'ân, ilâhî tasarımın ortaya çıkmasında rolü olan fiziksel kanunların yüce Yaratıcı'sı ile olan ilişkisini ortaya koyar. Kur'ân'ın insanı tabiatı araştırmaya ittiğini savunan modern İslâm düşünürlerine göre yüce Yaratıcı'nın ortaya koyduğu düzeni bu bağlamda anlamak önemlidir. Söz gelimi Hüseyin Nasr'a göre "İnsan tabiat dünyasına ışık tutmaktadır. Tabiat onun ağzıyla soluk alıp vermekte, yaşamaktadır. İnsanla tabiat arasındaki köklü ilişki sebebiyle insanın iç hali dış düzene de

yansımıştır”.¹⁶¹ Böylece Nasr, düzen ve düzenin ilâhî Tasarımcı’sı arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken insanın bu ilişkideki merkezi rolünün payına dikkat çekmiştir.

Çağdaş dünyada akılcılığı ön planda tutan İslâm âlimleri, Allah-düzen ilişkisini konu edinen fikrî malzemeyi Kur’ân’dan alarak bu noktada yeni metod arayışlarına yönelmişlerdir. Söz gelimi Hindistan’da S. Ahmed Han, (1817-1898), Arap dünyasında Cemaleddin Afganî (1838-1897), Muhammed Abduh, (1849-1905) Reşit Rıza (1865-1935), Ferid Vecdi (1878-1954) ve Ahmed Emin (1886-1954), Türkiye’den F. Ahmet Hilmi, (1876-1943), M. Kazım Efendi, (1858-1920), A. L. Harputi (1842-1916) ve İ. Hakkı İzmirli (1868-1946) gibi düşünürler bahsin öncülerinden sayılırlar.¹⁶² Bu ve bunun gibi çağdaş islâm âlimlerinin fikrî köklerinin ittifak ettiği nokta, tabiat yasalarının kaynağını ilâhî Tasarımcı ile ilişkilendirmek ve O’nun koyduğu ölçüler dâhilinde gerçekleştiğini savunmaktır.

Kâinat ve onu tasarım dâhilinde yaratan Allah (cc.) arasındaki ilişkiyi ortaya koyan İslâm âlimlerinin düşünce sistemlerinin hareket noktası şüphesiz Kur’ân’dır. Bu nedenle tasarım delilini öncelikli olarak Kur’ân perspektifi açısından incelememiz gerekmektedir.

3. 1. Kur’ân-ı Kerîm’de Tasarım

Âlemde kendisini açıkça gösteren muhteşem düzen, yüce Allah (cc.)’ın varlığına ve sıfatlarına ispat olması yönüyle Kur’ân’a konu olmuştur. İnsanoğlunu görünür âleme bakmasını emreden¹⁶³ Kur’ân âyetleri, tecrübe alanına konu olan âlem hakkında bilgiler vererek akıl sahibi varlıkların fizik ötesine uzanmasını sağlamıştır.

Kur’ân, âlemdeki düzenin işleyişindeki asıl mekanizmayı ve onun ilâhî Tasarımcı’sı ile olan ilişkisini merak eden insanın bu ihtiyacına cevap vermektedir. Bu durum Kur’ân-ı yeryüzünün açıklayıcısı olarak görmemizi sağlar. Kur’ân, varlık âlemine dair her nesnenin kendisine has ihtiyacının karşılanması ve bunun süreklilik arz etmesini, kâinatın düzenli işlenmesinde etkisi olan bütün fonksiyonları sevk ve idare eden akıl sahibi bir varlıkla açıklar.

¹⁶¹ Hüseyin Nasr, *Tabiat ve İnsan*, çev. Nabi Avcı, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 91.

¹⁶² İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, 1bs. (İstanbul: Fav Yayınları, 2002), 192–194.

¹⁶³ bkz. el-Gâşiye 88/17, 18, 19, 20.

Kur'ân'a göre hayatlarını devam ettirebilmesi için hiçbir bilince ve idare etme kabiliyetine sahip olmayan varlıklar âdeta işbirliği içinde birbirlerine yardımcı olmaktadır.¹⁶⁴ Bütün bunların tesadüfe dayandırılmasının imkansız olduğu düşünüldüğünde, Kur'ân bu noktada insan aklının ürettiği sorulara yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda kâinatın muhteşem sistemini konu edinen Kur'ân, bu sistemin arka planını her idrak seviyesinin anlayabileceği bir üslupla anlatmaktadır.¹⁶⁵ Ayrıca İslâm toplumunun entelektüel yapısını etkileyerek âlemdeki düzen anlayışını ortaya koyan düşünce sistemlerinin de temelini atmaktadır.

Dünya'ya ait güzellikleri iyi amel için bir sınanma aracı olarak sunan Kur'ân, aldatıcı ve geçici özelliklere sahip bütün bu güzelliklerin yerini ileride kalıcı güzelliklere bırakacağını da vurgulamıştır.¹⁶⁶ Kur'ân'ın bu üslubu, estetik şuuruna sahip ve ona meyyal olan insanoğluna görünen âlemin ötesini kavratmaktadır. Söz gelimi “*O (Allah) ki yarattığı her şeyi en güzel yaratandır*”.¹⁶⁷ âyeti ilâhî Tasarımcı'nın kusursuz yaratıcılığına dikkat çekerek âlemin estetik yönünü ortaya çıkarmaktadır. Aynı zamanda bu âyet, mükemmel tasarımın ilâhî Yaratıcı'nın birliğinden ve rubûbiyyetinden izler taşıdığını haber vermektedir. Varlıktaki düzeni “en mükemmel ve en sağlam şekilde” yaratan yüce Allah, insanlığın faydasına olan bu her bir nesneyi veya varlığı düzenleyerek, biçim vererek, toplayarak, ayırarak en ideal ve en mükemmel şekilde yaratmıştır.¹⁶⁸ Böylece Kur'ân, varlık âlemindeki çeşitliliğin tek bir kaynağı olduğunu, çeşitlilikteki karmaşık yapının ise tek bir Tasarımcı'dan haber verdiğini açıklar.

Kur'ân âyetlerine göre dikkatli bakış ve sağduyuyla fark edilen düzendeki estetik ve câzibe, insana tefekkür gibi bir hazine sunacak ve onun duygu dünyasını coşkunluğa bırakacaktır.¹⁶⁹ Böylece insan, bu ilâhî mahâretin izlerinden mânevi ölçüde faydalanacak ve kendisiyle yüce Yaratıcı arasında güçlü bir bağ oluşturacaktır.

¹⁶⁴ el- Hicr, 15/22., en- Nahl 16/66., en-Nahl 16/11.

¹⁶⁵ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, C. 5 (Yeni Ufuklar Neşriyat: İstanbul, 1988.), 2505.

¹⁶⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir*, C. 3 (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 536.

¹⁶⁷ es-Secde, 32/7.

¹⁶⁸ Ebu Mansur el-Mâtürîdi, *Te'vîlatu'l Kur'ân*, C.11, çev. Fadıl Ayğın, ed: Yusuf Şevki Yavuz, (Ensar Neşriyat: İstanbul, 2018), 308.

¹⁶⁹ Seyyid Kutub, *Fi Zilal'il- Kur'an*, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce ve Mehmet Yolcu, C.8 (İstanbul: Tayf Yayıncılık, 2020), 252.

Muhteşem yapının düzene aykırı hiçbir unsur kabul etmediğini vurgulayan Kur’ân, bütün bunların yüce Yaratıcı’nın sonsuz gücünü ve hikmetini gözler önüne serdiğini haber vermektedir.

*Üstlerindeki göğe bakmıyorlar mı? Hiçbir kusuru olmaksızın onu nasıl kurduk, nasıl süsledik. Yeryüzünü de düzledik, üzerine sarsılmaz dağlar yerleştirdik, orada her türden güzel bitkiler yetiştirdik. Bize yönelen her kula aydınlatici ve hatırlatici olsun diye. Gökten bereketli yağmurlar indirdik, onunla nice bahçeler ve hasat edilen tahıllar yetiştirdik.*¹⁷⁰

Kâinattaki varlıkların birbiri ile uyumu, ondaki tasarımın kendi varlık gâyesiyle uygunluk içinde olduğunu göstermektedir. Böylece tasarımı oluşturan ilâhî yasalarda hiçbir aksaklık olmadığı gibi her şey bu yasaların ortaya koyduğu seyrin bir parçasıdır.¹⁷¹ Varlık sahasına çıkmış her bir nesne, ilâhî düzenin taşıyıcısı olması yönüyle görünmeyenin gücünü ve hikmetini açıklar.

Kur’ân, âlemdeki amaçlılığın Allah’ın varlığı ve birliğine açıkça delil olduğunu vurgulamıştır. “Peki, insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?”¹⁷² âyeti, varlıktaki eşsiz düzene dair yaptığı açıklamalarla, duyuları dış âleme yönlendirerek aklın yaratılanlar üzerinde hayret etmesini sağlamıştır. İndiği coğrafyadaki her kesimden insanın anlama seviyesini zorlamayacak olan bu âyetler,¹⁷³ görünenin tasarımı üzerinde düşünmeye yönlendirmiştir.

Kur’ân, her şeyde açıkça görülen muhteşem estetiğin, yüce Yaratıcı’nın isim ve sıfatlarının ispatı olduğunu ortaya koyar. Bakışları âlemin dış yapısına çevirerek ondaki mükemmel düzeni görebilmemizi sağlar. Kur’ân’ın İnsanoğlundan istediği şey dış âleme yönelik zihinsel çıkarımlarda bulunmasıdır. Aynı zamanda Kur’ân, insanın bakışını kendi yaratılışına sevk eder ve onu en ideal şekilde donattığını haber verir.

¹⁷⁰ el-Kâf 50/6-9.

¹⁷¹ Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, 5/2504.

¹⁷² el-Gaşîye, 88/17-20.

¹⁷³ el-Mâtürîdî, , *Te’vîlatu’l Kur’ân*, çev. Bekir Topaloğlu ve Mehmet Erdoğan, ed: Yusuf Şevki Yavuz, C. 17 (Ensar Neşriyat: İstanbul, 2019), 200.

Küçük bir hücre ile insanın hâlihazırdaki yapısı arasındaki farkı hatırlatan âyetler, bu hücrenin, insanın ilâhî mûcizenin izlerini gösteren karmaşık yapısına nasıl dönüştüğünü anlatır.¹⁷⁴ “*Sonra onun neslini önemsenmeyen bir suyun özünden yaratıp sürdürmüştür. Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz*”!¹⁷⁵

Kur’ân, âlemin rastlantısal oluşumuyla ilgili açıklamaları imkân dışı bırakmış, mükemmel tasarımın göz kamaştırıcı yapısını gözler önünde sermiştir. Duyuları harekete geçirerek bu mükemmel tasarımın muhteşem yapısının anlaşılmasını sağlamıştır.

*Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan O' dur. Rahmânın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak, (kusur arayan) göz aradığını bulamadan bitkin olarak sana dönecektir.*¹⁷⁶

Kur’ân, yaratılışla ilgili âyetleri “âfâkî” ve “enfüsî” şeklinde iki kısma ayırarak gerçeğin bilgisine ulaşmak isteyen insanoğluna bir yöntem gösterir. Buna göre insanın maddi yönüne ve âleme bakan âyetlere âfâkî deliller, insanın mânevi yönünü temsil eden ve hislerini konu edinen âyetlere ise enfüsî deliller denilebilir.¹⁷⁷

Yeryüzünde ki muhteşem sisteme dâhil olan her bir varlık, insan düşüncesine konu olan dış dünyayı, yani âfâkî âyetleri temsil eder. “*Kur’ân’ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi(onlar için) yeterli değil midir*”?¹⁷⁸ âyetini tefsir eden İslâm alimleri için âfâk (çevre) ve enfüsihim (kendileri) kavramlarının genelde iki şekilde açıklaması vardır: Eski müfessirlerden bazıları, “âfâk” kelimesini yorumlarken bundan kastedilenin Kur’ân’ın indiği (Mekke) yerin haricindeki bölgeler olduğunu iddia eder. Bir diğer görüş ise “âfâk”tan kastedilenin kozmik düzene ait yasalar olduğudur. Enfüsihimden kastedilen ise yaratılış hikmetlerinin numunesi olan insanın biyolojik ve ruhsal yönüdür. Âfak

¹⁷⁴ Kutub, *Fi Zilal’il- Kur’an*, 8/254.

¹⁷⁵ es-Secde 32/8-9.

¹⁷⁶ el-Mülk 67/3, 4.

¹⁷⁷ Metin Yurdagür, “Âfâkî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları1988), 1/397.

¹⁷⁸ el-Fussilet, 41/53

kelimesi hakkında ikinci görüşe katılmayanlara itirazlarda bulunan Fahreddin er-Râzî'ye göre yüce Allah, Kur'ân'ın indiği dönemde kozmik düzene ait harikalardan habersiz olan insanoğluna, zaman içerisinde bu harikaları ve sırları keşfettirmektedir. Dolayısıyla söz konusu âyet, ilâhî kudrete ait eserlerin kanıtlarını haber verir ki bu kanıtlar bilimsel keşiflere işaret eder.¹⁷⁹

Yüce Allah'ın varlığına ulaşmada görünen âlemi başlangıç kabul eden ve onun ilâhî Tasarımcı'sı ile olan zorunlu ilişkisini kavrayan şuur sahibi varlıklar, O'nu bütün nitelikleriyle bilme konusunda aciz kalmıştır. Nesnelere yola çıkılarak yapılan çıkarımlar, O'nun özelliklerine ulaşma noktasında genel yargılar edinilmesine katkı sağlasa da yüce Tasarımcı'yı bütün yönleriyle anlama konusunda yetersiz kalacaktır. Kur'ân'ın insanoğlunun bu yetersizliği gideren ihtiyacına verdiği cevaplar, ilâhî Yaratıcı'yı tanımamızı sağlar. Söz konusu âyetler yüce Allah'a inandığı halde onu hakkıyla tanımayanların eksik yönlerini ortaya koyar.

*“Onlar Allah'ı gereği gibi takdir edip tanımadılar. Kıyamet gününde bütün dünya O'nun avucundadır, gökler de O'nun kudret elinde dürülüp bükülmüştür. Allah, müşriklerin koştukları ortaklardan uzaktır ve yücedir”.*¹⁸⁰

Yüce Allah'ı gereği gibi tanımayanlar, O'nun âlemdeki düzeni meydana getiren sıfatlarını anlamayanlar, Allah ve insan ilişkisinin sürekliliğini sağlayan peygamberleri de uyarıcı olmaları noktasında yok saymışlardır.¹⁸¹

*Onlar Allah'ı gereği gibi takdir edip tanımadılar. Nitekim Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmede dediler. De ki: Öyleyse Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidâyet olarak getirdiği kitabı kim indirdi? Siz onu kâğıtlara yazıp (istediğinizi) açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz. Sizin de, atalarınızın da bilemediğiniz şeyler (Kur'ân'da) size öğretilmiştir. (Resulüm!) Sen Allah de, sonra onları bırak, daldıkları bataklıkta oyalanadursunlar!*¹⁸²

¹⁷⁹ Karaman vd. , *Kur'ân Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir*, C. 4, 723–725.

¹⁸⁰ ez-Zümer, 39/67.

¹⁸¹ Kutup, *Fi zilalil Kur'ân*, C. 4, 95.

¹⁸² el- En'âm, 6/91

Ve yine yüce Allah'ı gereği gibi tanımayanlar, göz alıcı bu muhteşem sisteme şahit oldukları halde basit bir sineğin meydana gelmesinde bile güçleri yetmeyecek olanları ona ortak koşmuşlardır.¹⁸³

*Ey insanlar! Size bir misal verilmekte dinleyin onu: Allah'tan başka kendilerine yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar! Hatta sinek onlardan bir şey kapsa, onu dahi ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de. Onlar Allah'ı gereği gibi tanımadılar. Şüphesiz Allah çok güçlüdür; mutlak galiptir.*¹⁸⁴

“Allah her şeyin yaratıcısıdır”.¹⁸⁵ anlamındaki âyetleri tefsir eden İslâm âlimleri, yaratılan varlıklarda görünen hayır ve şerrin de, düzen (iyi) ve düzensizliğin (kötü) de yüce Allah tarafından yaratıldığını söylemişlerdir. Bunda, Kur'ân'ın ortaya koyduğu izahların etkisi olduğu açıktır. Eşyadaki düzen ve yasaları yüce Yaratıcı'nın yaratma sıfatının aynası olarak düşündüğümüzde, düzen ve düzensizliğe, yani iyi ve kötüye ait her şeyin bu bağlamda ışığı kaynağından alan yansımalar olarak görmek mümkündür. Söz konusu yansımaların sebeplilikle olan ilişkisini ortaya koyan âyetler, yüce Yaratıcı'nın ilmi ve kudretini haber vermektedirler. Bu bağlamda eşyadaki sebeplilik, Allah'ın âlem üzerinde yaratma eylemini gösterdiği şeydir denilebilir. Kaldı ki yüce Yaratıcı'nın görünür âlemde ortaya çıkardığı kanunlar, insanın araştıran yönünü de ortaya çıkararak¹⁸⁶ onu tabiattaki işleyişin sebepleriyle sınırlı tutmayacaktır.

Kur'ân, düzenin gerisindeki asıl gerçeği ve bu gerçeğin âlemle olan ilişkisini ortaya koyan bir üsluba sahiptir. Yaratmanın safhaları hakkında ipuçları sunan Kur'ân'ın bu bağlamda ortaya koyduğu âyetler, ilâhî Tasarımcı'nın kudretini ortaya koymuştur.¹⁸⁷ Ayrıca Kur'ân'ın her şeyin belli kanunlar dâhilinde yaratıldığından haber veriyor

¹⁸³ Kutub, *Fi zilalil Kur'ân*, C.7, 380-381.

¹⁸⁴ el-Hacc, 22/73-74.

¹⁸⁵ el-Bakara ,2/ 28, Âl-i İmrân 3 / 47, el-Mâide 5 / 17, ez-Zümer 39/62

¹⁸⁶ Veysel Kaşar “Yaratma Sıfatı Bağlamında Tabiat Kanunları” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 1 (2010): 221, 224, 225.

¹⁸⁷ en-Nûh, 71/13–14, el-Mü'minûn 23/14, el-Hac 22/5.

olması, söz gelimi düzenin yaratılmasında tedriciliği ön plana çıkarması,¹⁸⁸ düzen delillerine sunulan malzemelerin ilâhî boyutunu ortaya koymaktadır. Öyle ki söz konusu tedricilik, kanunlardaki gâye ve nizamı gösteren şeydir.

Allah ve âlem ilişkisinin sürekliliği ve bu sürekliliğin gâyesel yönünün gözler önüne serildiği âyetlerde geçen yaratmaya dair kavramlar, âlemdeki dengenin ilâhî boyutlarını ortaya koymaktadır. Dengenin bir ölçüye göre düzenlenmesi ve bunun tasarımın bütün unsurlarını barındırması, ilâhî tasarımın kendisini bütün varlık sahasında gösterdiğini ispatlar. Kur'ân'da bilhassa görünür âlemin ilâhî dengesini konu edinen âyetler, düzenin karmaşaya yenik düştüğü düşüncesini savunanlara bir cevap niteliğindedir. Bu kavramlar ilâhî düzenin, hiçbir sapma olmadan devam ettiğini ortaya koymaktadır. *“Yüce Rabbi'nin adını takdis ve tenzih ederek an. Yaratıp uygun şekil veren; ölçülü ve amaçlı yapan, yol gösteren; Yeşil bitkileri çıkartan, sonra onları kapkara bitki kalıntısı haline getiren (Rabbi'nin adını)”*.¹⁸⁹

İslâm düşünürlerinin çoğuna göre insanda “Yüce Allah'ın hakikatinin bilgisi meydana gelmez. O'na ait bilinen şeyler varlık, sıfatlar (bir, ezelî, ebedî gibi) olumsuzlamalar (sulûb) ve (hâlık, râzık gibi) izâfetlerdir”.¹⁹⁰ O'na ait nitelikler (sıfatlar) ise yeryüzündeki muhteşem sistem ile anlaşılabilir. Kur'ân bu bağlamda insan aklını kıyasa zorlayarak her şeyin bir gâyeye koştüğünü ve bu sürecin akıllı bir idareciye muhtaç olduğunu düşündürür. Dış âleme dair âyetlerin çokluğu, âlemi anlama yetisine sahip olan insanoğlunun keşif yönünü artırarak kendisiyle tabiat arasında bir köprü kurmasını sağlar.

Ayrıca Kur'ân, düzenin ilâhî yasalara tabi olmasını, Yaratıcı'ya boyun eğmenin sembolü olan “secde” kavramıyla dile getirmiştir. Öyle ki bu teslimiyet, canlı cansız her şeyi, hatta gayba ait varlıkları da içine alır.¹⁹¹

¹⁸⁸ bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 3 (Eser Neşriyat: İstanbul, 1979), 2173–2175.

¹⁸⁹ el-A'lâ 87/1-5

¹⁹⁰ Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Makâsîd* çev. İrfan Eyibil (İstanbul: TYEKB Yayınları 2019), 570.

¹⁹¹ Kutub “*Fi zılalil Kur'ân*” C. 6, 535-536, bkz, en-Nahl 16/48-49-50.

3. 1. 2. Kur'ân-ı Kerîm'de Tasarım ve Ahlâk

Kur'ân'da düzen ve ahlâk arasındaki ilişkiyi ortaya koyan âyetler, aynı zamanda Allah-âlem ilişkisinin bütün yönlerini de ortaya koymaktadır. Pozitivist düşünce, varlık âlemindeki insan ve kâinat uyumunu insanın hayatîyetini devam ettirebilmesi ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılaması şeklinde açıklarken Kur'ân bu uyumun ayrıca mânevî yönüne de işaret eder. Düzenin karmaşık yapısının yaratma sıfatı ile olan bağlantısını konu edinen âyetler, insanın bu yapıya nispetle konumunun ne olduğu ile ilgili sorulara cevap verir. Bu bağlamda kâinatın parçası olan insan ve düzen arasındaki ilişkinin çoklu yönünü ortaya koyan Kur'ân, insan ve ilâhî Tasarımcı'sı arasındaki ilişkinin tefekküre bakan yönüne dair çok güçlü malzemeler sunmaktadır.

İnsanın kozmolojik düzen karşısındaki konumunu belirleyen âyetler, ahlâkın mahiyeti üzerinde önemle durmuştur. İnsanın en ideal şekilde yaratıldığını bildiren âyetler, onun kötülüğü tercih etmesinin sonucunda büyük bir zararda olduğunu haber vermiştir.

...Ardından nutfeyi (dölllenmiş yumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyo) çeviriyor; alakayı şekilsiz et (görünümünde) yapıyor; bu etten kemikler yaratıyor; daha sonra da kemiklere adale giydiriyoruz; nihâyet onu bambaşka bir varlık halinde inşâ ediyoruz. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir.¹⁹²

Yukarıdaki âyette insanın muhteşem inşâsı özetlendikten hemen sonra yüce Yaratıcı'nın kendisini en güzel isimlerle tanıtmaya manidardır. Bu bağlamda Allah yaratılmış her şeyin, her güzelliğin ilk icadın, ilk örneğin, düzen ve düzeni olgunluğa ulaştıran bütün süreçlerin başlangıcı ve özünün¹⁹³ kendisinde olduğunu anlatır.

Kur'ân'ın anlattığı başka bir yaratılış merhalesi ise insanın ilâhî Tasarımcı'sıyla olan ilişkisinin başka bir boyutunu ortaya koymaktadır. Öyle ki ilâhî bir plan dahilinde maddî düzenlemeye tabi tutulan insan, yüce Yaratıcı'sından bir pay almıştır.¹⁹⁴

'Hani rabbın meleklere demişti ki: "Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın".¹⁹⁵

¹⁹² el-Mü'minûn, 23/14.

¹⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C.5, 3436-3437.

¹⁹⁴ Aydın, *Yaratılış ve Gâyelilik*, 120.

Yukarıdaki âyette Allah (cc.), insanın yaratılış basamaklarını anlattıktan sonra ona ilâhî olandan pay verdiğini buyurarak insanın kendisiyle olan ilişkisinin diğer varlıklara nazaran farklı bir boyutunu hatırlatmıştır.

Varlık ve insan ilişkisi bağlamında ele alabileceğimiz Kur’ân âyetleri, ahlâki eylemlerin düzenle olan ilişkisini, evrendeki muhteşem sistemin somut örnekleri üzerinden açıklar. Böylece kâinat-insan arasındaki ilişkinin ahlâka bakan yönü üzerinde durarak tabiatın bu bağlamdaki rolünü ortaya koyar.

Ey iman edenler! Allah’a ve âhiret gününe inanmadığı halde malını insanlara gösteriş yapmak için harcayan kimse gibi sadakalarınızı başa kakmak ve incitmek suretiyle boşa çıkarmayın. O kimsenin misali, üzerinde toprak bulunan düzgün ve yalçın bir kayadır; kayanın üzerine şiddetli bir yağmur yağmış, onu çıplak halde bırakmıştır. Bu gibilerin kazandıkları hiçbir şeyden istifadeleri olmaz ve Allah, inkârcı topluluğa hidâyet vermez.¹⁹⁶

Yukarıdaki âyette tabiatın herhangi bir işleyişinden örnek verilerek insan davranışlarını eğitme yoluna gidilmiştir. Daha önce ilgili başlıklarda belirtildiği gibi tabiatın bu bağlamda bir öğretici konumunda olması, insanlığın düşünce serüveninde de kendisine yer bulmuş, ahlâki düzeni oluşturmak isteyen insanoğlu, tabiatı kendisine örnek almıştır.

İslâm düşünürlerinde ahlâka dayalı bir kimlik ve sosyal düzen oluşturma fikri Kur’ân perspektifi içinde değerlendirildiği takdirde İslâm’da ahlâk düşüncesinin naslara bakan yönü daha iyi anlaşılabilir olacaktır. İslâm düşünürlerinin bu alanda yapmış oldukları katkıların asıl kaynağına (Kur’ân) baktığımızda¹⁹⁷ insan ve tabiat

¹⁹⁵ Sâd, 38/71-72.

¹⁹⁶ el-Bakara 2/264.

¹⁹⁷ İslâm filozoflarının ahlâkla ilgili görüşleri, genellikle “felsefî ahlâk” başlığı altında ele alınmakta ve incelenmektedir. Tam anlamıyla Fârâbî’nin eserlerinde sistemli bir yapıya kavuşan İslâm felsefesinin ana programı, Yunan felsefesinden alınan bazı fikirlerle İslâm inanç sistemi arasında, fikir seviyesinde bir terkibe ulaşmaya yönelmiştir. Aynı durum ahlâk ilmi için de söz konusu olmuştur. Eski Yunan filozoflarının ahlâkî terimlerle ilgili önemli tarif ve tasniflerini benimseyen İslâm filozofları, temeli Kur’an ve Sünnet’e dayalı İslâm ahlâkını söz konusu tarif ve tasniflerden faydalanarak sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. bkz. Mehmet S. Aydın, ‘‘Ahlâk’’, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/10-14.

ilişkinini ele alan âyetlerin sözü edilen durumu açıkça gözler önüne serdiği görülmektedir. “Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu ki dengeden sapmayasınız; ölçüyü düzgün tutasınız ve eksik tartmayasınız”.¹⁹⁸

*Andolsun biz peygamberlerimizi açık kanıtlarla gönderdik, beraberlerinde kitap ve adâlet terazisini de indirdik ki insanlar hakkâniyete uygun davransınlar. Bir de demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır. Böylece Allah, görmeden iman ederek kendisine ve peygamberlerine yardım edecekleri ortaya çıkaracaktır. Şüphesiz Allah güçlüdür, üstündür.*¹⁹⁹

Yukarıdaki âyetlere göre insan ve Yaratıcı arasındaki ilişkinin anlaşılması, kişinin ahlâki yaşayışına yön vererek daha dengeli bir birey olmasını sağlayacaktır. Yeryüzündeki muhteşem düzeni kendisine ilham alan insanoğlu, içindeki adâlet ilkesine başvuracak ve ilâhî Yaratıcı’nın varlığını anlatan evrenin her parçasına kulak verecektir. Bu bağlamda yüce Allah (cc.)’in varlığına delil olan her şeyi sağduyusuyla birleştirerek O’nun yüceliğinin bilgisine ulaşacaktır.

İnsan ilişkilerinin konu edildiği âyetlerde ahlâki sorumluluklarımızın nasıl olması gerektiği ile ilgili uyarıların doğanın düzeni ile birlikte verilmesi, düzen-ahlâk ilişkisinin boyutlarını ortaya koymaktadır. “Biz, gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları ancak ve ancak hak ve adalet temelinde yarattık. Kıyamet de mutlaka gelecektir. Sen şimdi güzel olan hoşgörü yolunu tut”.²⁰⁰ Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’in insanlarla olan iletişiminin nasıl olması gerektiğiyle ilgili yaptığı uyarıdan²⁰¹ önce yeryüzündeki ihtişam ve bu ihtişamdaki dengeye vurgu yapması, bunu açıkça göstermektedir.

Kur’ân’ın evreni anlatırken çizdiği portrelerden biri de insan ve kâinat arasındaki uyumdur. Bu uyumun meydana gelmesi için varlıkların âdeta yardımlaşma halinde

¹⁹⁸ er-Rahmân 55/7-9.

¹⁹⁹ el-Hadîd 57/25.

²⁰⁰ el-Hicr, 15/85.

²⁰¹ Âyetin sonunda Hz. Peygamber’e ve onun şahsında eğitim, irşad ve aydınlatma görevi yapan herkese –muhatapın tutumu olumsuz, sert ve kırıcı da olsa– bu tür faaliyetlerini ümitsizliğe veya öfkeye kapılmadan, mümkün olduğunca yumuşak davranarak, kırmadan, incitmeden, güzellikle, hoşgörülü bir tarzda sürdürmeleri öğütlenmektedir. bkz. Hayreddin Karaman vd., Kur’ân Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir, C.5, 366-367.

olması, insanın maddi ve mânevi anlamda gelişmesini sağlayan faaliyetler olarak gösterilmiştir.

*O, geceyle gündüzü, ayla güneşi hizmetinize verdi; yıldızlar da O'nun emrine boyun eğmişlerdir. Bunda aklını kullanan bir topluluk için önemli ibretler vardır. Sizin için yerden türlü renklerde bitirdiği şeyler de böyle, bunda da düşünüp taşınan bir topluluk için büyük ibret vardır.*²⁰²

İlgili âyetin sonunda yüce Allah (cc.), düzenin akla konu olan boyutuna vurgu yapmakla beraber, insanın sabır ve şükür içinde olması için de göndermede bulunmaktadır. Aynı zamanda bu âyetler, düzenin insanın faydasına bakan yüzünü ortaya çıkararak onu yaratanın sıfatlarını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Denilebilir ki insanlık kendisi ve evren arasındaki bu maddi ve mânevi uyumu unuttuğunda evrenle olan irtibatını kaybetmiş ve yüce Allah şaşmış olan bu toplumları düzene sokmaları için peygamberlerini göndermiştir.²⁰³

“Allah güzeldir, güzeli sever”.²⁰⁴ hadîs-i şerîfi, Kur'an'da geçen estetik ve erdem arasındaki ilişkinin birçok boyutunu ortaya koyarak düzenin ahlâk, yarar, iyi, doğru bilgi vb. kavramlarla olan bağlantısını hatırlatmaktadır. İslâmi anlayışta güzellik değerine karşılık gelen bu saydığımız şeyler, varlık olmak bakımından iyi olan her şeyin karşılığı hükmündedir. İslâm'ın ortaya koyduğu estetik anlayışta bütün bu değerler birbirinden ayrı değildir. Öyle ki birçok âyeti kerimede hayır ve hasen kelimeleri birbirlerinin anlamını karşılayacak şekilde kullanılmıştır. Dolayısıyla Müslümanlar da Kur'ân-ı yaşama noktasında iyilik ve güzelliği hep bir arada görmüşlerdir.²⁰⁵ Turan KOÇ'a göre tevhit ilkesi güzelliklerin tümüyle yüce Yaratıcı'ya ait olduğunu, yaratılanların her birinin O'nun mutlak güzelliğini anlamamıza yarayacak bir rol üstlendiği müddetçe güzel olduğunu telkin etmektedir.²⁰⁶

²⁰² en-Nahl, 16/12–13.

²⁰³ el- Fâtır, 35/24.

²⁰⁴ Müslim, “Îmân”, 147.

²⁰⁵ Koç, *İslâm estetiği*, 89.

²⁰⁶ A.g.e., 83.

“Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim”.²⁰⁷ diye buyuran Peygamber’imizin, “Yüce Allah her şeyde ihsanı (güzel davranmayı) emretmiştir. Öldürürken (dahi) güzel bir şekilde öldürün! Hayvanı keserken de güzel bir şekilde kesin! Biriniz (hayvan keseceğinde) bıçağını bilesin ve hayvanını rahatlatсын!”.²⁰⁸ Şeklinde buyurması, âlemin düzeni ve ahlâk arasındaki ilişkinin yukarıda ortaya koyduğumuz Kur’ân perspektifinin pratik yansımasını gösteren bir durumdur.

Bu yansımanın diğer boyutu ise düzen ve tefekkür arasındaki ilişkidir. Hz. Peygamber yüzünü gökyüzüne çevirerek:

*“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akliselim sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayakta dururken, otururken, yataarken hep Allah’ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (ve şöyle derler) “Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru”!*²⁰⁹

Âyetlerini okuyup daha sonra bu ayetler üzerinde tefekkür etmenin önemini göstermesi, tasarım ve Kur’an ilişkisinin Peygamber Efendimizin hayatındaki karşılığını anlayabilmemiz açısından yeterlidir.²¹⁰

Ayrıca henüz Müslüman olmayan Cübeyr b. Mut’ım’ın Hz. Peygamber’den “*Acaba onlar herhangi bir Yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi Yaratıcıdır? Yoksa gökleri ve yeri onlar mı yarattılar? Hayır! Onlar bir türlü anlayıp inanmazlar*”.²¹¹ âyetlerini dinledikten sonra İslâm hakikatlerine ısınması,²¹² düzeni konu edinen âyetlerin tebliğ metodu olarak kullanıldığını gösteren önemli bir

²⁰⁷ Muvatta’, ‘Hüsnu’l-hulk’,1

²⁰⁸ Müslim, “Sayd”57, İbn Mâce, “Zebâih”,3

²⁰⁹ Âl-i İmrân 3/190-191.

²¹⁰ İbn Hibbân, 2/386, Müslim, “Tahâret”, 48, Buhârî, Tefsîr, 20, Taberânî, XII/10

²¹¹ et-Tûr, 52/35-36.

²¹² Allah Resûlü namazlarda Kur’an’ı ruhuna uygun bir şekilde okur ve dinleyenleri etkilerdi. Nitekim Cübeyr b. Mut’ım müşrik esirlerin fidyesini görüşmek üzere Resûlullah’a geldiği sırada Resûlullah akşam namazını kıldırıyor, Tûr sûresini okuyordu. Onun dudaklarından dökülen muhteşem âyetleri duyan Cübeyr, henüz Müslüman olmamasına rağmen Kur’an’ı işittiği anda hissettiklerini şöyle anlatmıştı: “Sanki kalbim parçalanacaktı”! (İbn Hanbel, el-Müsned, 4/85.) bkz. <https://hadislerle-Islam.diyaret.gov.tr> [06.06. 2021]

rivâyet olarak görülebilir. İlâhî Yaratıcı'nın sıfatları konusunda inanç problemi yaşayan Mekkeli bir müşriğin, doğru bir ilah anlayışına yönelmesini, tasarımın delil olma gücünün Kur'ân yoluyla ispatlanacağı yönünde kullanmak mümkündür.

Denilebilir ki yeryüzündeki düzenin tasvirini yapan âyetler, Yüce Allah (cc.)'ın varlığını ve birliğini ispat etmesinin yanı sıra insanı kendi iç dünyası ile hesaplaşmaya, toplumu ıslah etmeye yönlendirmektedir. İnsana, dış dünyanın teleolojik yapısının her bir parçasını kendisiyle kıyas ettirerek onun gâyesel yönünü de ortaya çıkarmaktadır. Değişim ve gelişim ihtiyacı içinde olan insanın programlanıp bırakılmadığını gösteren bu âyetler, onun sosyal ve ruhsal yönünün başarıya ulaşması yönünde mesajlar vermektedir. Böylece insan ve ilâhî Yaratıcı'sı arasındaki ilişkinin aktif yönünü ortaya koymaktadır.

3. 2. Esmâ-i Hüsnâ ve Tasarım

Âlemdeki düzenin insanın anlam dünyasına açık olan yönünü ortaya çıkaran Kur'ân, bu düzeni esmâ-i hüsnâ ile ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla âlemdeki tasarımın yüce Yaratıcı'sı ile olan ilişkisini anlamamanın bir yolu da esmâ-i hüsnâyı incelemektir. Esmâ-i hüsnâ, Kur'ân metodunun bu konudaki izlerini göstermesi bakımından çok güçlü malzemeler ortaya koymaktadır.²¹³

Esmâ-i hüsnâdan olan "hâlık" ilâhî Yaratıcı ve tasarım arasındaki bağlantıyı anlamamıza yardımcı olacak en kapsamlı isimdir. Bu isim, düzenli planlamayı içermesiyle beraber, bu planlama sonucu ortaya çıkan şeyin bir asıl veya örneğe ihtiyaç duyulmamasını ifade etmektedir.²¹⁴

Gazzâlî Haşr sûresinin son âyetinde, yaratmakla ilişkili olan "Hâlık, Bâri ve Musavvir" isimlerinin farklı yönlerine işaret ederek "Hâlık", yaratılacak şeyin bütün ayrıntılarını bilip takdir eden (bir anlamda projelendiren), Bâri, onu fiilen meydana getiren, Musavvir ise kendine has özelliklerini verendir". şeklinde yorum yapmıştır.

²¹³ De ki: "(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur." (el-İsra 17/110) "Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayandır. En güzel isimler O'nundur." (et-Tâhâ 20/8), O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. Güzel isimler O'nundur. Göklerdeki ve yerdeki her şey O'nu tesbih eder. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. (el-Haşr, 59/24.)

²¹⁴ el-İsfehâni, Müfredat, 359. bkz el-En'âm 6/1.

İlâhî tasarımın aşamalarını ortaya koyan bu üç isimden biri olan Bâri, yüce Yaratacı'nın varlıkları meydana getirmesinde hiçbir maddeye ve modele ihtiyaç duymadığını²¹⁵, varlık âleminde açıkça görülen dengenin bu koşullara bağlı olmaksızın ortaya çıktığını ve düzenin inâyetle olan ilişkisini ortaya koyan ilâhî bir isimdir. Böylece düzenin maddeye şekil vermek suretiyle meydana geldiğini söyleyen ve bunu savunanlara cevap veren Kur'ân, ilâhî Tasarımcı'nın yaratılan tasarımcılara benzemekten uzak olduğunu ortaya koyar.

Ayrıca yaratmanın aşamalarını ve nasıl bir düzene kavuştuklarının ipuçlarını ortaya koyan Hâlık isminin diğer isimlerle zikredilmesi, Allah ve düzen arasındaki ilişkinin çoklu yönünü ortaya koymaktadır. Yukarıda geçen ve yaratma fiilinin aşamalarını veya birbirini tamamlayan yönünü ortaya çıkaran açıklamalar, bugünün dünyasında düzen delillerinin daha güçlü olmasına malzeme sunacak çözümler hakkında ipuçları sunmaktadır.

Sözlükte “Bir şeyi bir tarafa doğru eğmek, onu kesmek; bir şeye yönelmek” anlamlarındaki musavvir “şekil ve özellik veren” demektir. Suretin duyu ve akılla anlaşılacak iki yönüne işaret eden İslâm âlimleri, yüce Yaratacı ile ilişkilendirilen tasvir fiillerinin bu her iki yönü de içine aldığını söylemişlerdir. İlki maddî şeylerde görülen, İkincisi ise akıl, basiret vb. mânevî şeylere ait özelliklerdir. Bunlardan İkincisi “özel bilgi birikimine sahip olanların” idrak ettiği şeydir. Söz gelimi Eş'arî, “musavvir isminin “maddî bakımdan şekil veren”, anlamına yönelirken, Mâtürîdî bu ismin psikolojik yönünü” de ele almaktadır.²¹⁶ Söz konusu yorumların Kur'ân'daki düzen anlayışının birbirinden farklı yönlerini ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır. Bu durum, İslâm düşünce sisteminin beslendiği doktrinin bütüncül yönünü görmemiz açısından çok önemlidir.

Yaratacı ve düzen arasındaki ilişkinin bir başka boyutunu ortaya koyan isimlerden biri de “Sâni”dir. Bir şeyi icat etmek anlamına gelen “sûn”, Kur'ân'da “sapasağlam yapmak” anlamında kullanılmıştır. Sanatın (estetik ve amaçsallığın) şursuz varlıklarla ilgisinin olmayacağı düşünüldüğünde,²¹⁷ bu kavramın anlam itibarıyla

²¹⁵ Bekir Topaloğlu, “Bâri”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/73.

²¹⁶ el-İsfehani, *Müfredat*, 606-607, Bekir Topaloğlu, “Musavvir”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/241.

²¹⁷ Her sun ' fiildir, fakat her fiil sun' degildir. Fiil, hayvan ve cansız varlıklara nispet edildiği gibi, sun' onlara nispet edilmez. bkz. el-İsfehani, *Müfredat*, 601.

ilâhî Tasarımcı'ya işaret ettiği açıktır. Ayrıca Yaratıcı ve düzen arasındaki ilişkiyi konu edinen İslâm âlimleri eserlerinde Sâni ismine çokça yer vermiştir.²¹⁸

Âlemdeki düzenin Allah (cc.) ile olan ilişkisinin sürekliliğinin Kur'ân'daki delilini "Hâdi" isminde görmekteyiz. Bu isim, insanın kâinatla olan ilişkisini inâyet bağlamında ele alır. İnsanın hayatiyetini devam ettirebilmesi ve kendisine sunulan varlık âlemindeki maddi ve mânevi ihtiyaçlarını belirleyebilmesi için Yaratıcı'sının onu akıl ve şuur ile donattığını haber verir.²¹⁹ Bu bağlamda Allah ve insan ilişkisini ortaya koyan "Hâdi" ismi, hiç şüphesiz rahmet isimleri ile alakalıdır.²²⁰ Varlıktaki düzenin ilâhî boyutlarını anlama kapasitesiyle yaratılan insana, ilâhî Yaratıcı'ya ait lütuf ve yol göstericiliğini açıklayan Kur'ân, " *Mûsâ, 'Bizim rabbimiz her şeye özüyle ve biçimiyle varlık veren, sonra da işin yolunu yordamını gösterendir' diye cevap verdi*".²²¹ âyetiyle varlıktaki düzenin ilâhî lütuf ile olan bağlantısını ortaya koyar. Aynı zamanda bu lütfun, görünürdeki ilâhî tasarımın izlerinden elde edilen ipuçlarından yola çıkılarak anlaşılabilirliğini de gösterir.

Yüce Allah'ın "Ölçü, plan, miktar, nizam, tedbir, taksim" dâhilinde yaratmaya güç ve kudretinin yeteceği en yetkin varlık olduğunu gösteren isimlerden bir diğeri de "Kâdir" dir. "Sözlükte 'gücü yetmek; ölçü ile yapmak, planlamak; kıymetini bilmek; rızkını daraltmak' anlamlarına gelen kadr kökünden sıfat olup "her şeye gücü yeten" demektir".²²² En yetkin güce sahip olan Allah, bu isimle aynı zamanda her şeyin sahibi ve mâliki olduğunu şuur sahibi varlıklara göstermiştir.²²³ O'nun her şeye sahip olması, ayrıca her şeyi belli bir plan ve proje dâhilinde yaratması, bu projenin varlıklar üzerinde nasıl taksim edildiğini de göstererek bu taksimin rızık²²⁴ cihetinde olduğundan bahsedilmiştir. Aynı zamanda bu isim, varlık dünyası ile ilâhî Tasarımcı'nın sürekli veya her an müdahale eden ilişkisini de ortaya koymuştur.

²¹⁸ Bekir Topaloğlu, "Sâni", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/106-107.

²¹⁹ Geniş bilgi için bkz. el-İsfehâni, *Müfredat*, 1103-1111.

²²⁰ Bekir Topaloğlu, "Hâdi", *DİA* (İstanbul:TDV Yayınları, 1997),15/9.

²²¹ et-Tâhâ, 20/50.

²²² bkz. el-İsfehâni, *Müfredat*, 825-828., Bekir Topaloğlu, "Kâdir", *DİA* (İstanbul:TDV Yayınları, 2001), 24/124.

²²³ En'âm 6/37, Ahkâf 46/33, el- Kamer 54/42, 55, ez-Zuhruf 43/42.

²²⁴ el-İsfehâni, *Müfredat*, 424-425.

Ek olarak Kur'ân-ı Kerim'de geçen ve Cenab-ı Hakkı tanıtan isimler birbirinden bağımsız olarak düşünülemezler. O'nu anlatan diğer bütün isimler varlık âleminde açıkça görülen tasarımın bütün boyutlarını ortaya koyarak Kur'ân'ın bu bağlamdaki mûcizevi yönünü ortaya koymaktadırlar.

3. 3. İslâm Düşüncesinde Tasarım

Âlemdeki intizam veya tasarımın yüce Allah (cc.)'ın varlığına ve büyüklüğüne delil olduğu, Kur'ân'da ısrarla vurgulanan bir husustu. Kuşkusuz İslâm düşünürleri de bu âyetlerden hareketle düzen kanıtını ele almıştır. Bu bölümde tasarım delilinin İslâm literatüründeki yerinin ve zenginliğinin daha iyi anlaşılması için önde gelen İslâm düşünürlerinin yorumlarına göz atmak istiyoruz. Öncelikle bu yorumların aynı ilâhî kaynaktan beslenmesine rağmen farklılığı ve çeşitliliğini vurgulamamız gerekir. Bu yorumların genellikle İslâm filozofları ve kelâmcılar arasındaki görünür ihtilafların konusu olması, tasarım delilinin İslâm düşüncesindeki çoklu yönünü göstermesi açısından önemlidir. Tasarım delilinin İslâm düşüncesindeki bu çoklu yerini değerlendirmek, aynı zamanda bu delilin çeşitliliği konusunda İslâm düşüncesinden nasıl beslenileceğini anlamamıza olanak sağlayacaktır.

Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi İslâm düşünürleri de âlemdeki nedenselliğe, yani sebepliliğe, gâyeliliğe, olumsuzluğa önemle işaret etmişlerdir. Buradaki olumsuzluk âlemin kendi başına var olamayacağı ve bir Yaratıcı'ya muhtaç olduğu gerçeğidir. Antik Yunan düşünürleri bu ilkeleri örneğin Aristoteles'te olduğu gibi ontolojilerinin, yani varlık felsefelerinin gereği yaparken İslâm düşünürleri ise bunları ontolojiye ilaveten inanç bağlamında ele almış hatta geliştirmişlerdir. Kuşkusuz Aristoteles'in açıklamaları da çok önemli olup sadece Antik Dönem'de değil, günümüzde dahi materyalist ya da ateist düşünceye karşı önemli bir eleştiridir. Ancak farklı İslâm düşünür ve ekollerinin konu hakkındaki ayrıntılı fikirleri sadece bizleri değil, Batı düşünürlerini de daha da ileriye götürmüş ve tasarım konusunda önemli perspektifler sunmuşlardır.

İslâm dünyasında özellikle nedensellik ile ilgili tartışmaların, doğadaki oluşumun açıklamalarına cevap verdiği açıktır. Fakat bu durum aynı zamanda nedenselliğin, gâye ve nizamla olan ilişkisini anlamamızı da zorunlu kılar. Çünkü tesadüfü öteleyen

gâyeselcilik'in nedensellik ile olan ilişkisini ortaya koyan her teorinin, çağdaş dünyanın düzen kanıtlarını besleyen bir karaktere sahip olduğu söylenebilir.

Sebeup ve sonuç arasındaki bağı ifade eden nedensellik (illiyet), ilk bakışta mekanik düzen fikrine hizmet ediyorsa da, içinde metafiziksel nedenselliğin, yani gâyeselliğin çözümlenmelerini de barındırmaktadır. Dolayısıyla İslâm düşünürlerince hassas bir denge ile tartışılan nedensellik konusuna yer vermek, onun tasarım delili ile olan ilişkisini görmemiz açısından önemlidir.

Bizim bu tezde önemle durmaya çalıştığımız konu, tasarım ve tasarımın çeşitleri ile bunlara reddiye olabilecek itirazlar konusundaki farklı düşüncelerdir. Tasarımın gerek yoktan yaratma, gerekse sudür biçiminde meydana geldiği ile ilgili tartışmalar kuşkusuz önemli olmakla birlikte konumuz dışındadır. Bunların irâdî olup olmadığıyla ilgili detayların kelâmî tartışmalarına kısmen işaret edecek olsak da, ilgili tartışmaları bu tezimizde bütünüyle ele almak mümkün görünmemektedir.

Düzenin bir gâye taşıdığına hem fikir olan kelâmcılar, yüce Yaratıcı'nın fiillerinin hikmetsiz ve manasız olmadığını da ileri sürerler. Fakat asıl mesele düzeni oluşturmaya aracı olan görünür sebeplerin bir zorunluluğa dayanıp dayanmadığı konusudur.²²⁵ Bu soruşturmanın seyri için İslâm düşüncesinde yer alan ve düzenin meydana gelmesinde etkili olan üç tür neden anlayışını hatırlamak gerekecektir. İlki Cebriyyeci anlayışın tezâhürü olan görünür nedenlerin yok sayıldığı ve düzeni doğrudan ilâhî güçle ilişkilendiren görüş, ikincisi kelâmcıların temsil ettiği, düzenin işleyişinde etkili gibi görünen fakat zorunlu olmayan (sebeup sonuç ilişkisi bakımından) üçüncüsü ise genelde Meşşâî ve Mutezili filozofların başvurduğu görüştür ki bu, düzenin oluşumuna etki eden sebeup sonuç ilişkisinin zorunlu olduğu fikrine dayanır.²²⁶

İkinci görüşü temsil eden ve aslında düzenin meydana gelmesinde sebeup sonucun zorunlu ilişkisini reddeden Eş'arîlere göre sebeup ile düzen birlikte ve her an yaratılır.²²⁷ Dolayısıyla işleyişin gözlemlenebilir yönü yanıltıcıdır ve bu işleyişe etki eden mekanizma zorunlu değildir. Eş'arîlere göre âlemde *iktiran* esasına dayalı bir

²²⁵ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 1 bs. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 65.

²²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyet", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/121-123.

²²⁷ Mehmet Dağ, "İmam El-Harameyn El-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 2 (1987): 37-38.

düzen hâkimdir. Eşyadaki sebep ve sonucun birbirine yakın olmasını ifade eden bu kavram, ilâhî fiillerdeki zorunluluğun önüne geçerek her şeyin yüce Allah (cc.)'ın ilmine göre yaratıldığını açıklamak içindir. Sonradan olan varlıklar birbirlerinin neden ve sonucu olmaları bakımından ilim sahibi bir güce ihtiyaç duyarlar ki bu güç eşyaya ilmi ile nedensel bağlar yükleyen bir Yaratıcı'dan başkası değildir. Dolayısıyla bu muhteşem düzen nedensel bir zorunluluğun değil, ilim sahibi Yaratıcı'nın bilgisi doğrultusunda yaratmasını ifade eden bir yapıya sahiptir.²²⁸ Buna bağlı olarak âlemdeki düzenin sürekliliğini açıklamak için ortaya konulan *âdet teorisine* göre yaratma sıfatı sürekli aktiftir ve düzen bu yaratmanın zihnimizde âdet (alışkanlık) haline gelmesidir.²²⁹

Eş'arî kelâmcısı Cüveynî'ye (1028-1085) göre görünen âlemin düzen ve intizamı Allah'ın bilgisinin tezâhürüdür. Cüveynî, varlıklardaki düzenin sürekliliğini, varlıklar arasındaki ilişkiyi bilen ve yöneten bir Yaratıcı'sının olmasıyla açıklar. Fakat bu ilişki zorunlu nedensellik ilkesiyle değil, Allah'ın onları birlikte yaratmasından kaynaklanan bir ilişkidir. Bizler ilk bakışta eşya arasındaki ilişkiyi birbirlerinin neden sonucu olarak algılasak da bu durum eşyaların birbirine yakın bulunmasından başka bir şey değildir.²³⁰

Kelâm ilminde illet sorununun iki farklı yaklaşımı kendisini Mu'tezile ve Eş'arîlerde gösterir. Eş'arîler yaratmanın sırf mutlak irâdeyle gerçekleştiğini savunarak ve bunun dışındaki her tür etkiyi reddederek gâyeliliğin zorunlu olduğu yönündeki görüşlerden uzak durmuşlardır. Aynı zamanda böyle bir gâyelilik Yaratıcı'nın yaratılanla yetkinliğe ulaşması anlamına geleceğinden fiillerdeki gâyeliliğe imkân tanımamışlardır.²³¹

Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiillerini abesle yanyana getiremeyiz. Allah abes olan fiillerden münezzeh olduğundan fiillerindeki amaçsallığı kabul etmek bir zorunluluktur. Mu'tezili alimler Eş'arîlerden ayrı olarak hikmete uygun fiili vacip görürler.²³² Aynı zamanda Mu'tezililer Eş'arîlerin gâyelilik ve yetkinlik arasında gördüğü çelişkiyi, ilâhî gâye ile kulun menfaati arasında bağ kurarak çözmeye

²²⁸ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 44.

²²⁹ A.g.e., 68.

²³⁰ A.g.e., 161-162.

²³¹ et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 598-600.

²³² H. Yunus Apaydın 'Ta'lîl', *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/512.

çalışırlar. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (873-936) Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (752-849) üzerinden Mu'tezililerin görüşlerini şu sözlerle açıklamaktadır:

*Allah yaratıklarını onların menfaati için yaratmıştır. Eğer böyle olmasaydı, onları yaratması anlamsız olurdu. Çünkü faydalanılmayan şeyi yaratan, yaratıklarıyla ondan bir zarar gidermeyen, onunla başkasına yarar sağlamayan ve onunla başkasına zarar vermeyen kimse abes ile iştiğal etmiştir.*²³³

Mâtürîdîler ise kâinatta açıkça görülen gâyelilik konusunda daha orta yolu takip ederler. Allah'ın fiillerine zorunlu olarak yüklenen gâyeliliği bir sorun olarak gören Mâtürîdîler, Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahata dikkat çekerek gâyelilik sorununu bu ikisiyle çözüme kavuşturmayı amaçlarlar. Gâyeliliğin zorunluluğu konusunda filozofların yaklaşımına mesafeli bakan Mâtürîdîler bunun "tefaddulen"(karşılıksız menfaat sağlama) olduğunu söyler.²³⁴ Kaldı ki fiilin yüce Allah'a isnad edilmesi ve bu fiillerin hikmet ve maslahatlarla ilişkilendirilmesi, Kur'ân'ın ortaya koyduğu bir metoddur. Ayrıca âyet-i kerimelerde geçen bu durum, yüce Yaratıcı'nın bütün bu fiillerin kendisi için zorunlu görmesinden değil, insanlar üzerindeki ilâhî yardımını ve lütfunu göstermesi olarak görülmüştür.²³⁵

İlk nedenin düzeni meydana getirmesindeki rolünü özgürlük (fâil-i muhtar)ve zorunluluk (fâil-i mûcib) bağlamında ele alan tartışmalar²³⁶ İslâm düşüncesinde gâyeliliğin düzenin kendisinde mi yoksa Yaratıcı'sında mı olduğu tartışmalarını da gündeme getirmiştir. Böylece kelâmcılar ve İslâm filozofları arasındaki fikir ayrılıklarına sebep olan yaratma fiilinin bir illetinin olup olmadığı ile ilgili soruşturmalar, âlemde görülen amacın bir seçim veya zorunluluk olduğu ile ilgili çözümlerin keskin ayrıştırmalarına yol açmıştır.

²³³ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 369.

²³⁴ Apaydın, "Ta'lîl", *DİA*, 39/512.

²³⁵ Ahmet Akgüç "Gâye Neden ve Kelâm İlminde Gelişim Seyri" *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, C.8 S.30 (2009):281.

²³⁶ Geniş bilgi için bkz. Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014). 64,142., Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker C.1 (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 23, 436, 480., Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C.1, 196–198

3. 3. 1. İlâhî Sıfatlar ve Âlemdeki Düzen

Allah-âlem ilişkisini ve bu ilişkinin dinamizmini O'nun sıfatları bağlamında çözüme ulaştıran Kelâm ilmi söz konusu dinamizmi ilâhî sıfatların tezâhürü temelinde anlatmıştır. Yeryüzündeki ilâhî tasarımı Allah'ın ilminin bir tezâhürü olarak olarak gören kelâmcılar, âlemdeki düzeni, düzenin neden ve sonuçlarını bilen Yaratıcı'yla açıklarlar. Düzeni ilâhî sıfatlar bağlamında ele alan kelâmcılar için sıfatların tezâhürü olan varlık âleminin²³⁷ metafiziksel boyutta incelenmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla kelâmcıların sıfatları yorumlama şeklinin konu edildiği çalışmalar, kelâm literatüründeki düzen anlayışının gelişim seyrini incelememiz açısından ipuçları sağlamıştır.

İslâm âlimleri evrendeki karmaşık yapıyı Allah'ın ilim sıfatı ile açıklarlar. Yaratmadaki düzeni açıklamada ele alınan şey Allah'ın bilgisidir. Teftâzânî'ye göre

*Allah Teâlâ intizamlı ve mükemmel bir şekilde âlemi yaratandır. Bazı hayvanlarda görülen mükemmel ve muntazam fiillere gelince eğer bu fiillerin hayvanların fiilli olduğu sahîh olursa hayvanların bunları bilmesine delâlet eder bu da Allah'ın o bilgiyi vermesi ve ilhâm etmesiyledir.*²³⁸

Kelâm âlimleri “ilmi genel anlamda fiilini muhkem (sağlam)” ve bir düzen ile meydana getiren bir sıfat olarak tanımlamışlardır. Cürcânî'ye (1340-1413) göre fiilin sağlam olmasıyla kastedilen şey, akılları hayrete düşüren bu ilginç düzenin kendisidir. Öyle ki akıl, bu düzen ve yapının içerdiği faydaların mükemmelliğine karşı aciz kalmaktadır.²³⁹ Bütün bunlar, düzeni meydana getiren kusursuz bilgisi olmadan imkânsızdır.

Âlem ve ilâhî Tasarımcı'sı arasındaki ilişkiyi ortaya koyan ilim sıfatının tezahürü, insan aklını hayret ve tefekküre sürüklemektedir. Bu bağlamda düzenin yapısındaki gâyesel eğilimin insan zihnindeki karşılığı kendisini zorunlu olarak gösterir. Bu zorunluluğu dile getiren Kâdî el-Beyzâvî'ye göre

'Mahlûkâtın hallerini düşünen, uzuvların teşrîh ve menfaatlerini, yıldızlar ve gezegenlerin hareket ve durumlarını fikreden, zaruri olarak onların

²³⁷ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 39-44.

²³⁸ et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 538.

²³⁹ el- Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, C.3, 108-110.

Yaratıcı'sının hikmetini bilir. Canlıların fiilleri içinde hayrete düşürücü olarak görülenler ise Allah'ın onları bu fiillere muktedir kılması ve onları ilham etmesiyledir".²⁴⁰

İlim-mâlum arasında nedensellik ilişkisi kuran kelâmcılar, Yaratıcı'nın âlim oluşunun ispatı olarak yeryüzündeki düzenli yapıyı örnek gösterirler. Görünen âleme dair her şeyi O'nun bilgisinin açığa çıkması olarak yorumlayan kelâmcılar, ilim-mâlum arasındaki ilişkiyi zorunlu görmeyip ilâhî Yaratıcı'nın ikisini birlikte yaratmasının bir sonucu olarak değerlendirirler.²⁴¹

Yaratılışı düzenle beraber ele alan İslâm âlimleri için görünen âlem ilim, irâde, kudret sahibi bir varlığın açıklayıcısı hükmündedir. Sıfat-eşya ilişkisinin ortaya çıkması olarak kabul edilen ve yaratma sıfatları olarak adlandırılan ilim, irâde, kudret ve tekvin ve bunlarla bağlantılı olduğu ifade edilen mâlum, murâd, maktûr ve mükevven arasındaki ilişki, âlemdaki düzenin Yaratıcı ile olan ilişkisi hakkındaki ipuçlarını anlamamızı sağlayan kavramlar olarak kelâm literatüründeki yerini almıştır.²⁴²

Yaratmayı Allah Teâlâ'nın ilmi, iradesi ve kudreti ile açıklayan görüşlerin yanında Antik Yunanda olduğu gibi varlığı ışığın güneşten yayılması ya da suyun kaynağından taşması gibi Tanrı'dan kaynaklandığını (sudur) açıklayan düşünürler de olmuştur. Bu yaklaşıma göre tasarım bizâtihi Allah'ın tecellisi, güzelliği veya varlıktaki izi olarak anlam kazanmıştır. Tabi bu kâinatın Tanrı'dan ortaya çıkışı, diğer bir deyişle yayılması veya taşması tartışılan bir husus olmuştur. Özellikle bu taşmanın nasıl oluştuğuyla ilgili sorular sorulmuş, iradi olup olmadığıyla ilgili tartışmalar yapılmıştır. Elbette Allah'a zorunluluk yüklemek veya O'nun iradesini mekanik bir biçimde açıklamak mümkün değildir. İster yaratma, isterse taşma biçiminde olsun bütün Müslüman düşünürler evrenin ve içindekilerinin düzen ve intizamından Allah Teâlâ'nın ilmini, iradesini ve kudretini görüp, ihtişamlı sanatını açıklamaya çalışmışlardır.

İslâm düşüncesinde konumuzla ilgili olarak ele alınan ve yukarıda geçen "irâde, kudret ve tekvîn" gibi diğer sıfatlara da bakacak olursak:

²⁴⁰ el-Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, 184-185.

²⁴¹ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 43.

²⁴² A.g.e., 40-41.

İslâm literatüründe “ihtiyar, meşîyyet (meşîet), şevk, şehvet, kasd, azim” gibi kelimelerle yakın anlamlar içeren irâde,²⁴³ hayat sahibinin herhangi birşeyin yapılıp yapılmaması hususunda kendi isteği doğrultusunda karar vermesini ifade eder. Kur’ân, yüce Yaratıcı’nın eserini meydana getirmesinde veya koyduğu hükümlerde hür olduğunu ifade eder. Ayrıca Kur’ân, ilâhî Yaratıcı’nın söz konusu bu mutlak özgürlüğünü bir amaç, hikmet ve adâlet çerçevesi içinde kullandığını belirtir.²⁴⁴

Ayrıca başta kelâmcılar olmak üzere bütün teist düşünürler, evrendeki düzenin meydana gelmesini yine evrenin kendisiyle, iç yasalarıyla açıklayan materyalist veya determinist sistemlere karşı Allah’ın ilim, kudret ve irâde kavramlarını öne çıkarmış, ilâhî irâdenin rolünü önemle vurgulamışlardır.

Yüce Yaratıcı’nın hür iradesini açıklamak için düzenin iradî olarak yoktan yaratıldığını söyleyen ehl-i sünnet kelâmcıları,²⁴⁵ Allah ve âlem ilişkisinde zorunluluğa dayanan görüşleri reddeder.²⁴⁶ Zorunluluk düşüncesinin ilâhî irâdeyi ortadan kaldırarak Allah’ın mutlak özgürlüğüne zarar verdiğini savunan kelâmcılara göre bu durum irâde (hür olma) vasfını ortadan kaldırır. Bu bağlamda ‘‘İrâde’’nin diğer sıfatlarla olan ilişkisini konu edinen soruşturmalar, ilâhî özgürlüğün boyutlarını anlamaya çalışan sınırlı insan zihnine malzeme sunacak bir nitelik taşır. İnsan zihninin sözünü ettiğimiz sınırlılığı, özellikle mekanizme odaklanmasına sebep olmuş ve Allah-düzen ilişkisinin sürekliliğine dair akıl yürütmelerinin önüne geçmiştir.

İrâde sahibi bir varlığın kudret sıfatına da sahip olması gerektiğini söyleyen Mâtürîdî, kudret sıfatının akla konu olan yönlerini sıralamıştır. Evrende zıt işlevlere sahip nesnelere aynı zamanda bir düzen ve âhenk barındırmasını Allah’ın irâde ve kudret sıfatıyla ilişkilendirerek görünen âlemin işleyişini bu şekilde açıklamaktadır. Kudretin kozmik düzen üzerindeki doğrudan etkisine işaret eden kelâm âlimlerine göre bütün mahlûkat bilen, irâde eden ve her şeye gücü yeten bir varlıkla açıklanabilir. Her şeye gücü yeten ilahî Yaratıcı’nın kâinatı dilediği gibi

²⁴³ el-İsfahânî, *Müfredat*, 448, Mustafa Çağrırcı ve Hayati Hökelekli, ‘‘İrâde’’, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/384.

²⁴⁴ Çağrırcı ve Hökelekli, ‘‘İrâde’’, 22/384–385., bkz. el-İsrâ 17/19, el-Kehf, 18/29, Yasin 36/82, el-Ahzâb, 33/17, el-Bakara 2/253.

²⁴⁵ Nureddin Es-Sabuni, *Mâtürîdî’ye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2000), 147.

²⁴⁶ A.g.e., 149.

düzenlemesini Kur'ân âyetleriyle destekleyen kelâmcılar, kâinatta sebep sonuç ilişkisi ile meydana gelen işleyişi Allah'ın ilmi ve kudreti ile açıklamışlardır.²⁴⁷

Varlık âleminin meydana gelmesi ve kozmolojik düzenin işleyişinin korunması “tekvîn” kavramının açıklanmasında konu edilen meselelerdir. Buna bağlı olarak düzenin oluşumunda bu en temel sıfat, İslâm düşüncesinin üzerinde tartıştığı başat konulardan biridir. Âlemin ezeliyeti fikrine karşı yoktan yaratma düşüncesi tekvin sıfatının etki alanını gösteren bir çok tartışmanın temelini oluşturmuştur.²⁴⁸

Kudret sıfatına dönersek Eş'arî kelâmcılarına göre kudret sıfatı yaratıcılık fonksiyonunu yerine getirmekle beraber yaratma için başka bir sığata ihtiyaç yoktur. Kudret sıfatının varlık âlemi ile olan ilişkisi ol! hitabıyla olmaktadır. Böylece yaratmanın karşılığı ol! hitabıdır. Aynı zamanda Eş'arîlere göre yaratma sıfatına ezeliyet yüklemek, mahlûkatın da ezeli görülmesine sebep olacaktır ki bu durum, yaratma ile yaratılanın aynı kabul edilmesi anlamına gelir. Bu bağlamda tekvin sıfatını müstakil bir sıfat kabul etmeyen Eş'arîlerin onun yerine kâinattaki düzenin kudret sıfatının taalluku şeklindeki açıklamalarına karşın Mâtürîdîler tekvin sıfatını ön plana çıkarırlar. Ayrıca Mâtürîdîlere göre düzenin meydana gelmesinde sadece kudret sıfatının değil, aynı zamanda ilim, irade, kelâm gibi diğer sıfatların da rolü vardır.²⁴⁹

3. 3. 2. Ehli Sünnet Kelâmcılarında Tasarım

Çeviri faaliyetleriyle beraber yeni bir fikrî dinamizme sürüklenen kelâm ilmi için, görünenin gerçekliğı ve onun Yaratıcı'sı ile olan ilişkisi, ele alınması gereken zorunlu konular haline gelmiştir. İslâm dünyası adına sistematik düşünmenin önem kazandığı bu konular, Kur'ân etrafında birleşen ehl-i sünnet kelâmcıları ve İslâm filozofları için yine de görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Varlığın bir düzen ve gâye taşıdığı konusunda hem fikir olan İslâm düşünürleri, bu gâyenin ilâhî boyutu ile ilgili farklı düşüncelere sahip olabilmışlerdir. Bu düşüncelerin seyri için öncelikli olarak

²⁴⁷ Bekir Topaloğlu, “Kudret”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları,2002), 26/316–317.

²⁴⁸ bkz. es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 86-91.

²⁴⁹ Temel Yeşilyurt, “Mâtürîdilik-Eş'arîlik Karşılaştırması”, *Kelâm El Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, 4 bs. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 164. , es-Sabuni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 90-91.

kelâmcıların, Meşşâi filozoflarının ve Mu'tezili düşünürlerin düzen konusundaki görüşlerine yer vermekte yarar vardır.

Mâtürîdî'ye (863-944) göre duyular âlemde gözlenen âhenk ve tasarımın korunması ve aynı zamanda eşyadaki zıtların bir arada bulunması, bu mekanizmayı yönetenin ilmine ve kudretine delalet eder. Varlık âleminde şahit olunan eksiklik, noksanlık, acziyet veya uyumsuzluk kendisine muhtaç bir varlığa işaret eder. Bu ise kâinatın idaresinin kendi elinde olmadığını gösterir. Kâinatın varlığının ve idaresinin kendinden olduğunu düşündüğümüzde, onda hiçbir kusurun olmadığını da kabul etmemiz gerekir. Kemâlâttan yoksun olan varlık âlemi, tabiat ötesi ve kendisine benzemeyene işaret eder ki bu varlık, her türlü acziyetten münezze bir varlıktır.²⁵⁰

Mâtürîdî, her şeyi bilen ve hikmet sahibi bir Yaratıcı'yı inkâr edenlere cevaben, varlığı varlıkla açıklamanın mümkün olmadığını söylemektedir. Bir şeyi başka bir şeyden geldiğini savunanların, başlangıcı kabul etmediğini ve bundan dolayı teselsüle düştüklerini söyler. Başlangıçta bir düzenleyicinin veya Yaratıcı'nın olduğunun kabul edilmesi varlığın kendi başına meydana gelmesini imkânsız kılar.²⁵¹

Bu yönüyle maddeci anlayışa karşı çıkararak sözde tabiatın oluşumunda etkin olduğu düşünülen cansız varlıkların rolünü kabul etmez. Canlı varlıklarda görülen gelişimin ve bu gelişimin devamını sağlayan mekanizmanın düzenini bilen ve bu düzeni varlıklara yerleştiren ilim ve hikmet sahibi bir Yaratıcı'ya ihtiyaç vardır.

Canlıların hayatlarının düzeni ve devamı için kullandıkları maddi ve mânevi duyulara ait kabiliyetlerin gelişmesinde de cansız unsurların (gıdalar vb.) aktif rol oynadığını düşünmek mümkün değildir. Çünkü bu maddelerin yararlı veya zararlı şeyleri ayırt etme kabiliyetine sahip olmadığı açıktır. Her canlının acziyeti ile beraber ihtiyaç ve arzulara sahip olması, bu arzu ve ihtiyaçları karşılayan ve ilgili sebepleri yaratan ilim ve hikmet sahibi bir yöneticinin varlığını gösterir.²⁵²

Mâtürîdî, *Kitabut-tevhid*'de "Tabiatçıların Eleştirilmesi" başlığı altında tabiatta görülen nesnelere terki ve şekillere sahip olmasını, evrenin kendi kendine var olmadığını kanıtı olduğunu vurgular. Tabiatdaki estetik ve ahengi cansız varlıklara

²⁵⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, 1bs. (İstanbul: İrşad Yayınları, 2007), 93-94.

²⁵¹ A.g.e., 124-125.

²⁵² A.g.e., 124-127.

havale ettiğimizde, bu uyum ve armoninin oluşmasının imkân dışı olduğunu savunur. Bunu nesnelere renk kazandıran boya örneği üzerinden açıklayan Mâtürîdî, boyalar ve renklerin kendi hallerinde kalmaları durumunda, nesnelere estetikten uzak, çirkin ve bozuk bir yapıya sahip olacağını söyler. Çünkü birbirini meydana getirdiği düşünülen varlıklar, zıt özellikler taşırlar. Aynı zamanda bu zıtlıkların birbiriyle uyum içinde çalışması, onları idare eden ve her şeyi bilen bir varlığa ihtiyaç duyar.²⁵³

Gazzâlî ise gâye neden konusunda genel anlamda Eş'arîlerden farklı bir tutum içerisinde. Bu konuya genel anlamda pozitif yaklaşan Gazzâlî'ye göre gâye, bilinçten yoksun (şuursuz) bir tabiatta değil, Yaratıcı'nın kendisindedir ve düzen kendisine yerleştirilen plan doğrultusunda işler.²⁵⁴ Estetiğin içerisinde aynı zamanda bir amaç taşıdığı anlamını içeren inâyet düşüncesine, diğer düşünürler gibi Gazzâlî de yer verir. Şahit olduğumuz bütün bu düzen, hâkim ve inâyet sahibi olan bir varlığın habercisidir.

İhyâsında tefekkür (Allah'ı tanımanın yolu) ün kısımlarından bahseden Gazzâlî'ye göre birinci kısım kişinin kendini tanımasıdır. İkinci kısım ise yüce Allah'ı tanımadır. Kişinin Allah'ı tanımasının en güç yetirilebilir şekli, O'nun Mahlûkatı üzerinde düşünmektir. Gazzâlî, "Allah'ın Mahlûkatı hakkında nasıl düşünülür?" sorusuyla açtığı müstakil başlıkta, duyu âlemine konu olan ne varsa hepsinde Allah'ın sıfatlarının belirlediğini söyler. Yaratılanları, bilinmesi mümkün olan ve olmayan şeklinde ikiye ayıran İslâm düşünürüne göre duyular yoluyla bilinebilen varlıklar Allah'ın azametine ve birliğine şahitlik ederler.²⁵⁵ O, yine İhyâsında, muhteşem düzenin yaratılışını anlatan âyetlere dikkat çekerek bu âyetlerin insanları düzen üzerinde tefekkür etmeye sevk ettiğini vurgular.

Varlık âleminin mükemmelliğini anlatırken bu mükemmellikteki sanatın en küçük Mahlûkata bile yerleştirildiğini, bu ihtişamdaki inceliğin niceliksel anlamda hiçbir farkının olmadığını aktarır. Mahlûkatın en büyüğünde görülen tasarım en küçüğüne de yerleştirilmiştir. Gazzâlî en küçük mahlûkatta görülen büyük ve muhteşem tasarıma örnekler vererek bu varlıkların hem görünüşleri hem de eylemleriyle yüce

²⁵³ A.g.e., 184-185.

²⁵⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri*, 6 bs. (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 293-294.

²⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Mehmet A. Müftüoğlu, C. 4 (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1989), 763-764.

Allah'ın inâyet ve hikmetine nasıl şahitlik ettiklerini açıklamaktadır. En küçük varlığa dahi yerleştirilen bu ince maharetin eseri olan ince hesaplar, hikmet ve inâyet sahibi bir varlığı haber verir.²⁵⁶

Gazzâli, yüce Yaratıcı'nın fiillerinin, "sağlamlığın zirvesinde" olduğunu, her şeyin kendisine uygun zorunlu ihtiyaçlarını verdiğini söyleyerek buna vücut azalarından örnek verir. Bu azalardaki her şekil ve ya düzen kendi içerisinde estetik ve mükemmellik barındırır. Yaratıcı'nın varlıklara uygun gördüğü bu düzen, O'nun mutlak anlamda cömert olduğunu kanıtlar.²⁵⁷ Görünürdeki düzene dikkat eden her idrak seviyesindeki insan, düzenin bir idare edicisi olduğunu anlamakta zorlanmayacaktır.²⁵⁸

Gazzâlî, insandaki maddi ve mânevi duyularla algılanan açık seçik gâyeyi, "nizam, mülâeme, telif, tedbir, takdir" kavramlarıyla açıklar.²⁵⁹ Gazzâli düzeni konu ettiği eserlerinde görünenin arka planında tek bir Yaratıcı ve bu Yaratıcı'nın bütün bunları ölçü ve düzen ilkesine göre planladığını savunarak gâiyyet fikrini Allah'ın isim ve sıfatları üzerinden değerlendirir.

El-Hikmetu fî Mahlûkatillah adlı risalesinde teleolojiye dayanan düşüncelerini Kur'ân perspektifi ile ortaya çıkarmaya çalışır. Bu eserde, varlık sahasına çıkmış her şeyin kendisine ait işlevselliğini meydana getirmek üzere muhteşem tasarımın bir parçası olduğunu söylemiştir. Ona göre varlık âleminde ne varsa hepsi insan içindir. Kâinatın insanın faydası ve huzuru için yaratıldığını anlatmak için kâinatı insan için kurulan bir eve benzetir.²⁶⁰ Böylece insanın yaratılışını da teleolojik perspektifle değerlendirir.

Risalesinin mukaddimesinde söz konusu risaleyi idrak sahiplerinin Kur'ân'da işaret edilen ve Cenab-ı Hakkın hikmetini hatırlatan nimetleri daha iyi anlayabilmeleri için yazdığını belirtir. Yeryüzüne ibretle bakmamızı emreden âyetlerden örnek veren

²⁵⁶ A.g.e., 766-767.

²⁵⁷ Gazzâli, *Makâsıdu'l-Felâsife (Felsefenin Temel İlkeleri)*, çev. Cemaleddin Erdemci 2 bs. (Ankara: Vadi Yayınları, 2002),189-190.

²⁵⁸ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 105.

²⁵⁹ Kutluer "Nizam", 33/174.

²⁶⁰ Gazzâli, *Yaratılış Hikmetleri*, çev.Mehmet Akıncı (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018),15-16.

Gazzâlî, Cenab-ı Hakk'ın bunlara benzer âyetlerini, hikmetini göstermek için ortaya koyduğunu söyler.²⁶¹ Kur'ân'daki manaların yüceliğini kavramanın dünya ve ahiret mutluluğuna, ilâhî hikmetleri tefekkür etmenin ise gafletten kurtuluşa sebep olacağını hatırlatır.

Olabilecekler içinde en kusursuz olanın şahit olduğumuz âlem olduğunu söyleyen Gazzâlî'ye göre kâinat bir insan gibidir. İnsan, organlarının çokluğuyla beraber aslında tek bir organizmadır. Ve bu organlar kendini yöneten şahsın gâyesini gerçekleştirmek üzere düzenlenmiştir. Âlem de aynı şekilde kendisindeki gâyeyi gerçekleştirmek üzere biçimlenmiştir.²⁶² Âlemin her parçası, ilâhî hikmetten pay alarak boş ve anlamsız olmadıklarını göstermektedir.

Bâkılânî (950-1013) ise belli bir sistemin parçası olan eylemleri, o eylemleri bilen bir varlıkla açıklanabileceğini söyler. Allah'ın varlıkta ortaya koyduğu muhteşem uyuma dahil olan yapıtlar, O'nun Yaratıcılığına delalet etmesinin yanı sıra O'nun âlim olmasına da işaret eder.²⁶³ Bâkılânî, yüce Allah'ın kâinata hâkim olan düzeni peygamberlerinin davalarını ispat etmelerinin dışında bozmayacağını belirterek düzenin insan zihninin alışkanlıklarıyla açıklanabileceğini belirtmiştir. İslâm düşünürü, tabiattaki düzeni iktiran esasına dayanarak açıklar ve düzenin nedensel bir zorunluluktan ziyade sebep ve sonuçların bir arada bulunması olarak yorumlar.²⁶⁴ Bâkılânî'ye göre âlemdeki zıtlık ve çeşitlilik, onun Yaratıcısının olduğu düşüncesini zorunlu kılar. Aksi halde bütün bunların akla dayalı açıklaması imkânsız görünmektedir. Düzenin, Yaratıcısına ait sıfatlarını anlatan niteliklere sahip olduğunu söyleyen Bâkılânî, bu niteliklerin yüce Yaratıcı'nın "bilme, dileme, güç yetirme" gibi yüce sıfatlarının olduğuna dair akli çıkarımlarda bulunduran deliller olduğunu söyler.²⁶⁵

İbn Kayyîm el-Cevziyye (1292-1350) de yüce Yaratıcı'nın muhteşem düzenini ve sanatını incelemenin ve aynı zamanda O'nun âyetleri üzerinde tefekkür etmenin

²⁶¹ Gazzâlî, *Yaratılış Hikmetleri*, 13-14.

²⁶² İlhan Kutluer, "Gâiyyet", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/294.

²⁶³ A.g.e., 13/294.

²⁶⁴ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 158-160.

²⁶⁵ Şerafeddin Gölcük, "Bâkılânî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/532.

güzelliğine vurgu yapar. *Miftâhu's-sa'âde* adlı eserde düzenin yaratılışını ve hikmetini konu edinir.²⁶⁶

Taftâzânî'ye (1322-1390) göre ise göklerin hayret uyandıran sistemini yine göklerin hareketlerine ve konumlarına bağlamak, Allah'ın kudretini (Kâdir-i Muhtâr) reddetmek anlamına gelir. Oysa bütün bu sistem Allah'ın hikmetini açıkça göstermekle beraber, görünür sebeplerin rolünü ortaya koyanlar bu noktada yanılmışlardır.²⁶⁷ Teftâzânî görünürdeki sebeplerin, bu sistemin devamında etkisinin olamayacağı sonucuna ulaştıran bu görüşleriyle, önceden programlanıp kendi haline bırakılan düzen anlayışına karşı çıkmaktadır. Çünkü önceden programlanan düzen fikri, yüce Allah'ın her şeyi dilediği gibi yaratmasına ve bunu devam ettirmesine işaret eden Kâdir-i Muhtâr sıfatına aykırıdır.

Düzenin meydana gelmesinde etkin görülen ilâhî fiillerdeki zorunluluk anlayışının, kelâmcıların mesafeli baktıkları bir görüş olduğu daha önce de belirtilmişti. Kelâmcılar, filozofların âlemin hâlihazırdaki düzenin meydana gelmesinin yüce Allah'ın zâtının zorunluluğuna bağlanmasını, bunun feyiz (taşma) yoluyla açıklanmasına karşı çıkmışlardır. Çünkü Allah'ın kâdir olması, O'nun bu düzeni irâde etme ve etmemesinin mümkün olmasını gerektirir.²⁶⁸ Denilebilir ki İslâm alimleri bugünün düzen anlayışının problemleri yönlerinden birine -ileriki başlıklarda yer vereceğimiz mekanist Tanrı anlayışına- o günün dünyasında ilâhî sıfatlar üzerinden cevap vermişlerdir.

3. 3. 3. Mûtezilî ve Meşşâî Düşünürlerde Gâye ve Düzen

Mu'tezili anlayışa göre âlemin her bir parçası bir gâyeye göre düzenlenmiş olup bütün olup bitenler bize hikmetten haber verir. İnsan, evrendeki düzenli tertibatı ortaya çıkarmaya çalıştıkça Allah'ın tanımaya daha çok yaklaşacaktır.²⁶⁹

Mu'tezile âlimlerinden Câhiz'a (767/777- 868) göre kâinatın özü yüce Allah tarafından yaratılmış olup her varlık kendi özünde bulunan karaktere göre meydana

²⁶⁶ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 106.

²⁶⁷ et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 429-430.

²⁶⁸ el- Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C.3, 82-84.

²⁶⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, C.1 (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), 31.

gelmiştir. Maddenin özü ve özellikleri üzerinde gösterilen düşünsel çabalar insanı onun Yaratıcı'sının olduğu sonucuna götürmekle beraber, bu herkesin altından kalkamayacağı bir iştir. Cahiz ayrıca kelâm ilmi ile meşgul olanların felsefe ve tabiat ilimlerine vakıf olmaları gerektiğini de bildirir. O ayrıca nassın verilerini nesnel bilgiler aracılığıyla değerlendirmek gerektiğini, bu ölçülere uymayan haberlerin reddedilmesinin gerekliliğini savunur.²⁷⁰

Düzeni akıl-tabiat ilişkisi bağlamında ele alan Cahiz'a göre varlık âleminde görülen her hâdise insan aklını derin tefekküre iten bir takım işaretlere sahiptir. Allah'ın varlığına ulaşma noktasında doğanın iç yasalarını inceleme konusu yapan Câhiz, yazdığı eserlerde varlık âlemine hâkim olan teleolojik inşânın açıklamasına genişçe yer verir. Şahit olduğumuz her nesnenin Allah'ın bilgisini taşıdığını, insanın ise bu bilgileri keşfeden bir konumda olduğunu söyler. Böylece varlıktaki düzenin Allah'ın varlığına delil olabilmesini insanın akıl yürütme çabasına bağlar.²⁷¹

Gâye ve nizam konusunu tafsilatlı bir şekilde ele alan Câhiz, kâinatın teleolojik yapısına dikkat çekerek âlemdeki yapının bir fâilinin olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. Kâinatın inşâsının amaç ve düzen barındırdığını, bunun Allah'ın bir olduğuna açıkça delil olduğunu söylemiştir.²⁷²

Kitabü'd-Delail adlı eserinde tesadüfçülük anlayışının sefihlik ve ya aklını kaybetmiş olanlara ait olduğunu söyleyen Câhiz, yeryüzündeki düzene işaret eden oluşumlardan örnekler vererek kör tesadüfçülüğü reddetmiştir.²⁷³ Evrendeki sistemin tesadüfün eseri olmayacağını, çünkü bu sistemin arkasında akıllı bir planlayıcı olduğunu vermiş olduğu örneklerle göstermeye çalışan Câhiz, bugünün tesadüf savunucularına o günün dünyasından cevap veriyor gibidir.

²⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993),7/24-25.

²⁷¹ Yasemin Holoğlu, Yusuf Şevki Yavuz "Câhiz'da Tabiat Felsefesi" IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi IV. Bildiriler Kitabı 14-17 Mayıs 2015, (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi): 92-98.

²⁷² Hüseyin Şahin, "Tanrı'yı İspatta Klasik Ve Çağdaş Teistik Delillerin karşılaştırılması" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014),130.

²⁷³ Câhiz, "ed-Delâil ve'l-İ'tibâr Ale'l-Hâlk Ve't-Tedbîr", çev. Yunus Cengiz, *Mu'tezile Gelen-Eki*, Der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 776.

Meşşâî filozoflarının ilk temsilcilerinden sayılan²⁷⁴ Kindî'nin evrenin nasıl meydana geldiği ile ilgili görüşleri, onun düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir. Felsefeyi yüce Yaratıcı'nın varlığına ulaşmak için bir araç olarak kabul eden Kindî'ye göre bu araç yüce Allah'ın kâinatı nasıl yarattığını ve varlığın devamını nasıl sürdürdüğünü de konu alır. Allah sadece yaratmamıştır, aynı zamanda yarattığı şeylerin devamında da aktiftir. "Bu bağlamda Kindi, sürekli yaratma ve yaratılmış her şeyin mutlak anlamda imkanını tasavvur etmektedir".²⁷⁵ İslâm filozofu, gâye ve nizam delilinin en eski ve en anlaşılır yönünü ortaya koyar. Âlemdaki tasarım hâkim bir varlığın eseridir. Birbirine uygun yapısıyla ön plana çıkan varlık âleminde tedbir ve hikmetin izleri açık bir şekilde ortadadır.²⁷⁶

Kindi, canlı ve cansız varlıkları konu ettiği risalelerinde düzenin Yaratıcı'nın kudretine ve hikmetine işaret ettiğini söyler. Ona göre "Bu âlemin düzen ve tertibi, kâinatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delillerindedir. Her yönetimin bir yöneteni ve her hikmetin bir hakîmi bulunduğu da bir gerçektir". Allah ve görünen âlem arasındaki ilişkiyi ruh-beden ilişkisi gibi yorumlayan Kindî'ye göre bedeni yönetmek nasıl ki ruhun varlığına bağlıysa görünen âlemin varlığı, görülmeyen bir varlığın yönetmesini gerekli kılar. Aynı zamanda görünen bu âlem yüce Yaratıcı'ya tanıklık eden nesnelere dünyasından ibarettir.²⁷⁷ Görünmeyen âlemi tanımak ise bütün bu nesnelere incelenmesini gerektirir.

Felsefesinin en mühim kısmını metafiziğe ait görüşlerinin oluşturduğu diğer bir meşşâî düşünürü olan Fârâbî'ye göre ise hakikatin zirvesinde zorunlu varlık olan Allah vardır ve bütün varlıkların kaynağı O'dur.²⁷⁸ Ona göre yeryüzündeki muhteşem tasarım ilâhî tedbir ile açıklanabilir. Allah "müdebbirül âlemdir".²⁷⁹ ve her şeyi kontrol altında tutar. Ayrıca görünendeki düzen en küçüğünden en büyüğüne her alanda kendisini göstermiştir. Her şeyin, yüce Yaratıcı'nın lütfunun tecellisi olduğunu

²⁷⁴ Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, 9 bs. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 148.

²⁷⁵ Peter Adamson & Richard C. Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 361–362.

²⁷⁶ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 57–58.

²⁷⁷ Mahmut Kaya, *Kindî - Felsefî Risaleler*, 1 bs. (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 66- 67.

²⁷⁸ Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, 164.

²⁷⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 69.

söyleyerek ilâhî inâyetin varlık sahasına çıkmış her şeyde kendisini gösterdiğini savunur. Fârâbî'ye göre âlemin her bir cüzü en ince ayrıntısına kadar uygunluk arz eder. Bu uygunluğun doğa bilimlerine konu olması bunun apaçık göstergesidir.²⁸⁰

Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/966) el-Makdisî *el-Bed' ve't-Târîh* adlı eserinde, Yüce Yaratıcı'nın duyu organlarıyla kavranamayacağını ifade eder. O'nun Benzeri olmadığından mahiyetinin akılla bilinmesinin imkânsız olduğunu, Allah'ı ancak varlık sahasındaki eserleriyle tanıyabileceğimizi savunur. Yeryüzünde tecrübeye konu olan büyük küçük canlı varlıklar ve kendi nefislerimiz, her şeyi planlayan hikmet sahibi bir varlığa şüphe götürmeyecek bir şekilde işaret eder.²⁸¹

Âmirî (913- 992) de, ilâhî inâyet kavramını varlık sahasına çıkan her şeyin gaiyyet ilkesinin taşıyıcısı olduğunu iddia ederken kullanmıştır. Âmirî'ye göre âlem, Allah'ın cömertliliğinin ve mükemmelliğinin tezâhürüdür. Evrenin her bir parçası düzen ve devamı sağlamak adına programlanmıştır. Her varlık kendi yaratılışına münasip bir gâye taşır. Ayrıca görünen varlığa ait niteliklerin Yüce Allah'ın sıfatlarını bilme noktasında imkan sunduğunu söyleyen Amiri, eşyadaki zıtlık ve çeşitliliğin bizi yüce sıfatlara ulaştırdığını savunur.²⁸²

Evrenin mevcut durumundan daha farklı bir sistemde yaratılmayışını onun ideal yapısıyla açıklayan İhvân-ı Safâ'ya göre ise hayatın normal akışı, sistemin belli bir düzen ile işlemesinden kaynaklanır. Sistemin aksaması, içindeki her şeyin altüst olmasına sebebiyet verir. Âlemin başka bir biçimde meydana gelmemiş olması, bu halinin en ideal olduğunu göstermektedir.²⁸³

İhvân-ı Safâ'da, düzen fikri Pythagorasçı filozoflardan izler taşır. Sayı ilminin tevhidî açıklayan yönüne işaret eden risalelerde Yaratıcı ve düzen ilişkisi, birin diğer sayılara olan nisbeti gibidir. Varlıklar ve sayılar arasındaki uyumu yaratılanların hiyerarşik düzenine benzeterek açıklayan²⁸⁴ İhvân, Tanrısal hikmet çerçevesinde

²⁸⁰ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 61

²⁸¹ A.g.e, 105.

²⁸² Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1992), 270-271.

²⁸³ Enver Uysal, *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1998), 87-88.

²⁸⁴ A.g.e., 123-125.

yorumladığı âlemi, mükemmel bir sanat eseri olarak görür.²⁸⁵ Bu belli bir sıra ve matematiksel düzen, oluş hikmetinin sağlamlığına delalet etmesi içindir.

İbn-i Sina ise Tanrı-âlem ilişkisini zorunlu-mümkün ayırımıyla anlatır. Zorunlu varlığı, hiçbir sebebe dayanmayan, mutlak kemal sahibi ve sebebi olmayan bir varlık olarak açıklar. Mümkün varlık ise eksik ve yetkinlik kazanması için sebep ile programlanandır.²⁸⁶ Âlemdeki mükemmel düzeni onun sebebi olan Tanrı'nın zorunlu ilmi ile açıklayan İslâm düşünürüne göre ilâhî bilgi görünür olanın nedenidir. Ayrıca Tanrı'nın cömertliği sebebiyle meydana gelen söz konusu düzenden²⁸⁷ daha mükemmeli yoktur ve bu anlamda âlemdeki düzen tektir.²⁸⁸ Varlık sahasına çıkmış her şey her bakımdan yetkin olan varlığa ulaşmak gâyesi içindedirler. Dolayısıyla âlemdeki bütün varlıklar Tanrı'ya duyulan bir aşk ve benzeme arzusuyla yetkinliğe ulaşmak için bir şevkle kendilerine uygun gâyelerini gerçekleştirmektedirler.²⁸⁹

İbni Sina'ya göre varlık âlemindeki muhteşem tasarım kendisini apaçık bir şekilde göstermektedir. O, varlık hiyerarşisindeki her şeyin hayret uyandıracak şekildeki uyumunu kör tesadüfün değil, ilâhî tedbirin açıklayıcısı olarak görür.²⁹⁰ İbn-i Sina'ya göre inâyet, ilkin varlığın bulunduğu iyilik düzenini bilmesi, iyilik düzenini akletmesi, ve mümkün olan bir düzene götüreceği şekilde ondan en yetkin bir taşmayla meydana gelmesidir.²⁹¹ Kozmolojik düzenin bizi götürdüğü yer "ilk neden" düşüncesidir. Başlangıçta ilk varlık vardır ve dünyadaki bu ilâhî tedbir ve güzellik

²⁸⁵ A.g.e.,148-149

²⁸⁶ Hayrani Altıntaş, *İbn-i Sina Metafiziği*,1 bs. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997),51,77., İbn Sina, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 213-214., İlhan Kutluer, *İbni Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2 bs. (İstanbul: İz Yayınları, 2013),141-143., Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 143-144.

²⁸⁷ Kutluer, *İbni Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*,180-183.

²⁸⁸ İbn Sina, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 61.

²⁸⁹ Hatice Toksöz, *İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010),171. Ayrıca bkz. Kutluer, *İbni Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 212-215.

²⁹⁰ İbn-i Sina, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 348.

²⁹¹ İbn-i Sina, *en-Necât*, 260.

O'nun varlığıyla açıklanabilir.²⁹² İbn-i Sina görünür âlemdeki gâyeyi kabul eder.²⁹³ Ona göre bitki ve hayvanlara dikkatle bakılınca onlarda tesadüfün izlerini görmeyeceğimiz açıktır. Fakat o, yüksek sebeplerin bir gâyeyle hareket etmediğini söylemektedir. Bütün bu sistem, iyilik düzenini düşünen Allah'tan yayılarak en güzel haliyle yaratılmıştır. Ve bu olabilecek düzenlerin en iyisidir. Fakat yine de mümkün ve maddeyle birleşen varlık dünyası salt olarak olgun değildir.²⁹⁴

Kelâmcılar İbn-i Sina ve Fârâbî'nin kâinattaki düzeni ve Allah arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullandıkları inâyet kavramının sudurla bir tutmasını eleştirirler. İnâyeti, Allah ve âlem arasındaki ilişkiyi açıklarken kullanan kelâmcılar, bu kavramın Allah'ın kullarına yaptığı yardım ve ihtiyaçlarına cevap verme anlamı içerdiğini de söylerler.²⁹⁵

Allah'ın bilgisine tam bir vukûfiyetle sahip olmak isteyenlerin varlığın bilgisini de derin bir araştırma ile incelemelerinin vacip olduğunu²⁹⁶ söyleyen İbn Rüşd'ün felsefesinde ise inâyet ve ihtirâ kavramları önemli bir yer tutar. İnsanların kozmolojik düzene dikkat çekmesini istediği Kur'an âyetlerinin bu iki kavram temelinde yorumlanabileceğini savunur.²⁹⁷

İbni Rüşd, Eş'arînin savunduğu hudûs delili ve kendisinden önceki İslâm filozoflarının imkân delilini iki yönden yetersiz bularak teleolojik delilin gücünü kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre hudûs ve İmkân delilleri kesinlik ve çabuk kavranılması yönünden eksiktir.²⁹⁸ İnâyet ve ihtira delillerini birlikte ele alarak hudûs ve imkân delillerinin eksik kalan yönlerini tamamladığını düşünür. Bu metodun

²⁹² Altıntaş, *İbn-i Sina Metafiziği*, 84-85., Kutluer, *İbni Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 203-209.

²⁹³ Altıntaş, *İbn-i Sina Metafiziği*, 76.

²⁹⁴ Hayrani Altıntaş, *İbn-i Sina Metafiziği*, 1 bs. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), 83-84.

²⁹⁵ Şaban Ali Düzgün "Allah'ın Varlığına Dair Deliller" *Kelâm El Kitabı*, 225.

²⁹⁶ İbn Rüşd, *İnâyet Delili*, çev. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 78.

²⁹⁷ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 147-148.

²⁹⁸ Ayşe Sıdıka Oktay, *İbn Rüşd'de İlâhî İnâyet Delili*, 1 bs. (Isparta: Dilara Yayıncılık, 2019) 85-86.

Kur'ân hakikatlerine uygun ve her insanın idrak seviyesine daha uygun olduğunu savunur.²⁹⁹

İslâm düşüncesinde teleolojik delilin en açık savunucularından olan ve onun Kur'ân delili olduğunu söyleyen İbni Rüşd, inâyeti ,ilâhî Yaratıcı'nın insana gösterdiği önem olarak tanımlar. İnâyetin tezâhürünün bütün nimetlerin insan için yaratılması şeklinde ortaya çıktığını ifade eder. Dolayısıyla varlık âlemindeki her şeyin insanın varoluş gâyesine hizmet ettiğini söyleyerek bu hâdisenin rastlantısal izahları imkân dışı bıraktığını söyler.³⁰⁰ Kâinata gözlemleyebildiği varlıklardaki olup biteni fark eden ve bunlar üzerinde derin tefekküre dalan her insan, evren ve kendisi arasındaki ilişkiyi fark edecek ve bu ilişkinin evren ve insan arasındaki uyum ve uygunluğun bir sonucu olduğunu görecektir. Dolayısıyla insan söz konusu bu zihni çabayla Allah'ın isim ve sıfatlarını rahatlıkla kavramış olacaktır. Aynı zamanda o, canlı ve cansız varlıklardaki düzene dikkatleri çeken ve insanları bu varlıklar üzerinde derin tefekküre sevk eden Kur'ân'ın³⁰¹ Kur'ân'ın, inâyet delili üzerinde çokça durduğunu hatırlatarak bunun Kur'ân delili olduğunu önemle vurgulamaktadır

İbni Rüşd'e göre varlık âlemindeki nesnelerin teleolojik inşâsını fark etmek, akli zorunlu olarak ilâhî bir Tasarımcı fikrine götürür. Şahit olduğumuz bu düzenin başka türlü olabileceği imkânı üzerinde gerçekleştirilen düşünsel çabalar ondaki hikmeti yok saymak anlamına gelecektir. Aynı zamanda evrendeki mevcut tasarımın başka türlü olabileceğini varsaymak, onda noksanlık olduğu anlamına gelir ki bu, ilâhî Tasarımcı'nın kemâlinin sorgulanması anlamına da gelecektir. İbn Rüşd, ayrıca ihtira delilini açıklarken de varlıkların kendiliğinden meydana gelemeyecek kadar mükemmel yapıya sahip olduklarını kanıtlamak için gök cisimlerindeki düzenli hareketlerden örnekler verir.³⁰²

²⁹⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l Makal el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004),167–168.

³⁰⁰ A.g.e., 163-164.

³⁰¹ Hüseyin Sarioğlu, *İbn-i Rüşd*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 140-144.

³⁰² Engin Erdem "Teleolojik Delil/Gâye Ve Nizam Delili", *Din Felsefesi*, edit: Latif Tokat 1 bs. (Ankara: Bilay Yayınları, 2018),111.

3.3.4. Tasavvuf Düşüncesinde Tasarım Kavramı

İslâm düşünce dünyasında ortaya çıkan farklı alanlarda da Kur'ân-ı Kerim'in düzen konusunda ortaya koyduğu metodun yansımalarını görmek mümkündür. Söz gelimi bilgi kaynakları içerisinde vahiy, duyu ve akli kullanan İslâm düşünürlerinin yanı sıra vahiy, ilham, akıl, duyu, ve keşfi de içine alan İbnü'l-Arabî (1165-1240)³⁰³ veya vahiy, nefis bilgisi, nazar ve sezgiyi ön plana çıkaran Sa'dî-i Şîrâzî (1210-1292) gibi tasavvufçular da³⁰⁴ düzen ve ilâhî Yaratıcı arasındaki ilişkiyi anlamının yolunu çoğaltmışlardır. Ayrıca İslâm sanatının çeşitli alanlarına da yansıyan bu durum, kendisini edebiyat ve diğer alanlarda da göstermiştir. Biz bu alanlarla ilgili soruşturmaları tezin sınırlayıcılığı açısından başka kaynaklara havale ediyoruz.

Tasavvufçular düzen ve ilâhî Yaratıcı arasındaki ilişkiyi konu edinirken "tecellî" kavramını ön plana çıkarırlar. "Aşikâr olmak, açığa çıkmak, görünmek, zuhur etmek" manalarını taşıyan tecellî nazariyesine göre ilâhî Yaratıcı kendisini göstermek istemiş ve bu yüzden görünen âlemi yaratmıştır. İlâhî Yaratıcı, mümkün düzene yine kendisi için tecelli etmiş ve bununla zâtındaki ehâdiyeti ortaya çıkarmıştır. Mümkün âlemdeki her bir varlık O'nun varlığına ayna olur ve buna taayyûn de denilmektedir. Ayrıca ilâhî Yaratıcı'nın isimlerinin görünen âlem üzerindeki yansımaları veya ortaya çıkmasını anlatan başka bir kavram daha var ki buna "şuhûdi tecelli" adı verilmektedir. Başka bir çeşit tecelli ise ilâhî Yaratıcı'nın kendi zâtı için tecelli etmesidir.³⁰⁵ Dolayısıyla görünende ortaya çıkan muhteşem Tasarım, ilâhî Tasarımcı'sının kendisini göstermek (tanıtmak) istemesi ve nihâyet onda tecelli etmesinin sonucudur. Ayrıca tasavvufçulara göre Allah katında "her şey vardır fakat belirsiz olarak vardır". Taayyûn ise nesnelere O'ndan "zuhûr ve tecellî" ile meydana gelmesidir.³⁰⁶

İlâhî Tasarımcı ve düzen arasındaki ilişkiyi açıklarken hayret ve hayranlık kavramlarını ön plana çıkaran bazı mutasavvıflara göre bu iki hâl ilâhî Yaratıcı'nın hikmeti karşısındaki duygunun son mertebesidir. Âlemin düzeni ve onun kaynağı

³⁰³ Cağfer Karadağ, "İbn'ul Arabî Muhyiddîn", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/516

³⁰⁴ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 149.

³⁰⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 472-473.

³⁰⁶ A.g.e., 463.

arasında kurulan ilişkiyi çözmeye bir basamak olarak görülen hayret duygusu, tasavvufta susulan ve kişiyi aciz bırakan şeydir.³⁰⁷ Bazı mutasavvıflara göre: “Marifeti elde etmedeki gâye hayret etmektir”.³⁰⁸

Hayret, âlemi müşâhade ederken ortaya çıkan şeydir ve bu müşâhadeden çıkan şaşkınlık ve kendinden geçme halidir. Aklın âciz kaldığı noktayı temsil eden hayret hali aklın işlevini devre dışı bırakır. Aynı zamanda âlemdeki mükemmel tasarımın mutlak kudretle bağlantısını keşfetmenin vermiş olduğu şaşkınlık, kişinin nesne ve zamanla olan bağlantısını keser.³⁰⁹

“Müşâhade” ve “şâhid” kavramları da düzen ve onun Yaratıcı’sını anlatmak üzere tasavvuf ıstılahları arasındaki yerini almıştır. Bazı mutasavvıflara göre “müşâhade, şâhid, meşhûd ise kâinattır”.³¹⁰ Ayrıca mahlûkatın düzenini Yüce Allah’ın ilmini dilediği gibi ortaya koymasıyla sonuçlandığını açıklamak için “resm ve vesm” kavramlarını kullanan tasavvuf ehline göre düzenin görüntüsü ilâhî resmedilişin sonucudur. Vesm ise yüce Yaratıcı’nın ilmi ile düzeni dilediği gibi damgalaması anlamına gelmektedir.³¹¹

Ayrıca tasavvuf ilminde yüce Yaratıcı’nın insanla olan ilişkisine aracılık yapan güzelliğe sadece “cemal” denirken bu güzelliğin ileri düzeydeki tecellisine “ulüvvül cemâl” denir. Asıl güzellik ve mükemmeliyet Allah’a mahsustur. O’nun dışındaki bütün güzellikler kaybolmaya mahkûmdur. Kaldı ki bir şeyin güzel olması onun olgunluğu ve yetkinliğiyle doğru orantılıdır.³¹²

Bir başka tasavvufî anlayışa göre görünür âlemin düzeni, ilâhî güzelliğin sûretidir ve aynı zamanda Allah’ın cemâlinin görünme alanından ibarettir. Tasavvufçuların sıklıkla başvurduğu “Ben gizli bir hazine idim; bilinmeyi arzu ettim”. hadisi bu durumu açıklamaktadır. Düzendeki estetik ve güzelliğin sadece biçimsel olduğunu

³⁰⁷ Cemal Kurnaz, *Hayâlî Bey Divanı Tahlili*, 1 bs. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 100.

³⁰⁸ İbn Fûrek, *el-İbâne an Turûki’l-Kâsîdîn*, çev. Ahmet Yıldırım (İstanbul: TYEKB Yayınları 2014), 336.

³⁰⁹ Zülfi Güler, “Şeyh Galib Divanında Ayna Sembolü” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 14, S.1 (2004):116.

³¹⁰ İbn Fûrek, *el-İbane*, 341-342.

³¹¹ A.g.e., 345-346.

³¹² Koç, *İslâm Estetiği*, 93.

söyleyen tasavvufçulara göre “Allah âlemi kendi sûretinde yarattığı için âlem bütünüyle güzeldir”. Bu durumu varlığın salt iyi olmasıyla açıklayan İbnu’l Arabî’ye göre düzensizlik gibi görünen olumsuz şeylerde de mutlak anlamda bir güzellik vardır. Öyle ki düzensiz veya çirkin gördüğümüz şeyler ilâhî güzelliğin yansımaları olduğundan güzeldirler.³¹³

Yaratıcı ve tasarım arasındaki ilişkinin insan ile anlam kazanacağını söyleyen mutasavvıflar, ilâhî isimlerin ortaya çıkmasının insan ile mümkün olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşü Kur’ân’ın referansı ile temellendiren mutasavvıflara göre insanın yeryüzündeki konumu, onun âlemin mührü olmasıyla açıklanabilir.³¹⁴

Tasavvuf düşüncesi için Allah’ın isim ve sıfatlarının yansıma alanı olan varlık âlemini seyretmek, ondaki düzen ve estetiği müşâhade etmek, mükâşefe etmek manalarını içeren “temâşa” kavramı, yüce Allah’ın varlığını ilâhî tasarım aracılığı ile düşünmeyi ifade etmektedir.³¹⁵ Bu durum, şuur sahibi insan ve onun tefekkürüne konu olan teleolojik düzen arasındaki ilişkinin tasavvufi boyutunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla düzen ve onun ilâhî Tasarımcı’sı arasındaki ilişkiyi Kur’ân perspektifinden yorumlayan tasavvufçuların ortaya koyduğu görüşler, Kur’ân’ın bu konuda farklı bilgi kaynaklarına referans olduğunu gözler önüne sermektedir.

3. 3. 5. İslâm Sanatı ve Tasarım

İnsanoğlunun görünür ile olan ilişkisinin bir yönü de edindiği estetik tecrübedir. Her türlü insani bilgi de olduğu gibi bu ilişki, güzellikle ilgili deneyimlerle ortaya çıkmaktadır. Yani diğer alanlarda görülen özne nesne ilişkisi kendisini estetik tecrübenin dışavurumu olan sanatta da göstermektedir.³¹⁶ İslâm’ın ortaya koyduğu güzellik anlayışının neyi ifade ettiğini, daha doğrusu onun özne nesne ilişkisinde ortaya koyduğu güzellik tecrübesinin sanata nasıl yansıdığını görmek için Kur’ân’ın estetik öğretilerine başvurmak gerekecektir.

³¹³ A.g.e., 117-118.

³¹⁴ Sefa Bardakçı, “İbn Arabî’ye Göre el-Esmâü’l-Hüsna’nın Sonsuzluğu Meselesinin Yorumu” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 6 S. 24 (2013): 53.

³¹⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 480.

³¹⁶ Koç, *İslâm Estetiği*, 17-18.

Kur'an'a göre güzellik salt görsel ya da duyusal olanla sınırlı değildir. Burada güzellik dış dünyadaki güzellikler yanında duygu davranış ve düşünce güzelliğini de içine alan bir bütünlük içinde değerlendirilir. Kur'an'da geçen "hüsün" , "cema" , "ziynet" , "tayyip" ,... gibi kelimelerin bir kısmı ağırlıklı olarak görsel olanla ilgili olmakla birlikte bazıları doğrudan doğruya ahlâk ya da davranış güzelliğini dile getirir. Kısaca güzellik hayatın ve varlığın her alanı ile ilgili bir olgu -değer bütünlüğü içinde kavranır. Bu durum Kur'an'ın güzel olanla iyi arasında bir ayırım yapmadığı gerçeği ile ilgili bir husustur.³¹⁷

Ayrıca güzelliğin özne-nesne ilişkisinde bağımsız tarafını koruduğu ve onun âleme ait nesnel bir özellik taşıdığı, yani güzelliğin onun algılanmasından önce de hep var olduğu, Kur'an'ın ortaya koyduğu âyetlerle sabittir.³¹⁸ "Biz gökleri yıldızlarla donattık".³¹⁹ âyeti, insan yaratılmadan önce de bütün bu estetik ve nizamın olduğunu haber vermektedir.

Diğer taraftan, Kur'an'ın gâye ve düzenle ilgili ortaya koyduğu bütüncül tutumu O'nun estetikle ilgili öğretisinde de ortaya çıkmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Kur'an'ın estetik ile ilgili âyetlerini ortaya koyarken bunu bütün ahlâki güzellikleri sonuç veren kavramlarla birlikte kullanması bunun en açık göstergesidir.

Görünürdeki estetik ve düzenliliğin ilâhî bir sanat olduğu düşünülünce en büyük sanatkrın Allah olduğunu kabul etmek, Kur'an referansıyla hareket eden İslâm sanatının bir parçasıdır. Bu sanat, tasarımın bütün unsurlarını içeren denge, orantı, âhenk, güzelliğin bütün içerimlerini taşır.

Güzelliğin dışa vurumu olan sanatla bu güzellikten yola çıkararak Allah'ın mutlak birliğine ulaşmak da hikmetin bir parçası sayılmıştır. Daha doğrusu İslâm sanatıyla hedeflenen Şey, eşyanın boğucu çokluğu arasından kurtulup ilâhî Tasarımcı ile buluşmaktır.³²⁰ Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının görünür düzene yansımaysıyla doğrudan ilintili olan İslâm sanatı, görünür olandan ilâhî Tasarımcı'ya yönelmeyi ifade etmektedir. Tasarımın mutlak gerçeklikle olan ilişkisini ortaya koyan İslâm

³¹⁷ A.g.e., 80.

³¹⁸ A.g.e., 80.

³¹⁹ es-saffat, 37/6.

³²⁰ Koç, *İslâm Estetiği*, 48.

sanatı İslâm'ın "ih̄san" boyutunu ortaya koymuştur.³²¹ Mesela İslâm sanatı içerisinde yerini alan hüsn-i hat ve tezhip, yüce Allah'ın ortaya koyduğu mesaja ait görsel sunumun ona yaraşır bir şekilde ortaya konulmasının istenmesi sonucu ortaya çıkmıştır. İslâm kültürünün her alanına sinmiş olan bu sanatlar, Kur'ân'ın en estetik haliyle ortaya konmasındaki rolünü üstlenmiştir.³²²

Sonuç olarak Kur'ân etrafında birleşen İslâm düşünürleri için düzenin ilâhî boyutunu anlayabilmek çok önemlidir. Daha önce de belirtildiği gibi özellikle Akıl-vahiy ilişkisi adına yapılan soruşturmalar, düzen ve onun Yaratıcı'sı arasındaki ilişkiyi incelemeyi zorunlu kılmıştır. Allah-düzen ilişkisinin İslâm düşüncesindeki en belirgin özelliği bu ilişkinin durağan bir yapıya sahip olmadığıdır. Öyle ki gâyenin iâhi Yaratıcı'da mı yoksa eşyada mı olduğu ile ilgili soruşturmalarda ikisinden birini kabul edenler için bu ilişkinin durağan olmadığı düşüncesi ortaktır.

Allah ve kâinat arasındaki ilişkinin aktif yapısını özellikle Kur'ân'ın ortaya koyduğu insan ve ilâhî Tasarımcı'sı arasındaki ilişki de görürüz. Kur'ân bu ilişkinin sürekli ve aktif yönünü canlı ve cansız varlıklara yüklenen roller üzerinden açıklar. Kur'ân bu ilişkinin sadece metafiziksel boyutta olmadığını, görünen âlemdeki düzenli yasalara örnek vererek toplumsal düzenin ilâhî olandan pay aldığı müddetçe ideal bir yapıya kavuştuğunu anlatır. Özellikle Allah'ın sıfatlarının eşya üzerindeki izlerine bakmamızı buyuran âyetler, düzenin işleyişindeki sürekliliği anlamamıza yol açar.

Yaptığımız inelemelerde ilk İslâm düşünürlerinin yeryüzündeki muhteşem tasarımı bir delil şeklinde formüle etmediklerini görmekteyiz. Kelâm metinlerinden yola çıkarak yaptığımız incelemelerde Allah'ın varlığını ispat eden delilleri kategorize ettiğimizde ontolojik ve kozmolojik delilin daha ağır bastığını görürüz. Tasarım delilin kelâm literatüründeki karşılığı olan gâye ve nizam delilinin aslında ontolojik ve kozmolojik deliller içerisinde kendisine yer bulduğuna şahit oluruz. Gerek ontolojik delilden bahseden filozoflar gerekse kozmolojik delile ağırlık veren kelâmcılar teorilerini temellendirirken Allah-âlem ilişkisinden bahsetmektedirler.

İslâm düşünürlerinin çoğunluğunun gaye ve nizam deliline ayrı bir başlık açmaması onların kâinattaki mutlak düzen ve gâyeden şüphe ettiklerini göstermez. Kaldı ki ehl-i Sünnet düşünürü olan Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'inde kâinatta açıkça görülen

³²¹ A.g.e., 145.

³²² A.g.e., 154-155.

muhteşem uyumu tesadüfçülere cevap olması bakımından gözler önüne sermiş, bugünün İslâm dünyasına bu noktada kaynaklık etmiştir. Fârâbî'nin doğaya dair incelemelerinde ve ortaya koyduğu görüşlerinde de bunu açıkça görmekteyiz. Varlık âlemindeki teleolojik yapıya, fizik ve metafiziksel boyutta bakan İbn-i Sina da düzene çokça vurgu yapmakta ve düzenin ilâhî Yaratıcı'sına her seferinde işaret etmektedir. İbn Rüşd'ün kendisinden önce ortaya konan yaratılışla ilgili delillerin eksik yönlerini açıklayıp, inâyet ve ihtira delillerinin bu eksikliği kapatan yönünün olduğunu iddia etmesi, İslâm düşüncesinde gâye ve nizam delilinin önemini ortaya çıkarmıştır.

Nedensellik ile ilgili ortaya koyulan teorilerin determinizme kapı aralamayacak şekilde açıklanmasının kelâmın hassas noktası olduğunu ayrıca hatırlamak gerekecektir. İlerde değineceğimiz ilah ve düzen arasındaki determinist anlayışa çözüm bulmak gerektiğinde kelâmın klasik kaynaklarını bugünün dünyasıyla anlamak önemlidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM ÇAĞDAŞ İNANÇ PROBLEMLERİ VE TASARIM

Aydınlanma Dönemi'yle birlikte Batı dünyasında bilimsel ilerlemeler artmış, doğanın mekanist yapısı üzerinde yoğunlaşmış ve dini inançlardan uzak bir biçimde âlemin düzeni, işleyişi veya tasarımıyla ilgili farklı açıklamalar ileri sürülmüştür. 18. yüzyıldan itibaren pozitif bilimlerin etkisiyle yine Batı dünyasında dinden kopuşlar gerçekleşmiş, deneyciliğin, maddeciliğin ve ateizmin yaygın olduğu bir döneme girilmiştir. Doğrusu Hristiyanlığın Orta Çağ'daki bilim ve akıl karşısındaki özel tutumu bu hareketlere ivme kazandırmışsa da, modern dönemde Tanrı ile insan arasında doldurulmaz bir boşluk oluşmuş, uzun bir dönem metafizikten, ilâhîyattan, inançtan, ilâhî bir Yaratıcı'dan söz etmek zorlaşmıştır.

Günümüzde de hala çok ciddi biçimde inanç krizlerinin yaşandığını, farklı açılardan dinlerin eleştirildiğini, hatta daha özelden İslâm düşmanlığı yapıldığını söylersek abartmış olmayız. Eleştirilerin odağında dinin, inancın doğası, Tanrı kavramı ve Tanrı'nın varlığı lehinde yüzyıllardır ileri sürülen kanıtlar ve konumuzla ilgili olan tasarım ve tasarımla ilgili dini yaklaşımlar bulunmaktadır. Şunu da belirtmemiz gerekir ki bütün bunların yanı sıra ilâhî varlığı keşfetmemize olanak sağlayacak teleolojik açıklamaların bilimsel izahları kendisini gün geçtikçe göstermeye başlamıştır. Yani yüzyılımız, tasarımın aşkın olanla bağlantısına pozitif imkân tanıyan felsefî, bilimsel teorilerin çokluğuyla doludur.

Çağdaş dünyada düzenin delil olma ölçüsü üzerine yapılan itirazlar çok çeşitlidir. Düzenin beraberinde bir amaç taşıdığı ve bunun ne kadar açık olduğu ile ilgili yapılan soruşturmalar, düşünsel çabaların çeşitliliğini de beraberinde getirmiş ve ateist düşüncelerin elini güçlendirmiştir.

Kozmolojik tasarımın Tanrı'nın varlığına delil olma imkânına yapılan eleştiriler içeriğinde şu soruları barındırmaktadır: Düzenin başka türlü olması mümkün müdür? Yeknesak düzenin başka bir açıklaması olabilir mi? Afetler kozmolojik düzenin bir parçası mıdır? İnsan vücudunun her bir parçasının teleolojik yapıya uygun olup

olmadığının tekrar sorgulanması halinde her bir parçada bunu görmek mümkün müdür?³²³

Tasarım delili ve türevlerinin vazgeçilmez unsuru olan gâyeselliğin mekanizma olan probleminden söz eden tartışmalar ve bu tartışmaların getirdiği sorunlar da düzen eleştirilerinin konusu olmuştur. “Hâlihazırdaki düzen, daha ileri olan bir gâyeyi gerçekleştirmek üzere mi meydana gelmiştir yoksa şuarsuz bir şekilde öncekinin sonrakini gerektirmesi” şeklindeki nedensellik mi açıklanmalıdır?³²⁴ Bu sorularla beraber düzeni oluşturan iç nedenlerin metafiziksel bağlantısını kurmakta zorlanan düşünce sistemlerinin inanç problemlerine dönüştüğü düşünüldüğünde, gâyeselciliğin gücünü ortaya koyan sonuçların ne kadar önemli olduğu anlaşılır.

İleride yer vereceğimiz görüşlerden bazılarına göre görebilme kabiliyetine sahip olmadığımız bir varlığa görünenden yola çıkarak ulaşmaya çalışmanın imkânı çok zayıftır. Dolayısıyla düzeni akıllı bir Tasarımcı ile açıklamanın zorunluluğu üzerine yapılan düşünsel çabalar bütün anlamını yitirmektedir. Bunun yanı sıra evrimin, düzeni açıklamada kullandığı delillerin daha inandırıcı olduğunu düşünenlere göre söz konusu deliller daha bilimsel ve mâkuldür.

Varlık âlemindeki amaçsallığı kabul etmenin yaratıcılık ve özgürlüğü reddetmekle eş değer olduğunu düşünenlere göre ise teleoloji determinizmi de beraberinde getirecektir. Söz konusu görüşleri göz ardı etmeyeceğimiz bu bölümde teleoloji ve determinizm arasındaki ilişki irdelenerek determinizmin yol açtığı mekanist doğa anlayışının Teizmin kabul ettiği Tanrı anlayışına itiraz olması üzerinden bir soruşturmaya da yer açılacaktır. Bütün bu değerlendirmelere sınırlı soruşturmalar dâhilinde genel değerlendirmelere ulaşabileceğimiz şekilde yer verilecektir. Konuyla ilgili karşımıza çıkan en önemli itiraz, kötülüklerin varlığı meselesidir. Yani kötülüklerden hareketle yapılan din eleştirisidir.

4.1. Kötülük Problemine Dayanan İtirazlar

Tanrı'nın adaletini sorgulayan kötülük problemine karşı geliştirilen deliller, varlık âlemindeki düzenli ve dengeli yapıyı ön plana çıkararak geliştirilir. Özellikle ilâhî adalet çerçevesinde işlenen sonsuz uyum hakkında yapılan çözümler, kötülüğün tasarım ile olan ilişkisini irdelemeye kaynaklık edecek malzemeler sunar.

³²³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 233.

³²⁴ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 128.

Tasarım savunucularının, ahenge konu olan şeyleri düzen delilinin parçaları olarak görmeleri, ilâhî tasarımın varlık âleminin kapsayıcılığı noktasındaki delilleri çoğaltmaları açısından çok önemlidir. Dolayısıyla tasarıma konu olan düzen ve dengenin tezâhürü olan ilâhî adalet bağlamında ele alınan görüşlerin incelenmesi kaçınılmaz olacaktır. Tasarım delilinin kötülük problemi ile olan ilişkisini irdelemek, kötülüğün kaynağının ne olduğu ve Allah-düzen ilişkisinde nasıl bir konuma sahip olduğunu görmek faydalı olacaktır.

Kötü: Amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan; zarar, acı ve rahatsızlık veren şey, zararlı etkide bulunan; ahlâki bakımdan, iyinin karşısında yer alıp yanlış ya da kabul edilemez olan şey; mutluluga, ideallere, amaçlara ulaşmayı engelleyen durum veya oluşum için kullanılan niteleme. Bu bağlamda doğadan gelen, ya da bilinçli insan eyleminin sonucu olan ve insan varlığına bu dünyadaki yaşamında büyük zarar veren durum, oluşum ya da şeye ise daha genel bir çerçeve içinde kötülük adı verilir.³²⁵

Yukarıda geçen kötülükle ilgili yapılan tanımlar her insanın tecrübe dünyasına konu olan ve genel anlamda iyinin, düzenin, doğrunun, faydanın vb. karşıtı şeklinde geçmektedir. Dolayısıyla kötülüğün neliği üzerinden yapılan incelemelerde karşılaştığımız tanımlar her ne kadar farklı biçimlerde ifade edilse de niteliği üzerine yapılan analizlerin çeşitliliği kendi içerisinde ortaklık taşır.

Kötülük problemini konu edinenler kötülüğü genelde doğal ve ahlâki olarak ele alırlar. Doğal kötülük, bilinçli insan eylemi olmayan ve fakat insan veya diğer canlıların hayatının zarar gördüğü kötülük çeşididir ki doğada meydana gelen afetler buna örnek olarak gösterilir. Ahlâki kötülük ise doğal kötülüğün aksine bilinçli insan eylemi kapsamına giren ve ahlâki sorumluluğun yerine getirilmediği durumlarda ortaya çıkar.³²⁶ Doğal kötülükler, tabiattaki düzenin işleyişi ile ilgili konular içinde yer alırken; ahlâki kötülükler, insanın özgür iradesiyle beraber ele alınır. Dolayısıyla kötülük problemi ile ilgili karşımıza çıkan savunmalar, genelde sözünü ettiğimiz düzenin işleyişi ve ‘‘özgür irâde’’ etrafında yapılmaya çalışılır.

³²⁵ Cevizci, *Felsefi Paradigmalar Sözlüğü*, 524.

³²⁶ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm*, 224., Cevizci, *Felsefi Paradigmalar Sözlüğü*, 525.

Kötülük problemi, âlemin tasarımını savunanlara ilişkin tehdit olma özelliği taşır. Çünkü o, düzensiz olan şeyler üzerinde durarak varlık âleminde ki teleolojik yapıyı sorgular. Uzun bir geçmişi olan ve ilk olarak Epiküros'un (MÖ 341-270) Tanrı ile kötülük arasındaki çelişkiyi³²⁷ ortaya koyduğu itiraz, düşünce dünyasının gündemine oturmuş ve çeşitli savunma (teodise)³²⁸ denemelerine zemin hazırlamıştır. Bir çeşit Stoacılarla kendisini gösteren teodise denemeleri, inâyet kavramının çokça söz edildiği Orta Çağ dünyasında da konu edilmiştir.³²⁹ Ancak bundan önce Tanrı'yı kötülüklerle müdahale etmediği gerekçesiyle yapılan sorgulamaları Yunan mitolojisinde de görmek mümkündür.³³⁰ Öyle ki Ksenofanes'in şiddetle eleştirdiği insan biçimci Tanrı anlayışına sahip Yunan dünyasının³³¹ kötülükle ilgili yakınmaları ilginçtir. Kaldı ki söz konusu Tanrılar kendi aralarında bile anlaşmazlığa düşmüşlerdir.³³²

Epiküros'un kötülüğe odaklanıp Tanrı'yı sorgulamasından önce rasyonel düşünmeyi hedef edinen Yunan filozoflarının düzen anlayışına dair ortaya koyduğu görüşler, kötülük probleminin düşünce dünyasındaki ilk çözümleri şeklinde algılanabilir. Problemin ilk çözümlerinden olan zıtlıkların birlikteliğinin savunusu, kötülüğün mükemmel düzeni ortaya çıkararak rolü üzerine kuruludur. Düzeni görmezden gelen Epiküros'un düzensizliklerle dolu varlık âlemini ilahların eseri olmasını

³²⁷ “Tanrı Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?” David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 209.

³²⁸ Teodise terimi Yunanca “Tanrı” ve “adalet” anlamına gelen theos ve dike sözcüklerinden türetilmiş. Teolojide, Tanrı'nın dünyayı yaratırken adil davrandığı ile ilgili iddia eden öğretisi, ya da dünyada varolan kötülük olgusunun doğurduğu kuşku karşısında, iyi, yaratıcı ve sorumlu bir Tanrı'nın varoluşunu, faaliyetini ya da karakterini haklı kılma problemi, ve nihayet, Tanrısal kayra ya da inâyetin gerekliliğini, kötülüklerle rağmen, kötü ve kötülüğün varoluşu karşısında koruma tavrı için kullanılan teknik terim. bkz. Cevzici, *Felsefi Paradigmalar Sözlüğü*, 524.

³²⁹ Topaloğlu “Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı” 106-109.

³³⁰ Mustafa Çağrı Günay, “Leibniz ve Kant'ta Teodise” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 3.

³³¹ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 90-91.

³³² Cevzici, *Felsefe Tarihi*, 27.

kabullenememesine karşı Stoacıların çözüm arayışında varlık âlemindeki âhenkli yapıya işaret ettikleri görülür.³³³ Ayrıca sistematik filozoflarda ve İslâm düşünce dünyasında gördüğümüz bu çözümler, kâinattaki tasarımın arka planını sorgulayan düşüncelerle daha da belirgin hale gelmiştir.

Platon'a göre Demiurg tarafından maddeye verilen biçimle, evren yok olmaktan kurtulup varlık sahasına atılmıştır. Maddenin şekilden yoksun olmasını onun yok olmasıyla eşdeğer gören filozofa göre maddenin temelindeki yoksunluk Tanrısal mükemmelliğe direnmekle (karşı gelmekle) beraber yine de biçim kazanmaya müsait bir yapıdadır. Tasarımcı maddeye ideler dünyasından özellikler ve idrak edilebilir görünürler dünyasının biçimlerini ekleyerek ona en güzel şekli kazandırmıştır. Böylece inâyet sahibi Tanrı, maddeyi yokluktan kurtararak düzene kavuşturmuştur. Ve bu düzen canlı varlıkların hayatiyetini devam ettirebilmesi için uygun hale getirilmiştir. Bu, O'nun inâyetini açıkça göstermektedir.³³⁴

Din merkezli inâyet düşüncesinin hâkim olduğu Orta Çağ düşüncesinde, kötülük problemini tartışmak kaçınılmaz olmuştur. Bu dönemin dini anlayışından beslenen kader, özgürlük konuları da kötülük problemi ekseninde tartışılmıştır. “St. Augustine ve St. Thomas gibi önemli Hıristiyan düşünürler, inâyet konusunu Tanrı inancının önemli bir parçası olarak takdim etmişler” ve kötülük problemini bu çerçeveye ele almaya çalışmışlardır. Ayrıca bu dönemde Yeni Platonculuğu izlerini süren savunmalarda varlık iyilikle, kötülük ise madde ile ilişkilendirilmiştir. İyilik varlığın (gerçek) karşılığı iken kötülük maddedeki eksikliklerdir. Söz gelimi Fârâbî, kötülüğü varlıktaki hiyerarşik düzenin en alt basamağında görür. Madde ile kötülüğün pozitif ilişkisine yer veren İslâm filozofuna göre madde yetkin olanı kabul etme niteliğine sahip değildir.³³⁵

Varlık âleminin hayrete konu olan yapısının inkâr edilemeyecek yönü üzerinde duran İbn-i Sina, iyiliğin kötülüğe galip geldiği düşüncesini kâinattaki düzenli yapıyla açıklayacaktır. İbn-i Sina'ya göre Allah saf iyiliktir. Kendini bilen Yaratıcı'nın bilgisinin içeriğindeki düzen, akıl yoluyla taşmıştır. Kâinattaki planlı yapının en kusursuz yönü böylece ortaya çıkmıştır. Yani İbn-i Sina, kâinattaki kusursuz yapıyı

³³³ Weber, *Felsefe Tarihi*, 95.

³³⁴ Topaloğlu, “Tanrısal İnayet Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı” 108.

³³⁵ A.g.m., 112-114.

mutlak kemâl sahibi olan ilâhî varlığın zorunlu taşmasının bir sonucu olarak görmüştür.³³⁶

Zıtlıkları bilinmenin koşulu sayan Gazzâlî, eksik olanın mükemmel olandan haber verdiğini söyleyerek kötülüğün düzeni idrak etmeye yarayan bir araç olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. İlâhî hikmet ve cömertliğin sonucunun kâinattaki bu tür düzen olduğunun altını çizen İslâm düşünürü, adaleti de mükemmelin eksik olana nazaran öncelikli olması şeklinde açıklamıştır.³³⁷ İbn-i Rüşd'e göre ise evrendeki düzenin başka türlü olması düşünülemez. İlâhî hikmete ve adâlete en uygun olan düzen budur. O da iyiliğin kötülüğe galebe ettiğini söyler ve aynı zamanda kötülüğün varlığını görmezden gelmez.³³⁸

Problemin yankısı çağdaş dünyada da devam etmiştir. Öyle ki Hume, Epiküros'u haklı görmekle beraber, teizmin Epiküros'un sorularını yanıtlama konusundaki zayıf yönlerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır.³³⁹ Aynı zamanda Kötülük problemi 17 ve 18. yüzyılda bilimsel gelişmelerle beraber, ateizmin elini güçlendiren bir inanç problemi olmaya devam etmektedir. Hume'un itirazlarına değinmeden öce Leibniz'in tasarım ve kötülük problemi arasındaki ilişkiyi ortaya koyan görüşlerini hatırlamak önemlidir.

Varlığın ezeli âhengine vurgu yapan Leibniz'in Tanrı ile kötülük arasındaki çelişkileri ortaya koyanlara verdiği cevaplar modern çağın en önemlilerindedir.³⁴⁰ Özgürlüğün ön koşulu olarak düzenin düzensizlikle bir âhenk oluşturduğunu savunan Leibniz'e göre varlık âlemi olabilecek âlemlerin en idealidir. Tanrı imkân dâhilinde olan alternatif düzenlerin içerisinde, bulunduğumuz düzeni tercih etmiş ve böylece özgür irâdesini ortaya koymuştur. Filozof, İçinde hiçbir düzensizliğin veya kötülüğün olmadığı varlık âlemini tercih etmesi durumunda orada Tanrı'nın özgürlüğünden bahsedilemeyeceğini savunmuştur.

³³⁶ Altıntaş, *İbni Sina Metafiziği*, 72-74.

³³⁷ Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlâhî Adâlet Sorunu*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 50-51.

³³⁸ Sarioğlu, *İbn-i Rüşd*, 151,154.

³³⁹ Hume, *Din Üstüne*, 209.

³⁴⁰ Cafer Sadık Yaran, "Leibniz'de Teodise ve Savunma" *Felsefe Dünyası Dergisi*, C. 1, S. 29 (1999): 72.

Leibniz'e göre Tanrı, varlık âlemini nedene bağlı yasalarla ve tesadüfi izahları imkânsız³⁴¹ bırakacak şekilde ve sırf iyiyi tercih ederek yaratmıştır. Varlığın başka bir düzeni mümkün olduğu halde O, özgür bir biçimde varlık âleminde ki en iyiyi seçmiştir.³⁴² İmkân dâhilindeki seçeneklerin içinden en idealini tercih etmesi O'nun, irâdesini en iyiyi yaratmasıyla ortaya koyduğunu gösterir.

Leibniz, Tanrı'nın başlangıçta varlığı uygun bir tasarımla yaratarak bu tasarımın teleolojik inşâsını önceden yerleştirdiğini düşünür.³⁴³ Tanrı'nın teleolojik yapıya sonradan yapacağı müdahale, mekanizmanın uyumlu yapısını bozacağından O, böylesi problemlerle bir çözümü, düzenin oluşumunda etkisi olan ilâhî sıfatlarını küçültmemesi adına yapmaz. Ayrıca tasarımın önceden yerleştirilmiş olmasını kabul ettiğimizde teleolojik savunmaların noksan taraflarını da tamamlamış oluruz.³⁴⁴ Evrendeki muhteşem yapıyı anlamamanın sebebi ise evrendeki kusurlar değil, insan tecrübesinin yetersiz olmasından kaynaklanmaktadır.³⁴⁵ Bu dünya madem en iyinin, başka bir deyişle en idealinin tercih edildiği bir varlık sahasıdır, o halde kötülük olarak adlandırılan her şey, bu sahanın oluşmasındaki bütünü ve o bütündeki tasarımın bir parçasıdır.

Tasarım delilinin kötülük problemi ile olan ilişkisi, inanç problemlerini besleyen delillerin bu dünyadaki düzensizliklerden yola çıkarak ortaya konmasıyla açıklanmaktadır. Hume'un bu bağlamda yapmış olduğu eleştirilerin, modern dünyada kötülük problemini delil olarak kullanan inanç problemlerinin elini güçlendirdiği söylenebilir. 19. yüzyılda Hume'un Tanrı'nın inâyetini savunanlara karşı kötülük problemini bir silah olarak kullanması ve problemin düşünce tarihi içerisinde güçlü bir şekilde çözülmediğini söylemesi, bu problemin modern çağda teleolojik delillerin en büyük tehdidi haline getirmiştir.

³⁴¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2014), 94-95.

³⁴² Leibniz, "Theodice Denemeleri, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma" çev. Hüseyin Batu 2bs.(İstanbul: Milli Eğitim Gençlik Ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1986), XXII.

³⁴³ Leibniz, *Monadoloji*, 59.

³⁴⁴ Melike Molacı, "Modern Teodise Denemelerinin Olanığı Üzerine", *DTCF Dergisi*, C.58 S.2 (2018): 1305.

³⁴⁵ A.g.m., 1306.

Hume, Epiküros'un haklılığına işaret ederek tıpkı onun gibi kötülük (düzensizlik) ile Tanrı'nın ahlâkı arasında yapılacak savunmaların düşünsel zorluğuna işaret eder. Epiküros'un sorularının hâla tatmin edici cevaplar bulmamasının sebebi, kötülüğün kaynağına dair yapılan sorgulamaların zayıf olmasındandır. Tasarım delilinin insan biçimci yaklaşımla gerçekleştirilen analogik yönüne imkân tanımayan Hume, bu yaklaşımın kötülük olgusuyla çeliştiğini söyler. O, *Doğal Din Üzerine Söyleşiler*'de, Cleanthes'in ağzından savunulan³⁴⁶, Demea ve Philo tarafından çürütülmeye çalışılan düzen delilini şüpheli bir tavırla sorgular.

Hume'a göre varlık âleminin muhteşem tasarımını savunanlar yanlıgı içindedir. Çünkü bu âlemde düzensizlik, düzene galip gelmiştir ve sanılanın aksine kâinata düzen yerine düzensizlik hâkimdir. Filozof, önümüzde canlılık ilkesinin gebe olduğu kör bir doğanın olduğunu ve bu doğada her şeyin özensiz bir işçilikle (kendi tabiri) ve tasarıma aykırı bir şekilde karşımızda durduğunu söylemektedir. Ayrıca din duygusunu uyandıran şey düzen değil düzensizliğin kendisidir. Hume'a göre:

*Evrende, aşırılıkları ya da kütüklarıyla sık sık zararlı olan şeyler kadar yararlı hiçbir şey yoktur. Doğa her türlü düzensizlik ya da kargaşalığa karşı gerekli özenle kendini koruyamamıştır. Bu düzensizlikler, belki hiçbir zaman herhangi bir türü yok edecek kadar büyük olmamaktadır, ama çoğu kez bireyleri yıkıma ve çaresizliğe sürüklemeye yetmektedir.*³⁴⁷

İlâhî Tasarımcı ve kötülük arasındaki ilişkiyi ortaya koyan savunmaların yetersiz olduğunu savunan Kant da kötülük problemine çözüm getirmeye çalışan denemelerin Tanrı'nın yokluğuna ya da varlığına kanıt olamayacağını söyler. Kant'a göre kötülük probleminin çözümüne dair ortaya konulan çabalar başarısızdır. Çünkü sözkonusu savunmalarda aklın sınırlılığı göz ardı edilmektedir.³⁴⁸

Tanrı'nın varlığı ve kötülük arasındaki çelişkiyi konu edinen modern düşünürler ise Epiküros'un haklılığını savunarak teistlerin problemin çözümünde çıkış bulamadığı konusunda hemfikirdirler ve dolayısıyla Epiküros'un ortaya koyduğu önermeyi geliştirme çabası içindedirler. Örneğin John L. Mackie (1917-1981), kötülüğü

³⁴⁶ Hume, *Din Üstüne*, 208-210.

³⁴⁷ A.g.e., 221.

³⁴⁸ Metin Topuz "Kötülüğü Kavranabilir Kılmak: Kant'ın Teodise Üzerine Düşünceleri" *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, C.6, S.2 (2016): 259–260.

Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak için kullanmıştır. Mackie, varlık âleminin düzenli yapısı ve onu düzenleyen kudreti arasındaki çelişkiyi inançsızlığın en büyük dayanağı olarak kabul etmiştir. Ona göre Tanrı'nın mutlak kudretine inanan ve bunu savunanlar için kötülüğün varlığı büyük bir problemdir. Çünkü mutlak kudret ve kötülük arasındaki bu çelişkinin mantıksal zeminde açıklanması zordur.³⁴⁹

Yukarıda geçen mantıksal kötülük problemine karşı geliştirilen çağdaş savunmalardan birini üstlenen ve bu noktada “özgür irâde savunması” teorisini ortaya atan³⁵⁰ Alvin Plantinga için kötülük, irâde hürriyeti içindir. Çağdaş İngiliz felsefecisi John Hick (1922-2012) ise kötülüğün varlığını kabul etmeyenlere karşı çıkar. O'na göre kötülüğün varlığı Tanrı inancının lehine rol oynayarak tabiat yasaları, özgür irâde, ve ruhun olgunlaşmasına aracılık yapar. Yaşamın anlamı ve kötülük arasındaki ilişkiyi açıklayan filozofa göre kötülükle mücadele, kişiyi mükemmel ahlâka ulaşma konusunda başarılı kılacaktır. Hick, insanların en başta eksik yaratıldığını (ahlâki ve ruhsal açıdan), yaşam süresince olumsuz şeylerle mücadele sonucu yavaş yavaş geliştiğini söylemektedir.³⁵¹

F.R. Tennant'a (1866-1957) göre ise ilâhî Yaratıcı, evrenin muhteşem tasarımını insana sunmuş, ve tabiattaki düzeni insanın tecrübe dünyasının tekâmülü ve zihin dünyasının gelişmesi için böylesi bir intizamın varlığını gerekli görmüştür.³⁵² Söz konusu çağdaş düşünürlerin ortaya koyduğu savunmalar, kötülük ve tasarım arasındaki ilişkinin anlaşılması adına çok önemlidir. Görüldüğü üzere, çağdaş itirazların düzen ve kötülük arasında gördüğü çelişkiye karşı geliştirilen savunmalar genelde kötülüğün, ilâhî tasarımın kavranılması ve mükemmel olana ulaşma doğasına sahip insan için aracılık eden bir olgu olduğu üzerinde birleşmektedir.

Kötülük probleminin çözümüne İslâm kelâmı açısından bakacak olursak problemin çözümü iki yönlüdür: Biri Mu'tezile'nin ortaya koyduğu tavidir. Buna göre yüce Allah (cc.) düzeni kullarının maslahatını gözeticeği şekilde yaratmıştır. O'nun

³⁴⁹ Şaban Hakkı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler” *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 2 (2002):201.

³⁵⁰ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 49-52.

³⁵¹ İlhan Arık “John Hick’ te Kötülük Problemi” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 48-49.

³⁵² Metin Özdemir, “Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, (2000): 229.

mutlak iyiliği, düzeni oluşturan sistemin zorunlu olarak ortaya çıktığını gösterir.³⁵³ Diğerleri ise Eş'arî kelâmcıların ilâhî Yaratıcı'nın yarattığı hiçbir şeyle nitelendirilmeyeceği görüşüdür. Yani kötülük probleminin çözümü için Eş'ariye başvuracak olan kişi "Allah'ın fiil ve hareketlerinde hikmet ve maslahatın bulunmadığı" iddiasıyla karşılaşacaktır. Eş'arî'ye göre ilâhî Yaratıcı'ya ait fiillerin "hikmet ve gâyeye" bağlanması O'nun şanına aykırıdır. Daha doğrusu bu fiillerde hikmet ve gâye arama çabası yüce Allah'ı noksan görmek anlamına gelir.³⁵⁴ Çünkü bir şeyi meydana getiren bunu bir maksat ve gâye (garaz) ile yapıyorsa, o maksat veya gâye ile eksikliğini tamamlıyor demektir. Bu olduğu takdirde fiilin meydana gelmesinde etkili olan varlık gâye ile tamamlanacak ve gâye de onun tamamlanmasına sebep olacaktır. Yüce Allah bütün bu noksanlıklardan münezzehtir. Eş'arî'ye göre hastalık ve zararlı şeyler gibi olumsuzlukların meydana gelmesi, hiçbir hikmet ve fayda düşünülmemeyen şeylerdir. Aynı zamanda bütün bunlar, Allah'ın fiillerinde "hikmet ve maslahat" bulunmasının zorunlu olmadığını da göstermektedir. Eğer "hikmet ve maslahat" olsaydı bütün bu olumsuzlukların olmaması lazım gelirdi. Oysa kâinatın düzeni yanında, düzensiz, zararlı ve faydasız birçok varlık da bulunmaktadır. Demek oluyor ki Allah'ın irade ve fiillerinde hikmet arama çabası boşuna ve anlamsızdır.³⁵⁵

Kötülük ve düzendeki gâye konusunda Mu'tezile ve Mâtürîdîler Eş'arîlerden daha farklı bir tutum içindedirler. Hikmet ve fayda üzerine kurulan düzeni savunan Mu'tezile ve Mâtürîdîlere göre "Allah'ın düzeni yaratırken bununla hikmet ve faydayı murad etmesi O'nun ilahlık şanına aykırıdır". görüşünü savunanlar, oldukça yanlış bir tutum içindedirler. Öyle ki bunun aksini savunan bu iki mezhep, düzenin hikmet ve fayda içermesini yüce Allah'ın kemâl sıfatının bir yansıması olarak görmektedir. İlâhî düzen koyucu için asıl eksiklik, O'nun yaratmasında hiçbir hikmet ve fayda olmadan onları gelişigüzel yaratması olacaktır. Kötülük veya düzensizliğin varlığına gelince; âlemde faydasız ve düzensizliği çağrıştıran şeylerin olduğu düşünülür. Oysa bu bir yanılgıdır. Düzensizlik gibi görünen şeylerin iç yüzü araştırıldıkça bütün bunların gerisinde gizli faydaların olduğu anlaşılacaktır. Çünkü İnsan zihni bazı sınırlılıklara sahip olduğundan, olayların içindeki gerçek sebeplerin

³⁵³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, C.1, 32-33.

³⁵⁴ el- Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C.3, 350.

³⁵⁵ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, 4 bs. (İstanbul: MÜİF Yayınları,1998), 287.

bütünü tam manasıyla anlayamamıştır. Kaldı ki görünürde düzenle beraber düzensizlikte bulunabilir fakat bu hikmet ve gâyeyi saf dışı bırakmaz. Aynı zamanda âlemdaki düzenin düzensizliğe üstün geldiği açıktır. Kötülük olmamalıydı da denilemez. Sırf iyinin ve güzelliğin olduğu bir âlem düşünülüyorsa da bu cennetten başka bir yer değildir. Yalnız burada gâye ve hikmet konusunda Mu'tezile ve Mâtürîdî arasındaki daha önce belirtilen şeyi tekrar hatırlamak gerekir. Mu'tezile'ye göre düzendeki gâye, içinde ilâhî zorunluluğu gerektirirken, Mâtürîdî böyle bir zorunluluğu reddeder.³⁵⁶

Yeryüzündeki düzenin gâyesel boyutunu ortaya koyan Kur'an, ilâhî Tasarımcı ve kötülük arasındaki çelişkiyi ortaya koyan delillere aynı gâyesel tutarlılıkla cevap vermektedir. "Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım".³⁵⁷ âyet-i kerimesi, Kur'an'ın bu gâyesel yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koyar. Kötülüğün teleolojik boyutunu ortaya koyan âyetler, ilâhî Tasarımcı ve kötülük arasındaki çelişkiyi ortaya koyan delillere aynı gâyesel tutarlılıkla cevap vermektedir. Dolayısıyla Kur'an, kötülüğün hangi gâyeyle yaratıldığı üzerinde durmaktadır. Daha önce de tasarımı konu edinen âyetlerde gördüğümüz gibi Kur'an, düzen ve ahlâk arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken kötülüğün insan irâdesi ile bağlantısını gözler önüne sererek insanın iyi ve kötü arasındaki seçim hakkını ortaya koymaktadır.³⁵⁸ Kaldı ki söz konusu seçim, kötünün varlığı ile mümkün olacaktır.

Kanaatimizce kötülük probleminin karşı geliştirilen en güçlü savunmalar çağdaş Batı dünyasının tekrar geliştirmeye çalıştığı özgür irâdeyi ortaya koyan ve ahlâki tekâmülü ön plana çıkaran görüşlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla modern kelâmcıların düzen ve insan iradesi arasındaki ilişkiyi konu edinen âyetlere başvurmaları problemin çözümünde daha güçlü delillerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Ayrıca Aydın Topaloğlu'na göre kötülük problemi aslında Hristiyan dünyasına aittir. Hristiyanlığın inanç esasları, kötülük probleminin çözümü açısından Batı dünyasını bir çıkmaza sokmuştur.³⁵⁹ Dolayısıyla düzenin yanında düzensizliğin olması

³⁵⁶ Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, 3 bs. (İstanbul: MÜİF yayınları, 1997), 284., Ayrıca bkz. Atar, *Fıkıh Usulü*, 288., Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 33.

³⁵⁷ ez-Zâriyat, 51/56

³⁵⁸ Fussilet, 41/ 46, er-Rûm 30/ 41, Yunus, 10/108, ez-Zümer 39/ 41, İnsan 76/ 3.

³⁵⁹ Topaloğlu "Kötülük Problemi" *Din Felsefesi*, Ed. Latif Tokat 1 bs. (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 247.

Müslüman açısından bir problem olmamaktadır. Kötülüğün varlığını görmezden gelmek yerine onun teleolojik yönüne odaklanmak, tasarım delilinin bu problem karşısındaki gücünü ortaya koymakta başarılı olunmasını sağlayacaktır.

4. 2. Tesadüfçülüğe Dayanan İtirazlar

Çağdaş dünyada âleme ait tasarımın aşkın olanla bağlantısının ortaya çıkarılmasında en büyük pay fizik dünyasının teorilerine aittir.³⁶⁰ Söz konusu teorilerin ortaya konmasında rolü olan çalışmaların teleolojik yapının diğer alanlarda da incelenmesinde ilham kaynağı olduğu söylenebilir. Fizik alanındaki bilimsel faaliyetler nasıl ki muhteşem tasarımın örneklerini ortaya koyuyorsa, karmaşık yapıya sahip her türlü varlığın teleolojik boyutunu anlatan diğer alanlarda güçlü deliller sunacaklardır.³⁶¹ Söz konusu deliller günümüz dünyasına ait düzen delillerinin farklı biçimlerini ortaya koyan teorilerden oluşur. Varlığın karmaşık yapısındaki düzene yoğunlaşan bilimsel teoriler bu yönüyle düzeni ilâhî olanla ilişkilendirmekte güçlük çekmemişlerdir.

Teleolojik delillerden biri olan ve modern çağa damgasını vuran analogik türün en çok bilinen örneği, kıyasa dayalı olandır.³⁶² William Paley'e (1743-1805) ait olan ve en çok eleştirisini evrimci anlayıştan alan bu delilde daha çok bitki ve hayvanların karmaşık yapısındaki tasarıma odaklanılmıştır.³⁶³

Paley, kâinatın karmaşık yapısıyla saat arasında bir benzerlik kurmuş, saatin varlığının tesadüfle açıklanmasının mümkün olmadığını, akıl sahibi her bireyin doğanın düzenleniş biçimini kör rastlantılara dayandırmayacağını temellendirmeye çalışmıştır. Kol saatine rastlayan ve daha önce saatler hakkında hiçbir tecrübesi olmayan birinin onda zeki bir varlığın izlerini yakalayacağını söylemiştir. Paley'e göre gözümüzü tabiatın işleyişine çevirdiğimizde de aynı izleri görmek

³⁶⁰ Collins, *Teleolojik Delil*, 143.

³⁶¹ Emre Dorman, *Modern Bilim Tanrı Var*, (İstanbul:İstanbul Yayınevi,2011)34-35.

³⁶² Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* (Samsun: Etüt,1997),76.

³⁶³ Collins, *Teleolojik Delil*, 143.

mümkündür.³⁶⁴ Bu anlamda bu mükemmel işleyişin ilahi Tasarımcı'sının olması fikri zor gözükmemektedir.

Paley,varlıktaki karmaşık yapının bir planlayıcıya ihtiyaç duyduğunu temellendirmek için öncelikli olarak taş ve saat arasındaki yapısal farktan yola çıkar. Paley'e göre saatteki mekanizmayı oluşturan parçalar bir amaç doğrultusunda bir araya getirilmiştir. Onun başka türlü bir düzenle meydana gelme ihtimalini düşündüğümüzde hâlihazırdaki işlevi yerine getiremeyecektir. Ayrıca bu mekanizmayı anlamanın yolu onu incelemekten geçer. İncelemenin sonunda çıkardığımız sonuç ise onun bir tasarımcıya ait olduğudur.³⁶⁵

Paley'in tasarımın rastlantısal izahlara dayandırılmayacağını açıklamak için kullandığı bilimsel veriler, teleolojinin aşkın olanla ilişkisini ortaya koymakta işe yarasa da doğal ayrışmaya dayalı anlayışın sahneye çıkmasıyla câzibesini kaybetmeye başlamıştır. Aynı zamanda Hume'un bundan önce teleolojik delillerin başarısızlığı üzerine geliştirdiği deliller³⁶⁶ kendisinden sonra gelen Paley'in bir hayli bilinen teleolojik yaklaşımına itiraz edenlerin elini güçlendirmiştir. Doğal ayrışma anlayışı, maddeci düşüncenin çokça sahip çıktığı ve yaşamın kaynağını arama çabasında başvurduğu bir yol olmuştur. Öyle ki bu anlayışın ortaya koyduğu ispatlar bilimsel kriterlere çok uymasa da, maddeci düşünürlerin temel kaynağı haline gelebilmiştir.³⁶⁷ Doğa kanunlarının aşkın olanla bağlantısına darbe vurması bakımından çok güçlü görünen evrimci anlayış, insanlığın tarih serüvenindeki yerinin incelenmesi için de bir yöntem olarak kullanılmıştır.

Darwin'le beraber materyalist anlayışın merkezi düşüncesi haline gelen evrim teorisine göre canlılar, milyonlarca yıllık bir süreçte, basit bir canlıdan doğal seçilim ile değişerek şimdiki halini almıştır. Bu değişim sürecini canlılar arasındaki mücadele ile açıklayan teoriye göre canlı, mücadele ile hayatta kalmak ve diğer varlıklara uyum sağlamak zorundadır. Mücadelede başarısız olan canlı türleri ise yok olmaktadır. Buna rağmen Darwin'in ortaya koyduğu teori her ne kadar canlıların

³⁶⁴ David Cook, *Filozoflar ve İnanç*, çev. Leyla Güleç (İstanbul: Haberci Yayınevi, 2004), 236- 237.

³⁶⁵ William Paley, "*Doğal Teoloji*", çev. Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, 79.

³⁶⁶ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 122.

³⁶⁷ Gufran Koyuncu, *Evrin*, (İstanbul: İz Yayınları, 1992), 238.

oluşumu ve yaşamlarını devam ettirebilmeleri konusunda bilimsel olduğunu iddia ettiği veriler koysa da, insanı açıklamada yetersiz kaldığı açıktır.³⁶⁸

Canlılardaki işleyişi doğal seçimle açıklayan Darwin'in düzeni rastgele sürecin bir sonucu olarak görmesi³⁶⁹ akıllı bir tasarımcının varlığını gereksiz kılmıştır. Tesadüfe dayalı bu işleyişi savunanlara göre görünür âlemin teleolojik inşâsının akıllı bir varlığa ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla Darwin'in doğal ayıklanma süreci ile oluştuğunu söylediği biyolojik düzenin rastlantısal izahlara dayalı açıklamaları, bu düzeni oluşturan yüksek bir aklın olması ihtimalinin zayıflamasına yol açmıştır.

Çağdaş dünyanın tasarımın kanunlarını açıklaması kendisini daha sonra da değineceğimiz hassas ayarlara dayalı teorilerle gösterir. Bu hassas tasarımın bir versiyonu daha var ki kendisini karmaşık tasarımın yapısına dikkat çeken açıklamalarla gösterir.³⁷⁰ Michael J. Behe ve William A. Dembski ile ön plana çıkan bu teorilerin klasik teleolojik türlerden farklı olduğu düşünülse de karmaşa ve tasarımın bir arada bulunmasının hayrete konu olacak bir özellik taşıdığı açıktır. Söz gelimi Behe'in hayrete sebep olan karmaşık sistemle ilgili ortaya koyduğu veriler, doğal seçilimi mümkün gören anlayışlara karşı olanlar için güçlü deliller ortaya koymaktadır.

M. J. Behe'e göre biyokimyada kat ettiğimiz yol canlı varlıkların muhteşem tasarımını ortaya çıkarmıştır. Söz konusu ilerlemeler yaşamın temeline dair açıklamaların çok basit olmadığını ortaya çıkarmıştır ve canlı varlıkları oluşturan sistemdeki karmaşıklık bu yolla tespit edilebilir hale gelmiştir.³⁷¹

Canlı yapıların oluşumu Darwin'in doğal ayrışmasıyla izah edilecek kadar basit değildir. Bütün bu oluşumlar şaşırtıcı derecede karmaşık biyokimyasal süreçleri içerir.³⁷² Canlıları oluşturan yapılar basit parçalara indirgendiklerinde (bölündüklerinde) hem fonksiyonlarını yitirecek hem de hayatta kalmalarını mümkün

³⁶⁸ Topaloğlu, *Teizm - Ateizm*, 189-190.

³⁶⁹ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. Barış Gönülşen (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 219.

³⁷⁰ Hasan Özalp, *Tanrı ve Tasarım*, 1 bs. (İstanbul: Otto Yayınları, 2015), 47-48.

³⁷¹ Michael J. Behe, *Darwin's Black Box*, (Newyork: Free Pres. , 2006), X, 199.

³⁷² A.g.e., 22.

kılacak canlıyı oluşturamayacaklardır.³⁷³ Mesela bakteri ve hücrelerde hareketi sağlayan kamçı³⁷⁴ gibi oluşumlar veya kanın pıhtılaşması³⁷⁵ indirgenemez karmaşıklığa sahiptirler. Bu muhteşem sistem canlı yapıların inşâsı ve devamı için birbirini aktive eden ve ya durduran bir düzenle hareket eder.

Cansız varlıkların tasarım ürünü olduklarını görmek kolaydır. Canlı organizmaları bir araya getiren sistem akıllı tasarımdan haber verebilir mi? Bu sorunun cevabını biyokimyasal tasarıma örnekler vererek açıklayan³⁷⁶ M. Behe'e göre karmaşık tasarımın canlılar âlemindeki yerini incelediğimizde bu mekanizmalarda sistemi oluşturan parçaların uyum ve etkileşimini yakalarız.³⁷⁷ Ona göre doğal ayrışmaya dayalı teoriler canlılardaki bu muhteşem karmaşık tasarımı izah etmek için zayıftır.

Daha önce de belirtildiği gibi Behe'e göre indirgenemez karmaşıklığa sahip olan mekanizmaların herhangi bir fonksiyonu eksik olduğunda çalışması söz konusu değildir. İlgili mekanizmaların rastlantısal mutasyon (değişimin) yoluyla sistemi harekete geçiren ilk etkinin birazcık gecikmesiyle aşamalı bir şekilde gelişim seyrini tamamlayamayacağı açıktır. İndirgenemeyen bu karmaşık sistemleri oluşturan parçaların bir amaca göre düzenlenmesi ve bütün bunları akıl sahibi bir varlığın ortaya çıkarması zorunludur.³⁷⁸ Dolayısıyla Behe'in adaptasyoncu evrime sıcak bakmadığını söylemek mümkündür. Şüphesiz ona göre bu sistemin işleyişinde rastlantısal izahların yeri yoktur. Bu ve buna benzer kompleks işleyişlere sahip varlıkları gördüğümüzde bunların bir akıldan haber verdiğine şahit oluruz.

Varlık âlemine hâkim olan akıllı tasarımı ön plana çıkaran olgulardan birisi de adaptasyondur. Canlı ve cansız varlıklarda gözlemlenen âhenk, evrende karmaşa ve tesadüfe yer olmadığını göstermektedir. Modern Çağ'da tasarım delilinin yeniden güç kazanması için uğraşan İngiliz düşünür Frederick R. Tennant, evrenin kendine göre belirli yasaları, işleyiş kuralları ve özellikleri olduğunu söylemektedir. Tenant'a göre bunu anlamak o kadar da zor değildir. Organik ve inorganik varlıklardaki

³⁷³ A.g.e., 39-44.

³⁷⁴ A.g.e.,69-72.

³⁷⁵ A.g.e.,79.

³⁷⁶ A.g.e., 199-200.

³⁷⁷ A.g.e., 204-205.

³⁷⁸ Michael Peterson vd., *Akıllı ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (Ankara: Küre Yayınları, 2009),127-128.

uyumun, nesnelerdeki estetiğin ve güzelliğin, insanın ahlâki yapısının bizleri akıl, irâde ve inâyet sahibi bir Tanrı'nın varlığına götürdüğü açıktır.³⁷⁹

Modern biyokimyacıların organizmanın karmaşık düzenindeki dengeleri konu edinen teorileri her ne kadar biyolojik evrimin acziyetini ortaya çıkaran çabalarla karşımıza çıksa da, çağdaş ateistlerden bazıları nerdeyse evrimin kutsallığını ima etmeye çalışmışlardır. Bunlardan biri *Tanrı Yanılgısı* kitabıyla kendisini güçlü bir tanrıtanımaç olarak tanınmasını sağlayan Richard Dawkins'dir. Paley'in çok bilinen analogisine itirazda bulunan Dawkins,³⁸⁰ görünüre ait tasarımın Tanrı ile olan ilişkisini yok saymıştır.

Doğal seçim ve tasarımın zıtlığını konu edinenlerin tasarım deliline sarıldığını söyleyen Dawkins, aksine bu delilin akıllı bir tasarımcının varlığını gereksiz olduğuna kanıt olabileceğini söyler. Evrimi düzenin tek ve güçlü kaynağı olarak gören Dawkins'e göre doğal ayrışma indirgemeci bir tesadüfçülük anlayışıyla açıklanamaz. Uzunca bir serüvenin sonucu olan kompleks yapılar, tasarıma sokulmuş görüntüsünün altında tesadüfi olmayan doğal ayrışma ile açıklanabilir. Muhteşem tasarımın inşâsının bilimsel anlamda anlaşılması, doğal ayrışmanın tam olarak anlaşılmasına bağlıdır. Aynı şekilde tasarımın onu planlayan bir varlığa ihtiyaç duymaksızın açıklanması doğal ayrışmanın izahıyla mümkün olabilir.³⁸¹

Bunların yanı sıra bilim insanlarından bazılarına göre Darwin'in ortaya koyduğu görüşler din ile çelişmek zorunda değildir. Söz gelimi Tennant gibi kişiler, düzenin halihazırdaki yapısına bir süreç içerisinde kavuştuğunu savunmuşlardır. Bu süreci ilâhî Tasarımcı ile açıklayan bu görüşlere göre düzenin meydana gelmesi ister yoktan yaratma ister bir süreç dâhilindeki şartlara bağlı olsun, nihâyetinde bütün bunlar ilâhî Tasarımcı'nın irâdesi ile olacaktır. Evrim teorisi kabul edildiği takdirde düzenin ilâhî kaynaklı olamayacağına dair görüşler zorunlu olmayacaktır.³⁸²

Görüldüğü üzere natüralist anlayışın maddenin kendiliğinden oluşuna dayanan görüşlerinin her biri tasarım delilinin bütün formülasyonlarının anlamsızlığını ortaya

³⁷⁹ Topaloğlu, *Teizm - Ateizm*, 184-185.

³⁸⁰ Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2009), 78.

³⁸¹ A.g.e., 111-112, 114-116.

³⁸² Topaloğlu, *Teizm - Ateizm*, 191.

koymaya çalışanların elini güçlendiren birer malzemeye dönüşmüştür. Görünür olanın başladığı yer ile ilgili yapılan soruşturmalarda kendisini maddenin içinde bulan natüralist anlayış, mevcut doğanın dışına çıkan açıklamaları kabul etmeyen tarafını her zaman korumuştur.

Natüralist anlayışın beslendiği alanlardan biri olan Darwinizm, günümüz dünyasında bazı teist düşünörlere de sıcak gelmektedir. Bu durumu belki teistik evrimcilik olarak da adlandırabiliriz. Ancak, bunun Tanrı'yı yaratılışın kaynağı olarak gören dini inanç ile ne kadar uyduğu da ciddi bir sorun olarak ortada durmaktadır. Hatta doğüstü bir varlığı ya da canlıların oluşmasında doğüstü bir iradeyi kabul etmeyen ateist evrimcilerin buna nasıl yaklaşacakları da oldukça kuşkuludur. Bu noktada evrimden ne anlaşıldığının iyice ortaya konması gerekir. Günümüzde bazı teist araştırmacıların evrimin artık bilimsel ya da felsefi açıdan kabul edilmesi gereken bir realite olduğunu söylemesi yanıltıcı ve oldukça yüzeysel bir açıklamanın ötesine geçmeyecektir. Biyolojik varlığımızın evrimsel bir süreçle oluştuğunu iddia etmek bilinç tarafımızın a priori olduğunu ve bizim doğuştan bu a priori bilgilerle donanımlı olarak dünyaya geldiğimiz gerçeğini gizleyemez. Bilincin de doğa tarafından oluşturulduğunu iddia edersek o zaman materyalist bir çizgide bulunduğumuzun bilincinde olmak gerekir. Kaldı ki düşünce tarihi de varoluşun maddesel mi olduğu ya da madde ötesi bir üst otorite tarafından mı gerçekleştirildiği tartışması ile doludur.

Günümüz bilimsel teorilerinin bir özelliğı de âlemin kanunlarına dair ortaya konan kritik ayarları konu edinmesidir. Son zamanlarda sahneye çıkan bilimsel teorilerin tabiatın muhteşem dengesine ait kritik ayarları ortaya çıkarması, bu yapının kaynağına dair önceki görüşlerin canlanmasına sebep olmuştur. Bu görüşü destekleyen Hawking'e göre "Son dönemlerde doğanın pek çok yasasının son derece ince bir ayara sahip olduğunun keşfedilmesi, birçok kişinin yeniden o eski düşünceye geri dönmesine yol açtı: Bu büyük tasarım, bir büyük tasarımcının işidir".³⁸³ Tasarımın kaynağının ne veya kim olduğu sorusunun güncelliğini koruduğunu gösteren bu gelişmeler sadece filozof ve teologların ilgi alanına girmemiş, diğer

³⁸³ Stephan Hawking, *Büyük Tasarım*, çev. Selma Öğünç, (İstanbul: Doğan Egmont Yayınları, 2012), 36.

bilim dallarıyla ilgilenenlerin de dikkatini çekmiştir.³⁸⁴ Düzenin varlık dünyasını kapsayan tarafının ipuçlarını gözler önüne seren bu durum, teistik izahlarla sonuçlanmasa da ortak düşünsel çabalara dönüşmüştür.

Âlemin güzellik ve câzibesinin planlayıcı ve tasarım edici bir Yaratıcı'yla anlam kazanacağını ortaya koyan Collins'e göre düzende açıkça görülen mükemmellik, hem inançlı ve hem de inançsızlar tarafından kabul edilmektedir. İnsan ve kâinat arasındaki uyumu doğa yasalarının zekâ seviyemize uygun varlıklar tarafından anlaşılabilir bir biçimde ayarlanmasıyla açıklayan Collins, doğanın yasalarına ait özelliklerin, bizi üstün bir akıl tarafından meydana geldiği düşüncesine götürdüğünü söylemektedir.³⁸⁵

Maurice Bucailley'e göre ise tabiat yasalarını çok dikkatli bir şekilde inceleyenler bu yasaların bir idarecisinin olduğuna işaret ettiğini açıkça görmüşlerdir. Bunu görebilmek için tabiat yasalarındaki fizik ötesi olguları arama niyetinde olmaya da lüzum yoktur.³⁸⁶ Bu açıklamalar, muhteşem tasarımın teleolojik arka planının bilimsel keşiflerle bütün gücünü hissettirdiğini göstermektedir. Ayrıca tasarım sadece teistik Tanrı tasavvurlarını savunanların değil, bilim dünyasının da hayranlık dolu itiraflarına konu olmuştur.

Son yıllarda daha çok bilim dünyasının ortaya koyduğu teoriler, evrenin muhteşem tasarımının inşasına dair birçok veriyi elinde bulundurmaktadır. Stephen C. Meyer'a göre "20. yüzyılda tasarım delili 19. yüzyıl biyologlarının elinde yaşadığı acemi inziva döneminden kurtulup yeniden gün ışığına çıkmıştır".³⁸⁷ Evren tasavvuruna dair ortaya konan modellerin en önemlisi, evrenin genişlemesinin keşfedilmesi ile beraber³⁸⁸ onun başlangıcı ile ilgili verilerden oluşmuştur. Teistik Tanrı tasavvurunu

³⁸⁴ Cafer Sadık Yaran "The Argument from Design In Contemporary Thought"(Doktora Tezi. University of Wales, Lampeter Faculty of Arts Department of Theology and Religious Studies,1994), VII.

³⁸⁵ Collins, *Teleolojik Delil*, 147-149.

³⁸⁶ Bucaille Maurice, *İnsanın Kökeni Nedir*, çev. Ali Ünal, (İstanbul: İnsan Yayınları , 1988), 282.

³⁸⁷ Michael J. Behe, vd., *Evrenin Alternatif Tarihi*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 69.

³⁸⁸ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Ay ve Murat Uyaz (İstanbul: Milliyet Yayınları,1988), 52.

haklı çıkardığı düşünölen büyük patlama teorisinin, hudûs delilini oluşturan formölasyona uygunluğu gündeme gelmiş,³⁸⁹ böylece yoktan yaratma düşünöncesinin bilimsel izahlarının önü açılmıştır.

Âlemin kritik dengelerden oluşın sisteminin büyük patlama ile başladığını savunan ve bu anlamda tasarım delilini güçlendiren teoriler, Edwin Hubble'in gözleme dayanan ispatları sayesinde güç kazanmıştır. Bu yeni teoriler, bilimsel algıların yeniden şekillenmesine yol açmıştır. Hubble'in evrenin genişlemesini galaksilerin birbirinden uzaklaştığını ispat ederek açıklamasıyla birlikte evrenin tek bir noktadan başlayarak oluştuğuna dair görüşlerin önü açılmıştır. Buna göre hâlihazırdaki âlem 'zamandan geriye doğru gidildikçe küçölmüş, çok daha geriye gidildiğinde tek bir noktaya' ulaşmıştır. Sıfır noktası olarak düşünölen bu noktanın karşılığı ise yokluktur. Dolayısıyla görünür âlem, başlangıcı olan büyük patlamadan önceki yokluğa dayanmıştır.³⁹⁰

Âlemdaki düzenin ötesini anlamaya yönelik çıkarımlardan oluşın çağdaş veriler, inançsızlığın elini güçlendiren düşünce sistemlerinin sarsılmasına neden olmuştur. Düzenin varoluş serüveninin başlangıç noktası keşfedildikçe, maddeci anlayış görece gerilemiş, ateist düşünürlerin inanca yolculuğuna büyük katkı sağlamıştır. Bunlardan biri olan Antony Flew, büyük patlama ve hassas ayar delillerinin Tanrı'nın varlığını ispat eden bilimsel gerçekliklerden ibaret olduğu konusunda itiraflarda bulunmuştur. Söz konusu bilimsel keşiflerin sonsuz bir zekâ tarafından yaratıldığını, dolayısıyla Tanrı'yı ispat ettiğini açıkça söylemiştir.³⁹¹

Canlı ve cansız yapılara ait işleyişin bilinçli bir güç tarafından idare edildiğinin kabul edilmesini zorunlu kılan çağdaş delil türlerinden biri de "Hassas ayar delili"dir. Bu delil, gücünü matematiksel değerlerin temele alındığı bilimsel verilerden almaktadır. Canlılığın oluşması ve devam etmesinin hassas ayarlarla mümkün olabileceğini savunan bilim adamlarına göre söz konusu bu denge, varlık alanının tümüne

³⁸⁹ William Lane Craig , *The calam Cosmological Argümant*, (Broadway: Wipf and Stocks Puplichers, 2000),63.

³⁹⁰ Şahin, "Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması", 177-178.

³⁹¹ Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Zeynep Ertan ve Hasan Kaya (İstanbul: Profil Yayınları, 2011), 114-117.

hâkimdir. Öyle ki bu hassas ayarı oluşturan matematiksel oranlarda oluşan en ufak değişiklik sonucunda yaşamın devamlılığını koruyor olması söz konusu değildir.³⁹²

Yeni bulgular, yaşamın kendine mahsus şartlarının oluşması halinde meydana gelebileceğini haber vermektedir. Söz konusu şartların en ince ayrıntıları, yaşamın oluşması ve devam etmesi için âdeta daha öncesinden ona uygun şekilde uyarlanmış görünmektedir. İnce ayarlarda meydana gelen en ufak değişiklik, yaşamın dengesini yıkacak ve devamı mümkün olmayacaktır. Canlılığın meydana gelmesinin kendileri için oluşturulan özel bir mekâna ihtiyaç duyduğunu gösteren bulgular hayret verici özelliklere sahiptir. Söz konusu bu muhteşem yapı, varlık âleminde ki en küçük yapıdan en büyüğüne kadar aynıdır.

Kozmik tasarım ve insan arasındaki uyumun akıllı yaşamla sonuçlanması âdeta “Terziye ısmarlanmış bir elbise” olarak nitelendirilir. Büyük patlamadan bu yana düzenin oluşumuna etki eden hassas denge ile insanın var olması arasında sıkı bir bağ ortaya çıkmıştır.³⁹³ İnsan türünün oluşması ve devam etmesi için bütün gerekli koşulların kritik dengeleri, çağdaş dünyanın bilimsel teorileri ile beraber su yüzüne çıkmıştır. Böylece bilim dünyasının tasarımın ve insan yaşamının inşâsı için âdeta bir araya gelen değerlerin kritik bir denge üzerine kurulduğu üzerine yaptıkları sorgulamalar “insancı ilke” teorisini ortaya çıkarmıştır.³⁹⁴

Görünür âlemin insan yaşamına uygun bir tarzda biçimlendirilişinin evrenin başlangıcına dayanması, bu durumun neden olduğundan daha farklı olmadığı sorusunu sormaya zorlamaktadır. Söz gelimi Hawking, “Evrenimiz ve yasaları bizi desteklemek üzere oluşturulmuş bir tasarıma sahip gibidir ve eğer biz varsak bu tasarımda değişiklik olması pek mümkün değil. Bu kolayca açıklanabilecek bir durum değil ve doğal olarak ‘niçin’ böyle olduğunu soruyoruz”.³⁹⁵ diyerek insan ve düzenli âlem arasındaki bu dengenin bizi zorunlu bir soruşturmaya ittiğini belirtmektedir. Denilebilir ki evreni oluşturan ince detayların niçin insan yaşamına

³⁹² Şahin ‘‘Tanrı’yı İspatta Klasik Ve Çağdaş Teistik Delillerin karşılaştırılması’’, 218.

³⁹³ M. Said Kurşunoğlu, “İnsan Ve Evren İlişkisi Ve Antropik İlke” (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002),70.

³⁹⁴ Cafer Sadık Yaran, “Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, S. 10 (1998):131.

³⁹⁵ Hawking, *Büyük Tasarım*, 136.

uygun şekilde tasarıma sokulduğu sorusu, varlık âlemini oluşturan kanunların detaylarını zihin dünyasına konu alan herkesin merak konusu olmuştur.

Bilim dünyasının evrenin nazik ayarlar üzerine inşâ edilmesinin insan yaşamına olan uygunluğuna dair ortaya koyduğu veriler teistik izahların elini güçlendiren niteliklere sahiptir. Özellikle organizmaların karmaşıklığındaki düzenli yapılar keşfedildikçe bunun akıllı ve her şeye gücü yeten bir Tanrı ile mümkün olabileceği fikri güçlendiği söylenebilir. Swinburn'e göre "Evren ve insanın uyumu, görünür dünyanın lütfunu gözler önüne serer". Aynı zamanda canlıların mânevi ihtiyaçlarını karşılama noktasında ortaya koydukları ilişki de ilâhî inâyetin diğer yüzünü ortaya koyar.³⁹⁶

Paley'in ortaya koyduğu veriler her ne kadar gücünü kaybetmeye başlamışsa da, 20. yüzyılın sonlarında tasarım deliline yeniden tazelik kazandıracak olan teoriler ortaya çıkmıştır.³⁹⁷ Bilim dünyasının ortaya koyduğu detaylar, teizmin karşısında tesadüfçü izahların işini zorlaştırmıştır. Fakat bilim dünyası yine de bu ince detayların gâyesel yönünü ortaya koymakta aciz kalmıştır. Çünkü yaşamı ortaya koyan bu hassas detayların insanın varlığıyla olan ilişkisinin metafizik izahları zorunlu kılan bir yapıya sahip olduğu aşikâr hale gelmiştir.

Âlemdaki düzenin oluşumunda rol oynayan kritik ayarları konu edinen modern bilim, varlığın meydana gelmesinde oluşan en ufak bir sapmanın o varlığın ortaya çıkmasını imkânsız kıldığını göstermektedir. Buna bağlı olarak âlemin halihazırdaki genişliği, oluşumun başlangıç aşamasındaki kritik oranların sapmamasına bağlıdır. Söz gelimi "Evrenin neden yıkılan modellerle sonsuza kadar genişleyen modelleri ayıran kritik bir hızla genişlediğini" sorgulayan Hawking, evrenin halihazırdaki genişliğini başlangıçtaki hassas oranların matematiksel değerleriyle açıklamaktadır.³⁹⁸

Âlemin kritik tasarımının ilk aşamasıyla ilgili ortaya konan görüşler, teist veya ateist kesimin başlangıca ait verileri başka bir başlangıçla yorumladığını ortaya koyar. Denilebilir ki söz konusu başlangıç, teist ve ateistin kendi düşüncelerine dair ön kabulleridir. Başlangıca dair bütün varsayımların Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu

³⁹⁶ Swinburne, "Existence of God", çev. Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 157.

³⁹⁷ Peterson, vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 124.

³⁹⁸ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 133.

temele alarak yorumlanması, evrenin teleolojik yapısına dair birbirinden farklı yargıların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Söz gelimi daha önce belirttiğimiz tekilliğin yokluğun karşılığı olduğuna dair ortaya konan yorumlar maddenin varlığını başka bir maddeye ihtiyaç bırakmadan anlatır ki bu durum, maddenin geçirdiği evreleri bilinçli bir varlığın müdahil olmasıyla açıklayacaktır. Dolayısıyla bütün bu evrelerin hassas dengesinin insan türü ile olan bağlantısının tesadüfle izah edilecek hiçbir yanı kalmayacaktır.³⁹⁹ Oysa aynı şekilde insan ve evrenin tasarımı arasındaki ilişkiyi reddetmeyen tanrıtanımazın bu konuda yaptığı açıklama oldukça basittir. İnsan halihazırdaki varlığını evren içinde buluyorsa bu şartların bu ana kadar gerçekleştiğini göstermektedir. Evrenin düzenini gözlemliyor olmamız söz konusu şartların meydana geldiğini göstermektedir.⁴⁰⁰

Aynı zamanda insan ve diğer canlılar arasındaki benzerlikler de birbirinden farklı biçimlerde yorumlanmışlardır. Söz gelimi evrimci görüş “bütün canlıların aynı hücreden meydana gelip çeşitlendiğini” savunurken düzene yaratılış gözüyle bakanlar, bu benzerliğin bir tek Yaratıcı’dan haber verdiğini söylerler. Öyle ki ilâhî Yaratıcı kendisinin belirlediği gâyeler için böylesi bir düzeni belli bir plan çerçevesinde yaratmıştır. Çünkü bu benzerlikler, biyolojik yasalar dâhilinde işleyen bir yapıya sahiptirler.⁴⁰¹

İnsan ve ilâhî tasarım arasındaki uyuma Kur’ân üzerinden cevap verenler ve yine Kur’ân’ın bilimin yukarıda sözünü ettiğimiz verilerini desteklediğini savunanlar ise insanın bu ilâhî tasarım (âlem) ın bir parçası olduğunu söylerler. “*Biz sizi yeryüzün (arz) den yarattık, oraya döndüreceğiz ve sizi tekrar oradan çıkaracağız*”.⁴⁰² âyet-i kerimesi insanın bu âlemin maddesinden inşa edildiğini ve yine canlılar dünyasının bir parçası olan insanın genetik kanuna tabi olduğunu buyurduğunu ifade etmektedirler.⁴⁰³

³⁹⁹ Mehmet Şükrü Özkan, *Rasyonel Teoloji- Yeni Ateizm ve Tanrı*, 1 bs. (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 153.

⁴⁰⁰ Şahin, “Tanrı’yı İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması”, 207-208.

⁴⁰¹ Aydın, *Yaratılış ve Gâyelilik*, 114.

⁴⁰² Tâhâ, 20/55.

⁴⁰³ Aydın, *Yaratılış ve Gâyelilik*, 115.

4. 3. Agnostisizme Dayanan İtirazlar

Modern dünyanın İlk Çağ'dan bu yana geçirdiği düşünsel süreç, düzen ve Tanrı arasında kurduğu ilişkiye de çeşitli şekillerde yansımıştır. Bu çeşitlilik kendisini birtakım ekollerin oluşmasına ve düzenin Tanrı'nın varlığına delil olma imkânına dair yapılan sorgulamaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Bu itirazların bir çeşidi de görünenin bilgisinden yola çıkarak Tanrı'nın bilinemeyeceği yönündedir. Söz gelimi Thomas Huxley'e (1825-1895) göre Yaratıcı'nın varlığına ulaşmak veya O'nun özelliklerini bilmek aklın sınırlarını aştığından O'nun hakkında konuşamayız. Agnostisizm terimini ilk defa dile getiren Huxley'in⁴⁰⁴ Tanrı ve düzen arasındaki bağı bilinemiz oluşunu aklın veya duyuvarın sınırlılığı ile temellendirmeye çalışması, agnostisizmin inanç problemi olması açısından nasıl bir konuma sahip olduğunu açıkça göstermektedir.

Agnostisizmin temel konusu Yaratıcı'yı bilmenin imkânı, böyle bir imkân varsa bu bilginin türü ile ilgili soruşturmalardır. Kaldı ki bu soruşturmalar düşünce dünyasının başlığı olabilmeyi hep korumuştur. Aynı şekilde İnanç-bilgi ilişkisini irdeleyen düşünürler için Aydınlanma Dönemi'yle beraber imanın akli olup olmadığı konusu da gündemini her zaman korumuştur.⁴⁰⁵ Bu noktada agnostiklerin tutumu Tanrı ile ilgili hükümlerini askıya almak olmuştur.

İslâm düşünce dünyasında da tartışılan ve "lâedriyye" olarak bilinen agnostisizm, diğer adıyla bilinemezlik, bazı kelâmcıların (Eş'arî ve Mâtürîdî gibi) ve İslâm düşünürlerinin sınıflandırma yoluyla gündemine aldığı bir düşünce sistemidir. Ayrıca Sokrates'ten önce sofistler, delile dayalı hakikati elde etmek yerine, bilgiye ulaşmanın imkânı konusunda şüpheli anlayışlara zemin olacak bir anlayış geliştirmişlerdir.⁴⁰⁶ Bu konuda ön plana çıkan isim olan Protagoras "Tanrılar düşünüldüğünde, varlar mı yoklar mı, şekil olarak neye benziyorlar, emin olamıyorum; zira kesin bilgiyi gizleyen çok şey var, konunun muğlak oluşu ve insan hayatının kısalığı".⁴⁰⁷ diyerek İlk Çağlardaki izlerine sofistlerde rastlayacağımız

⁴⁰⁴ Topaloğlu, *Teizm - Ateizm*, 41.

⁴⁰⁵ Hanifi Özcan, "İman", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 22/218.

⁴⁰⁶ İlhan Kutluer, "Lâedriyye", *DİA* (Ankara: TDV yayınları, 2003), 27/41-42.

⁴⁰⁷ Skirberk&Gılje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 57.

agnostik tutumlardan birini göstermektedir. Agnostisizm daha sonraki zamanlarda Tanrı'nın sınırlı insan aklının çok ötesinde olduğunu, dolayısıyla bilinmesinin imkân dâhilinde olmadığı ile ilgili görüşlerle çoğalmıştır.

15.yüzyılla beraber Batı dünyasının bilinemezliği, metafizik alandan ziyade bilimsel hakikatlerle ulaşılamayacağı ile ilgili bir şüpheciliktir. Söz gelimi Descartesçi şüphecilik bu türdendir.⁴⁰⁸ Daha sonraları yani 19. yüzyıldan sonra bir hayli tartışma konusu olan bilinemezlik, şimdilerde daha çok Agnostik tutumlarla ön plandadır ve Tanrı'nın yokluğunu ya da varlığını konu edinmeyen ve hayatını Tanrı varmış gibi yaşamayan bireyler agnostik kabul edilir.⁴⁰⁹

Bilinemezleri çeşitli şekillerde değerlendirenler olmuştur. Bunlardan birisi insan zihninin ilâhî Tasarımcı'yı bilebileceğini ve O'nun hakkında görüş bildirilebileceğini yok sayanlardır. Söz gelimi B. Russel, böylesine güçlü bir bilinemezdir. Russel gibi düşünenler metafiziğin akli çıkarımlara dayandırılmayacağını söyleyerek bu konularla ilgili hususlarda herhangi bir görüş ileri sürmenin yanlış olduğunu söylemektedirler. Aynı zamanda kendilerini bir inançsız olarak değerlendirmeyen söz konusu bilinemezlerin Tanrı hakkında da kesin bir görüşleri yoktur.⁴¹⁰ Bilinemezlerin diğer bir çeşidi ise insan zihninin Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller bulamayacağını iddia edenler ve aynı zamanda Tanrı'nın da varlığını da kabul edenlerdir.⁴¹¹

Her zaman din karşıtlığı olarak görülmeyecek olan bazı bilinemezci tutumlara göre ise Tanrı vardır fakat O'nun hakkında konuşmak ve onu bilmek ayrı şeylerdir. İnanmanın onu bilmekle orantılı olmayacağını savunan bu tutumlara göre kişinin inandığı şey Tanrı'nın bilinemeyeceği olabilir. Dolayısıyla bazılarına göre bilinemezlik dinden çok bilgi hakkındadır ve belli bir dine mensup olanlar

⁴⁰⁸ Mehmet Ata Az, "Tanrı ve Nihai Gerçeklik Tasavvurları: Agnostisizm" *Din Felsefesi*, Ed. Latif Tokat 1 bs. (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 80-81.

⁴⁰⁹ İlhan Kutluer "Lâedriyye", 42.

⁴¹⁰ Bertrand Russell, *Why I Am Not A Christian*, çev. Ender Gürol (İstanbul: İlke Kitap, 1996),169,185., Topaloğlu, *Teizm-Ateizm*, 41-42.

⁴¹¹ Tuncay Akgün, "Anthony Kenny'e Göre Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Agnostisizm", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 11(2018):21.

da bilinemezci olabilirler. Bu durumu tamamen inançsızlıkla kıyaslayanlar ise inançsızlığı bilinemezcililiğe göre daha dogmatik bulurlar.⁴¹²

Âlemdaki tasarımın hangi yollarla meydana geldiği, niçin halihazırdaki sisteme sahip olduğu, kaynağının ne olduğu, en önemlisi de bütün bunların teleolojik arka planı, Yaratıcı'ya ilgisiz kalan veya Yaratıcı düşüncesini askıya alan agnostiklerin de merak konusu olmuştur.

Agnostikler diğer düşünce sistemlerine mensup insanlar gibi âlemin tasarımını yok saymazlar. Bunlardan biri teleolojik delilin eleştirisini yapan Kant'tır. O, teleolojik delili eleştirme noktasında Hume'u takip eder.⁴¹³ Aynı zamanda teleolojik delilin savunucularına saygı da duyan Kant'a göre bu delil her idrak seviyesine uygundur ve en anlaşılır delil olma özelliği taşımaktadır.⁴¹⁴ Öyle ki Kant, ilk zamanlar düzenin tesadüfle ilişkilendirilmesini çok zayıf bir ihtimal olarak görmüştür. Düzene dair yazdığı yazılarda daha öncekilerin atomculuk anlayışını reddetmezken, onların tasarımı oluşturan mekanizmayı rastgelelikle açıklamalarını yanlış sayar. Rastgeleliğin kişiyi getirdiği nokta aslında karmaşa iken nasıl olur da düzen bu karmaşanın içinden kendisine bir çıkış yolu bulur? Kant bu sorunun çözümünde düzenin Tanrı yerine kör tesadüfle açıklanmasını eleştirmiştir.⁴¹⁵

Daha sonra düzenin teistik izahlara dayanabileceği fikrini inancı gibi askıya alan Kant, kozmolojik delillere olan sempatisini kaybetmeye başlamıştır.⁴¹⁶ Kant'a göre teleolojik delil adına ortaya konan akıl yürütmeler aşkın bir varlığa ulaşma ve onu tanıma noktasında yetersizdir. Söz konusu akıl yürütmeler bize doğanın inşâsı ve tasarımı için bir mimara ihtiyacımız olduğu fikrine götürse de⁴¹⁷ bu mimarın bir

⁴¹² Topaloğlu, *Teizm- Ateizm*,42.

⁴¹³ Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 155.

⁴¹⁴ İmmanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 301

⁴¹⁵ Mehmet Bulgen, Kant'ın Agnostik Antinomileri ve Kelâmcıların Kozmolojik Delilleri, “İlâhîyat fakülteleri XXII Kelâm Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu”, 12–14 Mayıs 2017, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi, 2017),108–109.

⁴¹⁶ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 195-196.

⁴¹⁷ Tan, *İmana Yer Açmak*, 145–146.

Yaratıcı olduğu sonucuna götürmez. Kaldı ki tasarım delilinin savunucularının ulaşmak istediği şey bir Yaratıcı'nın olduğu düşüncesidir.

Kant'a göre görünür âlemden mevcut teleolojik düzenin yaratıcısı olduğu sonucuna ulaşmaya çalışmak bizi düşünsel bir zorlamanın ötesine götürmez. Ayrıca aklın işlevselleği için nedenselliğe ihtiyaç duyuyor olmamızla bu nedenselliğe Tanrı demek ayrı şeylerdir.⁴¹⁸

Duyulara konu olan varlık ile zihin arasındaki ilişkinin yine görünür âlemi ve zihni anlamamıza yardımcı olduğunu söyleyen Kant'a göre numen âlem söz konusu ilişki ile açıklanamaz. Kant, O'nun idrak edilmesinin imkansızlığını öne sürerek rasyonel teolojinin görünen varlık üzerinden Tanrı'ya ulaşma çabasının anlamsızlığına dikkat çeker.⁴¹⁹ Böylece insan zihninin sınırlılıklarına dikkat çeken Kant, varlık âleminin tasarımını gerçekleştiren bir Yaratıcı'ya ulaşmak isteyenlerin ortaya koydukları akıl yürütmelerde başarısız olduklarını ispatlamaya çalışmıştır.

Yeri geldikçe tekrarlamak zorunda olduğumuz mekanik düzen anlayışının etkileri kendisini bilinemezci tavırlarda da göstermektedir. Mekanik düzen anlayışının nedensellik dışı açıklamaları zorunlu görmemesi hem tesadüfçülerin ve hem de bilinemezci için önemli bir malzemedir. Varlığın sistemini oluşturan yasalar bize düzenin niçin meydana geldiği ile ilgili ipuçları sunmuyorsa bu düzende gâyeselliği aramanın da lüzumu yoktur. Söz konusu anlayış, Kant'ın düzen anlayışında da kendisini göstermiştir.

Deney ve gözleme dayalı bilimsel verilerin, tasarımın arka planına dair ipuçları sunması Kant için bir şey ifade etmemektedir. Bu durumda Kant, doğadaki tecrübelerin bizi evrenin bütünü anlamamız için yeterli olmadığını söylerken doğadaki tasarımın Tanrı hakkında söz sahibi olacağı fikrinin karşısında duracaktır.⁴²⁰ Kant'a göre insanın düzen ile ilgili merakı ve bu doğrultuda geliştirdiği sorular çok doğal, fakat bu sorulara verilen cevapların hiçbiri onun ötesini anlamakta yeterli değildir. Bu durum kendi içerisinde çelişki barındırmakta ve bilinmesi imkânsız bir hal taşımaktadır.

⁴¹⁸ Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 154-155.

⁴¹⁹ A.g.e., 155-156.

⁴²⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 302.

Kant'ın amaçsallık ile ilgili tartışmalarda ortaya koyduğu görüşler de tasarım deliline bakışını ortaya koymaktadır. Amaç-nedenin düşünülemez olduğunu savunan Kant, insan zihninin olayları “nedensellik kategorisi” ile düşünebildiğini söyler. Kant'a göre zaman sıralamasına göre düşünmeye gücü yeten zihin, “mekân ve zaman formları”na göre kavrayabilir. Düzeni kavramaya çalışan insan zihni bunu yan yanalık ve art ardalık ilişkileri kurarak başarabilir. Bizler ise amacı yani sonradan meydana gelen şeyi “önce olanın gerçekleştiricisi” sayıyoruz. Bu durum ise yukarıda sözünü ettiğimiz sınırlılıklara sahip olan insan zihnine ters düşer.⁴²¹

Agnostiğin bir diğer soruşturması Tanrı'nın varlığına giden yolların ne kadar temellendirileceğinin ortaya konmasıdır. Anthony Kenny, bu soruşturmaları çağdaş dünyaya taşıyan ve günümüzün yaşayan bir bilinemezcidir. Ona göre Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusunda en tutarlı ve akli duruş sergileyenler agnostiklerdir. Dolayısıyla inançsızlar da Tanrı'nın yokluğu ile ilgili ileri sürdükleri şeyler konusunda başarılı değildir.⁴²² Tanrı'nın varlığına ulaşmada kullanılan delillerin ikna edici olmadığını söyleyen Kenny, geleneksel delillerin Tanrı'nın varlığına delil olma iddiasının çelişkili olduğunu ileri sürmüştür.⁴²³

Kenny'e göre Tanrı'nın varlığına ait gerekçeleri ortaya koymak deneyim ile mümkün değildir. Tanrı algılarımıza ait zihinsel süreçlerin konusu da değildir. Algılarımız veya duyularımızın Tanrı konusunda yetersiz olduğunu söyleyen filozofa göre hâlihazırdaki duyularımız dışında da Tanrı'nın varlığını anlamamıza aracılık eden bir duyuya sahip değiliz.⁴²⁴

Geleneksel delillerin yetersiz olduğu görüşünü kötülük problemi ve tasarım arasında kurduğu ilişki ile temellendirmeye çalışan filozofa göre mutlak kudret sahibi varlık, bu delilin gücünü ortaya koyan vasıtalara muhtaç değildir. Ayrıca bu kadar kötülüğe izin veren bir varlık teizmin ortaya koyduğu Tanrı anlayışıyla çelişmektedir. Söz gelimi teleolojinin kendisini inâyet olarak gösterdiği yerde başka bir çelişki vardır. O da lütuf sahibi bir Tanrı'nın insanı kendi halinde bırakmadığı ve onu dilediği gibi

⁴²¹ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 131-132.

⁴²² Ferit Uslu, “Agnostisizm”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.11, S.21 (2012):16-17.

⁴²³ Tuncay Akgün, “Anthony Kenny'e Göre Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Agnostisizm”, 17.

⁴²⁴ A.g.m., 24.

yönetmesidir. Bunu yapan Tanrı'nın mutlak iyi olmasından bahsedilemez.⁴²⁵ Dolayısıyla ona göre Tanrı hakkında mutlaklığı ifade eden özel kavramların az olması daha mâkuldür. Bu görüşlerin kişiyi götürdüğü nokta Kenny'nin Tanrı kavramının kendisiyle değil daha çok teistik Tanrı tasavvuruna yaptığı itirazlardır. Dolayısıyla Tanrı'nın sıfatlarının âlemin teleolojik yapısıyla ilişkisi düşünüldüğünde Kenny'nin düzen ve Tanrı ilişkisine imkân tanımadığı söylenebilir.

Kanaatimizce âlemdeki düzenin Yaratıcı'sının bilinemez olduğunu savunmanın Tanrı'nın akılla bilinebilirliğine pozitif imkân tanıyan düşünce sistemlerine yapılabilecek en büyük itiraz olduğunu savunmak mümkündür. Çünkü akıl yoluyla Tanrı'ya gitme çabası için görünür âlemin yapısı bu anlamda önemli bir malzemedir. Bu çabaya göre karmaşanın olmadığı açıkça görülen âlemin imarı onun bir Yaratıcı'sı olmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla O'nun bilinemez olduğunu söylemek hiç de akli görünmemektedir. Agnostisizmin ateizm kadar problemlili olduğunu düşünenler aslında hiç de haksız değillerdir. Agnostisizm de ateizm kadar problemlili görünmekte, görünür âlemin ötesini anlamaya programlanmış insanoğlunun bu özelliğini göz ardı etmektedir. Söz konusu durum düşünsel dünyanın sınırlı veya eksik yönünü ateizm kadar duylara hapsetmiş görünmektedir.

4. 4. Deizme Dayanan İtirazlar

Yeryüzündeki tasarımı, ilâhî sıfatların tezâhürü olarak gören anlayışlara daha önce yer verilmişti. Bu başlıkta ise düzen ve tasarımcı arasındaki ilişkinin mekanist veya nedensellik ile ilgili yönünün, ilâhî sıfatlar konusunda klasik teist anlayışla ne kadar uyduğuna dair yapılan çözümlenmelere yer verilecektir. Dolayısıyla "Tasarım delili hangi Tanrı anlayışına hizmet eder"? sorusunun çözümü bu çalışma açısından önemlidir. Mekanist düzenin Tanrı ile olan ilişkisine yer vermeden önce bu ilişkinin doğal teoloji açısından nasıl ele alındığına bakmak yararlı olacaktır.

Günümüzde doğal teoloji (Natural Theology), Yaratıcı'nın bilgisine erişmenin akıl ile mümkün olduğunu, doğa incelemelerinin ise buna aracı olduğu şeklinde tanımlanmaktadır.⁴²⁶ Tanrı'nın varlığına ulaşmada görünürü çıkış noktası yapan

⁴²⁵ A.g.m., 27-28.

⁴²⁶ John C. Polkinghorne, *Science adn Creation: the Search for Understanding*, (U. S. A:Templeton Foundation Press, 2006), 8.

doğal teoloji için din ve bilim ilişkisi adına yapılan soruşturmalar büyük önem kazanacaktır. Yaptığımız araştırmalarda doğal teolojinin, din ve bilim ilişkisine mesafeli yaklaşanlara olduğu kadar bu ikisinin uzlaştırabileceğine imkân tanıyan görüşlere de malzeme sunacak bir özelliğe sahip olduğunu öğrendik. Bu bağlamda hakikati anlamada akli önceleyen veya akıl vahiy ilişkisindeki dengeyi görmeye çalışan düşünceleri öğrenmek önemlidir.

İngiliz deizminin öncüsü görülen Cherburyli Lord Herbert (1583-1648), Yaratıcı'ya ve âhirete iman ettiği halde ilâhî metinler ve din adamlarına mesafeli bakmış, aklın hakikati anlamakta yeterli olduğunu savunmuştur. Bundan sonra deist olduğunu açıklayan Charles Blount (1654- 1693) ve onu takip eden John Toland, (1670-1722) Matthew Tindal (1657- 1733) gibi düşünürler, ilâhî metinleri eleştirerek sadece akılla Yaratıcı'ya ulaşılabileceğini, kurtuluşun din yerine ahlâk ilkeleriyle mümkün olduğunu savunarak Herbert'la benzer bir tutumun içine girmişlerdir. William Wollaston (1659-1724), Thomas Woolston (1670- 1731), Thomas Chubb (1679-1746) ve Thomas Morgan (ö. 1743) gibi düşünürler ise dini kabul etmekle birlikte aklın da tek başına dinin ortaya koyduğu gerçeklere ulaşabileceğini ve Hristiyanlık ile akıl arasında bir uyumsuzluk olmadığını dile getirmişlerdir.⁴²⁷ Akıl ve dini birbirinden ayıran veya bunun dengesini gözetmeye çalışan bu tutumlar, doğal teolojinin yukarıda sözünü ettiğimiz özelliğini ortaya koymaktadır.

Batı dünyasında Rönesans'la birlikte sinyallerini veren doğaya egemen olma çabası⁴²⁸ deizmin zeminini hazırlayan akıl ve din arasındaki gerilimin habercisiydi. Daha sonraları âlemin muhteşem imarı hem sıkı bir determinizmle anlatılıyor⁴²⁹ hem de bu imarın kurulduktan sonraki müdahaleye ihtiyaç bırakmayan⁴³⁰ bir karaktere sahip olduğu söyleniyordu. Dolayısıyla Yaratıcı-âlem arasındaki bu müdahalesiz ilişki, Yaratıcı-insan arasındaki ilişkiyi de belirliyordu. Bu durum Yaratıcı'nın sıfatlarını açıklarken âlemdeki düzeni esas alan ve bu bağlamda doğal teolojinin metotlarına başvuran İslâm düşünürleri için bir problemdir. Tanrı'nın varlığını O'nun sıfatları ile birlikte ele almayı zorunlu gören İslâm düşünürleri için bu durum Tanrı-âlem arasındaki aktif ilişkinin kabulünü gerektirir. Çünkü vahyin ortaya koyduğu

⁴²⁷ Hüsameddin Erdem "Deizm" *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/109.

⁴²⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 221.

⁴²⁹ A.g.e., 306.

⁴³⁰ A.g.e., 316-317.

anlayış bu zorunlu ilişkiyi merkeze alır. Dolayısıyla deizm ve vahiy arasındaki çelişkilerin çok iyi ayırt edilebilmesi gerekir. İslâm dünyasının doğal teolojinin yöntemlerini kullanarak ilâhî Yaratıcı'nın varlığına ulaşma çabasına geçmeden önce Batıda deizm'in ortaya çıkmasına zemin hazırlayan şartların izlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Galileo, doğadaki yasaların birbiriyle olan bağlantısını ortaya koyarken görünenin bu yasaların dışında hiçbir şeye muhtaç olmadığı ile ilgili görüşlerin sinyallerini vermeye başlamıştır. Gerçeğin bilgisine yasalarla çevrili düzenin kendisiyle cevap vermeyi akli bulan bu anlayış, ateizmin de malzemesi haline dönüşmüştür. Artık görünenin asıl gerçeğine ulaşmak isteyenler için din ve bilimin birbirine aykırı olduğunu kabul etmek gerekecektir. Descartes bu ikisini birbirinden bağımsız ilan ederek bilimin özel alanını matematik ve tecrübede görmüştür. Dinin ise öte ile uğraştığını, aynı zamanda bilime de güçlük çıkarmadığını anlatmaya çalışmıştır.⁴³¹

Doğanın mekanik işleyişi düzeni, düzen ise Tanrı'nın kudretiyle doğru orantılı olarak dinin Tanrısını ispatlıyordu. Söz konusu mekanik işleyişi kabul eden Avrupa'nın sanayisinin gelişmesi ile beraber doğa artık parçalarının her birinin önceden belirlenen bir sistemle kendi kendine işleyen bir yapı arz etmekteydi. Âlemdeki düzenli işleyişin akıllı Tasarımcı'ya ihtiyaç duymasını zorunlu gören bilimsel görüşler daha önceleri dini onaylarken evren hakkında ortaya konan teorilerin artmasıyla bilim ve dinin arası açılmış, teistik Tanrı tasavvurunun her şeye müdahale eden Tanrı'sı yerine evrenin düzenini önceden kuran ve onu kendisiyle baş başa bırakan bir Tanrı'ya bırakmıştır.⁴³²

Yeni Çağ'da düzen ve ilâhî Yaratıcı arasındaki ilişkinin problemlili yönünü ortaya koyan mekanizmin İlk Çağ'da Demokritos (MÖ 5. yy.) tarafından ileri sürüldüğünü hatırlamak gerekecektir. Demokritos sebepler zincirine bağlı olan görünürü rastgele olmayan bir düzen anlayışıyla açıklar. Düzeni oluşturan her parça varlığını bir öncekine borçludur. Maddi hareketlerin bir sonucu olan atomlar rastgele olmayan bir biçimde birbirini iter ve böylece determinist bir doğa düzeninin oluşumunda etkili olur. Demokritos, bütün bu sistemi atomların birbirini itmesi şeklinde indirgemeci bir

⁴³¹ Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, 18-21.

⁴³² Emre Dorman, "Deizm ve Eleştirisi" (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 71.

biçimde, fakat tesadüfü de öteleyen bir doğa düzenini savunsa da daha sonraları Epiküros'un bu zinciri olasılık fikriyle temellendirmeye çalışıp kör tesadüfü ön plana çıkarması⁴³³ mekanist doğa anlayışıyla Tanrısızlığa nasıl kolayca ulaşılabileceğini ortaya koymaktadır.

Mekanik yapı denince akla gelen şey cansız varlıklar iken, bu mekanik anlayışın içine canlıları meydana getiren bütün unsurların işleyişi de girmiştir. Öyle ki doğanın teleolojik ve mekanik yapısının birbirini tamamlayan özelliklere sahip olduğu düşünülmüştür. Âlemdeki muhteşem tasarımın mükemmel uyumunu tabiatın mekanik kanunlarına bağlayan bu anlayışa göre bu durum Tanrı'nın sonradan müdahalesine gerek kalmadan tasarlanmıştı. Aynı zamanda bu, ilâhî Tasarımcı'nın her şeye gücü yeten sıfatıyla bağdaşır bir durumdu. Sözgelimi Leibniz, önceden yerleştirilmiş âhenk olarak gördüğü düzenle⁴³⁴ ilgili yaptığı açıklamalarında teleolojik ve mekanik izahlarını yanyana getirmeye çaba göstermiştir. Onun bu çabası mekanik işleyişin Tanrı'dan bağımsız olmayacağını göstermesi anlamına gelir.

Mekanik doğa anlayışında ön plana çıkan şeylerden biri de gâyeselciliğe karşı yapılan şiddetli eleştiridir. Tanrı'yı kabul etmesine rağmen O'nda amaçtan bahsedilemeyeceğini ileri süren Spinoza (1632-1677) "Böyle bir düşünce en yetkin olan Tanrı'yı eksik görmektir". görüşünü savunarak amaca olan eğilimin Tanrı'nın dışındaki varlıklarda olabileceğini söylemiştir. Kendisi bir inançlı olan fakat mutlak determinizmi sonuç veren görüşler ortaya koyan Spinoza'ya göre "sonsuz ve tek cevher" olan İlâhî Yaratıcı'da amaçtan bahsetmek tamamen anlamsızdır.⁴³⁵

Yukarıda sözünü ettiğimiz mekanik anlayışın uzantıları, düzen ve Tanrı ilişkisinin farklı yorumlarına da kapı aralamıştır. Söz gelimi deizm'in tek bir anlayışa sahip olmadığını söyleyen Samuel Clarke, (1675-1729) dört çeşit deist anlayıştan bahseder. İlki düzeni saat gibi kuran Yaratıcı'nın daha sonra bu düzenle ilgilenmediğini, ikincisi kurmuş olduğu düzenle ilgilendiği, fakat bunun ahlâkla ilgili olmadığını savunur. Üçüncü grup Yaratıcı'nın ahlâki sıfatlarını benimser ve fakat ruhun ölümsüzlüğünü, aynı zamanda ahlâkın Yaratıcı ve insanlar arasındaki fonksiyonunu reddeder. Dördüncü grup ise din ve ahlâka dair bütün öğretileri kabul etmekte

⁴³³ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 130.

⁴³⁴ Leibniz, *Monadoloji*, 56–59.

⁴³⁵ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 131.

beraber vahyin bu noktada sadece Hristiyanlığa ihtiyaç duymadığını söyler.⁴³⁶ Bir kısım deist ise aklın yanında nebevi bilginin de insanı hakikate götürdüğünü söyler. Fakat yine de hakikati tecrübe etme noktasında son söz akla aittir

Görüldüğü üzere bazı deistler dini yok sayarken diğer bazıları aklın egemenliği altındaki dini kabul etmektedirler. Söz konusu çeşitlilik içindeki farklı yorumların ortak noktası, başta kilisenin otoritesi ve Hristiyanlık öğretilerinin sarsıldığı gerçeğidir. Dolayısıyla deizm, aslında Hristiyanlığın inançla ilgili tutumuna karşı çıkışı ifade etmektedir. Kurtuluş için aklın rolünün değil, günahın kabul edilmesi gerektiğini söyleyen⁴³⁷ Hristiyanlığın bu yönüyle yerini ve otoritesini akla kaptırması tesadüf değildir.

İslâm dünyasına geldiğimizde ise Batı dünyasındaki akıl ve din arasındaki gerilim veya uzlaştırmacı tutumun deizmle sonuçlanacak kadar ileri gitmediğini veya deizmin felsefî anlamda bir ekol haline dönüşmediğini görmekteyiz. Fakat İslâm düşünce dünyasında da birkaç ismin akıl ve din arasında uzlaştırmacı bir tutum içine giremediği ve hakikati anlamada dinin verilerini yetersiz olduğunu ileri sürdüğü bilinmektedir.

Söz gelimi İslâm literatüründe “Berâhime” olarak adlandırılan grup, peygamberleri yok sayan bu tutumuyla anılmaktadır. Bu grup, aklın çıkarımlarıyla oluşturulan delillerin, insanı düzenin ilâhî Yaratıcı’sı olduğuna zaten inandırdığını,⁴³⁸ böyle bir inanca sahip olmak için peygambere lüzum olmadığını savunmaktadırlar. Ebû Bekir er-Râzî (865-925)' de aklın doğruyu bulmakta yeterli olduğunu, ilâhî Yaratıcı’yı bilmek konusunda başka bir öğreticiye ihtiyaç duymadığını iddia etmektedir. Râzî’ye göre insanlar akıl konusunda eşittir. Oysa diğer insanlardan üstün kabul edilen imtiyazlı biri söz konusu eşitliğin önüne geçecektir. Aynı zamanda peygamberin

⁴³⁶ Şaban Ali Düzgün “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin “*İlâhîyat fakülteleri XXII Kelâm Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşılığı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*”, 12-14 Mayıs, 2017, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi, 2017),3-4.

⁴³⁷ Topaloğlu, *Teizm - Ateizm*, 37-38.

⁴³⁸ Şehristani, *el-Milel ve'n Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015),786-788.

varlığı Allah'ın yüce sıfatlarıyla bağdaşmayan bir durumdur.⁴³⁹ Peygamberin lüzumuna inanmayan başka bir filozof ise İbnü'r-Râvendî'dir (827-911). Ona ait olduğu kabul edilen *Kitabü'z-Zümürriid* adlı eserde peygamberlerin masumiyetten uzak, zararlı kişiler olduklarını, mucizelerini gösterirken bir takım hilelere başvurduklarını yüce Yaratıcı'nın her şey için akıllı kılavuz olarak verdiğini ve bunun yeterli olduğunu iddia edilmiştir. Ayrıca ibadetlerin lüzumunun da yok sayıldığı kitapta ibadatlere dair merasimlerin akıl dışı olduğu ileri sürülmüştür.⁴⁴⁰ İlâhî Yaratıcı ve düzen arasında kısıtlı bir ilişkiye imkân tanıyan ve akıllı kutsallaştırılan bu görüşler Batı dünyasıyla bir ortaklık taşısa da, İslâm dünyasında bir ekol haline gelmemiştir.

Deist anlayış Batı dünyasında revaçta iken İslâm dünyasında neden ismini saydığımız filozoflarla sınırlı kalmış ve sistemleşmemiştir? Bunu anlamak için İslâm dünyasının akıl ve vahiy arasında kurduğu ilişkiyi doğru anlamak gerekecektir.

Kur'an'ı referans alan İslâm düşüncesinin Allah-âlem ilişkisine mesafeli bakan ve bu ilişkiyi kısıtlayan yaklaşımlardan uzak kaldığı daha önce belirtilmişti. İslâm düşüncesinin özellikle Allah'ın sıfatları ve tasarımları arasında kurduğu ilişki, yaratmanın aktif yönünü ortaya koymuştur. Bu konuda Kur'an'ın çizdiği yolda ilerleyen İslâm düşüncesinin akıl ve vahiy arasında kurduğu ilişki daha önce değindiğimiz gibi âlemdeki düzenin bilgisine verdiği değerle kendisini göstermiştir. Tasarımı yüce Yaratıcı'nın bilgisine ulaşmada basamak kabul eden İslâm düşünürleri, bu bilginin elde edilmesinde kullanılan araçlara başvurmadan kaçınmamışlardır. Başa dönecek olursak bu tutumun Kur'an'ın hakikati anlamada ortaya koyduğu yöntemlerin yansımaları olduğunu kabul etmek yerinde olacaktır.

İslâm düşüncesinin doğal teoloji ile bağlantısına dönersek İslâm düşüncesinde görünür âlemden yola çıkarak ilâhî Yaratıcı'nın varlığını kanıtlama çabası hep olmuştur. Din ve bilim arasındaki ilişkiye sıcak bakan İslâm dünyasının bu yönüyle akıl veya bilimle mesafesini derinleştiren Hristiyanlık'tan ayrı bir karakterde

⁴³⁹ Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: TYEKB, 2016), 27–28.

⁴⁴⁰ İbnü'r-Râvendî ile Ebû İsmâ el-Verrâk'ın *Kitâbü'z-Zümürriid*'ü yazma suçunu birbirinin üzerine attıklarına dair İbnü'l-Cevzî'nin kaydettiği rivayet doğruysa peygamberliği reddeden fikirleri Brahmanlar'ın diliyle aktarılan şahıs Ebû İsmâ el-Verrâk da olabilir. Zira İbnü'r-Râvendî, Ebû İsmâ'ya karşı da yine peygamberliği ispat yönünde fikirler ileri sürmüştür. bkz. İlhan Kutluer, 'İbnü'r-Râvendî', *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/81.

olduğunu söylememiz gerekecektir. Bu bağlamda doğal teoloji ile İslâm arasındaki ilişkiye pozitif imkân tanıyanlar, doğal teolojinin İslâm ile yakınlığına odaklanmayı tercih etmişlerdir. Söz gelimi İslâm'ın diğer dinlere nazaran yukarıda sözü edilen ayırt edici özelliğine vurgu yapan Yaran' a göre "İslâm kelâmında yahut teolojisinde de, vahyi teoloji ile ilişki içindeki bir doğal teoloji etkinliğinin yeri hiçbir zaman küçümsenmemiş yahut ihmal edilmemiştir".⁴⁴¹

Dolayısıyla burada önemli olan, Kur'anın doğal teolojinin ortaya koyduğu Allah-düzen ilişkisini destekleyip desteklemediğidir. Teistik delillerin birbirini destekleyen yönüne dikkat çekenler, bu delillerin birbirinden bağımsız olmadığını kabul ettiğimizde deizmin Tanrı'sının ikincil planda kalabileceğini savunurlar.⁴⁴² Böyle bir destek, tek taraflı olmanın yani sadece akli veya bilimi esas almanın, insanın hakikati anlama serüveninin çeşitliliğinden uzaklaştırdığı gerçeğini ortaya koyacaktır. Dolayısıyla Kur'an'ın ortaya koyduğu bütüncül yaklaşımı benimsediğimiz müddetçe, tasarım delili aynı zamanda kendisini destekleyecek olan diğer delillerle oluşturacağı yeni biçimlerle çok daha güçlü bir şekilde inanç problemlerine reddiye olma özelliği kazanacaktır. Sonuç olarak başarılı bir tasarım delili, Kur'an'ı referans alarak onun bütüncül yaklaşımını göz ardı etmemelidir. Biz bu çalışmada görünürdeki tasarımın, fiziksel özelliklerinin yanı sıra insanın psikolojik, ahlâki, sanatsal veya sezgiye dayalı yönleriyle de ilişkili olduğuna, evrenin mekanist yönüne odaklanan insana bütün bunları farketiren Kur'anın bu yönüyle tasarım deliline çok güçlü malzemeler sunduğuna daha öncesinde de değinmeye çalışmıştık.

Deizme tekrar dönecek olursak deizmin birinci grubu tasarımın inşâsını Tanrı'ya bırakmakla beraber daha sonra tasarımla olan sürekli bağını koparmıştır. Fakat tasarımın sürekliliği konusunda kısıtlanmış Tanrı, teist inancıyla hiçbir zaman bağdaşmamıştır. Bu bağlamda deizmin eleştirisini belirleyen şey tasarımın Tanrı'nın varlığına ulaştırmadaki rolünü ortaya koymaya çalışanlara değil, teistik Tanrı anlayışının kendisinedir. Diğer üç grup ise birinci grubun alt metnini tamamlayan ve düzenin sürekli yaratıcılığını kabul etmeyenlerin beslendiği yorumlar yapmışlardır.

⁴⁴¹ Cafer Sadık Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", *Tezkire Dergisi*, S.31-32 (2003):164.

⁴⁴² Kemal Batak, "Doğal Teoloji ve Teistik Delillerin Gücü", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.11 (2008): 66.

Deizmin Tanrı anlayışına cevaben denilebilir ki düzenden elini çekmiş bir Yaratıcı'nın yerine koyulacak şey, hakikate ulaşma noktasında insanın tek başına bırakılmasıdır. Özellikle insan-Tanrı arasındaki bu kopukluk, aklı tek başına bırakacak ve onu sürekli değişen bilimsel verilerin kutsanmasına zemin hazırlayacaktır. Bu bağlamda çağdaş dünyanın yeni ateistlerinin de Tanrısızlığın vermiş olduğu yalnızlıkla bilimi kutsadığı aşikârdır. Akla olan bu sınırsız güven hem deist hem de ateist için aynıdır. Bu tehlike deizmde yanlış Tanrı tasavvuru ile sonuçlanırken diğerinde Tanrısızlığın kendisidir. Dolayısıyla her ikisinin vardığı nokta, insanı yalnız ve güvensiz bir mekanizme hapsedmektir.



DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İnsanlığın düşünce serüveni, kendisini âlemin tasarımına veya estetiğine duyduğu hayranlığın kaynağını aramakla gösterir. Bu durum, tasarımın insanoğlunda bıraktığı etkiyi göstermesi bakımından çok önemlidir. Sadece kutsal kaynaklarda değil, insanlık tarihinin yazıya geçmiş en eski kaynakları olarak düşünülen mitolojilerde de varlığı anlamlandırma ve tasarımcıyı arama çabası vardır. Bu mitolojilerde insana ait neredeyse bütün sıfatlar tasarımcılardadır ve söz konusu tasarımcılar doğayı düzenler ve yine doğa hakkında karar verirler. Fakat her mitolojik kültürde düzendeki bu muhteşem yapının insana benzeyen tasarımcılarla açıklanamayacağını ileri süren karşı tepkiler de gelişmiş, varlığı anlamaya ve doğal olarak tasarımın gerisindeki bir varlığa, yani tek bir Tanrı'ya işaret edilmeye çalışılmıştır.

Varlık sahasına atılan her şeyin merakı konu olmasının kendisindeki muhteşem tasarıma bağlı olduğu daha önce de belirtilmişti. Bu merakın getirmiş olduğu tasarımcı arayışının aslında ilâhî bir varlık arayışı olduğunu söylemek mümkündür. Yani düşünceye konu olan görünür âlemi başlangıç kabul eden insanoğlunun serüveni, asıl kaynağa ulaşmaya çalışmaktır ki bunun ilâhî bir Tasarımcı arayışı olduğuna hükmedilebilir.

Düzenin kaynağının rasyonel bir çaba ile sorgulanmasının ilk verileri kendisinden sonra gelen bütün çağları etkilemiş hatta dine dair öğretiler de bu veriler referans alınarak yorumlanmaya çalışılmıştır. İlk olarak kendisini Orta Çağ'da gösterecek olan bu durum, Antik Dönem'in düşünce sistemleri ve dini öğretiler arasında özel bir bağın oluşmasına ve dinin rasyonel anlamda güçlenmesine zemin hazırlamıştır.

Orta Çağ'da düzenin kaynağına ulaşmada kullanılan bütün düşünsel araçlar bizi ilâhî bir Tasarımcı'ya götürür. Bu bağlamda düzeni, Yaratıcı'nın varlığını kanıtlamadaki gücünü ortaya koyan düşünürlerin hareket noktasının farklı olması bu durumu değiştirmemiştir. Yani düzeni anlamak için öncesinde inanmak gerektiğini söyleyen veya ilâhî Yaratıcı'yı anlamak için düzene bakmak gerektiğini söyleyen her iki tutum da yeryüzündeki tasarımı önemsemiştir. Öyle ki vahyi akla önceleyen düşünürlerin başvurduğu akıl yürütmelerin temeli ne olursa olsun onlara göre mahlûkattaki düzen apaçıktır ve bu düzen ilâhî Tasarımcı'sının izlerini taşımaktadır.

Yeni Çağ'da da düzeni konu edinen açıklamalar, muhteşem tasarımın inkâr edilemeyecek yönünü bir kez daha ortaya koymuştur. Bilimin bağımsız karakterinin sonucu hız kazanan teorilerle gelişen yeni evren tasavvurları, maddeci veya madde ötesine imkân tanıyan her iki kesimin de ilgisini çekmiş, bu teorilerin akla uygunluğu konusunda ittifak edilmiştir. Modern bilimin düzen konusunda ortaya koyduğu teorilerin başlangıcı zorunlu kıldığını ortaya koyması, bilimsel açıdan daha kabul ve ispat edilebilir hale gelmiştir.

Düzen delillerini güçlendiren yeni verilerin en önemli özelliği, Allah'ın varlığını ispat etmede âlemi başlangıç noktası kabul eden görüşlerin birbirini tamamladığını ortaya çıkarmasıdır. Dolayısıyla Tanrı inancını destekleyen modern bilimsel verilerin asıl zaferi, kozmolojik delillerin aynı kategoride görülmesini savunanların görüşlerini ön plana çıkarmak olmuştur. Aynı zamanda çağdaş bilim dünyasının düzenin arka planına dair ortaya koyduğu teorilerin klasik kelâmı desteklediğini iddia edenler haklı görünmektedirler. Özellikle modern dünyada düzenin hiçlikten meydana geldiğini güçlendiren teorilerin ortaya çıkması, klasik kelâmın kozmolojiye dair çalışmalarının yeniden canlanmasının gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

Âlemdeki tasarımın yüce bir varlık tarafından ortaya koyulduğuna kuşku yoktur. Çünkü doğanın kendi kendine bunu başarması mümkün değildir. Düşünce tarihindeki pek çok düşünür de bu gerçeği dile getirmiş veya bu yaklaşımı destekler mahiyette görüşler ileri sürmüştür. Bununla birlikte atomist, ateist, pozitivist veya materyalist olan karşıt görüşler de her zaman kendisini göstermiştir. Bu karşıt görüşler günümüzde de bir o kadar revaçta olup etkilerini devam ettirmektedirler.

Tasarımın ilâhî olduğunu kabul etmeyen, daha doğrusu yüce bir Yaratıcı'nın veya tasarımcının bulunmadığını ileri süren çağdaş itirazlara baktığımızda büyük çoğunluğunun muhteşem tasarımın varlığını itiraf ettiklerini görüyoruz. Tanrı'yı zihne konu edinmenin gereksiz olduğunu düşünenler bile tasarıma olan hayranlıklarını gizleyememişlerdir. Böyle olduğu halde bu düşünürler çeşitli gerekçelerle tasarımcının varlığını kabul etmekte zorlanmışlar veya kabul etmemek için direnmişlerdir.

İlâhî Tasarımcı'nın varlığını kabul etmeyen ve günümüzde inanç eleştirisi bağlamında en güçlü delil olarak ileri sürülen gerekçe kötülüklerin varlığı iddiasıdır. Dünyanın düzenini ve tasarımını yeterince iyi bulmayan hatta kötülüklerin daha ağır

bastığını ileri süren bazı düşünürler bundan hareketle, kötülüklerin varlığını Tanrı inancı aleyhinde bir kanıt olarak ileri sürmüşlerdir.

Yeni Çağ'da tabiat yasalarındaki düzenin bilimsel teorilerle güç kazanması düzen ve ilâhî Tasarımcı'yı tekrar bir araya getirirse de, Darwinizmin tasarımı kabul edip bunun kaynağını adaptasyonla açıklaması Tasarımcı'ya – ilâhî Yaratıcı'ya- giden teorilerin tekrar sorgulanmasına zemin hazırlamıştır. Günümüzde evrimci itirazlar her ne kadar güçlü görünse de bilimin görünürün muhteşem tasarımını destekleyen teorileri çığ gibi büyümüşür. Örneğin ince ve kritik tasarıma dair ortaya konan veriler, teizme çok güçlü malzemeler sunmaktadır. Dolayısıyla âlemin işleyişinde çok hassas dengelerin bulunduğunu ve bunların rastlantısal olmayacağını düşünenler için tek bir açıklama olabilir, o da Tanrı'dır.

Çok farklı ateist ekoller, çağımızda mevcut dinlerin ilâhî kaynaklı olmadığını, ilâhî denilebilecek bir alan olmadığını, bunların bütünüyle insanın veya toplumun arzusuyla ortaya çıktığını, dolayısıyla aşkın bir Tanrı'nın varlığından söz edilemeyeceğini ileri sürmüş ve bu konuda sayısız eser ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerin ortak düşüncesi herhangi bir tasarımcı veya düzenleyici varlık anlayışının doğru olmadığıdır. Ancak bu iddialar tek tek ele alındığında, o kadar da etkili veya tutarlı olmadıkları, bünyesinde bir takım çelişkileri barındırdıkları görülecektir.

Sadece ateist düşünceler değil, agnostik ve deist düşünceler de tasarım konusunda eleştirel olabilmişlerdir. Agnostisizmin Tanrı ve evren arasındaki ilişki hakkında ortaya koyduğu görüşler bunun göstergesidir. Çünkü agnostiğe göre henüz evreni anlama noktasında sınırlı bir yetiye sahip insanın Tanrı'nın bilgisine ulaşabileceğini iddia etmesi mümkün değildir. Bu durum tesadüfe dayalı iddiaların güçlenmesine ve âlemi yine görünenin kendisiyle açıklanmasına katkı sağlamıştır.

Deizm ile ilgili itirazların çeşidini belirleyen şey ise ilâhî Tasarımcı'nın olmadığı veya bilinemeyeceği değil, aksine Tasarımcının bu anlayışta ön plana çıkmasıdır. Fakat daha önce de belirtildiği gibi, inkâr edilemeyen, aksine ön plana çıkarılan tasarımın hangi Tanrı tasavvuruna götürdüğü noktası önemlidir. Dolayısıyla burada deizmin itirazını belirleyen şey, teizmin Tanrı tasavvurudur. İlâhî Tasarımcı ile düzendeki mekanik işleyişin O'nun sonsuz gücünün izlerini taşıdığı kabul edilmesi özellikle Yeni Çağ'ın ilk dönemlerinde sorun olmazken, bilimsel gelişmelerin ilerlemesiyle ilâhî Tasarımcı'nın hangi niteliklere sahip olduğu ile ilgili

sorgulamalar, tasarımın ilahi Tasarımcı'dan ayrı bir şekilde varlığını sürdürdüğü görüşlerini beslemiştir. Oysa ilâhî Tasarımcı'nın varlığının kabulü, O'nun hangi sıfatlara sahip olduğunun öğrenilmeye çalışılmasını askıya alamayacağı gibi, bu sıfatların bütün bütün reddedilmesiyle de tutarsızlık gösterir. Ayrıca ilâhî Yaratıcı'yı sıfatlarından bağımsız bir şekilde düşünmek de mümkün değildir. Böyle bir inanç yaklaşımında, mesela kudret niteliğini Tanrı'dan ayrı görmek veya bu ikisinin mesafesini derinleştirmek Tanrı kavramına veya Tanrı inancına uygun düşmeyecektir.

Tanrı'nın varlığının kabulü O'nun düzenle olan sürekli ilişkisinin kabulünü de zorunlu kılar. Çünkü bu sürekli ilişki sadece düzen ve Tanrı arasındaki ilişkiyi değil, aynı zamanda insan-âlem ilişkisini de etkileyecektir. Birbiri ile çok sıkı ilişkiler içeren varlık dünyasında bu ilişkinin izleri görülmektedir ve bu ilişkinin devamlılığı her bir varlığa verilen anlamla ortaya çıkmaktadır. Söz konusu anlam, ilişkinin sürekli olmadığı yerde bütün değerini yitirecektir. Ayrıca Tanrı ve düzen arasındaki ilişkinin kopması, beraberinde varlık hakkında anlamdan yoksun yapılan soruşturmaları getirecek ve görünenin ötesini kurcalamayı gereksiz görecektir. Söz konusu soruşturmaları gereksiz gören bazı bilim insanlarının, insanlığın geldiği noktayı çok iyi mülâhaza etmesi gerekir. Çünkü mekanik düzene hapsedilmiş bir aklın öte ile bağlantısını koparması aklın gücünü ortaya koyan görüşleri de baltalamış olacaktır. Bu durum aklın kısıtlanması anlamına geleceğinden, düzeni ve kendisini keşfetme çabasında olan insanın bu sürekli yolculuğu da kendiliğinden bitmiş olacaktır.

Tasarım delilini İslâm düşüncesi açısından incelediğimizde bunun en güzel açıklamasının Kur'ân-ı Kerim ayetlerinde olduğu anlaşılacaktır. Allah Teâla, her şeyin yaratıcısıdır, her şeyi var eden, düzenleyen, olanaklı kılan, süsleyen, yaşam veren, bahşedendir. Bu nedenle İslâm düşünce dünyası evrenin mutlak düzeni ve bu düzenin yüce Allah'tan geldiğiyle ilgili görüşlerde ittifak etmişlerdir.

Kelâm âlimleri şuurdan yoksun mekanizmanın, yani doğanın kendisinin irâdeyi zorunlu kılan gâyeyi gözetemeyeceğini, bu gâyenin Allah tarafından belirlenebileceğini dile getirerek doğada görülen amaçlılığın ilâhî yapısına dikkat çekmişlerdir.

İlâhî tasarımdaki yapının insanın psikolojik ve fizyolojik ihtiyaçlarına olan uygunluğunu konu edinen kelâmcılar, bu uygunluk ve ihtiyacı bilen ilim sahibi bir varlığın etkili olmadığını düşünmenin imkân dışı olduğunu söylemişlerdir.

İslâm düşünürleri açısından âlemi başlangıç noktası kabul eden bütün deliller bize ilâhî düzenden haber vermektedir. Ayrıca kozmolojik delili savunan mütekellimlerin düşüncelerini Kur'ân'daki âyetlerle temellendirdiği açıktır. Kozmolojik âyetlerin aynı zamanda kâinattaki mutlak düzenden bahsettiği düşünülürse daha çok görünenin nedenselliğini sorgulayan mülâhazaların, içerisinde gâyeselliği de barındırması gerekecektir. Dolayısıyla kelâmcıların hudûs veya imkân delili hakkında ortaya koyduğu görüşlerin aynı zamanda eşyadaki düzenin açıklayıcısı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda yapılacak şey, Allah'ın varlığına ulaşma noktasında âlemi hareket noktası kabul eden delilleri birbirlerinin tamamlayıcısı olarak gören ve bu noktada geliştirilen görüşleri ön planda tutmak olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, Kādî. *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse*. 2 Cilt. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- Adamson , Peter & Richard C. Taylor. *İslâm Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Ajdukiewicz, K. *Temel Kavramlar ve Kuramlar*. çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 5 bs. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1994.
- Akgün, Tuncay . “Boethius’ta Tanrı, Sıfatları Ve Teleolojik Delil” *Dini Araştırmalar Dergisi*, C.18, S.46, (2015):126-147
- Akgün, Tuncay. “Anthony Kenny’e Göre Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Agnostisizm” *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 11(2018):15-33
- Altıntaş, Hayrani. *İbn-i Sina Metafiziği*, 1 bs. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*, 1bs. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, 1 bs. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Arık, İlhan. "John Hick' te Kötülük Problemi" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Arslan, İshak. Evrenin Mekanistik Tasarımı: Newton, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, 10 Cilt. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, 999-1017.
- Âşıkutlu, Emin. “Mütkın”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 2/221
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*, 4 bs. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1998.
- Ateş Süleyman, Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri, 12 Cilt. Yeni Ufuklar Neşriyat: İstanbul, 1988

- Aydoğdu, Hüseyin, “Herakleitos ve Whitehead’ın Ontolojilerinde Dinamik ve Organik Bir Bütün Olarak Sınırsız Evren”, *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 31, (2018):217-238
- Aydın, Hüseyin. *Yaratılış ve Gâyelilik*, 5 bs. Ankara: DİB Yayınları, 2002.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*, 2 bs. , İzmir: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1990.
- "Ahlâk". *DİA*. (İstanbul:TDV Yayınları, 1989) 2/10-14
- Batak, Kemal. "Doğal Teoloji Ve Teistik Delillerin Gücü" *KSÜ İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, S.11(2008):45-66
- Bardakçı, Sefa. ” İbn Arabî’ye Göre El-esmâü’l- Hüsnâ’nın Sonsuzluğu Meselesinin Yorumu” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 6 S. 24 (2013):51-67
- Behe, Michael J. vd. *Evrenin Alternatif Tarihi*. çev. Orhan Düz, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004
- Behe, Michael J. *Darwin’s Black Box*, Newyork: Free Pres. , 2006.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Ve Gazzâli Metafizikleri*, 6 bs. Ankara:Nobel Akademik Yayınları, 2013.
- Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 5 bs. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Boutroux, E. *Çağdaş Felsefede İlim Ve Din*. H. Katipoğlu, çev. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Bucaille, Maurice. *İnsanın Kökeni Nedir*. çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- Bulgen, Mehmet"Kant'ın Agnostik Antinomileri ve Kelamcıların Kozmolojik Delilleri". *İlâhîyat fakülteleri XXII Kelâm Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, 12-14 Mayıs, 2017, (Van:Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi, 2017, 107-123
- Cevizci, Ahmet. *Felsefî Paradigmalar Sözlüğü* , 3 bs. İstanbul:Engin Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 2 bs. Bursa:Asa Yayınları, 2001.
- Collins, Robin. Teleolojik Delil. *Din Felsefesi*, çev. Aydın Çavdar Der. Chad Meister&Paul Copan , İstanbul: İdea Yayınları, 2017.

- Çağırıcı Mustafa ve Hayati Kökelekli. "İrâde". *DİA*. (İstanbul:TDV Yayınları, 2000)22/384-385.
- Çevik, Mustafa . "David Hume da Tanrı ve Din Anlayışı" Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, 1bs. İstanbul: Fav Yayınları, 2002.
- Çetin, Ali. "Teleolojik Delil ve Richard Swinburne" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Çınar, Aliye. *Rasyonel Teoloji*, 2 bs. İstanbul: Köprü Kitapları,2018.
- Çotuksöken Betül ve Saffet Babür, *Metinlerle Orta Çağda Felsefe*, 2 bs. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993.
- Dağ, Mehmet. "İmam El-Harameyn El-Cüveyni'de Nedensellik Kuramı" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 2 (1987): 35-54
- Davies, Brian . *Din Felsefesine Giriş*. çev. Fatih Taştan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.
- Davies, Paul. *Tanrı ve Yeni Fizik*. çev. Barış Gönülşen. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Dawkins,Richard. *Tanrı Yanılgısı*. çev. Tunç Tuncay Bilgin, 10. bs, İstanbul: Kuzey , 2009.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*, 1bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Descartes, Rene . *Metot üzerine konuşma*. çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Dorman, Emre. "Deizm Ve Eleştirisi" Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- Erdem Hüsameddin" Deizm" *DİA*(İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 9/109
- el-Eş'arî. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-mevâkıf*. 3 Cilt. çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.

- el-İsfahani, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb. *Müfredat*. çev. Abdalbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul : Çıra Yayınları, 2010.
- el- Mâtürîdî. Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi. çev. Bekir Topaloğlu ve Mehmet Erdoğan, ed: Yusuf Şevki Yavuz, C. 17, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- . *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. İstanbul: İrşad Yayınları, 2007.
- Te'vilatu'l Kur'ân*. çev. Fadıl Aygan. Ensar Neşriyat: İstanbul, 2018
- er-Râzî, Ebû Bekir. *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2016.
- es-Sabuni Nureddin. *Mâtürîdîyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2000.
- et-Teftâzânî, Sa' deddin. *el-Makâsîd*. çev. İrfan Eyibil, İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2019.
- Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*. çev. Zeynep Ertan. Hasan Kaya, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2011.
- Gazzâli. *Yaratılış Hikmetleri*. çev. Mehmet Akıncı. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- İhyâü Ulûmi'd-Dîn* çev. Mehmet A. Müftüoğlu. 4 Cilt. Tuğra Neşriyat İstanbul, 1989.
- Makâsıdu'l-Felâsife*. çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara:Vadi Yayınları, 2002.
- Gölcük, Şerafeddin. "Bâkılânî". *DİA*. (İstanbul:TDV Yayınları, 1991) 4/532.
- Hadislerle İslâm. <https://hadislerleIslâm.diyenet.gov.tr> [06.06. 2021]
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, 2 bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966.
- Gölpınarlı, Abdalbaki. *Mesnevi ve Şerhi*, 5 Cilt. Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara, 1989.
- Güçlü, Abdülbaki. vd. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat yayınları, 2002.
- Güler Zülfi "Şeyh Galib Divanında Ayna Sembolü" *Fırat üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 14, S.1 (2004):103-121.
- Günday, Mustafa Çağrı. "Lebniz ve Kant'ta Teodise" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

- Haklı, Şaban. “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler” *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 2 (2002):195-211.
- Hawking, Stephan. *Büyük Tasarım*. çev. Selma Ögünç. İstanbul: Doğan Egmont Yayınları, 2012.
- Zamanın Kısa Tarihi*. çev. Sabit Ay ve Murat Uyaz. İstanbul: Milliyet yayımları, 1988
- Hume, David. *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- İbn Fûrek. *el-İbâne an Turuki'l-kâsîdîn*. çev. Ahmet Yıldırım. İstanbul: TY EKB Yayınları, 2014.
- İbn Rüşd. *el-Keşf an menâhici'l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- İbn Sina. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. 1 bs. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- , *Risaleler*. çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Kitabiyat Yayınevi, 2004.
- , *en-Necat*. çev. Kübra Şenel. İstanbul:Kabalıcı Yayınları, 2013.
- Kant, İmmanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Karadaş, Cağfer "İbn'ul Arabî Muhyiddîn". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 20/516-520.
- Karagöz, İsmail. vd, *Dini kavramlar sözlüğü* , 6 bs. Ankara:DİB Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur 'ân Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları. 2014.
- Kaşar, Veysel. “Yaratma Sıfatı Bağlamında Tabiat Kanunları” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 1 (2010): 211-236
- Kaya, Mahmut. *Kindî- Felsefi Risaleler*, 1bs. İstanbul: TEYKB Yayınları, 2015.
- "Sokrat" *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/352-353
- Koç, Turan , *İslâm Estetiği*, 6 bs. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Koyuncu, Gufran. *Evrin*, İstanbul: İz Yayınları, 1992.

- Kurnaz, Cemal. *Hayâlî Bey Dîvanı Tahlili*, 1bs. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Kurşunoğlu, M. Said. “İnsan Ve Evren İlişkisi Ve Antropik İlke”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Kutluer, İlhan. ”Nizam”. *DİA*. (İstanbul:TDV Yayınları, 2007), 33/17.
- "İbnü'r-râvendî". *DİA*. (İstanbul:TDV Yayınları, 2000)21/81.
- "Gâiyyet". *DİA*. (İstanbul:TDV Yayınları, 1996)13/294.
- , *İbni Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2bs. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilal'il- Kur'an*, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce ve Mehmet Yolcu. 10 Cilt. İstanbul: Tayf Yayıncılık, 2020.
- Küçükalp, Kasım ve Ahmet Cevizci , *Batı düşüncesi Felsefi Temeller*, 3 bs. , İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2014.
- Martinich P. , Natural Theology, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Mehdiyev, Nebi. *Tanrı inancının rasyonelliği*, 2 bs. Ankara: İsam Yayınları , 2014.
- Nasr, Hüseyin. Tabiat ve İnsan. çev. Nabi Avcı. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.
- Ormsby, Eric Lee “İslâm Düşüncesinde İlâhî Adâlet(Teodise) Sorunu ”: Gazzâlî'nin “Mümkün Dünyaların En İyisi” İfâdesi Üzerine, çev. Metin Özdemir, Ankara:Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Oktay, Sıdıka Ayşe. *İbn Rüşd'de İlâhî İnâyet Delili*, 1bs. Isparta, Dilara Yayıncılık: 2019.
- Özalp, Hasan "Johannes Kepler", Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, ed:Bayram Ali Çetinkaya , 10 Cilt, İstanbul:İnsan Yayınları, 2015.
- "Descartes Felsefesinde Kozmolojik Delil Soruşturması” *Milel Ve Nihal İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. C. 11, S. 2 (2014):139-161.
- Tanrı ve Tasarım*, 1 bs. İstanbul: Otto Yayınları, 2015.
- Özcan, Zeki. *Agustinusta Tanrı ve Yaratma*, 1bs. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.

- Özcan, Hanifi. "İman". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları 2000)22/218.
- Özdemir Metin "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım" *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 4, (2000):225-258
- Özkan, Mehmet Şükrü. *Rasyonel Teoloji-Yeni Ateizm ve Tanrı*, 1 bs. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Paksüt, Fatma. *Platon ve Sonrası*, 1bs. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Paley. William *Doğal Teoloji*. çev. Cafer Sadık Yaran. Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Samsun: Etüt Yayınları, 1997
- Peterson, Michael. William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, Ankara: Küre Yayınları , 2019.
- Platon. *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, İstanbul:Sosyal Yayınları, 2001
- Polkinghorne, John C. *Science and Creation: the Search for Understanding*, U. S. A:Templeton Foundation Press, 2006.
- Ross, W. David. "Aristo'da Tabiat Felsefesi" çev. Süleyman Hayri Bolay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 19 S. 01 (1971)155-174
- Russel, Bertrand . *Batı Felsefesi Tarihi*. (Yeni Çağ)çev. Muammer Sencer, İstanbul: Kıtış Yayınları, 1970.
- *Batı Felsefesi Tarihi-Orta çağ*. çev. Muammer Sencer. Ankara: Bilgi Yayınları, 1972.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn-i Rüşd*, İstanbul: İsam Yayınları , 2011.
- Skirberk, Gunnar &Nils Gılje. *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
- Swinburne. Existence of God. çev. Cafer Sadık Yaran. *Din Felsefesine Giriş*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018
- Şahin, Hüseyin. "Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin karşılaştırılması" Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

- Şehristani. *el-Minel ven Nihal*. çev. Mustafa Öz İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.
- Tarakçı, Muhammet “Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas” *T. C. Uludağ Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*. C:14, S:2, (2005):142
- Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 15 bs. , İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2010.
- Topaloğlu, Aydın. *Filozofların Tanrısı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- , *Teizm- Ateizm*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- "Tanrısal İnançın Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı" *MÜ İlâhîyat Fakültesi Dergisi C:0, S:27* (2004):135-146
- , *Ateizm Çıkmazı*, Ankara: D.İ.B Yayınları, 2021.
- Topaloğlu , Bekir . “Hadi’ ’. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1997)15/9.
- , *İslâm Kelâmcılarına Ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*”9 bs. Ankara: DİB Yayınları, 2001.
- "Bâri" . *DİA*. (İstanbul:TDV Yayınları, 1992) 5/73.
- "Kudret". *DİA*. (Ankara:TDV Yayınları)26/316-317.
- "Musavvir". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 31/241.
- "Sâni". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2009)36. /106-107.
- Topuz, Metin. "Kötülüğü Kavranabilir Kılmak. *Metin Topuz “ Kötülüğü Kavranabilir Kılmak: Kant'ın TeoBeytulhikme An International Journal of Philosophy*, C.2 S.6 (2016) 245-271.
- Turhan , Kasım. "İnanç" *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000)22/ 265-266.
- , *Amiri ve Felsefesi*, İstanbul:MÜİF Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Ulutürk, Veli. *Kur'ân-i Kerimde Yaratma Kavramı*, İnsan Yayınları: İstanbul,1995.
- Uslu, Ferit. “Agnostisizm”, *Hitit Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*,. C. 11, S. 21(2012):5-28.
- Ural, Şafak. *Bilim Tarihi III*, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1994.

-----, "Kozmostan-Kaosa" <https://www.safakural.com/makaleler/kozmozdan-kaosa>
[04.05.2021]

Uysal, Enver. *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 1998.

Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.

-----, *İslâm Felsefesi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2004.

Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 3 bs. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*, 2 bs. Ankara: Vadi Yayınları , 2016

-----"Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 10, S. 10 (1998):125-140

-----"Leibniz'de Teodise ve Savunma". *Felsefe Dünyası Dergisi*. C. 1, S. 29 (1999):72-88.

-----"Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası". *Tezkire Dergisi*. S:31-32, (2003):157-168.

-----*Din Felsefesine Giriş*, 2 bs. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

-----"The Argument from Design In Contemporary Thought", *Doktora Tezi*, University of Wales, Lampeter Faculty of Arts Department of Theology and Religious Studies

Yavuz , Yusuf Şevki. "İllyet". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000)22/121-123.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur 'ân Dili*, Eser Neşriyat: İstanbul, 1979.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Cahız". *DİA*. (İstanbul:TDV Yayınları, 1993) C. 7/24-25.

Yeşilyurt, Temel. "Matüridilik-Eş'arlık Karşılaştırması, *Kelâm El Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları 2015.

Saim, Yeprem. *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, 3 bs. İstanbul: MÜİF yayınları, 1997.

Yıldız, Metin. "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. C. 19, S. 2 (2019):533-551

Yurdagür, Metin. "Âfâkî". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları,1988), 1/397.

ÖZGEÇMİŞ

Songül ÖNAL

A.EĞİTİM

Yüksek Lisans: Sabahattin Zaim Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Temel İslâm Bilimleri Bilim Dalı alanında Yüksek Lisans, 2018, İstanbul

Lisans: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2013

B.MESLEKİ DENEYİM

2014-2015 Başakşehir Güvercintepe Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi
Öğretmenliği

2016-2019 Bağcılar Gazi Mesleki Ve Teknik Anadolu Lisesi Din Kültürü ve Ahlâk
Bilgisi Öğretmenliği

2019-2020 Kazım Karabekir Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri
Öğretmenliği

2021- Demetevler Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği

C.PROJELERİ

.....

D.YAYINLARI

.....