



T. C.

HARRAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

ONTOLOJİK DELİLİN ELEŞTİRİSİ: KANT VE M. HAMDİ YAZIR
ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK

Danışman:

Yrd. Doç. Dr. Sami ŞEKEROĞLU

ŞANLIURFA - 2014

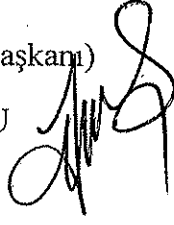
T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Enstitünüz Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı 145227001 numaralı Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK'ın hazırladığı "ONTOLOJİK DELİLİN ELEŞTİRİSİ: KANT ve M. HAMDİ YAZIR ÖRNEĞİ" konulu tezli yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 25/08/2014 tarihinde, saat 10:00'da yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABUL (başarılı) olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

25/08/2014

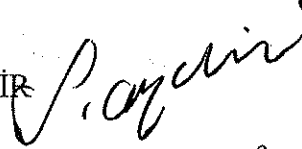
(Danışmanı ve Sınav Komisyon Başkanı)

Yrd. Doç. Dr. Sami ŞEKEROĞLU



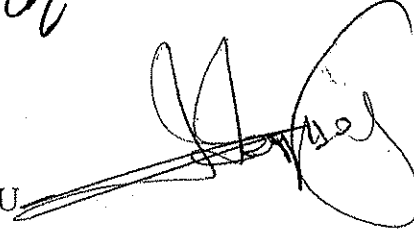
Üye

Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR



Üye

Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU



Bu tezin Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Yapıldığını ve Enstitümüz Kurallarına Göre Düzenlendiğini Onaylarım.

15.09.2014

Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM

Enstitü Müdürü



Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan alıntılarını, çizelge, şekil ve fotoğraflarını kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Enstitünüz Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalına bağlı İslam Felsefesi Bilim Dalı 145227001 no'lu **Yüksek Lisans** öğrencisiyim. Hazırlamış olduğum "ONTOLOJİK DELİLİN ELEŞTİRİSİ: KANT ve M. HAMDİ YAZIR ÖRNEĞİ" konulu tezdeki bütün bilgilerin, akademik kurallara uygun olarak toplanıp sunulduğunu, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı, blok şeklinde alıntılar yapmadığımı ve tüm alıntıların bilimsel atıf kuralları çerçevesinde kaynağımı gösterdiğimi beyan ederim.

Yükseköğretim kurulu bilimsel araştırma ve yayın etiği yönergesi ile Harran Üniversitesi bilimsel araştırma ve yayın etiği yönergesinin 8. maddesinde yer alan etik ihlallerinden herhangi birisinin bu tezde yer almadığını, etik ihlal tespiti halinde, Enstitü yönetim kurulunca bu tezimin ve diplomamın iptal edilmesini kabul ediyorum.

(28/08/2014)

Nilüfer ÖZTÜRK KOÇABIYIK



İLETİŞİM ADRESİ:

Akpiyar Mah. 4118. Sok. Feyza Apt. No:5/10- Karaköprü/ Şanlıurfa

Telefon: 05425515258

e-mail: ozgur_nil@hotmail.com

ÖNSÖZ

İnsanoğlunun doğasında bulunan inanma ihtiyacı, onu bir varlığa, bir ilkeye veya bir Tanrıya inanmaya yöneltmektedir. İnsan aynı zamanda imanın konusu olan şeyleri ilahî ve ilahî olmayan şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. İnsanoğlunun hangi dine inanacağı meselesi ya da inanmama seçimi, öncelikle kendi akli ve yaşadığı toplumla alakalıdır. Hatta çevresi tarafından kabul edilmeyen dinleri araştırıp onlardan birine inanması da söz konusu olabilmektedir. Özellikle görünmeyen bir varlığa - ki buna genel olarak Tanrı diyebiliriz - inanma ve onu kanıtlama çabaları insanın düşünce dünyasına etki ederek kendisine ve içinde yaşadığı âlemi anlamlandırmaya yönelik farklı yaklaşımlar ve yöntemler geliştirmesinde oldukça etkili olmaktadır. Birçok düşüncenin gelişip oluşmasında, Tanrı'ya inanmayı emretmesi bakımından "din" ve bu düşüncelerin sistematik bir şekilde sunulmasını sağlaması bakımından da "felsefe" gerçekten çok önemli roller yüklenmektedir.

Din ve felsefe ilişkisi, tarih boyunca farklı şekillerde tezâhür etmiştir. Bu ilişki, zaman zaman iç içe; zaman zaman da birbirinin karşıtı olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü farklı zaman dilimlerinde her ikisine karşı farklı bakış açıları oluşmuş ve bu durum onların birbirleriyle iletişimlerini olumlu veya olumsuz bir şekilde etkilemiştir. Her iki durumda da, aradaki bu ilişki ya önemli düşüncelerin ortaya çıkmasına ya da onların fikri zemininin hazırlanmasına vesile olmuştur. Çünkü felsefe ve dinin birbirine karşıt olduğunu savunma durumunda bile, bunu kanıtlamak için yine sistematik bir düşünce geliştirmek zorunluluğu doğmuştur. Bu da felsefenin insan yapısının tabii eylemi olduğunun ve hatta felsefeye karşıt söylem geliştirirken bile ondan vazgeçilemediğinin göstergesi sayılsa gerektir.

Din ve felsefenin Tanrı'nın kanıtlanması hususunda işbirliği içinde olduğu düşünce sistemleri vardır. İşte bu durumlar vasıtasıyla insanoğlu, dinin en önemli konusu diyebileceğimiz Tanrı'yı felsefi birçok sistemle ortaya koyma çabasına koyulmuştur. İşte o çabalardan biri de, günümüzde de tartışmaları süren ontolojik delildir. Bu delil üzerinde çok yazılmış çizilmiş olmasına rağmen farklı düşünürlerin

Tanrı'nın ispatı yolundaki fikirlerine kaynaklık etmesi yönüyle yani yeni çalışmaların yapılmasının zeminini de oluşturmaktadır. Bu tezde biz ise, ontolojik delilin M. Hamdi Yazır ve İslam felsefesi ile ilgili olan hususlarını öne çıkarmaya çalışacağız. Çünkü Batı'da daha çok Anselm üzerinden yapılan çalışmalar bize göre yetersiz kalmaktadır. Meselenin İslam'ın Tanrı kavramına bakışı zaviyesinden de ele alınması gerekmektedir. Dolayısıyla bu delilin İslam felsefesindeki öneminin de fark edilmesi, özellikle de M. Hamdi Yazır'ın bu delile katkılarının gün yüzüne çıkarılması bu çalışmada bizim gayemiz olmuştur.

Yüksek lisans çalışmalarım süresince yardım ve değerli önerilerini esirgemeyen hocalarıma, özellikle konunun belirlenmesi ve kaynakların temininde yardımcı olan Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ ve yöntem ve içeriğin oluşmasındaki katkılarından dolayı Yrd. Doç. Dr. Sami ŞEKEROĞLU'na teşekkürü borç bilirim. Eğitimim sürecinde maddi ve manevi desteklerinden ötürü canım aileme ve tezin şekil olarak incelenmesinde katkı sağlayan Yrd. Doç. Dr. Gaye BULUT'a teşekkür ederim.

Ağustos 2014

Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	II
KISALTMALAR	VI
ÖZET	VII
ABSTRACT	VIII

GİRİŞ

1

1. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ ve KAPSAMI	1
2. PROBLEMLERİN BELİRLENMESİ	5
3. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ	6
4. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	7
4.1. Varlık- Vücut / Varolan- Mevcut	7
4.2. Mümkün- İmkân	9
4.3. Zorunluluk	9
4.4. Zorunlu ve Bizatihi Mevcut	13

BİRİNCİ BÖLÜM

TANRININ VARLIĞINA İLİŞKİN DELİL ARAMA

15

1.1 TANRI'NIN VARLIĞINA İLİŞKİN DELİL ARAMANIN NEDENLERİ

15

1.2. TANRININ VARLIĞI ile İLGİLİ DELİLLER

17

1.2.1. Kozmolojik Delil	18
1.2.2. Ontolojik Delil	21
1.2.3. Teleolojik Delil	22
1.2.4. Ahlak Delili	25
1.2.5. Dini Tecrübe Delili	30

İKİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİK DELİL ve ELEŞTİRİSİ

34

2.1. BATI FELSEFESİNDE ONTOLOJİK DELİL

38

2.1.1. Anselm'in Ontolojik Delilinin Zihinsel ve Fikri Arka Planı

38

2.1.2. Anselm ve Ontolojik Delil

43

2.1.2.1. Anselm'in Birinci Ontolojik Delili

48

2.1.2.2. Anselm'in ikinci Ontolojik Delili

50

2.1.3. Anselm Ve Gaunilo Tartışması

52

2.1.3.1 Gaunilo'nun İtirazı

52

2.1.3.2. Anselm'in Cevabı

54

2.1.4. Thomas Aquinas'ın Ontolojik Delil Eleştirisi

55

2.1.5. Descartes'in Ontolojik Delili

58

2.1.6. Spinoza ve Ontolojik Delil

65

2.1.7 Leibniz ve Ontolojik Delil

67

2.2. İSLAM FELSEFESİNDE ONTOLOJİK DELİL

70

2.2.1. Farabi ve Ontolojik Delil

70

2.2.2. İbn Sina ve Ontolojik Delil

75

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ONTOLOJİK DELİL; KANT ve M. HAMDİ YAZIR ÖRNEĞİ

86

3.1. Kant'ın Ontolojik Delil Eleştirisi

86

3.2. M. Hamdi Yazır ve Ontolojik Delil

97

SONUÇ

111

KAYNAKLAR

115

KISALTMALAR

a.g.m.	Adı geçen makale
A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ayr.	Ayrıca
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör/(ler)
Mad.	Madde/(ler)
p.	Page
S	Sayı
s.	Sayfa
Sad.	Sadeleştiren/(ler)
SDÜ	Süleyman Demirel Üniversitesi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	Türk Tarih Kurumu
Vol.	Volume

ÖZET

ONTOLOJİK DELİLİN ELEŞTİRİSİ: KANT VE M. HAMDİ YAZIR ÖRNEĞİ

Bu çalışma, Kant'ın ontolojik delile getirdiği eleştirileri, M. Hamdi Yazır'ın yorum ve düşünceleri ile incelemeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda, ontolojik delile getirilen eleştirilere, Yazır'ın yeni bir bakış açısı sunup sunmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışma, Batı ile İslam filozoflarının ontolojik delile yaklaşımının farklı olduğunu göstermiştir. Batı'nın ontolojik deliline getirilen eleştirilerin İslam felsefesindeki ontolojik delile yöneltilemeyeceği belirlenmiştir. Ontolojik delile Yazır'ın yaklaşımının ise İslam felsefesindeki Tanrı anlayışı ile uyumlu olduğu ve yeni bir bakış açısı getirmediği tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Ontolojik Delil, Tanrı, Varlık, Mükemmellik, Zorunluluk, Zorunlu Varlık.

ABSTRACT

CRITICISM OF ONTOLOGICAL ARGUMENT: A CASE STUDY OF KANT AND M. HAMDİ YAZIR

This thesis examines criticisms of ontological argument directed by Kant in the light of Hamdi Yazır's approach. It aims to find out whether Yazır has a new approach to these criticisms.

The study has indicated that the approach of the western and the Muslim philosophers to the ontological argument is totally different. It has been underlined that the criticisms directed to the ontological arguments of the western scholars cannot be directed to those of Muslim scholars. It has been found out that the approach of Yazır to the ontological argument is in parallel with the concept of God in Islamic philosophy and that he has no new arguments.

Key Words: Ontological Evidence, God, Existence, Excellence, Necessity, Necessary Being.

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ ve KAPSAMI

İnsanlık tarihi boyunca bir varlığa inanma ihtiyacı kadar, o varlığın –şayet görünmeyen bir varlık- varoluşunun kanıtlanması da inananlar açısından oldukça önem arz etmiştir. Bu ihtiyaç genellikle inanmayanları da bu konuya dahil etmiş ve farklı birçok görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bazıları böyle bir varlığın kanıtlanabileceğini, bazıları ise bunun yapılamayacağını, hatta böylesi bir alanla ilgili konuşmanın anlamsızlığını savunurken, bazıları da Tanrı'nın varlığının ispat edilemeyeceği gibi yokluğunun da ispatının mümkün olmadığını belirtmiştir.¹

İnsanların Tanrı'nın varlığını kanıtlama ihtiyacı acaba hangi sebebe dayanmaktadır? İnanılan varlığı zihin (akıl) ya da felsefe ile kanıtlamak mümkün müdür? Varoluşu kabul edilen bir varlığı kanıtlamak bir çelişki doğurmaz mı? Acaba inanan bir birey, bu konuda bir delile ihtiyaç duyar mı? Ya da kanıtlanan bir Tanrı varsayarsak herkesin ona inanması mı gerekir?

Bu gibi sorulara, felsefe veya din ile ya da her ikisini birlikte kullanıp cevap vermeye çalışan birçok görüş karşımıza çıkmaktadır. Zira din, inananlarına kutsal ve yüce bir varlığın var olduğunu bildirmektedir. İnananlar bu varlığın var olmasından şüphe etmeseler bile, inanmayanlara karşı itirazlar, inançlarını temellendirme ihtiyacı, vs. gibi sebepler Tanrı'nın varlığının kanıtlanması ihtiyacını doğurmuş olabilir. Bu fikrî çabaların da elbette toplum ve insandan bağımsız olması düşünülemez. Dolayısıyla, kanıtların oluşmasındaki etkenlerden birinin de, kişinin içinde bulunduğu toplumun yapısı olduğunu söylemek mümkündür.

Tezimizde Batı ve İslam dünyası temelinde iki toplum biçimi ele alınacaktır. Her iki kültür ve medeniyet dünyasına baktığımız zaman, her çağ ve dönemde Tanrı'nın varlığı hakkında birçok görüşün ileri sürüldüğünü ve bu görüşlerin doğruluğunun kanıtlanma çabası içinde olduğunu görürüz. Felsefe tarihi boyunca Tanrı'nın varlığı, sıfatları vs. gibi konularda filozoflar düşünmekten ve onu konu edinmekten kendilerini alıkoyamamışlardır. Bu konuda birçok delil oluşturulmuş ve

¹ Felsefe tarihinde Tanrı'nın varlığının ve yokluğunun kanıtlanması bakımından eşit olduğunu savunan görüş agnostisizm'dir. Bu görüşe sahip olanlardan biri de ünlü İngiliz filozof A. J. Ayer (1910-1991)'dir.

bu delilleri kabul edenlerin yanında eleştirenleri de olmuştur. Elbette bu deliller birçok felsefi tartışmaya da açıktır. Çünkü insanlık tarihi ile başlayan bu delillendirme biçimleri, gelişen bilim, teknoloji ve yeni bilgiler ışığında yeniden ele alınarak geliştirilebilir, eleştirilebilir ve hatta reddedilebilir durumdadır.

Tanrı kavramının ve Tanrı'nın ne olduğuna dair bazı dönemlerdeki anlayışların kısaca ele alınması faydalı olacaktır. Genellikle Eski Yunan felsefesi ile başlatılan bir felsefe tarihinde Tanrı kavramının kaynağı felsefi değildir. Sadece Homer'in *İlliada*'sına bakacak olursak, Tanrı kavramının çok fazla şey hakkında kullanıldığı görülür. O zamanlar, bir Yunan Tanrı'sı "kişi" olarak tasavvur edilebildiği gibi, aynı zamanda okyanus, gök ve yer gibi birçok varlık da olabilirdi. Ancak bu dönemde Tanrıların "kişi" veya herhangi bir varlık gibi kabul edilmeleri, o Tanrıların güçsüz olduğu anlamına gelmemekteydi. Bu Tanrılar yine irade sahibi, insan hayatında fail olan ve insanı değiştirme gücü bulunan canlı güçlerdi. Canlı olan bu güçler aynı zamanda "ölümsüz" idi.²

İşte böyle bir Tanrı anlayışı içinde bile, filozofların âlemi açıklayacak ilkelere ihtiyaçları olduğu gibi Tanrılara da muhtaçtılar. Örneğin, Platon gerçek olanın ne olduğunu araştırırken, maddi ve duyularla algılanan şeylerin gerçek olmadığını ifade etmiştir. Çünkü bu varlıklar sürekli değişim içindedir. Bu değişim ise, o objenin bizdeki bilgisini alt üst eder, ya da obje kaybolur. Bu sebeple Platon'a göre, gerçek anlamda var olmak, maddi olmamak, değişmemek, zorunlu ve akledilebilir olmaktır. Bu da Platon'un "İde" dediği şeydir. Ezelî ve akledilir şeyler bu manada gerçekliğin kendisi olmaktadır.³

Platon'un İde'lerinin arasında bulunan "İyi" idesi bütün idelerin en başındadır. Çünkü bu ide, bütün diğer ideleri egemenliği altında tutmakta ve hepsi onun akledilirliğinden pay almaktadır. O halde Platon'un iyi idesini niçin Tanrı olarak düşünmeyelim?⁴ Gerçekten de, bütün varlığı ve âlemi ihata eden ve onların üstünde bir manevi güç olarak tasavvur ve tahayyül edilen "iyi" idesinin bizim anladığımız anlamda "Tanrı" kavramına karşılık geldiğini söylemek mümkündür.

² Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet S. Aydın, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1999, s.26-28.

³ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s.37.

⁴ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s.37-38

Konumuz ile ilgisi bakımından ortaçağın Tanrı anlayışına baktığımız zaman Batı'da Hıristiyanlık'ın etkili olduğunu görmekteyiz. Batılı anlayış bize daha çok inancın ön planda olduğunu ve felsefenin de inancı takip eden bir araç konumunda kaldığını görmekteyiz. Zira ortaçağda ilahiyat (din) ve felsefe arasındaki ilişki şu şekildedir; din felsefeyi emrine amade kılmıştır.⁵ Bunun sonucu olarak da ortaçağda filozoflar sınıfının hemen hemen hepsini rahip ve papazlar oluşturmuştur.⁶ Bu din adamlarının başında yer alan iki büyük isimden birisi Augustinus, diğeri ise Anselmus'tur. Bunların Tanrı anlayışını daha geniş bir şekilde "ontolojik delil" başlığı altında ele alacağımız için burada din adamlarının felsefeyle ilgilerini genel olarak ve kısaca özetlemekle yetinelim.

Ortaçağ sonrasında, Rönesans'la birlikte Tanrı anlayışının da değişmeye başladığını görürüz. Artık felsefeyle uğraşanlar din adamları olmayıp, yazarlar, araştırmacılar ve üniversite öğrencileridir. Bu dönemde felsefe anlayışında, her türlü bağılıktan kurtulmak ön plandadır. Bu da, bütün otoritelerden bağımsız olmayı ve dünya hakkındaki görüşlerde deney ve akla dayanmak gerektiği düşüncesini beslemiştir,⁷ ardından dini otoritenin zayıflaması böyle bir durumda kaçınılmaz olmuştur.

Görüldüğü gibi, Tanrı meselesi sadece bir dönem ya da felsefi bir akımla sınırlı kalmamış, tüm insanlık tarihi boyunca ele alınmış ve O'nun varlığı, sıfatları vs. gibi özellikleri tartışma konusu olmuştur. Tanrı'nın varlığını ortaya koymak, çok karmaşık ve zor olmasına rağmen, insanlar bunu araştırmaktan ve tartışmaktan vazgeçmemişlerdir. Bu araştırma ve tartışmaların günümüzde de devam etmesi bundan vazgeçilemeyeceği anlamını taşımaktadır.

Din Felsefesinde, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada bir yöntem olarak müracaat edilen ontolojik delil önemli bir yere sahiptir. Ontolojik delilin temellendirme biçimi gerek Batı, gerekse Doğu filozofları tarafından oldukça ilgi görmesine rağmen çok ciddi eleştirilere de konu olmuştur.

⁵ Gunnar Skinbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, 3. Baskı, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006, s.150-151; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 2012, s.163.

⁶ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s.71; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 164.

⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 163-164.

Batı'da Anselm ile başlatılan, İslam felsefesinde de temel önermeleri bulunan ontolojik delili kökeni itibariyle ilkçağa kadar götürmek mümkündür. Bu delilin bazı önermeleri Platon, Parmenides vs. gibi ilkçağ filozoflarının felsefesinde ve İslam felsefesinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak delilin köken bakımından ilk zamanlara uzanmasından farklı olarak, sistematik bir şekil almasını Anselm ile başlatmak gerekmektedir. Daha sonralarda ise bu delil, 17.yüzyılda Descartes, Leibniz ve Spinoza tarafından tekrar ele alınarak gün yüzüne çıkmıştır.⁸ Son dönemde ise Norman Malcolm ve Alvin Plantinga tarafından kabul görmüştür.

Ontolojik delili kabul edenlerin yanında, onu takdire şayan bulmayıp eleştirenler de olmuştur. Hatta Anselm bu delili ortaya koyduğu zaman pek dikkat çekmemiştir. Gaunilo Anselm'i bu delilinden dolayı eleştirmiş ve daha sonra Thomas Aquinas da bu delili itimada şayan bulmamıştır. Aydınlanma felsefesinin önemli filozoflarından olan Kant da bu delile eleştiriler yöneltmiştir. İşte biz elimizdeki çalışmamızda Kant'ın bu eleştirilerini M. Hamdi Yazır'ın fikir ve görüşleri çerçevesinde ele almaya gayret edeceğiz. Burada, Kant'ın özellikle "Saf Aklın Eleştirisi" kitabı merkeze alınacaktır. Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın fikirleri de Fransızca'dan tercüme ettiği ve bu tercüme eserde kendisine ait görüşlerini barındıran birçok dipnotu bulunan "Metâlib ve Mezâhib" adlı eser üzerinden yürütülecektir. Yine Kant ve Yazır'ın ontolojik delile bakışları, anlama, ele alış biçimleri ve delili eleştirilerinin gerekçeleri ele alınacaktır.

Bu görüş ve fikirleri temellendirmek için öncelikle ontolojik delilin tarihsel süreç içerisindeki gelişimine dikkat etmemiz gerekmektedir. Bu münasebetle, Batı'da bu delilin mucidi olarak bilinen Anselm'in söz konusu fikirlerini ele alacağız. Çağdaşı olan Gaunilo ise yine dışarıda bırakılamayacak kadar önemlidir. Çünkü bu argümana ilk eleştiri yapan Gaunilo'dur. Eleştirenlerden biri de, bu konuda Kant'a yol gösterecek olan, Thomas Aquinas'tır. Varlık delilini eleştirenler olduğu gibi elbette destekleyenler de vardır ve bunlardan da özellikle Descartes ön plana çıkmaktadır. Ayrıca delile önem veren Spinoza ve Leibniz üzerinde de kısaca durulması gerekmektedir. Bütün delilleri eleştirmiş olan Kant, ontolojik delile de birçok eleştiri yöneltmiştir. Ontolojik delile yöneltilen bu eleştirileri farklı bir

⁸ Gareth B. Matthews, *The Ontological Argument*, <http://spot.colorado.edu/~heathwoo/Phil383/matthews.pdf>
Erişim Tarihi: 12.05.2014; Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006, s.30.

biçimde değerlendirecek olan M. Hamdi Yazır, bunu İbn Sina üzerinden yapmaktadır. Bu sebeple İbn Sina'nın da arka planda kalamayacağı açıktır. M. Hamdi Yazır'ın bu delile yaklaşımını genelde İslam felsefesi özelde ise İbn Sina üzerinden ortaya koymak mümkün görünmektedir.

Tezimizi özgün kılan nokta, M. Hamdi Yazır'ın ontolojik delile yaptığı katkının ilk defa ortaya konuluyor olmasıdır. Asıl amacımız, M. Hamdi Yazır'ın Batı felsefesinde tartışılan bu delili İslam felsefesi üzerinden, özellikle İbn Sina'yı göz önünde bulundurarak uzlaştırmasını dikkatlere sunmaktır.

Açıktır ki, bu tez hem Batı hem de İslam felsefesi bağlamında ele alınarak oluşturulmaya çalışılmıştır. Burada önemli olan nokta ise, aslında düşünce dünyamızın zengin olduğunun farkına işaretidir. Bu farkındalık bizi biz yapan değer ve fikirlerle taçlandırıldığında düşünce dünyamızın yeniden canlanıp, yeni bilgi ve sistematik bakışlar ortaya koyabileceğimizin bir göstergesi olacaktır.

2. PROBLEMLERİN BELİRLENMESİ

Tanrı'nın varlığının bilinmek istenmesinin insanlık tarihiyle beraber başladığı ve hala da devam ettiği aşikârdır. Tanrı'nın varlığının bilinmesi ya da O'nun varlığının insanlar tarafından anlaşılması hususunda birçok görüş ve delil ortaya konulmuştur. Ancak Tanrı'nın varlığının ispat edilmesi gerekli midir? Bu soruya "evet" cevabını verdiğimiz zaman, ana problem olarak karşımıza, "Tanrı'nın varlığını akılla ispat edebilir miyiz?"⁹ sorusu çıkar. Akıl, Tanrı'nın varlığını ispatta yeterli midir? Daha doğrusu, niçin Tanrı ispat konusu olmaktadır? Tanrı, ispat konusu yapılabilecek bir niteliğe sahip midir? Tüm Tanrı kanıtlama delillerinin niteliği nedir? Batı ve Doğu ekseninde Tanrı'nın ispatının imkânı nedir? Ortaya konulan bütün delillerin ispat etmeye çalıştığı Tanrı aynı mıdır? "Tanrı'yı kanıtlama delilleri imanı pekiştirmekte ve taklitten tahkike çıkan bir yol göstermektedir. Delil, kabul edilen şeyleri kuvvetlendirmek için getirilir."¹⁰ Şeklindeki fikirler ne derece doğrudur?

⁹ Recep Alpyağılı, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s.249.

¹⁰ H. Ömer Özden, *İbn-i Sînâ Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, 1. Baskı, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1996, s.131.

Mükemmel varlık kavramını çıkış noktası olarak kabul eden ontolojik delilile Tanrı'nın varlığının ispatı mümkün müdür? Doğu ve Batı felsefesinde ele alınan ontolojik delil, iki toplumda ne gibi farklılıklara uğramıştır?

Eğer Tanrı'yı Batı'nın kendi düşünce tarihinde yaptığı gibi epistemik açıdan ispata çalışırsak, bu mümkün olmayacaktır. Çünkü Batı temellendirmeyi sağlam bir zemin üzerine kuramamaktadır. Bu sebeple, Anselm'in yaptığı Tanrı delillendirmesi de bize Tanrı'nın varlığının bilgisini veremeyecektir. Ontolojik delile yöneltilen eleştirilerin tutarlılığı ve haklılığı da tartışmaya dâhil edilecektir. Özellikle bu noktada Kant tarafından yapılan eleştirilerin değerini M. Hamdi Yazır'ın fikirleriyle açıklamaya çalışacağız. Bunu da, M. Hamdi Yazır'ın felsefi yönünü, onun bu delile karşı tutumunu, delile yönelttiği eleştirileri ve aynı zamanda bu delilin Tanrı kanıtlamasındaki başarısına dair görüşlerini belirtilerek yapacağız. Bu vesileyle M. Hamdi Yazır'ın perspektifinden bu delile yeni bir bakış açısı getirmenin mümkün olup olmadığı da böylece görülecektir.

3. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Diğer bilim dallarında olduğu gibi İslam Felsefesi ana bilim dalının da kendine özgü metot ve teknikleri vardır. Bu çalışma, İslam felsefesi araştırmalarında kullanılan hem betimleyici, hem de hüküm çıkarıcı metodu birlikte kullanarak fikir-hadise irtibatı, kişiler üzerinde yoğunlaşma, ilk el kaynaklara müracaat etme, düşünceleri kendi kaynakları üzerinden ortaya koyma, her dönemi kendi bağlamında ele alma teknikleri kullanılarak bütüncül ve eleştirel bir yaklaşımla ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bilimsel çalışmaların sağlıklı bir şekilde yürütülmesinde esas olan hususlardan bir tanesi de doğru bilgiye ulaşma ve kaynak kritiği meselesidir. Birinci el kaynaklara dayalı olarak ve bilimsel kriterlere uygun olarak çalışmanın yürütülmesi büyük önem arz etmektedir. Bu kapsam da biz de bu çalışmayı yürütürken temel kaynaklardan hareketle doğru bilgiye ulaşmayı ve çalışmamızı objektif bir çerçeveye oturtmayı amaç edindik.

4. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

4.1. Varlık- Vücut / Varolan- Mevcut:

Felsefenin temel kavramlarından biri olan varlık, var olan ya da var olduğu söylenen “şey”dir. Ancak zaman zaman varlık kavramını veya kelimesini var olmayan “şeyler” için de kullandığımız açıktır. Bu kavramın ilk olarak Sokrates’ten sonra ortaya çıkan felsefe okullarından biri olan Elea okulunun öncüsü Parmenides tarafından kullanıldığı varsayılır. Varlık, bütün var olanları içine alan en genel kavramdır.¹¹

Vücut, Arapça “v c d” kökünden gelmektedir. Arapçadaki manasını iki grupta toplayabiliriz. İlki, bulmak, elde etmek; diğeri ise, zengin olmak, başkasına muhtaç olmayacak derecede zengin olmak ve bir şeye sahip olmaktır. Vücut, hem varlık sahibi olmak, bulmak demektir hem de var, var olan, yeni bir şey meydana geldikten sonra ona ad olma, bu manada da vücut varlık demektir.¹²

Varlık, vücut’un Türkçesidir. Ayrıca vücut kelimesi ‘var olmak’¹³ anlamında mastar ve ‘varlık’ anlamında da ad olarak kullanılmaktadır. Bizim düşüncemizde varlık genellikle soyut kavramlarla anılır. Var olan şey ise somuttur. Konuşma dilinde varlığın karşıtı, yokluk olduğu halde, felsefede varlığın karşıtı var olmamadır.¹⁴

Varlık, “*Var olan şeylerin toplamı veya bütünü; var olan her şeyin sahip olduğu veya sergilediği temel özellik ya da sıfat*” olarak tanımlandığı gibi, “*görünen veya değişen şeylere karşı kalıcı gerçeklik*” şeklinde de tanımlanmaktadır.¹⁵

Varlık konusunda felsefe tarihi boyunca temel olarak dört soru üzerinde durulmuştur. Bunlardan ilki, hangi şeylerin var olduğu sorusudur. İkincisi, var olmanın ne olduğudur. Üçüncü soru ise, tezimiz açısından da oldukça önemli bir yere

¹¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 13. Baskı, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 189.

¹² Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 8; Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s.24; Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Delili*, (Uluslar Arası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler, 22- 24 Mayıs 2008) Ed. Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2009, s.291.

¹³ Özden, s. 53.

¹⁴ Atay, *İbn Sina’da Varlık Delili*, s. 291.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s.439; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.189.

sahip olan, ontolojik delilin eleştirisinde de kullanılan, varoluşun bir yüklem olarak kabul edilip edilemeyeceği, yani “vardır”ın bir yüklem olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesidir. Son olarak da bir şeyin var olduğunun nasıl söylenebileceği, var olmanın ne anlama geldiği ile ilgilidir.¹⁶

Felsefe, varlığı kısımlarına ya da alanlarına göre ayırarak değil, bir bütün olarak değerlendirmiştir. Çünkü felsefe varlığı ve var olanla ilişkili olanları bütüncül bir şekilde her yönüyle açıklamayı amaçlar. Bu nedenle de tüm varlık dünyasını yöneten ilkenin ne olduğu üzerinde oldukça fazla durur.¹⁷

Varlık, reel ve ideal olmak üzere ikiye ayrılabilir. Reel varlık, varoluş olarak, ideal varlık ise öz olarak kabul edilebilir. Reel varlık, gerçekliğini nesnelere, kişilerden ve olaylardan alır, uzay-zaman içinde bulunur. İdeal varlık ise duyularla algılanamayan uzay-zaman dışıdır.¹⁸ Soyut bir kavram olarak “vücut”u ele aldığımızda, en boş ve kısırlı bir kavram karşımıza çıkar. Çünkü bu durumda herhangi bir zati muhtevaya sahip değildir. Ancak dış gerçekliğe atıfta bulunduğu anda ise tam tersi bir durum söz konusu olur.¹⁹ Ayrıca, vücut kavramı diğer soyut varlıklar gibi küllilik ile temayüz eder ve sonsuz sayıdaki nesneye uygulanabilir. Bu şekilde vücut her şeyi kuşatır. Burada, “bir masa vardır” dediğimiz gibi “Tanrı vardır” demek de aynıdır. Bu soyutlamada öznenin ne olduğu önemli değildir. Zira bu durumda “var olmak” fiili aynı şeyi ifade eder.²⁰

Mevcut kavramı ise değişik şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Farabi, “değişmeyen ay üstü âlem ile birlikte değişen ay altı âlemdeki ilişkileri ‘mevcut’ kavramı altında inceler. Çünkü ‘mevcut’ ister herhangi bir konuda olsun, isterse bir konuda olmasın, dış dünyada tek tek şeylere (mâ’kûl’lere/akledilirlere)

¹⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.439-440.

¹⁷ Mustafa Ergün, *Felsefeye Giriş Varlık Felsefesi*, www.egitim.aku.edu.tr/varlikfelsefesi.pdf Erişim Tarihi: 17.06.2014.

¹⁸ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.189.

¹⁹ Toshihiko Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalm, İnsan Yayınları, s.104.

²⁰ Izutsu, s.102.

söylenen ortak bir kelimedir. Mevcut, burada varlığa yüklenen şeydir.”²¹ İbn Sina ise, vücut ve mevcut kavramlarını aynı anlamda kullanmıştır.²²

4.2. Mümkün- İmkân:

Mümkün kavramı daha çok varlık açısından incelenecektir. Bu sebeple, “mümkün varlık” üzerinde daha fazla durulacaktır.

Öncelikle imkânın ve mümkünün ne olduğu üzerinde durmakta fayda olduğu kanaatindeyiz. İmkân (olanak), olabilirlik, bir şeyin olabilir oluşu olarak tanımlanabilir. Ayrıca belirli koşullar veya belli varsayımlar koyarak gerçekleştirilebileceği düşünülen şey olarak ifade edebiliriz.²³

Mümkün (olumsal) ise, rastlantısal olan, yani ne zorunlu ne de olanaksız olan şeydir. Mümkün, olabilir de olmayabilir de olan şeydir.²⁴

“Mümkün varlık”ı, Tanrı’nın iradesinde olup yaratılması veya yapılması imkan dâhilinde olan varlık olarak tanımlamak mümkündür.²⁵

İbn Sina’ya göre mümkün varlık ise, “varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olmazdı. Bu şey imkân sahasındadır.”²⁶ Ayrıca mümkün varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü bu varlık var olduğunda yokluktan ayrılmış olur ve yok olduğunda da kendisi için varlıktan ayrılmış olan yokluk meydana gelir.²⁷

4.3. Zorunluluk:

Tezimizin birçok yerinde bahsedeceğimiz “zorunlu varlık” kavramından dolayı zorunluluğun da açıklanması gerektiğini düşündük.

²¹ Mevlüt Uyanık, *İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı*, www.academia.edu/2319607/İslam_Felsefesinin_Tesekkul_Donemi_Varlik_Anlayisinda_Birinci_ve_Ikinci_Cevher_Kavrami Erişim Tarihi: 29.04.2014.

²² Özden, *İbn-i Sinâ Descartes*, s. 54.

²³ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.135.

²⁴ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.136.

²⁵ Ergün, www.egitim.aku.edu.tr/varlikfelsefesi.pdf Erişim Tarihi: 17.06.2014.

²⁶ İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s.35.

²⁷ İbn Sina, *Metafizik I*, s.36.

Zorunluluk, olduğundan başka olamama durumudur. Mantıksal- matematiksel zorunluluk, kavramların ve önermelerin mantıksal bağlantısında ve çıkarımlarında bulunur. Düşünce bakımından zorunlu olan doğrular, çelişmezlik ilkesine dayanır. Bu anlamda zorunlu, çelişmeye düşmeden başka türlü düşünülemez olan şeydir.²⁸ Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası içinde olanların da, bu tür önermeler oluşturmaya çalıştıklarını göreceğiz.

Zorunluluk, tarihin belirli dönemlerinde ve belli başlı ekollerde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Öncelikle eski Yunan kültüründe kullanılış şekline bakmakla başlayacağız.

Zorunluluk kavramı kimi zaman teolojik bir anlama, kimi zaman ise, materyalist bir anlama sahip olmuştur. Kavramı teolojik açıdan ele alan düşünürler, zorunluluğu daima gaye ve kader fikri ile birlikte düşünmüşler; ancak bunun dışında kalan yorumlar zorunluluğa gaye kavramından ayrı bir anlam vermişlerdir.²⁹

Grekl atomculuğunda zorunluluk, “yalnızca fiziki sebeplerin mekanik zorunluluğu şeklinde” kabul edilmiş ve “modern determinizm tasavvuruna kadar uzanacak şekilde, gaye kavramının zıddı bir anlamda kullanılmıştır.”³⁰

Anaksimandros'un kozmolojisinde Kozmos'un her şeyi kaynağına döndüren dönüş tasavvuru bir zorunluluktur. Heraklitos ise her şeyin bir kadere göre meydana geldiğini ve bunun da bir zorunluluk olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ona göre, her şeyin bir ölçüsü vardır ve her şey akla uygun olarak meydana gelmiştir. Bu akıl her şeye gücü yeten egemen bir yasadır ve bu yasa ile her şey zorunlulukla yönetilmiştir.³¹

Varlık filozofu olarak tanımladığımız Parmenides'in kozmolojisinde de zorunluluk fikrinin olduğunu görmekteyiz. Ona göre “zorunluluk, gökleri elinde

²⁸ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.204.

²⁹ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s.21.

³⁰ Kutluer, s.21-22.

³¹ Kutluer, s.22.

tutmakta ve her türlü çiftleşmeyi ve doğumu başlatmaktaydı.” Empedokles de yeniden doğumu zorunluluğa bağlar.³²

Zorunluluk kavramını kullanan diğer bir ekol de Abdera Okulu olan atomculardır. Bu ekolden en önemlileri Leukippos ve Demokritos, bu kavramın gaye sebep fikriyle olan zıtlığını vurgulamışlardır. Atomcular aynı zamanda her türlü sonucu bir sebebe bağlamak, gayeyi inkâr etmek ve sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunluluk olarak isimlendirmek ve kader inancıyla zorunluluk kavramını özdeş sayıyorlardı.³³

Platon ise, evrenin yaratılışında Akl’ın olduğu kadar zorunluluğun da önemli olduğu fikrindedir. Yani evrenin yaratılışında akıl ve zorunluluk karma bir fonksiyon icra etmişlerdir.³⁴

Aristoteles’in zorunluluk kavramı Metafizika’sında farklı tanımlamalarla karşımıza çıkmaktadır. Zorunlunun ilk anlamı “bir varoluş şartı olarak kendileri olmaksızın yaşamının mümkün olmadığı şeylerdir.” İkincisi, “o olmaksızın iyi olanın ne var olabileceği ne de varlığa gelebileceği yahut kötünün ne giderilebileceği, ne de ortadan kaldırılabileceği koşullara delalet etmektedir.” Üçüncü anlamı, zorla yapılan şeyi veya zorlamayı ifade eder.” Aslında zorunlu bir şeyden bahsetmek demek, onun o sebep sonucunda başka herhangi bir şey olamaması demektir. Ayrıca Aristo, kendisiyle ve başkasıyla zorunlu olan şeklinde bir de ayrıma gitmiştir. Bu noktadan sonra asıl metafizik anlamın ortaya çıktığı söylenebilir. Bu da zorunluluğun basit kavramıyla özdeşleşmesi olarak karşımıza çıkar. Aristoteles’in kullandığı zorunlulukta “zorunda olmak ve mecburiyet” bulunmaz.³⁵

Aristoteles’in Tanrı hakkındaki söylemi ise, ilk hareket ettiricinin “zorunlu” olarak var olmasıdır. Hareketin olması hareket ettiricinin olmasını gerektirir.

³² Kutluer, s.23.

³³ Kutluer, s.25-26.

³⁴ Kutluer, s.26.

³⁵ Kutluer, s.28-29.

Tanrı'nın zorunlu olması aynı zamanda onun varlık tarzının da" iyi" olduğunu gösterir.³⁶

Plotinus bu kavramın Platon'da ortaya çıkan çelişkisini ortadan kaldırmayı amaçlayarak ele alır. Plotinus bu sebepten dolayı, "ruh-cisim düalizminin ruha tanıdığı öncelik ve üstünlüğün evrensel zorunluluk fikriyle gölgelenmesine meydan vermemek için tamamıyla kendine mal ettiği bir teori ortaya atacak ve ruhun gerçek anlamda düşmediği ve bedendeyken bile Evrensel Akıl'dan ayrılmayan, kendine mahsus semavi hayatını sürdürdüğü fikrini ileri sürecektir." Bu durum insanın doğar doğmaz zorunluluk yasasına tabi olduğunu gösterir. Temel görev ise bu zorunluluk evreninden kurtulmaktır. Çünkü burada insan sürekli olarak varlığın aşağısına doğru itilmektedir.³⁷

Grek felsefesinde zorunluluk anlayışını bu şekilde özetledikten sonra İslam felsefesindeki yerini göstermeye çalışacağız.

İslam felsefesinde zorunluluk kavramını genel olarak Tanrı ile ilgili hususları belirlemede kullanılmış gözükmektedirler. En önemli husus ise, Tanrı'nın bir şeyi iradesi ile mi, yoksa bir zorunluluk olarak mı yaptığı meselesidir. Bu mesele hakkında kelamcılar ile filozoflar farklı düşünmektedir. Özellikle yaratma konusunda bu kavram, onları bayağı bir zor durumda bırakmıştır.³⁸

Filozoflara göre, nasıl ki güneş ışık vermek zorunda ise Tanrı da yaratmak zorunda idi. Tanrı'yı bu âlemin yeter sebebi olarak gören filozoflar için, yaratma ile ilgili olarak Tanrı'nın alem üzerindeki etkisi güneşin ışığın üzerindeki etkisi gibidir. Ancak Tanrı'nın failliği başka bir şeyin failliği gibi değildir. Tanrı tam faildir ve bu durumda da onu bu şekilde düşünmek yanlış olmaz.³⁹

Aynı zamanda Tanrı bütün sıfatları bir arada bulundurduğundan sıfatların ayrı ayrı ele alınması doğru değildir ve bu da anlaşılma sıkıntısı çıkarmaktadır.

³⁶ Kutluer, s.30-31.

³⁷ Kutluer, s.35-36.

³⁸ Hüsamettin Yıldırım, "Tehafütlerde İlahi Hürriyetin Mahiyeti", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:1, 2011, s.144.

³⁹ Yıldırım, s.145.

Tanrı'nın sırf "iyilik" olmasını İbn Sina şu şekilde belirtmektedir. Zorunluluk kavramı da burada ön plana çıkmaktadır. Çünkü Tanrı bu evreni ve her şeyi zorunlu bir yaratma ile, yani kemâl derecede bulunan akletmesi sonucunda yaratmış ve bu vesileyle âleme "iyilik" yayılmaya başlamıştır. Dolayısıyla varlık da iyiliktir ve Tanrı tüm bunları sırf iyilik olması sebebiyle şuurlu ve iradeli bir şekilde zorunlu olarak meydana getirmiştir.⁴⁰

4.4. Zorunlu ve Bizâtihi Mevcut:

Öncelikle bizim var oluşumuz değişik bakımlardan başka varlıklara ve şartlara bağlıdır. Bizim dünyaya gelmemiz başka varlıklar nedeniyle oldu ve yaşamımızın devamı için de birçok şeye ihtiyacımız var. Şimdi tüm bunlardan uzak bir varlık düşünelim. Ne başka varlıklar sebebiyle var ne de varlığının devamı için herhangi bir şeye ihtiyaç duyuyor. Bu varlık tek başına var olacaktır, yani bizatihi mevcut olacaktır.⁴¹ İbn Sina'ya göre de, "zorunlu varlık, mevcut olmadığı farz edildiğinde kendisine imkânsızlık ilişen mevcut olandır. Zorunlu varlık varlığı zorunlu olandır." İbn Sina, zorunlu varlığı bizatihi zorunlu olan ve bizatihi zorunlu olmayan şeklinde ikiye ayırır.⁴² Bizim burada ele aldığımız varlık, bizatihi zorunlu olan varlıktır.

Mümkün olan bir varlık yine kendisi dışında oluşan şartlara bağımlı olacaktır. Ancak hiçbir şekilde bir sebebe bağlı olmayan varlık, tek başına var olacaktır. Böyle bir durumda ise, onun var olması kaçınılmaz olacaktır. Yani o varlık zorunlu olacaktır.⁴³

Zorunlu varlık, hiçbir şeye muhtaç değildir. O sadece kendisine dayanan bir varlıktır ve onun varlığı kabul edildiğinde, onun geçmiş ve gelecekte var olmaması imkânsız olacaktır.⁴⁴

Tanrı, mantıksal olarak zorunlu mudur? Bazı önermelerin mantıksal olarak zorunlu oldukları söylenir. "her üçgen üç açılıdır" gibi. Bu sebeple mantıksal olarak

⁴⁰ Yıldırım, s.147.

⁴¹ M Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach ve David Basinger, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 81.

⁴² İbn Sina, *en-Necat*, Çev. Kübra Şenel, 1. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013, s. 203.

⁴³ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akıl ve İnanç*, s. 81.

⁴⁴ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akıl ve İnanç*, s. 82.

zorunlu olan bir varlığın var olmaması çelişkili ve imkânsız olacaktır. Ancak birçok filozofun bunu kabul etmesi, diğerlerinin eleştirmediği anlamına da gelmez. Örneğin Kant, bu konuda şöyle düşünmektedir: “Her üçgen üç açılıdır” bu mantıksal olarak zorunlu bir önermedir. Ancak, “üçgen vardır” önermesi zorunlu değildir. Yani “Tanrı vardır” önermesi Kant için zorunlu değildir.⁴⁵ Elbette Kant Tanrı’nın varlığına inanır. Ama O’nun varlığının bir kavramın zorunluluğundan hareketle ispatlanmasına karşıdır.

Tezimizin daha iyi anlaşılması açısından birkaç temel kavramı açıklamaya çalışmak suretiyle giriş kısmını böylece tamamladıktan sonra, ilk bölümde Tanrı’nın varlığını ortaya koymaya çalışan delillerin dört tanesi geniş bir şekilde açıklayacak, ancak konumuz olan ontolojik delil kısa bir şekilde tanıtılacaktır. İkinci bölümde ise, ontolojik delil birçok açıdan ele alınıp ve Batı ile İslam felsefesi bağlamında yeniden değerlendirilecektir. Son olarak M. Hamdi Yazır ile Kant’ın fikirleri karşılaştırılacak ve sonuç eklenecektir.

Tüm bu konuları ele alırken, birinci el kaynakları kullanmaya özen göstermemizin yanında, bu konuda yapılmış olan çalışmalardan ulaşabildiklerimizi de göz önünde bulundurmaya çalıştık. Batı’da Anselm ve Descartes ile özdeşleştirilen bu delili onların eserlerinden hareketle ortaya koymaya çalıştık. İslam felsefesinde ise Farabi ve İbn Sina’nın temel eserleri ele alınmaya çalışıldı. Ayrıca her iki yönde de ortaya konulmuş olan ikinci el kaynaklar dikte edildi.

⁴⁵ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akil ve İnanç*, s. 83.

BİRİNCİ BÖLÜM

TANRININ VARLIĞINA İLİŞKİN DELİL ARAMA

İnsanın inancının en önemli konusu olan Tanrı hakkındaki merakı hiçbir zaman yok olmamış ve hatta azalmamıştır. Bu sebeple, Tanrı ile ilgili olarak kutsal metinlerin yanında bir de insanların açıklamaları ve yorumlarını görmek mümkündür. Belki de, görünmeyen bir varlık olan Tanrı'nın en azından var olduğunu bilmek ve bunu bir delile dayandırmak insan için büyük önem arz eder. Fakat inanan insan Tanrı'nın var olduğuna dair bir şüphe içinde olmasa da, O'nun nasıl ve ne zamandan beri var olduğu konusunda bir takım açıklamalar isteyebilir. Bu durum da Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını ortaya koymaya çalışan bir takım nedenler ve delillerin ortaya çıkmasına olanak sağlamaktadır.

1.1 TANRI'NIN VARLIĞINA İLİŞKİN DELİL ARAMANIN NEDENLERİ

Din ve felsefenin konularından biri olan Tanrı, geçmişte olduğu gibi günümüzde de varlığı açısından tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Böyle olmasının en önemli sebebi insanın içinde yaşadığı evreni anlama, kavrayamadıklarını anlamlandırma ihtiyacı olduğu gibi merak etme duygusu da olabilir. Bu konuda birçok görüş ileri sürülmesine rağmen herkesin kabul edebileceği bir fikre de ulaşılammıştır.

Felsefenin bir problemi olarak Tanrı'nın varlığını ortaya koymak oldukça güçtür. Çünkü Tanrı kavramı açık bir kavram değildir. Ancak bu kavram anlamlıdır. Tanrı kavramının anlamı, onu "o" yapan anlamda belirlemektedir. Bunu da ancak inanan ve o ifadeyi anlayanlar bu şekilde kullanabilmektedirler. Bu sebeple inananlar Tanrı'nın varlığına inanmakla kalmayıp onun hakkında pek çok şeye de inanmaktadırlar.¹ Şimdi, inanılan bu varlığı delillendirmek niçin gerekmektedir?

Tanrı'nın varlığını ispatlama isteğinin arka planında öncelikle kutsal kitaplarda yer alan ifadeler bulunur. Şöyle ki, hiçbir din hemen ortaya çıkar çıkmaz kendisine taraftar bulmuş değildir. Böyle bir durumda inananlar, insanlara davet

¹ A. R Mohapatra, *Tanrı'nın Varlığı*, Çev. Metin Yasa, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi: 25.04.2014.

ettikleri dinin Tanrı'sını tanıtmak ve kanıtlamak zorunda kalmışlardır.² Zaten Tanrı, ilahi dinlere bakacak olursak, kendini tanıtmak ve kendisine iman edilmesini sağlamak amacıyla peygamberler göndermiştir. Ayrıca kutsal kitaplarda düşünmek ve akli kullanmak öğütlenmiştir. Belki de bu şekilde Tanrı, kendi varlığının bir nevi delilini ortaya koymak istemiş olabilir. Dolayısıyla böyle düşünüldüğünde, Tanrı'nın varlığına ilişkin delil aramanın ardında yatan nedenlerden birinin insanın sahip olduğu zihni donanımının da bulunduğunu söyleyebiliriz.

İnsan inandığı varlığın ve dinin gerçekliği hakkında zaman zaman şüphe içine düşebilir. Bu bakımdan insan şüphesini gidermek ve inancının sağlam bir zemin üzerine kurulmasını sağlamak amacıyla bir takım delil ve ispatlara başvurur. Bu deliller inanılanı daha iyi anlamayı ve özeleştiriyi yapmayı sağlayabilir. Ayrıca insan sadece kendi şüphelerini değil diğer insanların şüphelerini de gidermek durumunda kalabilir. Çünkü dışarıdan kendi inancına yapılan eleştirilerin de doğal olarak cevaplanması gerektirecektir.³

Muhtemeldir ki, bir teist, Tanrı inancının rasyonelliğini ortaya koymak, temelsiz konuşmadığını ve dogmatik bir inanca sahip olmadığını göstermek amacıyla da delillere ihtiyaç duyulmuş olabilir.⁴

Ayrıca Tanrı inancını taklid derecesinden çıkarıp tahkik derecesine yükseltmek için de tefekkür etmek gerekir. Bu tefekkür sonucunda insanın Tanrı'ya ve Tanrı'nın varlığına ulaşması yeni bir fikri oluşumu da beraberinde getirir.⁵ Kısacası tefekküre dayanmayan inancın sağlam bir temelini olamayacağı ve bu durumda da insanın fikri bir oluşuma ya da gelişmeye açık olmadığı gözlemlenebilir.⁶ O halde tefekkür süreci de tefekkürün nesnesi hakkında derinlikli olarak araştırmayı ve değerlendirmeyi sonuç verecek ve inanç konularını yeniden yeniye anlama ve yorumlamalara tabi tutabilecektir.

Bunun dışında, din ve sosyolojik yaşamın alanlarının ayrılmasının mümkün olmaması itibarıyla, her iki alanın bilgilerinde bir bütünlük oluşturulması gerekir.

² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 11. Baskı, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007, s.17.

³ Aydın, s.19; M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akil ve İnanç*, s. 8.

⁴ Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 1. Basım, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001, s.145.

⁵ Aydın, s.19.

⁶ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akil ve İnanç*, s. 9.

Tanrı'nın varlığına inanmak da özü itibariyle bir bilgi konusudur. Çünkü insan, Tanrı'nın mahiyetine dair elde edebildiği bilgilerden sonra, ardından O'nun varlığını kanıtlama çabası içine girmektedir ve bu çaba da her şeyden önce söz konusu varlığın mahiyetinde hiçbir çelişkinin olmamasını gerektirmektedir.⁷ Tasavvur edilen Tanrı bir şekilde hayata dâhil edilmesi ve insanın inandığı Tanrı'ya sığınması, onun varlığını ortaya koymada bir etken olarak karşımıza çıkabilir.

Tüm bu kanıtlama çabalarının yanında bir de felsefi sistem içerisinde Tanrı'nın varlığının problemi ile ilgilenmek gerekebilir. Nitekim geçmişte Platon gibi günümüzde Whitehead gibi düşünürler böyle davranmışlar, sistemli birer filozof olmaları gereğince Tanrı'nın varlığına ilişkin delil getirme yoluna gitmişlerdir. Yani bu insanlar bir delil ortaya koymayı amaçlamak yerine, sistemlerinin bir gereği olarak Tanrı'nın varlığı hakkında fikir ortaya koymuşlardır.⁸

Felsefi açıdan Tanrı'nın varlığına ilişkin delil arama ya da sahip olunan inancı haklı çıkarma adına ortaya konulan çabaların ardında yatan nedenlere böylece işaret ettikten sonra, din felsefesinde önemli yer tutan delillendirme biçimlerini görmeye geçebiliriz.

1.2. TANRININ VARLIĞI İLE İLGİLİ DELİLLER

Bazılarına göre, Tanrı'nın varlığını ortaya koymak için aklî bir delil olması gerekmez. Diğer taraftan bir başkası için, dünyada acı ve ıstırapın olması Tanrı'nın varlığı aleyhinde ciddi bir delil teşkil edebilir. Tüm bunların yanında, Tanrı'nın varlığını ortaya koymaya uğraş veren birçok delil türü de vardır. Bu yönde düşünenler Tanrı'nın varlığı lehindeki delillerin inancı temellendirmek için kullanılabileceğini iddia etmişler.⁹

Öyle görünüyor ki, din felsefesi literatüründe bu konuda ortaya çıkan pek çok fikir bu delillerin taraftarları olduğu gibi eleştirenlerinin de olduğunu göstermektedir.

⁷ M Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akl ve İnanç*, s. 76-77; Aydın, s.19-20.

⁸ Aydın, s.20; Mevlüt Albayrak, "Skoloastik Felsefe'de Tanrı'nın Varlığı İle İlgili Deliller ve Kant'ın Eleştirileri", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.2, 1995, s. 277.

⁹ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akl ve İnanç*, s. 101; Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi: 25.04.2014.

Biz bu çalışmada her iki gruptan düşünürlerin sırasıyla fikirlerine bakmaya çalışacağız.

1.2.1. Kozmolojik Delil

Bu delil klasik düşünce çerçevesinde “hudûs”, “imkân”, “hareket” ve “değişim” kavramlarıyla da ifade edilmektedir. Ancak bu delil çağdaş din felsefesinde farklı bir formda ele alınmakla beraber, özünde âlemden Tanrı'ya ulaşma düşüncesidir.¹⁰

“Evren, yok olması mümkünken, neden ve niçin var oldu?” Bu soruyu yine evren ya da âlem ile cevaplamak bir kısır döngü meydana getireceği için, onu başka bir şekilde açıklamak gerekecektir. Ayrıca, evrende bulunan değişim ve hareketin de bir nedeni olması gerekeceğinden, bu nedeni sonlu bir varlıkta aramak çelişki doğuracaktır. Dahası böyle bir neden silsilesi sonsuza kadar da gidemeyecek ve bir yerde duracaktır. Bu sebeple *“kendisi hareket etmeyen bir hareket ettirici”* ve *“bütün nedenlerin nedeni olan bir ilk neden”e her durumda ihtiyaç vardır. İşte felsefi teizm açısından bu ilk neden “Tanrı” olmaktadır.*¹¹

Bu delil, dünya hakkındaki gözlemimize dayanarak Tanrı'nın varlığını temellendirme yoluna gider. Yani bu dünyada hareket eden bir takım şeylerin varlığının gerçekliği gibi, aynı şekilde varlığı mümkün olanlar da vardır. Böyle bir ilk önermeden sonra bu delil, söz konusu varlığın varoluş nedenlerini açıklamaya çalışır. Neticede zihin, mümkün varlıklar zincirinin birbirine sonsuzca eklenemeyeceğini görerek varlığı “zorunlu” olan bir ilk neden fikrine ulaşır. Çünkü sonsuz nedenler zinciri bu konuda uygun bir açıklama sağlayamayacaktır.¹² Bu açıdan bakıldığında, bu delile “ilk neden kanıtı” da denilebilir. Meseleyi böyle ele almak bizi Platon'a ve Aristoteles'e kadar geri götürecektir.¹³ Bununla birlikte, Müslüman düşüncesinde sistematik felsefe ile kozmolojik delilin ilk şekillerinin Farabi'de ortaya çıktığı da söylemek mümkündür. Nitekim o, varlıkları öncelikle zorunlu ve zorunlu olmayan şeklinde ikiye ayırır. Ona göre, bu varlıklardan varlığı

¹⁰ Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2006, s.51.

¹¹ Alpyağıl, s.250.

¹² M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akal ve İnanç*, s. 110.

¹³ www.dinfelsefesi.info Erişim Tarihi: 10.07.2013; Alpyağıl, s.250; Aydın, s.40; Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi: 25.04.2014.

zorunlu olmayanların bir sebebe muhtaç olması kaçınılmazdır. Ancak zorunlu varlık için böyle bir sebebe gerek yoktur. Zira onun varlık sebebi bizzat kendisidir.¹⁴

Farabi gibi İbn Sina da, zorunlu varlık kavramına özel bir önem atfeder. Ona göre de, sebepler zincirinin sonsuza kadar götürülememesi, sonuçta zorunlu bir varlıkta zincirin tamamlanması gereği açıkça Zorunlu Varlık (Tanrı) fikrini kanıtlamaktadır.¹⁵ Zira var olan mümkün varlıkların kendiliğinden var olması saçma olduğundan dolayı tüm var olanların kendi cinslerinden olmayan üstün bir varlığa ihtiyaç duyduğu kesindir. Bu varlık da kendi kendine var olan, diğer varlıklardan üstün olan bir varlık olmak zorundadır. İşte bu varlık “bizâtihi var olan” (varlığı kendinden olan) Tanrı’dır.¹⁶

Bazı kaynaklarda¹⁷ İbn Sina’nın delilinin de kozmolojik delil olduğunu öne sürenler vardır. Ancak İslam filozofları kozmolojik delillendirme biçimini kullandıkları gibi, ontolojik delili de kullanmışlar, hatta bazen her ikisini zaman zaman sentezleyerek de kullanmışlardır.¹⁸

Batı düşünürleri, özellikle Thomas Aquinas, Samuel Clarke, Frederick Copleston ve Richard Taylor kozmolojik delil ile açıklayıcı nedenler zincirini mantıksal olarak ortaya koymak istemişlerdir. Bunun sonucunda da, ilk nedenin zorunlu olarak “zaman bakımından ilk” olmadığını, onun kendinden başka bütün varlıkların varoluşunun da dayandığı neden olduğunu ifade etmişlerdir. Gazzâlî ve Kindî gibi İslam filozofları ise, onlardan farklı olarak, zaman itibarıyla bir ilk neden kabul ederler. Aslına bakılırsa bu görüş, yakın zamanlarda William Craig tarafından savunulan kelam kozmolojik argümanının farklı bir biçimi gibidir.¹⁹

Bu delile İslam dünyasında İbn Rüşd, Batı’da ise Kant itiraz etmiştir. İbn Rüşd’e göre bu delil muğlak olup Kur’an’ın ifadelerinin önüne geçmiştir. Ayrıca

¹⁴ Aslan, s.52; Aydın, s. 51.

¹⁵ Aslan, s.55.

¹⁶ Aslan, s.57.

¹⁷ Bu kaynaklardan biri, Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2006.

¹⁸ Alpyağlı, s.251.

¹⁹ M Peterson, W. Hasker, B.Reichenbach ve D. Basinger, *Akal ve İnanç*, s. 110-111.

delilleri savunmak felsefi ve ilmî açıdan bir takım problemlerin doğmasına neden olduğu için kelam ilminin bunların üstesinden gelemediği de bir gerçektir.²⁰

İbn Rüşd'e göre kelamcılar, filozoflara yönelttikleri eleştirilere kendileri de maruz kalmıştır. Çünkü şayet filozoflar kapalı konuştuğu için eleştiriliyorsa, kelamcılarının ifadelerinin de açık olmadığını görmeliyiz. Ayrıca kelamcılarının dayandığı üç temel esastan biri olan “cevherler arazlardan ayrı olamaz” ifadesindeki “cevher” ile belirtmek istedikleri bizâtih cisimler ise çıkış noktaları doğrudur. Ancak bununla “cevher-i ferd”ler kast ediliyorsa, bu durum sonuçsuz kalacaktır. Çünkü “cevher-i ferd”ler açık bir biçimde bilinemez. Kelamcılarının diğer dayanakları olan “bütün arazlar hadistir” ifadesi de sarih bir yapı da değildir. Şöyle ki, semavî cisimlerin böyle olduğunu nasıl bileceğiz? İbn Rüşd son olarak kelamcılarının üçüncü dayanağını da eleştirir. Kelamcılarının, “hadis varlıklardan ayrı olamayanların da hadis olması gerekir” ifadesi İbn Rüşd'e göre, âlemin hadis olduğunun başka bir ifade şeklidir. Bu durumda da hadis olan âlemin bir muhdise ihtiyacı olacaktır. Bu muhdisin de muhdes mi yoksa ezeli mi olduğu kesin değildir. Eğer muhdes ise o da bir muhdise muhtaçtır. Böyle bir durum da iddiaya göre muhal olmaktadır.²¹

Kozmolojik delile diğer itiraz ise Alman filozofu Kant'tan gelmiştir. Onun itirazlarını iki noktada toplamak uygundur. İlk olarak ona göre kozmolojik delil, neticede ontolojik delile dayanmaktadır. Yani kozmolojik delil her ne kadar âlemden yola çıksa da, sonuç itibarıyla zorunlu varlığa ulaşmada basamak olarak kullanılmaktan öte gitmiyor. Bu ise kozmolojik delil vasıtasıyla elde edilmek istenen sonuca ulaşmak için yetersizdir. Onun diğer itirazı, sebep kavramı ile sebeplilik ilkesinin yerinde kullanılmadığına dairdir. Kant'a göre tecrübeye dayanan şeyleri kullanıp aşkın bir alana ulaşılamaz. Yani âlemdeki sebep-sonuç ile Tanrı kanıtlanamaz.²² Kant, felsefesinde numen ve fenomen alanları ayırmıştır. Çünkü ilmin ortaya koyacağı bilgi, metafizik alanın itikadının sarsılmaması için ve

²⁰ Aydın, s.54; Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s.136.

²¹ Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 18, 1998, s.307-308.

²² Aydın, s.57; Albayrak, s.287-288; Hasan Tanrıverdi, “Immanuel Kant'ın İman Anlayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.2, 2012/2, s.182-218,

ilahiyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf Erişim Tarihi: 27.04.2014.

metafizik akaidin de ilmi gelişmeye set çekmemesi için bu alanların ayrılması gerektiğini ifade etmiştir.²³

Russell'e göre bu delilde bir mantık hatası mevcuttur. Şöyle ki, "kozmojik delil tek tek varlıklarda gördüğü bir şeyi, bütüne teşmil etmekte ve böylece bir terkip hatası işlemektedir."²⁴

1.2.2. Ontolojik Delil

"Onto" kelimesi ile "logos" kelimesinin birleşmesiyle oluşan "ontoloji", bizde "varlık nazariyesi" olarak ifade edilebilir. Ontoloji, varlığı varlık olarak, hakikatte olduğu gibi ele alır ve inceler. Bu nazariye, Tanrı'nın varlığı gibi, bağımsız ve şartsız olan şeylerle ilgilenir.²⁵

Ontolojik delil, Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerin en tartışmalı olanlarından birisidir. "Onto" ve "logic" kavramlarının birleşmesiyle ortaya çıkan varlık bilgisi üzerinden Tanrı'nın varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu delil mümkün varlık kavramını ele almadan zorunlu varlığa ulaşır.²⁶ Ontolojik delil kavramdan yola çıktığı için deney ya da tecrübeye konu olmayan önermelerle kendisini ortaya koymaya çalışır. Bu delil, vasıtasız olarak Tanrı'nın doğrudan doğruya bilinebileceğini kanıtlama çabası içindedir.²⁷ Bu nedenle ontolojik delil, a priori bir delil olarak karşımıza çıkar.²⁸ Ontolojik delili daha geniş bir şekilde diğer bölümde ele alacağımız için burada bu değini ile bırakıyoruz.

1.2.3. Teleolojik Delil

Bu delil de, kozmojik delil gibi "neden"e dayalıdır. Ancak burada önemli olan, âlemde bulunan düzen ve gayedir.²⁹ İçinde yaşadığımız evrene baktığımızda hem küçük, hem de büyük ölçüde muazzam bir uyumun varlığına şahit oluruz. Bu uyumun ise, çok hassas bir denge üzerine kurulmuş olduğu bugünün biliminin de

²³ Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul, İnsan Yayınları, Nisan 1997, s.65-66.

²⁴ Aydın, s.58.

²⁵ Mehmet Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XXIII, 1978, s.287.

²⁶ Vahdettin Başçı, "Anselm'de Ontolojik Delil Anlayışı", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Ankara: TTK Basımevi, S. 3, Mart 1992, s.77.

²⁷ Dağ, s.287.

²⁸ Alpyağıl, s.250.

²⁹ M Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akil ve İnanç*, s. 121.

tespit ettiği bir gerçekliktir. Bu uyumu sağlayan şeyin ne olduğuna dair birkaç akıl yürütme yapılabilir. Bu akıl yürütmeler sonucunda ulaşılan en iyi açıklamanın “bu evrendeki uyumu sağlayan Tanrı’dır” şeklinde olacağı söylenebilir.³⁰

Bu delilin İslam düşüncesindeki adı gaye ve nizam delilidir. İbn Rüşd ve Gazzâlî bu delili temel alarak Tanrı’nın varlığını ispata çalışmıştır. Batı’da ise, bu delil Platon’un **Timaios**’unda, Cicero’da ve Thomas Aquinas’ın **Summa Theologica**’sında beş ispat metodundan³¹ biri olmasına rağmen, William Paley ile gelişmiştir.³² Ayrıca teleolojik delil söz konusu olduğunda W. P. Altson’u da zikretmek yerinde olacaktır. Altson, bu delili şu şekilde ortaya koyar: “*Älem düzenli yapı ve süreçlerden oluşmaktadır. Düzenli yapı ve süreçler her zaman akıllı bir varlığı gerektirmektedir. O halde, älem akıllı bir varlığın ürünüdür. Bu akıllı varlık ise Tanrı’dır.*”³³

İslam filozofları arasında bu delili “Kur’an delili” olarak kabul edip, onun üzerinde en çok duran kişi İbn Rüşd olmuştur. O bu delilin iki türünden bahseder. İlki inayet delili, ikincisi ise, ihtira delilidir.³⁴ İbn Rüşd’e göre, inayet delilinin iki dayanağı vardır: Birincisi, bütün yaratılanların insanın varlığına uygun olmasıdır. İkincisi ise, tüm bu mevcudatın, bir irade sahibi tarafından yaratılmasının zorunlu olmasıdır. Çünkü böyle bir uygunluk tesadüfen meydana gelemez. Hatta İbn Rüşd, güneş, ay, gece ve gündüzün insan hayatına uygunluğunu dile getirir.³⁵ İhtira delilini de ele alan İbn Rüşd yine iki esastan bahseder: İlk olarak, bütün varlıklar (hayvanlar, bitkiler ve semavat) yaratılmıştır. Ona göre, bu durum açıklamayı bile gereksiz kılacak kadar zâhirdir. İkincisi ise, bütün yaratılan varlıkların bir yaratıcıya muhtaç olduğudur.³⁶ İbn Rüşd’ün bu ifadelerden yola çıkarak Tanrı’nın varlığının ortaya konulabileceği kanaatinde olduğu söylenebilir.

³⁰ Alpyağıl, s.250; Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi: 25.04.2014; Albayrak, s.290.

³¹ Thomas Aquinas’ın din felsefesinde oldukça meşhur olan beş ispat metoduna dair detaylı bilgi için bkz.: Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yay., Haziran 1997, s. 67-74; C. Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, İstanbul, DEM Yayınları, 2012, s.87.

³² Aslan, s. 85; Alpyağıl, s. 250; Albayrak, s. 291.

³³ www.dinfelsefesi.info Erişim Tarihi: 10.07.2013.

³⁴ Aydın, s.69.

³⁵ Alpyağıl, s.387; Aydın, s.69.

³⁶ Aydın, s. 70.

Ayrıca İbn Rüşd, bu delil ile ilgili olarak, Kur'an'da da birçok ayet bulunduğunu ifade eder ve onlardan örnekler verir.³⁷ Örneğin "O'dur ki arzı yaydı, orada dağlar ve ırmaklar var etti; bütün meyvelerden iki çift yarattı... Bunda düşünen toplum için ibretler vardır. Arzda birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekinler, çatalı ve çatalsız hurmalıklar vardır. Bunların hepsi bir su ile sulanır, ama üründe birini ötekenden üstün kılarız."³⁸ Ona göre bu ayetler insan yaşamına uygun bir yaratılışla yaratılmanın bir gayeye dayalı vücuda gelişe, onun ise iradeli ve tercihe bağlı bir fiile, onun da bu sıfatlara sahip bir fiile işaret ettiğini göstermektedir.

Batı'da din felsefesi üzerine düşünen önemli felsefecilerden biri olan Paley'e göre ise, bu delili, "saat" örneği ile açıklamak mümkündür. Şöyle ki, yolda giderken bir taş ayağımıza takıldığında, bu taşın buraya nasıl geldiğine dair herhangi bir şey düşünmeyiz. Onun zaten burada bulunuyor olabileceğini düşünürüz. Ancak, bu bir taş değil de saat olsaydı, o zaman bu saatin buraya nereden geldiği ile ilgili birçok yorum yapabilirdik. Paley'e göre bu cevapları taş ve saatin yapısına göre verdiğimiz açıktır. Çünkü Paley, saatin karmaşık yapısını, onun zamanı gösteren parçalarını bir araya getiren bir ustası olması gerektiği kanaatindedir. İşte bir saat bile bir usta ya da bir yaratıcıya ihtiyaç duyuyorsa, bu kocaman evren ve dünya da elbette bir yaratıcıya muhtaçtır. Bu kadar düzenli ve uyumlu dünyanın kendiliğinden olma ihtimali yoktur.³⁹

Paley'in verdiği saat örneği kolay anlamayı sağlamanın yanında, bu delilin en zayıf noktasını da oluşturmaktadır. Nitekim böyle düşünenlerden biri olan Adnan Aslan, Paley'in saat örneğini eleştirirken kâinatın saatten çok taşa benzediğini ifade etmektedir. Büyük ihtimalle Paley, bir amaç, bir usta ve düzen olduğu için saati örnek olarak kullanmıştır. Ancak başka bir açıdan da bakıldığında, taşın yapısında bulunan atom ve moleküllerin dizilişi saatin yapısından daha mükemmel durduğu görülecektir. Ayrıca taşın da bir gayesinin olduğunu unutmamak gerekir.⁴⁰

Bir başka açıdan baktığımızda ise, eğer ayağımıza taş değil de işlenmemiş bir altın takılsaydı; taşa verdiğimiz tepkiyi altın parçasına da verecek miydik? Yoksa

³⁷ Alpyağıl, s.389; Aydın, s.70.

³⁸ Ra'd Suresi 3-4 ayetler.

³⁹ Aslan, s. 86; Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi: 25.04.2014.

⁴⁰ Aslan, s.93-94.

bunun nereden geldiğini mi düşünecektik? Ya da bunun gibi birçok şeyi gördüğümüz de hiç tepki vermeden devam edebilecek miydik? Belki bu biraz alışkanlık haline dönüşmüş bir davranış sonucunda ortaya konmuş bir örnektir. Yani bu evrenin düzenine ve intizamına alışmış bireyler olarak bir taş parçasının orada olmasını yadırgamayız. Ancak bir saat ya da altın parçası olunca işler değişmektedir. Bu durumun bizim nesnelere verdiğimiz değer algılarımızı da etkilediğini göstermektedir. Gerçekten de kompleks bir yapılaşa sahip olan bir saat örneğine dayanarak Paley'in olağanüstü karmaşık evrenin yapılışına ilişkin çıkarsaması etkileyicidir. Ancak biz İslam düşüncesi açısından baktığımızda belki de orada birden ayamıza takılan –“saat”ten önce– taşın bile orada, öylesine ve anlamsız olarak bulunmadığından hareketle de söz konusu delillendirme biçimini destekleyebiliriz.

Din felsefesinde oldukça kabul gören nizam ve gaye delilinin insanlara çekici gelen böylesi yönleriyle birlikte eleştiriye konu olan kısımları da olmuştur. Nitekim büyük İngiliz filozoflarından David Hume bu delile üç eleştiri yönelmiştir: Öncelikle onun eleştirisi bu argümanın kuvvetli olup olmadığı meselesine ilişkindir. Ona göre bir argüman, benzetilen şeye ne kadar çok benzerse o kadar kuvvetlidir. Ancak burada Hume, bu iki şeyin birbirleri ile benzeşimsiz oldukları kanaatindedir. Ona göre dünya mekanik olmaktan ziyade organik bir yapıdadır. İkinci olarak da, “insanların makineleri icat etmesinde hâkim olan ilkenin bütün tabiatta hâkim olmasını düşünmek makul değildir.” diyerek akıldan farklı birçok doğal ilkenin olduğuna dikkat çeker ve bunların neden olamayacağı sorusunu sorar. Son olarak, zihnin âlemdeki düzeni açıkladığını kabul etsek bile, bu zihnin de bir düzenleyicisi olması gerektiğini belirterek bir sonsuza gidiş olduğunu söyler. Bu sebeple de Hume'a göre, ya “neden olma” ilkesi inkâr edilecektir ya da “neden olma” ilkesi kabul edilecektir. Şayet bu ilkeyi kabul edersek maddi olsun manevi olsun her sahanın bizzat kendi kendini düzenleyebileceğini de kabul etmemiz gerekecektir.⁴¹ Öyle görünüyor ki, David Hume “neden olma” ilkesini kabul etmenin saçma olabileceğini düşündüğü kadar, söz konusu ilkenin “kendi kendine” neden olabileceğini makul düşünmektedir. Burada açıkça felsefi açıdan müphem bir durum vardır.

⁴¹ M Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akil ve İnanç*, s.122-123.

Hume bir de, zorunlu varlık ve ilk neden fikirlerine de itiraz ederek, tecrübenin sağladığı bilgilerin tecrübe edilmeyeni bilmeye yetmeyeceğini savunur.⁴²

Kant'a göre ise evrenin bir düzen verici, iyilik sahibi bir yaratıcısının olmasını düşünmek, tecrübe ile yanlışlanamaz. Ancak bu durumu rasyonel olarak temellendirmek de mümkün değildir. Kant Tanrı'nın deney alanının sınırlarının üzerinde olduğunu belirterek, böyle bir bilgiye ulaşmanın imkânsızlığını savunur.⁴³

Aslında burada soru, insan ve makine arasındaki ilişkiyi Tanrı ve evrene uyarlamamanın mümkün olup olmadığıdır? İnsan ve makine sonlu ve sınırlı varlıklardır. Oysa Tanrı'nın böyle olmadığı düşünülmekte ve inanmaktadır. Bu durumda Tanrı evren ile sınırlanmakta mıdır?⁴⁴

1.2.4. Ahlak Delili

Ahlak delili denilince şüphesiz akla ilk gelen isim Kant'tır. Hemen hemen bütün delillere bir eleştiri getirmiş olan Kant, Tanrı'yı "bilmemizin" mümkün olmadığını ifade etmekle birlikte, aklın yetenekli olduğu tek gerçek idealin de Tanrı olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple akıl bizi şartsız ve zorunlu olana yöneltmektedir.⁴⁵ Kant'a göre, tecrübelerimizin mümkün olduğu alanla ilgili olarak sonsuz derecede bilgiye sahip olabiliriz. Ancak tecrübe edemediğimiz metafizik alanla ilgili gerçek ve ispatlanabilir bilgiler elde etmek mümkün olmamaktadır. Metafizik, aklın tabii bir yeteneği olsa bile, onunla ilgili kesin bilgi ortaya konulamamaktadır.⁴⁶ Çünkü Kant'a göre insanda bilginin duyusallık ve anlık olmak üzere iki kökeni vardır. İlkiyle nesnelere alırız, diğeriyle de düşünüyoruz.⁴⁷ Olaylar arasındaki ilişkileri de bu iki şeye göre anlayabiliriz. Duyusallık yardımıyla elde ettiklerimizi anlık şekillendirmektedir. Bu da bize bilgileri sunar. Tanrı veya metafizik ise, insanın

⁴² www.dinfelsefesi.info Erişim Tarihi: 10.07.2013.

⁴³ Tanrıverdi, ilahiyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf Erişim Tarihi: 27.04.2014; Albayrak, s.293.

⁴⁴ Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi: 25.04.2014.

⁴⁵ Tanrıverdi, ilahiyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf Erişim Tarihi: 27.04.2014; Necmettin Tan, "İmkan Delilinden Transandantal İdeale: Kant'ta Tanrı Kavramının Kökleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.16:2, 2011, s.157-169
portal.firat.edu.tr/Disaridan/TEMP/278/file/9%20DİZGİ-İMKÂNDİLİNDEN%20TRANSANDANTAL%20İDEALE.pdf Erişim Tarihi: 28.04.2014.

⁴⁶ Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyüddin Mengüşoğlu, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967, s.153-154.

⁴⁷ Yücel Dursun, "Bilme Bakımından Kantçı Öznenin Sınırları", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Vadi Yayınları, Kasım 2006, s.51.

duyusalılık alanına dâhil olmadığı için bunlar hakkında bilgi ortaya koymak mümkün olamamaktadır.⁴⁸

Kant numen ve fenomen alanının, insanda birbirine zarar vermeden bir arada bulunduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebi de bir akılın varlığı veya hürriyetin zorunluluğudur. Kant hürriyet kavramı ile de ahlak felsefesini oluşturur ve insanda bir ahlak düşüncesi olduğunu kanıtlamaya çalışır.⁴⁹ Kant bu ifadelerden hareketle, insanın ahlakî bir varlık olduğunu savunarak ahlak delili ortaya koymaya çalışır. Çünkü Kant'a göre insan, ahlaklı olmaya mecbur bir varlıktır. Hatta insanı mutluluğa ulaştıran da yine ahlakıdır.⁵⁰

Kant'a göre, bütün yaşamımız boyunca ahlaki normların idaresi altında olmak zorundayız. Ancak bunu yapabilmek için de salt bir idea olan ahlak yasası ile en yüksek iyiyi sağlayacak olan davranışsal nedenlerin bir arada bulunması gerekir. Bu sebeple bir Tanrı olmaksızın ahlaki ideaları amaç ve fiil güdüleri olarak değerlendirmek mümkün olamamaktadır. Çünkü her akıllı varlık doğal olan ve aynı saf akıl tarafından a priori olarak belirlenen zorunlu amacın bütünlüğünü görememektedir.⁵¹ Yani Kant için öncelikle ahlaklılık ile mutluluğun birleştiği bir sistem oluşturulmalı ve bu sistem sadece fikir dünyasında bir ide olarak kalmamalıdır. Yani insanın yaşadığı hayata geçirebileceği bir sistemden bahseder. Bu sistemde bütün fiiller herkese hitap eden ve mutlak bir iradenin kaynağından olmalıdır. Burada ahlak ve mutluluğun birleşmesi bizi en yüksek iyiye ulaştıracaktır. Bu birleşmeyi de Kant'a göre, ancak Mutlak Akıl sağlayabilir.⁵²

Kant'a göre ahlak delili bizi bir pratik çıkmazdan kurtarır, çünkü bu delil Tanrı'nın varlığını nazari bakımdan ispatlamaya çalışmaz. Ayrıca Kant, ahlaki inancın pratik bir postulat olduğu görüşündedir ve onu inkar etmek pratik bir saçmalığa düşmek demektir.⁵³ Kant'a göre, salt teorik akıl ile teolojii ifade etmek

⁴⁸ Erişirgil, s.82.

⁴⁹ Heimsoeth, s.145.

⁵⁰ Aydın, s.94-95; Tanrıverdi, ilahiyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf Erişim Tarihi: 27.04.2014; Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi: 25.04.2014.

⁵¹ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2010, s.733

⁵² Aydın, s.95; Tanrıverdi, ilahiyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf Erişim Tarihi: 27.04.2014; Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi: 25.04.2014.

⁵³ Aydın, s.97; Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi:

yetersiz olduğundan, akla dayalı bir teoloji ancak ahlak kanunlarına dayanmak zorundadır. Burada karşımıza çıkan 'ödev' kanunu, tabiat ile ahlakiliğin amacını uzlaştırmaktadır. Bu gereklilik ise Tanrı'ya imanı ortaya çıkarır.⁵⁴

Kant'ın dogmatik inançsızlık hakkındaki görüşleri de bu delili ifade etmekte oldukça faydalı olmaktadır. "... sorgulamaya açık gibi görünen tek nokta bu akıl-inancın ahlaksal yatkınlıklar varsayımı üzerine temellendirilmiş olmasıdır. Eğer bunları bir yana bırakır ve ahlaki yasalar açısından bütünüyle ilgisiz birini alırsak, akıl tarafından oraya getirilen bu soru yalnızca kurgu için bir sorun olur ve hiç kuşkusuz benzeşimden türetilen güçlü zeminlerle desteklenebilir, ama en dik kafalı kuşkuculuğu teslim olmaya zorlayacak türde zeminler tarafından değil. Ama hiçbir insan bu sorular durumunda tüm çıkardan özgür değildir. Çünkü kişi iyi yatkınlıkların eksikliği nedeniyle ahlaksal çıkardan koparılabilse de, bu durumda bile geriye onu bir Tanrı'dan ve bir gelecek yaşamdan korkar kılmak için yeterince şey kalır. Çünkü bunun için gereken tek şey en azından böyle hiçbir varlığın ve hiçbir gelecek yaşamın bulunmadığı konusunda bir kesinliğin ileri sürülmemesidir. Ama bunun yalnızca akıl tarafından ve dolayısıyla müsellemler olarak ispatlanması gerekeceğinden her ikisinin de olanaksızlığının gösterilmesi gerekir ki, bunun hiçbir insan aklı tarafından üstlenilmeyeceği açıktır. Bu olumsuz bir inanç olabilir ki, ahlaki ve iyi yatkınlıkları da olmasa da benzeşimlerini ortaya çıkarabilir, yani, kötü yatkınlıkların patlak vermesini güçlü bir biçimde engelleyebilir..."⁵⁵ Burada Kant için önemli olan nokta insanın ahlak yasası ile dogmatik inançsızlığı arasında kalmaması gerektiğidir. Çünkü insanın inanmaması demek ahlakın geçerliliğini yitireceği anlamını taşımaz. Bu durum insanın ümitsizliğe düşmesine ve ahlak kanununu zedelemesine sebep olur. İnsan, insani bir bakış açısıyla tabiatta bulunan ahlak kanununu bir bütün olarak kavrayamayacağı için, etrafındaki kötülüklerle başa çıkmak mümkün olmayacaktır. Bu nedenle insan ahlak duygusuna zarar vermeden ve ümit içinde yaşayabilmek için ahlaki bir varlık olarak kabul ettiği Tanrı'ya inanmak

25.04.2014.

⁵⁴ Tanrıverdi, ilahiyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf Erişim Tarihi: 27.04.2014.

⁵⁵ Kant, s.745-746.

zorundadır. Yani bir Tanrı olmaksızın ahlak yasasının ve ahlaki düzenin bu dünyada gelişebileceğini düşünemeyiz.⁵⁶

Kant'ın ahlak delilini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, ahlak delili ile ilgilenen diğer filozoflara geçebiliriz. Burada ilk olarak ele alacağımız kişi, A. E. Taylor olacaktır. Taylor; *"tecrübemiz bize gösteriyor ki, ahlaki talepler zorlayıcı ve bağlayıcıdır. Onların bu özelliği kendi düşünce ve kararımızdan değil, daha yüce ve evrensel bir varlıktan gelmektedir. Vicdanımızın sesi, yaşayan bir Tanrı'nın faaliyetinin açık bir işaretidir."*⁵⁷ Taylor bu ifadelerden, ahlakın ilahi bir nitelikte olduğunu göstermektedir ve ahlak kurallarının yine ilahi güç vasıtasıyla bir yaptırımı olduğu savunulabilir. Bu da bize, Taylor'ın ahlaki davranışlarla Tanrı'ya ulaşılabileceğini, ahlakı yine Tanrı'nın denetleyebileceğini savunduğunu gösterebilir.

Taylor düşüncesini biraz daha geliştirerek insanın bugünkü ahlaki durumu ile gelecekteki ahlaki durumunun aynı olmayacağı kanaatindedir. İnsan hep iyiye yönelmek durumunda olacaktır ve bunun altında yatan neden yine Tanrı'dır. Bu ahlaki ilerleme sürecini başlatan şey de, Taylor için Tanrı olacaktır. Taylor'a göre Tanrı, *"kendisine yaklaşılması mümkün, fakat ulaşılmaması imkânsız olan bir idealdir."* Bundan dolayı ahlaki ilerlemede bir son düşünülmez.⁵⁸

Taylor'ın ahlak delilinden esinlenen Rashdall işe, *"ahlak kanunu nerededir?"* sorusuyla başlıyor. Rashdall'ın bu soruya verdiği cevap onu bir ahlak delili oluşturmaya yöneltiyor ve ona göre ilk olarak mutlak ahlak kanununu maddi bir varlıkta bulunamaz. Aynı zamanda da hiçbir bireyin zihninde de böyle bir düşünce olamaz. Yalnız ilahi bir varlık ya da ilahi bir zihin (Tanrı) ahlaki idealin kaynağı olabilir. Biz ancak böyle bir varlık olduğunda mutlak iyilik ve kötülüğün var olduğuna inanabiliriz. Rashdall'a göre, *"Tanrı'ya inanma... objektif veya mutlak ahlakın mantıki şartıdır. Ahlaki ideal... ancak kendisinden bütün realiteyi çıkardığımız bir zihinde varolabilir. Ahlaki idealimiz, Tanrı'nın düşüncesinde ezelden beri var olagelen bir idealin ortaya çıkışı olarak görüldüğü sürece objektif"*

⁵⁶ Aydın, s.98-99; Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi: 25.04.2014; Tanrıverdi, ilahiyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf Erişim Tarihi: 27.04.2014.

⁵⁷ Aydın, s.100.

⁵⁸ Aydın, s.100-101

geçerliliğe sahip olma hakkını elde edebilir."⁵⁹ Rashdall da ahlaki davranışlar ile Tanrı'ya imanın bağlantısını bu şekilde kuruyor. Bütün bu ahlak delillerinde psikolojik bir içeriğin olduğu da söylenebilir.⁶⁰

C. S. Lewis de ahlak deliliyle ilgilenmiş olan filozoflardan biridir. O da objektif bir ahlak kanununun olduğunu kabul eder ve ahlaki göreceliğin olmadığını savunur. Ahlaki görecelikte şöyle bir sıkıntı karşımıza çıkmaktadır: *"bir grubun veya kişinin doğru olduğunu düşündüğü şey onlar için doğrudur, diye düşünülürse o zaman, bir kere objektif bir ahlaki kanun olmaksızın, başkalarının ahlaki davranışlarını veya ideolojilerini eleştirebileceğimiz bir bakış açımız olmaz. Eğer bir kişinin doğru gördüğü, sadece onun için doğru ise, eleştirinin mümkün yegâne zemini o kişinin doğru olduğunu düşündüğü veya inandığı şekilde davranmakta yetersiz oluşudur.*"⁶¹

Lewis'e göre ahlaki kanunlara insanın uyması emredilmiş olmasına rağmen, ona uyup uymamakta insan özgür bırakılmıştır. Yine burada da ahlaki kanunun bir zihne dayandırılması gerektiği inancıyla karşılaşmaktayız. Lewis de diğerleri gibi bunu savunur ve doğru olanın sadece zihin tarafından bilinebileceğini düşünür. Bu zihin de insan zihni olarak kabul edilmez, çünkü ahlaki kanunlar, birey ölse de yok olsa da, devam etmektedir. Ancak ve ancak âlemin ötesinde yüce bir güce sahip olan ve insanın doğru şeyler yapmasını teşvik edecek, yanlış yaptığında vicdanını rahatsız edecek bir zihindir.⁶²

Ahlak deliline yapılan itirazlar genellikle Kant'ın delili temel alınarak yapılmıştır. Bu itirazlardan ilki Kant'ın inanç ve bilgiyi birbirinden ayırmasıyla başarısız olduğu yönündedir. Yani Kant bilgiden bağımsız olarak ahlak teolojisini kurmada başarı sağlayamamıştır. Diğer itirazlar ise, Kant'ın arzu ve ihtiyaç vasıtasıyla Tanrı'nın varlığına ulaşması ve Tanrı'nın varlığına inanmayı bir varsayıma dayandırdığını iddia etmeleridir. Ayrıca Kant'ın ahlak – mutluluk ayırımına bir itiraz yöneltmiştir. Bu ayırmada Kant'ın oldukça katı bir ayırma gittiği

⁵⁹ Aydın, s.102-103.

⁶⁰ Aydın, s.103.

⁶¹ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akil ve İnanç*, s.132.

⁶² M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akil ve İnanç*, s.133.

ve fenomen ile numeni bir algıladığı için gerçekçi olmadığı ileri sürülmektedirler.⁶³ Bir de bu delilin en zayıf noktası, ahlak yasasına tamamen ilgisiz olan birinin düşünülebileceğidir. Ancak Kant bunun spekülâtif bir problem olduğu kanaatindedir ve böyle bir durumun imkânsızlığını savunur.⁶⁴ Son olarak ahlak ile Tanrı'nın varlığı arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığı ifade edilir. Kant'ın "en yüksek iyi"si hayatın içinde olağan bir şeydir ve bu Tanrı'nın varlığını zorunlu kılmaz. Eğer, ahlak Tanrı tarafından yaratılmış ise kötülük ve düzensizlik nasıl açıklanmaktadır?⁶⁵

Ayrıca bazı eleştirmenler, Kant'ın delilinin gerçek bir delil olmadığını, çünkü burada bir Tanrı'nın var olduğunu değil, var olması gerektiğini, hatta var olsa iyi olacağını öne sürdüğünü iddia ederler. Kant'ın akıl yürütmesi gelecekte şimdide doğru bir çıkarımdır. Bu da eleştirenlerin haklılığını ortaya koymaktadır.⁶⁶

1.2.5. Dini Tecrübe Delili

Dini tecrübeye tecrübe edilen şey gündelik tecrübelerde elde ettiğimiz şeylerden oldukça farklıdır. Burada bir Mutlak Gerçeklik veya Tanrı'dan bahsedilir.⁶⁷ Diğer taraftan dini tecrübe delilinin yapı ve muhteva bakımından yukarıdaki delillerden oldukça farklı olduğunu söyleyebiliriz. Diğer delillerde, daha çok da kozmolojik ve teleolojik delillerde, dış dünyadan yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşılması söz konusu olmaktadır. Ancak bu delil, inanan insandan yola çıkmaktadır. Yani insan öncelikle bir inanca sahip olmak zorundadır. Bu inanç vasıtasıyla bir dereceden diğer bir dereceye ulaşması ile ortaya bir delil koymaktadır. Burada sorun yaratan nokta, daha en başından beri inanan birisinin olmak zorunda olduğu ve bu durumda böyle bir tecrübenin delil olup olmadığıdır.⁶⁸

Aklın üstünde bulunabilecek bir idrak gücünün olup olmadığı da tartışma konusu olmuştur. Bazılarına göre, Gazzâlî bu gücün varlığını *Mişkât'ül-Envâr* adlı eserinde öne sürmüştür. Gazzâlî'nin altıncı his dediği şey eğer bu idrak ise doğrudur.

⁶³ Aydın, s.106-109.

⁶⁴ Tanrıverdi, ilahiyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf Erişim Tarihi: 27.04.2014.

⁶⁵ Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi: 25.04.2014.

⁶⁶ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, s.94.

⁶⁷ M Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akil ve İnanç*, s.16.

⁶⁸ Aydın, s.83.

Fakat Gazzâlî altıncı his ile aklın başka bir yönüne işaret etmektedir ki, bu da hakikati doğrudan doğruya elde edebilecek bir idrak gücü olarak kabul edilebilir.⁶⁹

Dini tecrübenin bazı özellikleri mevcuttur. Öncelikle dini tecrübe bireysel bir özelliğe sahiptir. Kişiye özel bir durumdur. Bu sebeple başkalarına tam olarak aktarılması mümkün değildir. Bu tecrübeye bir vasıtaya ihtiyaç yoktur. O doğrudan doğruya gerçekleşen ani bir olay olduğu için tahlili yapılamaz.⁷⁰ Richard Swinburne de beş çeşit dini tecrübe olduğunu ifade eder. Bunları şu şekilde sıralamak mümkün olmaktadır: (a) *“herkesçe bilinen bir duyu nesnesi vasıtasıyla Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesi. (Dini bir resim, gün batımı vs.)”* (b) *“Sıradışı ve herkesçe bilinen bir duyu nesneyi vasıtasıyla tecrübe etmek. (Sadece Musa, yanan fakat kül olmayan bir çalılık görmüştür.)”* (c) *“Kişiye mahsus ve normal duyu diliyle tasvir edilebilen duyular vasıtasıyla tecrübe etmek. (Bir kişi rüya veya hayalde Tanrı'yi tecrübe edebilir.)”* (d) *“kişiye mahsus fakat normal duyu diliyle tasvir edilemeyen duyular vasıtasıyla tasvir etmek. (Burada kişi bir şeyi hissede veya tecrübe ettiğini iddia eder, fakat bu şey kendisi hakkında konuşulabilecek bir şey değildir; o anlatılamazdır.)”* (e) *“Hiçbir duyum vasıtasına dayanmaksızın Tanrı'nın tecrübe edilmesi. (Kişi sezgisel olarak veya doğrudan doğruya Tanrı'nın veya Bir'in farkında olduğunu iddia edebilir.)”*⁷¹

Friedrich Schleiermacher'e göre dini tecrübe, dünyanın dışındaki bir kaynağa veya mutlak bir güce muhtaçlık hissidir. Bu tecrübe sezgiseldir ve kavramların ötesinde bir his olduğu için onu tam olarak tasvir edemeyiz. Schleiermacher bunun bilişsel bir tecrübeden ziyade duygusal bir tecrübe olduğu kanaatinde.⁷²

Rudolf Otto ise öncelikle Tanrı'nın sıfatlarının akılla kavranabilir olduğunu belirtir. Ancak Tanrı'nın özünün aklen bilinmesi ve anlatılması imkânsızdır. Bu sebeple Tanrı'nın derinindeki mahiyetini akli olanın ötesinde, yani bir his ile idrak etmek gerekir.⁷³

⁶⁹ Aydın, s.85-86.

⁷⁰ Aydın, s.90.

⁷¹ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akl ve İnanç*, s.18-20.

⁷² M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akl ve İnanç*, s.21.

⁷³ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akl ve İnanç*, s.21.

William Alston ise dini tecrübenin bir tür algı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Tanrı tecrübesi ile algı aynı yapıdadır.⁷⁴

“Bu tecrübe doğruluğunu kendi içinde taşımaktadır. Yani onun doğruluğunu delillendirmek için dışarıdan bir şeyin desteğine ihtiyaç yoktur. Buna rağmen tecrübenin geçerliliği için öne sürülen bazı delillerin bulunduğuna işaret etmemiz gerekir. Bunların başında, söz konusu dini tecrübenin insanın karakteri üzerinde yaptığı olumlu etki gelir. Samimi bir dini hayat, kişinin iç dünyasında büyük bir inkılap husule getirir. Daha sonra bu inkılap dışı, yani cemiyet ve tarih sahnesine yansır ve orada yeni bir toplum anlayışının, hülasa, yeni bir hayat tarzının oluşmasını sağlar. İkinci delil ise ‘fikri deneme’dir. Burada dini tecrübe, felsefi açıdan, kritik bir yoruma tabi tutulur. Daha sonra bu yorumun ortaya çıkaracağı durumla tecrübenin ortaya koyduğu sonucun aynı realiteyi dile getirip getirmediğine dikkat edilir ve böylece hiçbir peşin hükme kapılmadan bir karara varılmaya çalışılır.”⁷⁵

William James ise dini tecrübenin felsefi ve teolojik tefekkürü oluşturduğu kanaatindedir. Yani dini tecrübe olmasaydı ne teoloji ne de dini felsefenin olması mümkündü.⁷⁶

İnsanın Tanrı’yı tecrübe edebilmesi mümkün müdür? Dini tecrübelerin gerçeklik hakkında bir bilgi iddiasında bulunmak için bir temel veya zemin sağlayıp sağlamadığı sorusu zihinleri meşgul etmektedir. Ancak bazı teistler dini inançların gerekçelendirilmesinde dini tecrübenin önemli bir yeri olduğunu belirtirler.⁷⁷

Dini tecrübeyi yaşayabilmek için öncelikle bir inanca sahip olmak gerektiğini ifade etmiştik. Tecrübenin açıklanması için inançlara müracaat etmek nedeni ortaya koymakta yön göstermektedir. Bunun anlamı da, dini tecrübe dini inançları ispat veya temellendirme de kullanılabilecek bir şey değildir. Zaten dini tecrübe inançlarla oluşan bir yapıdır. Bu da tabiatüstü bir varlığı ortaya koymada yetersiz olacaktır.⁷⁸

⁷⁴ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akil ve İnanç*, s.23.

⁷⁵ Aydın, s.91.

⁷⁶ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akil ve İnanç*, s.22.

⁷⁷ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akil ve İnanç*, s.29-30.

⁷⁸ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akil ve İnanç*, s.31.

“Tecrübe edilen şeyin çeşitli şekillerde tasviri gerekçelendirme için bizatihi mesele teşkil etmez. Mesela, her ne kadar iki kişi karşısında durdukları resmi farklı biçimlerde tasvir edecek olsalar da, resmin varlığına şüphe yoktur. Benzer şekilde dini tecrübe yaşayanların tecrübe edilen şeye farklı isimler vermeleri veya farklı insanların farklı varlıklar tecrübe yaşamaları veya kendi hayatlarıyla ilgili farklı ilhamlar almaları, bu tecrübelerin her birinin çelişik veya onların tecrübe ettiği şeyin varlığını gerekçelendirmekten aciz olduğunu ispat etmez. Burada çıkarılabilecek sonuç sadece bunların farklılığıdır.”⁷⁹

⁷⁹ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akal ve İnanç*, s.37.

İKİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİK DELİL VE ELEŞTİRİSİ

Ontoloji, yani varlık nazariyesi, ilkçağlardan itibaren felsefenin bir problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozoflar, varlığın gerçekliği, neliği, özü vs. gibi hususlarda fikir ve görüşler üretmeye ve onun ne olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu çaba sadece evrende olan, somut varlıklarla sınırlı kalmamış, metafizik boyuttaki varlıkların da ne olduğu hep merak edilmiştir. Bu varlıklardan en önemlisi diyebileceğimiz “Tanrı”nın da varlığı hep tartışma konusu olmuştur.

İlk olarak var olanın doğası konusunu ele alanın Parmenides olduğunu görmekteyiz. Bu konu onun var-olan ile var- olmayan arasında öngördüğü mantıksal önermeler sonucunda ortaya çıkmıştır. Ona göre var olan bir şey yok olamaz; aynı şekilde olmayan bir şey de var olamaz. Var olan birdir ve onda çokluk bulunamaz. Biz sadece var olanları bilebiliriz.¹ Parmenides, ilk olarak salt düşünce ile var olan hakkında sıfatlar ortaya koymaya çalışıyor. Parmenides’in en dikkat çeken önermesi bizim için şudur: “Yalnız var olan vardır ve ancak bu düşünülebilir; var olmayan yoktur ve düşünülemez de.”² Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, düşünmek için bir var olanın olması gerekli ise, o zaman Tanrı’nın düşünülebilmesi için Tanrı’nın var olması gerekir ya da en azından böyle olduğu kabul edilir. Burada yine şu soru çıkacaktır: Bir şey üzerine düşünmek, onun varlığını kanıtlama da yeterli midir? Bu düşüncenin yapısını ortaya koymak, verilen cevapları değiştirebilir mi?

Ancak ontoloji kavramını felsefi bağlamda kullanan ilk kişinin 18. Yüzyıl filozoflarından Christian Wolff olduğunu ifade etmek gerekir. Zira varlık bir problem olarak ilk dönemlerde de ele alınmış olsa da ontoloji kavramının kullanıldığı görülmemektedir. Ontolojik delil kavramını da ilk defa Tanrı’nın varlığı ile ilgili felsefi bir delilin adı olarak kullanan kişi de Wolff’un takipçisi olan Kant’tır.³ Kant’ın bu ismi vermesindeki sebebi, bu delilin realitedeki fikirden uygun olmayan

¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü Tarihsel Bir Okuma*, Çev. Hakkı Hünler, 1. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004, s.260.

² Gökberk, s.27.

³ Dağ, s.287; Tarakçı, s.29; Burgess Jackson, *Gaunilo's Criticism of Anselm's Ontological Argument*, <https://www.uta.edu/philosophy/faculty/burgess-jackson/Gaunilo's%20Criticism%20of%20Anselm's%20Ontological%20Argument.pdf> Erişim Tarihi: 15.05.2014.

bir hareketle yapılmasına bağlanmaktadır.⁴ Bu delilin en fazla eleştiren kişinin verdiği isimle anılıyor olması da oldukça ilginçtir.⁵

Ontolojik delil tarih içerisinde hep aynı adla anılmasa da, birçok filozofun fikirleri ve görüşlerinde bu delilin kırıntılarına veya büyük parçalarına rastlamak mümkündür. Bu delilin temellerini İslam felsefesinde görmek mümkün olduğu gibi onu daha da geri götürmek imkân dâhilindedir. Zira Platon, Parmenides ve Xenophanes'in düşüncelerinde de bu delilin önermelerinin bulunduğu görülür. Ayrıca Batı'da, İslam felsefesi incelemenin dışında tutularak yapılan araştırmalarda da ontolojik delilin kökeninin ilk çağlara uzandığı görüşünü desteklemektedir. Bu araştırma sonucunda, ontolojik delilin kapalı ifadeleri Augustinus'un yazılarında olduğu gibi, Yunan Stoacısı Chrysippus'da, Cicero'nun **De Nature Deorum**'unda da yer aldığı savunulmaktadır.⁶

Ontolojik delil, varlık bilgisi üzerinden Tanrı'nın varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerin en tartışmalı olanlarından birisi bu delildir. Çünkü bu delil mümkün varlık kavramı üzerinde durmadan zorunlu varlığa ulaşır.⁷

Ayrıca Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerin çoğu, "mükemmel varlık" kavramını çıkış noktası olarak değil, varış noktası olarak kabul eder. Ancak ontolojik delil, tüm bu kanıtlardan farklı olarak "varlık" fikrinden yola çıkar.⁸ Burada şu soru karşımıza çıkmaktadır: "varlık", ontolojik düzlemde mi, yoksa epistemolojik düzlemde mi? Bu varlığın herhangi bir ideası var mı? Şöyle ki, varlık, sadece bilgi olarak zihnimizde mi yoksa bir ontolojik gerçeklik olarak dış dünyada da var mı? Varlık fikri bize gerçek varlığı vermekte midir ya da varlığın ne kadarını anlamamızı sağlar? Platon'un savunduğu gibi gerçek varlıklar idealar mı yoksa dış dünyada gördüğümüz nesnelere mi? Tanrı'nın varlığını hangi noktada değerlendirmemiz gerekmektedir?

⁴http://www.ecclesbourne.derbyshire.sch.uk/ecclesbourne/content/subsites/religious_studies/files/Philosophy%20of%20Religion%20AB/The_Ontological_Argument.doc Erişim Tarihi: 24.09.2013.

⁵ Alpyağıl, s.251.

⁶ Macit Fahri, "İslam Felsefesi Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Farabi Örneği", Çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.6, 2002, s.140-141.

⁷ Başçı, s.77.

⁸ Aydın, s.27.

Yeni Eflatunculukta ise, “Tanrı vardır ve O her şeyin kaynağıdır” anlayışı hakimdir. Bu da bize Tanrı kavramının tasavvurundan Onun varlığına gitmek istendiğini gösterebilir ki, Yeni Eflatunculukta da ontolojik delilin kullanıldığına götürmektedir.⁹ Yine İlkçağ düşünürlerinde olan Xenophane’in “ilk” kavramı sınırsız olduğu için en yüce varlığı anlatmaktadır. Ancak Batı’da ontolojik delil St. Anselm’le başlasa da, Mehmet Dağ’a göre, bu delili felsefi biçimde ortaya koyan ve yaygınlaştıran Descartes’tir.¹⁰

Aynı zamanda Platon’un din hakkındaki görüşleri onun Tanrı hakkındaki görüşlerine götürür bizi. Platon Tanrı’nın bazı özelliklerinin akıl yoluyla bilineceğini veya keşfedilebileceğini iddia etmiştir. Bundan yola çıkarak, Tanrı iyidir, iyi olan bir şey zararlı değildir ve zararlı şeylerin yaratıcısı da Tanrı olamaz. İnsanların başına gelen olayların çoğunun kaynağı Tanrı olamaz, çünkü kötü olaylar insanlar için daha fazladır. Ancak, cezalandırılmak kötülük edenlere uygulandığı için bu cezaların kaynağı Tanrı olabilir. Tanrı’nın iyi olması onun değişmeyeceği anlamına gelir. Tanrı yalan söylemez ve kendisini sahte şeylerle göstermez, çünkü buna ihtiyacı olmaz.¹¹ Görüldüğü üzere, Platon’un Tanrı hakkındaki düşüncelerinde de ontolojik delil kırıntıları olduğunu görmek mümkündür.

Bunun yanında Platon, nedenlerin sonsuza gidemeyeceğini ve bu sebeple er ya da geç kendi kendinin nedeni olan bir varlıkta kalacağımızı savunarak, kozmolojik delilin temellerini atmış gibidir.¹² Bu görüş Platon’dan Aristo’ya geçerek, ilk hareket Aristo’da önem kazanmış ve oradan da İslam felsefesinde kendini göstermiştir.

Ontolojik delilde kavramdan yola çıkıldığı için a priori önermelerle Tanrı’nın varlığı ortaya konulmaya çalışılır. Yani bu delil ile vasıtasız olarak Tanrı’ya ulaşılabileceği iddiası vardır.¹³ O, Platon’un ideasına; yani tümel kavramları gerçek varlık sayan kavram realizmine dayanarak Tanrı’nın varlığını ispatlamaya çalışmıştır.

⁹ Haydar Dölek, “Ontolojik Delilin Oluşumunda Aristocu ve Yeni Eflatuncu Fikirlerin Etkisi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5 (Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı), 2000, s.594.

¹⁰ Dağ, s.287.

¹¹ W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, I. Cilt, Çev. Hakkı Hünler, 1. Basım, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2006, s.290.

¹² Jones, *Klasik Düşünce*, s.291.

¹³ Dağ, s.287.

Bu doğaldır; çünkü ona göre bilmek, düşündürmektir. Hakikat de ispat edilerek bilinir. Bu anlamda, bilgi, gerçeğe uygunluktur.¹⁴

Anselm Tanrı'nın varlığını kanıtlarken bir diğer önermede yüklem olarak "iyi" kavramını da kullanıldığını ilerileyen kısımlarda göreceğiz. Bilindiği gibi "iyi" kavramını daha önce Platon da "var olmanın", "varlık"ın iyi olduğunu belirten ifadeler çerçevesinde kullanmıştır. Bu ifadeleri şu şekilde belirtebiliriz: Platon'un bu görüşleri çerçevesinde gerçek varlık olarak ideler âlemi kabul edilir. Gerçekten var olan, varlığın kendisi olan varlıklar, ideler âleminde yer alan ideal mahiyetlerdir. Bu sebeple var olan, varlık; iyi olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda da mutlak iyi ve eksiksiz olan varlığın olması da muhakkaktır.¹⁵ Aynı zamanda İslam felsefesinde var olmak, iyidir.

Bu ifadelerin yanında, Platon, gerçek bilgiye ulaşmada düşünceyle hazırlanmış olanların daha doğru olacağı kanaatindedir. Düşünce ile her şeyin özünü araştırmak mümkündür. Ancak bedenle beraber olduğumuz müddetçe, hiçbir şeyi özü, arılığı ve saflığı içinde anlamamız, bilmemiz mümkün olmayacaktır. Bunu Tanrı için özelleştirsek, insan bedenle var olduğu sürece Tanrı'yı tam olarak bilemez.¹⁶

Yukarıda da gördüğümüz gibi Anselm'in iyi kavramının kökü Platon'a kadar gitmektedir. Platon, Timaios diyalogunda Tanrı'nın, kötülükleri kendisinden bilmemeleri için yarattıklarını uyardığından bahsetmektedir ki, bu da bize Tanrı'nın iyi olduğunu gösterir.¹⁷

Herhangi bir kanıt, çevreden ve toplumdaki bağımsız, tamamen izole edilmiş bir ortamda ortaya konulamaz. Delilin ortaya konulmuş olduğu ortam ve tarihsel bağlamı onu anlamada oldukça önemli olmaktadır.¹⁸ Bu bakımdan öncelikle Batı dünyasında ontolojik delilin nasıl ortaya çıktığını konu edinmeyi uygun gördük.

¹⁴ http://www.felsefe.gen.tr/tanrinin_varliginin_ontolojik_kanitlari.asp Erişim Tarihi: 19.01.2013.

¹⁵ Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 3. Baskı, Ankara, A. Ü. İ. F. Yayınları, 1987, s.56.

¹⁶ Platon, *Phaidon*, Çev. H. Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, s.23-25.

¹⁷ Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay, Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 2001, s.44.

¹⁸ Fahri, s. 140.

2.1. BATI FELSEFESİNDE ONTOLOJİK DELİL

2.1.1. Anselm'in Ontolojik Delilinin Zihinsel ve Fikri Arka Planı

Anselm'in delilini anlayabilmek için öncelikle onun yaşadığı dönemin özelliklerini ve onu etkileyen kişileri bilmemiz gerektiğini düşünüyoruz. Bu ikisi kadar önemli olan diğer bir şey ise, onun Ortaçağ'da yaşamış bir din adamı olduğudur. Ortaçağ'da Tanrı ve diğer şeylerle ilgili düşüncelerin oluşmasında ya Kutsal Kitap ya da Kutsal Kitap için yazılmış eserler etkili olmaktadır. Anselm de ontolojik delili ortaya koyarken Kutsal Kitap'tan yararlanmıştır.¹⁹ Zaten Anselm'in de içinde bulunduğu skolastik felsefe, zaman ve etki bakımından bir ortaçağ felsefesidir. Bu dönemin temel özelliği inancın akıl ile temellendirilme çabasıdır. Yani inancın rasyonel olduğunu göstermek için felsefenin vahyin emrinde olduğu bir dönemdir.²⁰ Böylesi bir dönemde inananların Tanrı'yı akıl ile ortaya koyma çabalarını görmek mümkündür.

Anselm'in yaşadığı dönem fikri açıdan değişken bir dönemdir. Düşünce tarihçileri tarafından otoriteye dayalı temellendirmenin Ortaçağ'da Karolinger Rönesans'ı olarak kabul edilen dönemden itibaren güç kaybeden bir yöntem olduğu sıkça belirtilmektedir.

Anselm'in görüşlerini etkileyen en önemli isimlerden biri de Augustinus'tur. Bu nedenle, Anselm'e geçmeden önce Augustinus'un felsefesindeki önemli noktalara değinmek yerinde olacaktır.

Augustinus'un felsefesi, inancı ile birlikte gelişir. O, dini imanını, aklı imana bağlama ihtiyacını her zaman hisseder. Ona göre insan, her zaman kesin bilgi peşinde koşan bir varlık olduğu için, şüphecilik ona göre bir şey değildir. Ancak şüphe etmek, ilmin manasına sahip olmak anlamına da gelmektedir. Çünkü şüphe ederken insan hakiki ilim ile hayalî ilmi karşılaştırır. Son olarak Augustinus'a göre, şüphe eden idrak eder ve var olur.²¹

¹⁹ Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, Temmuz 2011, s.251.

²⁰ Albayrak, s.278.

²¹ Paul Janet ve Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, Çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, İstanbul, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978, s.35.

Augustinus, şüphecilige karşı çıkmış ve “doğru” ile “doğru bilginin” var olduğunu kabul etmiştir. Çünkü ona göre, çelişik önermelerden birinin doğruluğunu kabul ederiz. Yine “ben”imizden ve “ruh”umuzdan da şüphe edemeyiz. Algılarımızın devrede olduğu bir yaşantımızın varlığını inkâr edemeyiz. Tüm bunları düşünmek benim var olduğumu kanıtlar. Doğru var ve biz onun sahibiyiz der. Augustinus’a göre, zamandan bağımsız bir doğrunun olması demek, mutlak bir varlığın, yani Tanrı’nın var olması demektir. Ayrıca Augustinus’a göre, matematiksel doğrular, mantık ve Platon’un ideaları birer zaman dışı doğrulardır.²² Bu söylemler daha sonra Descartes’ta da karşımıza çıkacaktır. Tanrı’nın varlığını bulma yöntemleri biraz farklı olsa da hemen hemen aynı ifadeler söylenmiştir.

Augustinus, her şeyden önce bir Hıristiyan’dır ve Patristik Felsefesinin de en güçlü düşünürüdür. Patristik Felsefe, Hıristiyan dininin öğretilerini düzenlemeyi amaçlıyordu. Bu amaç Augustinus’tan önce belirmişti. Ancak sistemleşme ve onun bütünlük kazanması, yani Hıristiyan dogmasının belirlenmesi Augustinus ile olmuştur.²³ Onun, Tanrı konusundaki görüşleri de buna göre şekillenmektedir. Ayrıca o, felsefenin görevinin Tanrı’yı ve O’nun sözlerini kavramak olduğunu belirtir. Augustinus’un din ile felsefe arasında kurmuş olduğu bu bağ, inanç ve akli bilginin zorunlu iki ögesi haline getirmiştir.²⁴

Augustinus, insana ve Tanrı’ya dair iki soruyu şu şekilde birleştirir: “*Ben Tanrı’yı ve ruhu tanımak istiyorum, hiçbir başka şeyi değil.*” İlk günah meselesi ile oldukça ilgilenmiş ve bu konuda kendince açıklamalar geliştirmiştir.²⁵ İrade hürriyeti, yani günah işleme ve işlememe seçimi, ilk insan olan Adem’de vardır. O da günah işlemeyi seçti ve bütün insanlar bu sebeple günah işlemek zorundadırlar.²⁶

Augustinus’un Tanrı hakkındaki düşüncesi ise şöyle devam etmektedir. O, Yeni Eflatuncuların da etkisiyle sınıksız sarıldığı görüşünü hayatı boyunca değiştirmeyecektir. Onun için Tanrı, “*kavranılamaz ve görülemez*” olandır. “*Tanrı üzerine ruhun içinde hiçbir bilis yoktur, ruh sadece onu nasıl bilemediğini*

²² Gökberk, s.136.

²³ Gökberk, s.135.

²⁴ Hamdi Bravo, “Augustinus’un Varlık ve Bilgi Görüşleri,” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 15, Mayıs 2007, s. 111-112

²⁵ Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev. Sedat Umran, 5. Baskı, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009, s.94.

²⁶ Skirbekk ve Gilje, *Felsefe Tarihi*, s.165.

bilmektedir.” Fakat burada şü da ortaya çıkmaktadır: Sırf felsefi düşünüş, tabii akıl Tanrı üzerine güvenli bir bilgiye ulaşmaz. Böylece bir biliş insana sadece, onun inançta olduğu gibi kabul edeceği vahiyle müyesser olur. Biz sırf akılla gerçeği bulamayacak derecede olduğumuz için, kutsal yazıların otoritesi bize gereklidir.²⁷ Augustinus için bilinmeye değer iki konudur; ruh ve Tanrı. Akıl Tanrı’yı bilmek için yine Tanrı tarafından bize verilmiştir. Akıl, ruhun gözü olarak kabul edilir. Çünkü düşünmek, felsefe yapmak, bedenın gözleri olmaksızın doğrudan doğruya görmektir. Bizim için gidilmesi gereken en yüksek hakikat, bilgeliktir. Bilgelik ise, Tanrı’yı görmek ve anlamaktır, yani Tanrı’ya ulaşmaktır. Ruhun varlığının da düşünceyle ve şuurla anlaşılabilceğini düşünmektedir. Düşünmek de var olmak demektir. Son olarak da, ruhun, düşüncenin ve aklın varlığı bizi Tanrı’nın varlığına götürür. Tanrı ise, en güçlü ve en yüksek varlıktır.²⁸

Augustinus, Tanrı’yı şü şekilde tarife devam eder: *“Ben bir insan olarak, ... seni, yüce, tek ve hakiki Tanrı olarak kavramaya çalışıyordum. İçten senin bozulmaz, değişmez ve dokunulmaz olduğuna inanıyordum. Bu kesin inancın nasıl ve nereden geldiğini bilmiyordum ama kesin olarak bildiğim bir şey vardı; bozulabilen bir varlık bozulmayandan daha aşağı bir varlıktır. Dokunulmaz da, dokunulabilir olandan daha üstündür ve hiçbir değişime uğramayan da, değişebilenden daha iyidir.”*²⁹

Augustinus, Tanrı’nın bize akılı vermesinin bir sebebi olarak, bizi diğer varlıklardan daha üstün yaratmak istemesini savunur. Aynı zamanda bir noktaya da dikkat çekmektedir: *“akla karşılık gösterilen inanç bile, ancak akılı olan bir varlık için mümkündür. Zaman bakımından, inanç zekadan önce gelir; bir şeyi anlamak için, önceden onu kabul etmek gerekir. Credo ut intelligam (anlamak için inanıyorum); ama inanç, bilmenin şartı olmakla beraber gene geçici bir hal, nihayet içinde kaybolduğu bilimin aşağısında bir basamaktır.”*³⁰ İnanmak aynı zamanda, bir şeyin doğru olduğunu şiddetle ve tutkulu bir şekilde savunup ispatlama çabasıdır;

²⁷ Weischedel, s. 95-96.

²⁸ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 5. Basım, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998, s. 128-129; İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987.

²⁹ Bravo, s.114-115.

³⁰ Weber, s. 129.

sadece onu doğru kabul etmek değil. Bu durum, bize, Augustinus'un varoluşçu bir kavrayışı benimsediğini göstermektedir.³¹

Augustinus'a göre, Tanrı evreni yoktan var etmiş ve onu hem ruhani hem de maddi olarak düzenleyen bağımsız ve ruhani bir güçtür. Ona göre her şey aynı düzlemde bulunmamaktadır. Bundan dolayı yaratan ile yaratılan birbirinden tamamen farklıdır. Biz Tanrı'yla bir ilişki kurmak istediğimiz de içsel yaşantılarımızı devreye sokmamız gerekir. İnananlar içe bakış sayesinde bilgi edinirler ve belki Onu içsel yaşantımızda bulabiliriz. Buna göre de, fiziki ve duyumsanan her şey yaratılmış gerçekliklerdir. Augustinus, ahlaki ve metafizik kötüyü ayırır. Ahlaki kötülük varlığın eksikliği değildir; iradenin kötüye kullanılmasıdır. Metafizik kötülük ise, İslam filozoflarının da kabul ettiği gibi, varlığın olmamasıdır.³²

Augustinus'un Tanrı hakkında yazdığı yazı, onun Tanrı'yı nasıl bilmek istediği hakkında bizi oldukça aydınlatmaktadır. *"En yücesin, en mükemmelsin, en güçlüsün, her şeye gücü yetensin; en merhametli ve en adilsin; en gizli ve en yakınsın; en güzel olan ve en kudretli olansın; sabit duransın ama yine de hiçbir şeyin içine sığmazsın; değişmeden duransın ama yine de her şeyi değiştirensin; asla yenilenmeyen, asla eskimeyensin; asla gençleşmez, asla yaşlanmazsın; her şeyi yenilersin, kibirli olanları yaşlandırırısın ama onlar bunu bilmezler; her daim faalsin, ama yine de hep sükûnet halindesin; taşıyan, içe işleyen ve koruyansın; yaratan, besleyen, büyütensin; arayıp soransın, ama yine de her şeye sahipsın... Ey benim Tanrı'm, benim canım, benim kutsal neşem, benim bu dediklerim nedir ki? Herhangi bir insan Senden söz ettiğinde dedikleri nedir ki? Ama yine de en yüce şeyleri söyleyenler bile dilsiz gibi olduklarına göre, sessiz kalanların vay haline!"*³³

Ayrıca Tanrı, büyüktür; ama bu bir nicelik değildir.³⁴ Yani bizim de ifade etmeye çalıştığımız gibi büyüklükten kastın Tanrı'nın yüceliği olduğu aşikardır. Tanrı, kimseye ihtiyaç duymaması ve her şeyin ona muhtaç olması hasebiyle de bu ifade O'nu tanımlamak açısından kullanılmak istenmiştir.

³¹ Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu, 3. Baskı, İstanbul, Kesit Yayınları, Ekim 2006, s.164.

³² Skirbekk ve Gilje, s.162-163.

³³ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi*, II. Cilt, Çev. Hakkı Hünler, 1. Basım, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2006, s.134.

³⁴ Weber, s. 129.

Anselm, Augustinus'un izinde yürüyen bir kişidir. Onun gibi hakikati ararken, hem inancı hem de aklı kullandı. Anselm'e göre, inanç önce gelmelidir, ama akıl da inancın arkasından gelmelidir.³⁵ Augustinus'ta da olduğu gibi Ortaçağ Felsefesinde iman tecrübe ile ele alınır. Bu tecrübe dış âlem vasıtasıyla ahlaki ve ruhani hayat tecrübesidir. Bu nedenle iman bilgiden önce gelir ancak karşısında değildir.³⁶ Anselm bu düşünceyle hareket ederek, Augustinus'tan almış olduğu "credo ut intelligam" –anlamak için inanıyorum- önermesine açık ve kesin bir anlam kazandırmış; inancın en yüksek sınırlarını akıl ile temellendirmeye çalışmıştır. İşte Ortaçağ'ın belirli bir dönemi boyunca bu görüşün hakim olması münasebetiyle Anselm'de bundan etkilenmiş olabilir. Zaten otoriter bilginin güç kaybetmesi de onu aklı kullanmaya ve inancı akılla temellendirme gerekliliğine götürecektir.

Anselm inancını ve dinî duygularını hep ön planda tutmaktadır. Bu durumun böyle olduğu delilini ortaya koyarken de görülmektedir. Bu sebeple iman ile anlamaya çalışması ve Tanrı'yı bu iman ile kanıtlamak istemesi yadsınamaz. Tüm bunlar göz önüne alındığında, Anselm'i anlayabilmek için onun ruh halini göz önünde bulundurmamak önem arz etmektedir. Çünkü onun bakış açısını anlamak, delilin ne demek istediğini anlamada ön koşul gibidir.³⁷

Anselm'e göre, inancın öğrettiği her şeyi akılla kanıtlamak mümkündür ve inandığını anlamak da Tanrı'nın görmesine yaklaşmak demektir. Yani aklın kullanılması inancı var kılar. Bunun temelinde ise muhtemelen inanılanın her zaman akılla anlaşılabilceği tezi yatmaktadır.³⁸

Ontolojik delil, Anselm için aslında psikolojik bir temele dayanmaktadır. Anselm, inandığı varlığı kanıtlama, Onu aşikâr kılma çabası içindedir. Yine bunu yapabilmek için de önce inanmak gerektiğini savunmasından anlaşıldığı üzere, Tanrı'ya sadece Tanrı fikrinden ulaşmak istemiştir. Hatta bu durum onu uykusuz

³⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, 1. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s.52; Çotuksöken, s.260.

³⁶ Janet ve Scailles, s.37; Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi (Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri)*, 7. Baskı, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2011, s.116.

³⁷ Çotuksöken, s.251-259.

³⁸ Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989, s.144-145.

dahi bırakmıştır. Mehmet S. Aydın da bunu dile getirmiş ve bu delilde psikolojik yönün daha ağır bastığını vurgulamıştır.³⁹

Anselm inanmayanların da kabul edebileceği ortak bir noktanın olması gerektiği fikrinden hareket eder. “Tanrı” kavramını bu ortak düzlem olarak belirlemek pekala mümkün gözükmemektedir. Çünkü o, inkârcılar da “Tanrı yoktur” derken Tanrı kavramını kullanmakta ve onun ne olduğunu zihni olarak anladıklarını düşünmektedir. Bu nedenle onu, Tanrı’nın varlığını salt akılla göstermeye çalışanların öncüsü olarak kabul etmek mümkündür.⁴⁰

Anselm’in zihnini sürekli olarak “yetkinlik (yücelik, mükemmellik, kemal) varlığı gerektirir” fikri meşgul etmiştir. Bu düşünceyi öncelikle, bir delilin temellendirilmesinde kullanılması fikrini hayali ve yapma bir şey olarak görür ve bu görüşü nedeniyle onu reddeder. Fakat onu reddetmek için herhangi bir akli neden bulamayınca aradığı delilin bu olduğunu düşünür.⁴¹ Bu noktadan başlayarak günümüzde de tartışılan veya kabul edilen bu delil ortaya çıkar. Ancak burada şu soru akla gelmektedir. İnsan reddedemediği bir şeyi doğru olarak kabul edebilir mi? Ya da bunun doğruluğu ne derecededir? Kesin bilgiye ulaşmanın imkânına katkı sağlamakta mıdır?

Ontolojik delil Batı’da Anselm’in ifadeleri ile derli toplu bir hale geliyor ve Anselm’den çok sonra önem kazanmaya başlıyor. Anselm öncesinde Augustinus, “anlama peşinde olan” imanla ona bir ön fikir vermiş olabilir. Anselm’in ortaya koyduğu bu delil başlangıçta pek dikkat çekmemiştir. Hatta Aquinolu Aziz Thomas da bu delili itimada şayan görmemiştir.⁴² Anselm’in ortaya koyduğu bu kanıt birçok eleştiriye maruz kalmış olsa da savunulanları da vardır.

2.1.2. Anselm ve Ontolojik Delil

Anselm von Canterbury, 1033’te Aosta’da doğdu. 1063 yılında Normandiya’daki Bec Manastırında baş vaiz, 1078’de başrahip ve 1093’de

³⁹ Albayrak, s.282.

⁴⁰ Brayton Polka, “The Metaphysics of Thinking Necessary Existence: Kant and the Ontological Argument”, *The European Legacy*, Vol. 17, No. 5, pp. 583-591, 2012.

⁴¹ Dağ, s.288.

⁴² Aydın, s.28.

Cantorbery'nin başpiskoposu oldu.⁴³ Anselm'in felsefi açıdan en önemli eserleri, **Monologion**, **Proslogion** ve **De Veritate** (Hakikat Üzerine)'dir. Ayrıca, Proslogion'da geliştirdiği ontolojik delile karşı Gaunilo tarafından yapılan eleştirilere cevap vermek üzere yazdığı bir risale de vardır.⁴⁴

Anselm'e göre insanın elinde iki bilgi kaynağı vardır; akıl ve iman. Ancak Anselm imanı incelemekte ve bu yüzden de diyalektikçilerin imanı bir kenara bıraktıklarını belirterek onları eleştirmektedir. Diyalektikçilerin önce sağlam bir imana sahip olmaları gerektiğini de söyleyerek kutsal metinlerin diyalektiğe tabi tutulmasına itiraz eder. İman, insan için başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Bu sebeple, anlayabilme yeteneği ile aklın yorumlayabildiği gerçek, vahiy tarafından insana verilmiştir zaten. Yani, inanmak için anlamaya gayretten ziyade, anlayabilmek için inanmak gerekir. İdrak imanı gerektirmektedir.⁴⁵

Anselm, diyalektiğin ancak iman ettikten sonra kullanılması gerektiğini savunurken, buna itiraz edenlere de karşı çıkar. İmanı sağlamlaştırdıktan sonra bu tür diyalektikte hiçbir sıkıntı görmez. Hatta bunu kabul etmeyenlerin, şunları inkâr etmekle aynı şey olduğunu da ekler: *"Hakikat ölümlülerin tamamen keşfedemeyecekleri kadar geniş ve derindir, insanların günleri sayılıdır, Babaları daha fazla yaşasaydı daha fazla şey söyleyecekti, Tanrı Kilisesini aydınlatmayı hiç bırakmadı ve hiç bırakmayacaktır. En önemlisi de, iman ile hepimizin ermek istediği mutlu kılıcı keşif arasında bir aracı vardır, bu da imanın idrakidir."* Anselm için hakikati ararken izlenecek yolun sırasını şöyle göstermek mümkün gözükmektedir; *"aklı kullanarak bunları tartışmadan önce imanın gizemlerine inanmak, sonra da inandığımız şeyi anlamak."*⁴⁶ Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Augustinus'ta var olan "anlamak için inanıyorum" anlayışı, Anselm'de de devam etmektedir.⁴⁷

Anlamak için iman etmeyi kabul edelim, ancak inandığımız her şeyi idrak edebilir hale getirebilir miyiz? Bir de Anselm'in aklın yorumlama gücüne karşı duyduğu güvenin sınırlandığını söylemek mümkün olabilir mi? Anselm, akli ve

⁴³ <http://www.philosophyofreligion.info/theistic-proofs/the-ontological-argument/> Erişim Tarihi: 08.05.2014; Étienne Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Çev. Ayşe Meral, 1. Basım, İstanbul, Kılbalcı Yayınları, 2007, s.240.

⁴⁴ Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s.240.

⁴⁵ Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s.240.

⁴⁶ Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s.241.

⁴⁷ Matthews, <http://spot.colorado.edu/~heathwoo/Phil383/matthews.pdf> Erişim Tarihi: 12.05.2014.

imanı birbirine karıştırmaz. Çünkü aklın kullanılması için öncelikle imanın olması şarttır. Bu sebepten dolayı da inandığımız her şeyi anlayamasak da en azından onlara inanmak zorunda olduğumuzu anlayabileceğimizi kabul eder. Anselm, inandıklarını her şekilde savunmayı kendisine bir ödev bilmıştır; fakat Aquinolu Thomas, onun Tanrı kanıtlanması için ortaya koyduğu fikirleri çelişkili bulacak ve onları eleştirecektir.⁴⁸

Tüm bu ifadelerden de anladığımız gibi Anselm, Tanrı'yı kanıtlamak için kendi inancı ve kendi dini tecrübelerinin sınırları dışına çıkmamıştır. Aynı zamanda da ontolojik delilin psikolojik bir yapıda ve bir dua niteliğinde olduğu da aşikârdır.⁴⁹ Bu sebeple "Anselm, aklın açıklayıcı gücü ile beraber onun asla gizemi anlamaya varamayacağı hissini de taşır." şeklindeki ifade de bunu desteklemektedir.⁵⁰

Anselm'e göre, ontolojik delil mükemmel bir kanıt olduğu ve sadece Tanrı fikrinden yola çıkarak ortaya konulduğu için; onu düşünür düşünmez, başlangıçta hiç kimse Tanrı'nın varlığını anlamakta başarılı olamaz. Aslında, Anselm, sadece aptal birinin Tanrı'nın varlığını anlamakta başarısız olabileceğini düşündü ve bu sebeple İncil'de kalbinde "Tanrı yoktur" diyen aptalın düşüncesini açıklamaya çalıştı.⁵¹ Burada asıl sorulması gereken; "tanrı kavramı bize Tanrı'nın özünü verir mi? Tanrı'yı sadece zihnimizdeki kavramlarla açıklamamız mümkün müdür? sorularıdır.

Ontolojik delil, XI. asırda Latin dünyasının radikal düşünürlerinden biri olan Anselm tarafından ele alınarak, Tevrat'ta, "kalbinde Tanrı yoktur" diyen "akılsızın"(Mezmur, 13,1) bile zihninde Tanrı kavramının bulunduğunu ortaya koyan bir akıl yürütmedir.⁵²

⁴⁸ Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s.241.

⁴⁹ Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s.242; Albayrak, s.282.

⁵⁰ Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s.242.

⁵¹ Michael J. Murray ve Michael Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, First Published, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 126.

⁵² Alain deLibera, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s.276.

Tanrı aynı zamanda “iyi” olandır. “Bütün varolan varlıkların en yücesi (büyüğü)⁵³, en iyisi ve en üstün olan bir varlık vardır.” Bu varlık her şeye gücü yeten “Kadir-i Mutlak olan iyilik”tir.”⁵⁴ “Bütün iyiler, kendi zatında iyi olan tek bir varlık aracılığıyla iyidir. Bu yüzden o kendi zatında yüceler yücesi(en büyük)⁵⁵ bir varlığın zorunluluğu çıkarımında bulunmayı gerektirir. Fakat, maddi bir nesnenin büyüklüğü gibi fiziksel açıdan bir büyüklük kast etmemekteyim; ki en iyi ve en değerli olan en yüce olandır. Ve en iyi haricinde en yüce başka bir şey olamayacağı için bütün varlıkların en ulusu, en iyisi ve en yücesi olan bir varlık olmalıdır.”⁵⁶ Anselm, mutlak, değişmeyen iyiden Tanrı’nın iyi oluşunu ortaya koymaktadır. Tanrı’nın yüce olması ve iyi olması arasındaki bağlantıyı kurmaktadır. Ancak böyle bir varlığı herkesin var olarak kabul etmesini beklemek mümkün müdür? Zira Anselm bu ifadelerinden dolayı kendi dindaşlarından dahi eleştiriler almıştır.

“Varlığı zatından olan ve bütün varlıkların en yücesi olan şüphe taşımayan bir varlık vardır. Bu yüzden, bir ve aynı olan bazı şeyler aracılığıyla bütün iyi şeyler ve bütün büyük şeyler değil aynı zamanda, bir ve aynı olan bazı şeyler vasıtasıyla her şey vardır. Yani her şey ya bir şeyler aracılığıyla meydana gelmiştir ya da yoktur (hiç oluşmamıştır ki bunların nedenleri de yoktur). Olmayan bir şeyin sebebi de

⁵³ Magnus: Latince kökenli bir kelime olan “magnus”, dilimizde büyük kelimesiyle karşılanabilir. Ontolojik delilin temeline baktığımızda daha büyüğü düşünülmemeyen bir varlıkla karşı karşıya kalmaktayız. İşte buradaki büyük kavramı ile asıl anlatılmak istenenin ne olduğudur. Tercümelere baktığımızda da “magnus” kavramı, bazen “büyük” bazen de “mükemmel” sıfatlarına karşılık olarak kullanılmaktadır. Büyüklük söz konusu olduğunda (ki burada nicelik bakımından), Tanrı en mutlak anlamda büyüktür; mutlak büyüklüktür; Anselm ve bütün skolastik filozofların kabul ettiği gibi. Magnus kelimesinin “üstün” anlamında kullanımıyla da karşılaşmaktayız. Anselm’in daha üstün kavramıyla anlatmak istediği daha yetkin, yüce ve büyük sıfatlarıdır. Biz eğer bu kavramı Tanrı için kullanıyorsak; “ulu” veya “yüce” şeklinde ifade etmenin daha anlaşılır olacağını düşünüyoruz. Tezimizde de bu şekilde kullanmaya özen göstereceğiz. Çünkü, Tanrı zihnimizde somut bir şey olmaktan ziyade daha çok soyut durumdadır. Oysa biz büyük kavramını duyduğumuz zaman daha çok somut şeyler düşünürüz. Gördüğümüz şeylerden yola çıkarak ve hatta yaşadığımız dünyaya bakıp bundan daha büyük bir şey bekleriz ve bu sadece maddi boyut olarak karşımıza çıkar. Tanrı, yüce ve ulu dediğimiz de ise, soyut alanı da işin içine sokarız. Tanrı’nın yüceliği onu tüm sıfatlarıyla beraber düşünme imkanı verir. Yüce kavramı büyük kavramından daha geniş anlamları kapsamaktadır. Bu sebeple Tanrı yüce ve uludur. Tanrı’nın yüceliği, büyüklüğü de kapsar. Mantıksal olarak da baktığımız zamanda, büyük, daha büyük ve her şeyden daha büyük sözleri zihnimizde bizi somut bir anlayışa sürüklüyor. Yüce kavramı ise, hem maddi hem de manevi tüm kemal sıfatları kendisinde toplamaktadır.

⁵⁴ Anselm, *Monologion*, cph. I, oll.libertyfund.org/titles/1033 Erişim Tarihi: Aralık 2012; <http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-monologium.asp> Erişim Tarihi: 30 Mayıs 2014; *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, <http://jasper-hopkins.info/monologion.pdf> Erişim Tarihi: 28 Nisan 2014.

⁵⁵ “Great” kelimesini Tanrı bağlamında kullandığımız için “yüce” kelimesinin daha uygun olduğunu daha önce ifade etmiştik. Yine Anselm’im metninde de bu şekilde kullanmayı uygun gördük. Bu kullanımın doğruluğunu kendisinin ifadesi de desteklemektedir.

⁵⁶ Anselm, *Monologion*, cph. II, oll.libertyfund.org/titles/1033 Erişim Tarihi: Aralık 2012; <http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-monologium.asp> Erişim Tarihi: 30 Mayıs 2014; *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, <http://jasper-hopkins.info/monologion.pdf> Erişim Tarihi: 28 Nisan 2014.

yoktur. Bazı şeylerin erdemlerinin bulunmadığı herhangi bir şey ile birlikte düşünülemezdir.”⁵⁷ Anselm’e göre Tanrı’nın bir değeri olması onun düşünülebilir olduğuna ya da onun düşünülüyor olması onun bir değerinin, bir özünün var olduğuna işaret etmektedir. Acaba her insan bu değeri vermekte midir? Ateist, teist ya da uzaktan yakından ilgisi olan ve olmayan tüm insanlar Tanrı ya da Tanrılar hakkında konuşmaktadır. Fakat konuşmak değer vermeyi ve kabul etmeyi gerektirmeyeceği için Anselm’in görüşü burada eksik kalmaktadır.

Ayrıca Anselm, Augustinus gibi, yaratılanların bir yaratılandan çıktığını, yani yoktan, olmayan bir şeyden hiçbir şeyin meydana gelmeyeceğini de savunmaktadır.⁵⁸

Anselm, Proslogion’un ilk kısmında ontolojik delilin temelini oluşturan ifadeleri şu şekilde ortaya koymaktadır. “İnancın anlamını veren Sen ey Efendi, bildiğini, uygun gördüğün ölçüde ortaya koy ki, inandığımızın Sen olduğunu ve senin inandığımız gibi olduğunu anlayayım. Aslında, senin “kendinden daha yücesi hiç tasarlanamayan bir varlık” olduğuna inanıyoruz. “akılsızın yüreğinde: Tanrı yoktur,” demesinden ötürü mü böyle bir yapı yoktur? Ama “kendisinden daha yücesi hiç tasarlanamayan bir şey” dediğimi duyduğu zaman bu akılsız kişi duyduğunu anlar ve anladığı şey onun zihnindedir; bunun var olduğunu anlamasa bile. Çünkü bir nesnenin zihinde olması bir başka şeydir, nesnenin var olduğunu anlamak başka şeydir.”⁵⁹

“Ressam yapıtını hazırladığında bu yapıt ressamın zihnindedir; henüz gerçekleştirmediği şeyin varlığını da anlamamıştır üstelik. Ama resmi yaptıktan sonra, o artık ressamın zihninde vardır ve üstelik de şimdi yarattığı şeyin varlığını anlamaktadır. Akılsız da hiç olmazsa zihninde “kendisinden daha yücesi hiç tasarlanamayan herhangi bir şey”i düşünmek zorundadır; çünkü o bunu duyduğu zaman, onu anlıyor demektir ve anlaşılan her şey de zihninde vardır. Ama “kendinden

⁵⁷ Anselm, *Monologion* chp. III, oll.libertyfund.org/titles/1033 Erişim Tarihi: Aralık 2012; <http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-monologium.asp> Erişim Tarihi: 30 Mayıs 2014; *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, <http://jasper-hopkins.info/monologion.pdf> Erişim Tarihi: 28 Nisan 2014.

⁵⁸ Çotuksöken ve Babür, s.81.

⁵⁹ Çotuksöken ve Babür, s.149; Anselm, *Proslogion*, oll.libertyfund.org/titles/1033 Erişim Tarihi: Aralık 2012; *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, <http://jasper-hopkins.info/proslogion.pdf> Erişim Tarihi: 28 Nisan 2014; <http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.asp> Erişim Tarihi: 30 Mayıs 2014.

daha yücesi tasarlanamayan şey” sadece zihinde var olamaz kesinlikle. Çünkü sadece zihinde ise, ondan daha yüce olan şey, her ne ise onun, gerçeklikte de var olduğu düşünülebilir. Öyleyse, “kendinden daha yücesi tasarlanamayan şey” sadece zihindeyse, “kendisinden daha yücesi tasarlanamayan şey”in kendisi “kendisinden daha yücesi tasarlanabilen şey” olur. Ama bu olanaksızdır. Öyleyse hiç kuşkusuz “kendinden daha yücesi tasarlanamayan bir şey” hem zihinde hem de gerçeklikte vardır.”⁶⁰

Bu örnekten yola çıkarak varlıkları maddi ve manevi varlık şeklinde ayırmak mümkün olabilir. Bu yolla olaya bakacak olursak, maddi ve manevi varlıkları bilme tarzımız birbirinden farklı olduğu gibi, onların varlığının ve yokluğunun bilinmesi de farklı olacaktır. Bu durumda da manevi varlıkların var olmadığı ortaya konulamayacaktır.

Anselm’in çıkış noktasının mükemmellik mi, yücelik mi, olduğu hususunda farklı görüşler bulunduğunu söylemek mümkündür. Zira Anselm’in Proslogion’unda “en iyi”, “en büyük” ve hatta “en mükemmel” kavramlarını birbirlerinin yerine kullandığı ifade edilir. Ancak bunun yetersiz bir okuma sonucu söylenmiş olması muhtemeldir. Çünkü “maius” (greater) Proslogion’un 2. Bölümünde dokuz kez geçmesine rağmen, “melius” (better) hiç geçmez. 3. Bölümünde “maius” beş, “melius” ise bir kez geçer. 4. Bölümde ise, “maius” bir kez, “melius” hiç geçmez.⁶¹

Bu ifadelerden Anselm’in Tanrı’nın büyüklüğünü diğer erdemlerinden farklı bir aşamada değerlendirdiği düşünülebilir. Çünkü Anselm Proslogion’da Tanrı’nın iyi olduğunu değil yüce (kendisinden daha büyük bir şey olmayan) olduğunu ifade eder.⁶²

2.1.2.1. Anselm’in Birinci Ontolojik Delili

Son zamanlarda kabul edildiği üzere aslında Anselm iki delil üzerinden gitmektedir. İlk delil Proslogion’un II. Bölümünde yer almaktadır.

⁶⁰ Çotuksöken ve Babür, s.149-150.

⁶¹ R Brecher, “‘Greatnes’ in Anselm’s Ontological Argument”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24, No.95, April 1974, s.97.

⁶² Brecher, s.98.

İlk argümanda ortaya koymaya çalıştığı tez, düşünce ve gerçeklikte daha büyük hiçbir şeyin düşünülemediği bir şeyin var olmasıdır.⁶³ “Tanrı, kendisinden daha yücesi kavranamayan bir varlıktır. Tanrı, yokluğu düşünülmemen bir varlıktır.”⁶⁴

“- Tanrı kendisinden daha yücesi düşünülmemen bir seçiklidir. Bu inanan ve inanmayanlar tarafından anlaşılabilir.

-Bir görüş Onun sadece zihinde olduğunu, diğer bir görüş de hem zihinde hem de dış dünyada olduğunu kabul eder.

-Hem dış dünyada hem de zihinde olan sadece zihinde olandan daha büyüktür.

-Bu yüzden Tanrı zihinde olduğu kadar dış dünyada da vardır. Eğer O böyle olmazsa Ondan daha yücesi olacaktır ve bu da Tanrı'nın yüceliğine yakışmayacaktır.”⁶⁵

Anselm'in söylemeye çalıştığı şey; biz sadece Tanrı'nın varlığının ne anlama geldiğini analiz ederek “Tanrı vardır” analitik önermesinin doğruluğunu ortaya koyabiliriz. Burada anahtar kavram da realitedeki Tanrı'nın varlığıdır.⁶⁶

Ontolojik delilin birinci şekli;

Birinci önerme: “Tanrı” ile “en yüksek derecede kemale sahip bir varlık” kastetmekteyiz.

İkinci önerme: “Varlık” bir kemaldir.

O halde: Tanrı Vardır.

Anselm, Tanrı'nın varlığını kemal sıfatıyla ispat etmeye çalışmıştır. Kemal sıfatının olması, bu sifata uyan bir varlığın olması gerektiğini düşündürmüştür. Bu

⁶³ Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s.277.

⁶⁴ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 176.

⁶⁵ http://www.ecclesbourne.derbyshire.sch.uk/ecclesbourne/content/subsites/religious_studies/files/Philosophy%20of%20Religion%20AB/The_Ontological_Argument.doc Erişim Tarihi: 24.09.2013.

⁶⁶ http://www.ecclesbourne.derbyshire.sch.uk/ecclesbourne/content/subsites/religious_studies/files/Philosophy%20of%20Religion%20AB/The_Ontological_Argument.doc Erişim Tarihi: 24.09.2013.

sayede böyle bir varlık hem bu sifata sahip olacak hem de gerçekte var olmuş olacaktır.⁶⁷

Anselm, Tanrı'nın hem zihinde hem de gerçekte olması onun mükemmelliği açısından zorunlu olduğu kanaatindedir. Çünkü sadece zihinde olup gerçekte olmamak bir eksikliktir ve Tanrı bu şekilde mükemmel olmayacaktır. Bu durum da böylesi bir varlığın tekzibi demektir. Bu yönden bakıldığında Anselm'in amacı varlığın mükemmelliğinden zorunlu varlığa ulaşmaktır ki, bunu da mükemmellik noktasından yola çıkarak akıl vasıtasıyla yapma uğraşısıdır.⁶⁸

Dikkat etmemiz gereken nokta, Tanrı'nın en mükemmel olması değil, kendisinden daha mükemmel düşünülemeyen olmasıdır. Anselm burada, var olanların en mükemmel olması ondan daha mükemmelinin düşünülmesi anlamına gelmediğini belirtir. İnsan zihni, ondan daha mükemmelini de düşünebilir, kanısıyla hareket etmektedir. Konunun bu noktaya gelmemesi için, böyle bir düşünce yoluna gitmiş olabilir. Burada da karşımıza şu sorun çıkar ki, ileride daha ayrıntılı işleyeceğimiz eleştirilerden birisi olan; "zihnen varlığı tasarlanan varlığın gerçekte (var) olup olamayacağı sorundur."⁶⁹

2.1.2.2. Anselm'in ikinci Ontolojik Delili

Anselm ve ontolojik delil konu edildiğinde sadece ilk kısmın ele alındığı savunulabilir. Ancak 1960'ta Anselm'in ikinci bir argümanı olduğunu ve yapılan eleştirilerin çoğunun bu argümanı yıkamayacağını savunan kişi olarak Malcolm'u görmekteyiz. Malcolm da ilk delilin temelsiz olduğu kanaatindedir. Söz ikinci argümana geldiğinde ise bu tür eleştirilerin söz konusu bile edilemeyeceğini düşünmektedir.⁷⁰

Bu ikinci argümanda ise, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemez olduğu bir şeyin olmamasının düşünülemez olmasıdır. Kavranabilir olarak var olan

⁶⁷ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s.176.

⁶⁸ Başçı, s.79.

⁶⁹ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s.177.

⁷⁰ Fahri, s.140.

en yüceliğin yok olduğu düşünülemez.⁷¹ Bu argümanda varlık mükemmelliktir iddiası yerine zorunlu varlık mükemmelliktir anlayışını görmekteyiz.⁷²

Bu argümanda zorunlu varlık fikri ön plana çıktığı için, Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu düşünülür. Çünkü zorunlu bir varlığa sahip olmak, mümkün bir varlığa sahip olmaktan daha mükemmeldir. Ayrıca Anselm, Tanrı'nın zorunluluğunu düşünmeden Tanrı'nın varlığını açıklamanın boş bir uğraş olduğu görüşündedir. Bu nedenle ontolojik delilin arka planındaki gerçeklik, "zorunlu varlığın kendi kendine zaruri bir varlık olduğu prensibinin bulunmasıdır." Burada dikkat çeken husus ise, Vacibü'l Vücut'u zorunluluk sıfatına dayandıran İbn Sina ile yakın ilişkisidir.⁷³

Anselm, Proslogion'un ikinci kısmında şunları söylemektedir: "bu öylesine gerçek olarak vardır ki, onun yokluğu düşünülemez bile. Nitekim yokluğu düşünülemez olan, yokluğu düşünülebilen varlıktan daha yüce olan bir varlığın olduğu düşünülebilir. Bundan ötürü, eğer "kendinden daha yücesi tasarlanamayan bu varlığın yokluğu düşünülebilirse, bu "kendinden daha yücesi tasarlanamayan varlığın kendisi, "kendinden daha yücesi tasarlanamayan varlık" olmaz. Bu da uygun değildir. Öyleyse, "kendinden daha yücesi tasarlanamayan bu şey" o denli gerçek biçimde vardır ki, onun var olmaması düşünülemez de. Sen Tanrım, Efendimiz, sen öylesine gerçek olarak varsın ki, var olmadığın düşünülemez bile. Doğrusu da bu; çünkü eğer herhangi bir akıl senden daha iyi bir şey tasarlayabilseydi, yaratık Yaratıcıya üstün gelecek ve Yaratıcısını yargılayacaktı –bu son derece saçma. Gerçekte, yalnız senin dışında, her şeyin var olmadığı tasarlanabilir. Yalnız Sen, hepsinden gerçek olarak ve en üst derecede varsın, çünkü başka her şey gerçekten böyle değildir ve bütün bu başka şeyler varlığa daha az sahiptir. Senin her şeyden çok daha fazla var olduğun bu denli apaçık bir şekilde akla uygun olduğu halde akılsız niçin öyleyse yüreğinde "Tanrı yoktur" dedi?"⁷⁴

Bunu Malcolm şöyle açıklar: "Tanrı yoksa, O varlıktan gelemez. Çünkü o zaman bir sebebe ihtiyaç duyar. Böylesi bir varlık da Tanrı olamaz. Benzer bir

⁷¹ Libera, s.278.

⁷² Başçı, s.79.

⁷³ Başçı, s.79.

⁷⁴ Anselm, Proslogion, oll.libertyfund.org/titles/1033 Erişim Tarihi: Aralık 2012; Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury, Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, <http://jasper-hopkins.info/proslogion.pdf> Erişim Tarihi: 28 Nisan 2014; <http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.asp> Erişim Tarihi: 30 Mayıs 2014.

şekilde de, eğer Tanrı varsa, O varolmak için bir şeye ihtiyaç duymayacaktır. Bu sebepten Tanrı'nın varlığı ya imkânsızdır ya da zorunludur. Ancak eğer imkânsız olursa o zaman da saçma olur. Bu sebeple Tanrı zorunlu olarak vardır.”⁷⁵

2.1.3. Anselm ve Gaunilo Tartışması

2.1.3.1 Gaunilo'nun İtirazı

Gaunilo, Anselm'in bu deliline “On Behalf of the Fool” adlı eseriyle eleştirilerde bulunmuştur.⁷⁶ Talip Kabadayı'ya göre, bunlar eleştiriden çok bu delil için birer katkıdır. Çünkü belirsiz ve eksik kalmış noktalar bu şekilde ortaya konmuş ve Anselm bunları düzeltmek için yol bulmuştur.⁷⁷ Gaunilo'nun eleştirileri, Anselm'in hep varolana göre düşünüldüğünü, tanımdan yola çıkarak, sözden kavrama, kavramdan da gerçekliğe yani varolana geçerken yaptığı kanıtlanmanın geçersizliğinedir. Şöyle ki, sözcüklerin anlamlarının bizim zihnimizde oluşması için onları tecrübe etmemiz gerekmektedir. Ancak böyle bir tecrübeyi elde edemediğimiz sözcükler, bizim için yabancı bir dilin bilmediğimiz kelimeleri gibi, zihnimizde hiçbir çağrışım yaratmayacaktır. Bu sebeple ‘Tanrı’ kavramının da deneyimle elde etmeden bir karşılığı olmamaktadır.⁷⁸

“Rahip Gaunilo, Anselm'in argümanına bir takım itirazlarda bulundu. İlk olarak, biz aslında, gerçekte olan bir şeyi, zihnimizde olan şeylerle ortaya çıkaramayız. Gaunilo'ya göre, Anselm, “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” kavramının nasıl olduğunu gösteremedi. İkinci itirazı ise, Anselm, şeylerin var olup olmadığını ortaya koyarken kavramların formlarını karıştırdı. Üçüncüsü, Anselm Tanrı'nın kendisini anlayabileceğimiz ya da düşünebileceğimiz gibi bir yanlış varsayımda bulundu. Son olarak da, Gaunilo bazı şeyleri anlamak ve

⁷⁵http://www.ecclesbourne.derbyshire.sch.uk/ecclesbourne/content/subsites/religious_studies/files/Philosophy%20of%20Religion%20AB/The_Ontological_Argument.doc Erişim Tarihi: 24.09.2013

⁷⁶<http://www.philosophyofreligion.info/whos-who/historic-figures/gaunilo-of-marmoutiers/#more-109> Erişim Tarihi: 08.05.2014.

⁷⁷ Talip Kabadayı, “Gaunilo's Contributions to the Onto(theo)logical Argument of St. Anselm”, *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 7, C. Güz 2006, s.40.

⁷⁸ Çotuksöken ve Babür, s.146.

varlıklarını kanıtlamak arasında ayırım yaptı. Aksi halde sadece düşünerek diğer adalardan daha mükemmel bir adanın olduğunu kanıtlayabilirdik".⁷⁹

Gaunilo'ya göre hiç kimse mümkün en yüce varlığı tasavvur edemez ya da kavrayamaz. Çünkü böyle bir varlığı tecrübe etmediğini, bu sebeple de öyle bir varlığı tasavvur etmenin mümkün olmayacağını savunur.⁸⁰ Ayrıca zihnimizde gerçek olmayan birçok düşünce ve hayaller de vardır. Bunların gerçek olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bu gibi sebepler bize şunu göstermektedir; "kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen bir varlık"ı kanıtlamak için öncelikle onun bir yerde gerçekten var olduğunu bilmemiz gerekir.⁸¹

Gaunilo'ya göre varlık zihinde bulunsa bile, o kavranılan şeyden (zihinden) ortaya çıkmaz.⁸² Yani onun sadece zihinde olması onun gerçekte bir varlık olduğu anlamına gelmez.

Gaunilo, Anselm'den şunu kanıtlamasını ister: "bu varlık, gerçek olmayan tüm nesnelere gibi kavramda kalmayan bir doğaya sahip midir?"⁸³ Anselm, bu varlığın dış dünyada varolmasını kesinlikle gerekli olacak bir neden ya da başka bir şey ortaya koymalıdır. Bu ortaya konulmazsa, Gaunilo'ya göre, nesnelere varolduğunu anlamak ile zihindeki nesnelere sahip olmak arasında farklılık hiçbir zaman olmayacaktır. Bu tıpkı, ilk olarak ressamın zihninde ve daha sonra onun eserindeki resim örneği gibidir. Burada Anselm yine şunu bize açıklamak zorundadır: : "...bu varoluş/mevcudiyet/tanrı bilahare varlığa inandırılmadıkça, anlaşılması ikna edilip algılanamayan tanrının mutlak varlığı bu şekilde var olacaktır. Bu durum bana tartışma götürmez bir tezle kanıtlanmalıdır. Fakat bu durum senin araştırdığın tezlerin kendisiyle kanıtlanmamalıdır; yani ben onu duyduğumda benim bu tezlerden ne anlayıp algıladığımla kanıtlanmalıdır."⁸⁴

Gaunilo, "Kayıp Ada" örneğini şu şekilde ortaya koyarak, aslında Anselm'in argümanının geçersizliğini göstermeye çalışmıştır.

⁷⁹ M Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, *Philosophy of Religion Selected Readings*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 178.

⁸⁰ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akal ve İnanç*, s.105.

⁸¹ Çotuksöken ve Babür, s.147.

⁸² Kabadayı, s.44.

⁸³ Kabadayı, s 44.

⁸⁴ Kabadayı, s.45.

1. Kayıp ada en büyük mümkün adadır.
2. En büyük mümkün ada, en büyük bir mümkün ada olabilecek bütün mükemmelliklere sahip bir adadır
3. Varolmak en güzel ada olabilmek için bir mükemmelliktir.
4. Kayıp ada varlığa sahiptir.
5. Varlığa sahip olan herhangi bir şey vardır.
6. Kayıp ada vardır.⁸⁵

İlginçtir ki, Anselm Gaunilo'nun eleştirisine bir cevap yazmasına rağmen, yorumcuların çoğuna göre eleştirilere cevap verme konusunda Anselm'i başarılı bulmaz.⁸⁶

Gaunilo, Anselm'in ressam örneğini de eleştirmiştir. Resim yapılmadan önce, ressam tekniğini kendinde bulundurur (kendine dahil eder).⁸⁷ Herhangi bir gerçeklik bakımından olmasa bile bir varlık hakkında konuşabiliyorsam, o zihindedir, zihnimdeki bu varlığı inkâr etmiyorum. Fakat bu varlığın, bu gerçekten dolayı gerçek varlığını böylece elde edip kavramam yanlıştır. Çünkü, onu bize sunacak herhangi bir kanıt henüz var değildir.⁸⁸

2.1.3.2. Anselm'in Cevabı

Anselm, zihnen var olan varlığın dış dünyada gerçekliği olması şart mı, eleştirisine şu cevabı vermektedir: "sadece anlamakta, kendisinden daha mükemmeli düşünülemez bir şey ararsa, kendisinden daha mükemmeli düşünülemez bu şey, kendisinden daha mükemmeli düşünülebilendir." Burada Anselm'in anlatmak istediği, sadece zihinde olmak mükemmel varlığın mükemmelliğine ters bir durum olacağından, onun aynı zamanda dış dünyada da gerçekliğinin olması şarttır.⁸⁹ Dahası, Anselm'e göre, zihinde varolduktan gerçekte varolmaya geçiş yapabilme,

⁸⁵ Murray ve Rea, s.126-127; Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf ; http://www.ecclesbourne.derbyshire.sch.uk/ecclesbourne/content/subsites/religious_studies/files/Philosophy%20of%20Religion%20AB/The_Ontological_Argument.doc Erişim Tarihi: 24.09.2013; <https://www.uta.edu/philosophy/faculty/burgess-jackson/Gaunilo's%20Criticism%20of%20Anselm's%20Ontological%20argument.pdf> Erişim Tarihi: 15.05.2014.

⁸⁶ Murray ve Rea, s.127.

⁸⁷ Kabadayı, s. 45.

⁸⁸ Kabadayı, s.45.

⁸⁹ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 177.

sadece “en mükemmel varlık” olan Tanrı’ya özgüdür ve bu en mükemmel varlık tanımının geçerliliği de sadece inanca dayanır.⁹⁰

Anselm mükemmel bir ada tasavvurunda şu örnek ile imkânsız olduğunu ve böylesi varlıklar için bu önermenin kullanılamayacağını, sadece Tanrı’yı kanıtlamak için kullanılabileceğini ifade eder. Evet, mükemmel bir ada tasavvur edelim; yağmursuz, serin, meltemli geceleri olan, bir sürü palmye ağacı ile kaplı ve kilometrelerce sahili olan. Fakat bu ada kaç mil olacak, 100, 1000 ya da daha fazla? Görüldüğü gibi biz her defasında daha da büyük bir ada tasavvur edebiliriz.⁹¹

2.1.4. Thomas Aquinas’ın Ontolojik Delil Eleştirisi

Klasik ontolojik kanıtla yöneltilen bir takım eleştiriler olmuştur. İlk itirazlardan biri Thomas Aquinas’tan gelmiştir. O, a priori bilgiye dayanan ontolojik delilin “Tanrı’nın doğrudan doğruya bilinebileceği” fikrine itiraz ederek başlamıştır.⁹² Ona göre Tanrı’nın varlığını Tanrı’nın etkinliklerinden anlamak gerekir. Âlemden yola çıkmak gerekir. Bir anlamda psikolojik veya analitik değil, sentetik açıdan bakılmasını söylemektedir.⁹³

Thomas, ontolojik delili eleştirmiştir ancak bunu Kant’tan daha farklı yapmıştır.⁹⁴ Thomas, imanı zan ile bilgi arasında bir yere yerleştirmiştir.⁹⁵ Çünkü Thomas için “Tanrı vardır” bir iman akidesi olması yanında ayrıca doğal akıl tarafından da kanıtlanabilen bir önermedir.⁹⁶

“Thomas’ın, Tanrı’nın varlığı ile ilgili delillerinin Tanrı’nın alemdeki sebep-sonuç ilişkisine dayanan, yeter-sebep ilkesi ile nedensellik ve gai sebep (gayeye ilişkin sebep) ilkelerine uyduğunu söyleyebiliriz.⁹⁷

⁹⁰ Çotuksöken ve Babür, s.147.

⁹¹ Murray ve Rea, s.127.

⁹² Başçı, s.52.

⁹³ http://www.felsefe.gen.tr/tanrının_varlığının_ontolojik_kanıtları.asp Erişim Tarihi: 19.01.2013;
http://www.ecclesbourne.derbyshire.sch.uk/ecclesbourne/content/subsites/religious_studies/files/Philosophy%20of%20Religion%20AB/The_Ontological_Argument.doc Erişim Tarihi: 24.09.2013.

⁹⁴ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s.340.

⁹⁵ Necmettin Tan, *Immanuel Kant’ın İman Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008, s.106.

⁹⁶ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s.340.

⁹⁷ Başçı, s.52.

Thomas, Tanrı'nın varlığının beş yol ile kanıtlanabileceğini savunur. Bunların da ilk ve en açık yolu hareketten yola çıkmaktır. İkincisi, fail nedenin doğasından yola çıkılarak ortaya konulan delildir. Daha sonrasında ise, imkân ve zorunluluktan hareketle elde edilendir. Dördüncü yol ise, evrende var olan varlıkların derecelendirilmeleri ile oluşturulan delildir. Ve son olarak dünyanın düzenliliğinden hareketle ortaya konulan delildir ki bunu kozmolojik delil de denilir.⁹⁸ Thomas'ın kozmolojik delilini kısaca şu şekilde anlatabiliriz: evren sürekli değişim içindedir. Bu değişimlerin bir nedeni vardır ve her değişim kendi kendinin nedeni olamaz. Bu değişim hareketi sonsuza kadar gidemez. Bir ilk basamak olması gerekir ve bu basamak bizatihi kendi kendinin nedeni olmalıdır. Bu İlk Neden, asıl hareket ettiricidir ve bu Tanrı'dır. Ancak burada amaç Tanrı'nın var olduğunu kanıtlanmanın mümkün olduğunu göstermenin yanında, Tanrı'nın ne olduğunu açıklamak değildir.⁹⁹

Thomas'a göre Tanrı'nın varlığının kanıtlanması, felsefenin birinci ve en önemli işidir. Ancak Thomas'a göre, eğer Tanrı bize kendisini bildirmeseydi, bunu yapmamız imkânsızdır. Hatta Tanrı fikrine ulaşmamız bile mümkün değildir.¹⁰⁰ Yani Thomas'ın dediği gibi, kavrama bile ulaşmamız mümkün değilken, sadece kavramdan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayız.

Thomas, açık ve seçik bir Tanrı fikrine sahip olamayacağımızı savunur. Ancak Tanrı'nın genel ve bulanık bir şekilde var olduğunu bilmek bize doğadan gelir. Bu, Anselm'in iddia ettiği gibi, Tanrı'nın var olduğunu doğrudan bilmek demek değildir. Yine de Thomas, Anselm'in açık seçik bir Tanrı fikrine sahip olduğumuza inanmakta haklı olduğunu düşünse de, burada düşüncenin temsil ettiği varlığın varoluşunu bu düşünce ile çözümlenmek sıkıntılı olduğunu düşünmüştür. Çünkü Anselm'in argümanında sadece şu kanıtlanmış olur ki, bu da; "*Tanrı'ya düşünür düşünmez, O'nu varolan bir şey olarak düşünmek zorundayız; bu ise O'nun gerçekte var olduğunu kanıtlamaz.*" Thomas, düşünceden yola çıkılarak değil, empirik gerçeklikler göz önünde bulundurularak Tanrı'nın kanıtlanmasının mümkün olduğunu savunmuştur.¹⁰¹ Şurası Thomas için açıktır ki, Tanrı'nın varlığı ancak

⁹⁸ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s.341-343.

⁹⁹ Skirbekk ve Gilje, s.183.

¹⁰⁰ Weber, s. 170.

¹⁰¹ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s.343-344.

yaratılmışlar vasıtasıyla ortaya konulur. Çünkü Tanrı cismani bir varlık olmadığından duyular ya da hayal ile algılamak imkânsızdır. Ayrıca insan zihni Tanrı'ya, yine Tanrı'nın vahyi ve bildirmesi olmaksızın idrak edemez. Sonsuz olan Tanrı'ya sonlu olan zihnin kavraması ve anlaması olanaksızdır. Yani sonsuz, sonluda bulunamaz. Buradan şunu da anlamaktayız ki, Thomas'ta da, Farabi ve İbn Sina'da olduğu gibi, iki türlü varlık anlayışı vardır: "mahiyeti varlığı ile özdeş olan Zorunlu Varlık ve mahiyeti varlığından ayrı olan mümkün varlık."¹⁰² Thomas bazı Hıristiyan hakikatlerinin akılla anlaşılmasının asla mümkün olmadığını savunur. Akıl, bizi Tanrı'ya yöneltir; ancak Tanrı'nın varlığına dair idrak hem akıl hem de vahiyle mümkündür.¹⁰³

Thomas'a göre, bir nesne ancak tanımı ve özüyle anlaşılabilir.¹⁰⁴ Thomas'a göre, "öz, bir şeyi ne ise o kalacak şeydir." Tanrı'nın hiçbir ilineği yoktur ve bu nedenle de Tanrı, kendi özüyle özdeştir.¹⁰⁵ İnsan aklının da Tanrı'ya özü itibariyle anlaması mümkün değildir.¹⁰⁶ Bu nedenle Thomas Aquinas, insanların Tanrı'nın doğasını bilemeyeceğinden yola çıkarak ontolojik delili reddeder. Zira insan aklı, Tanrı'ya özü itibariyle anlamada yetersizdir.¹⁰⁷ Sonuç olarak Thomas, "Tanrı vardır" analitik olarak doğru bir önerme de olsa, gerçekte böyle olduğunu aklımızla bilemeyiz. Bu yüzden biz ancak sentetik gerçeklik olarak onu kanıtlama imkânı bulabiliriz, der.¹⁰⁸

Thomas, "Tanrı vardır" önermesini bedihi kabul etmesine rağmen, Tanrı olmanın ne demek olduğunu vermediği kanaatindedir ve bu nedenle bu kavramdan yola çıkmak anlamsızdır. Ayrıca "kendisinden daha yücesi düşünülemeyen varlık"ın da herkes tarafından Tanrı olarak kabul edilmeyeceği inancındadır.¹⁰⁹

¹⁰² Başçı, s.52.

¹⁰³ Skirbekk ve Gilje, s.170; Tarakçı, s.26.

¹⁰⁴ Çotuksöken ve Babür, s.259.

¹⁰⁵ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s.351-352.

¹⁰⁶ Tarakçı, s.31

¹⁰⁷ Tarakçı, s.31.

¹⁰⁸ http://www.ecclesbourne.derbyshire.sch.uk/ecclesbourne/content/subsites/religious_studies/files/Philosophy%20of%20Religion%20AB/The_Ontological_Argument.doc Erişim Tarihi: 24.09.2013

¹⁰⁹ Başçı, s.52; Tarakçı, s.31-32.

2.1.5. Descartes'ın Ontolojik Delili

17. yüzyılda ontolojik delili yeniden ele alan Descartes'a göre üç türlü fikrimiz vardır. Ama bizim için önemli olan fikir ise doğuştan gelendir. Bu fikirler, doğarken bizimle beraber gelir ve hiçbir tecrübeye gerek kalmaksızın sahip oluruz. Bunlar, zihnimizin apaçık olarak hiçbir ispata ve kanıta gerek kalmadan doğrudan doğruya kendisinde kavradığı hakikatlerdir. Tanrı fikri, matematik aksiyomlar gibi. Doğuştan gelen fikirler yine iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki, Tanrı'ya ait olan fikirler; diğeri ise, matematik sezgi'dir.¹¹⁰

Descartes filozof olmaktan çok metafizik ile uğraşan bir matematikçidir. Bu sebeple amacı da matematik metodu evrensel bilime uygulamak ve bunu felsefe metodu haline getirmektir. Matematik ilminin kanıtlarının açık ve kesin olduğunu ifade ederek, sadece mekanik ilimlerle sınırlı kalmaması gerektiğini savunur. Böylece kesin bir bilim yapmak amacıyla geometrik metodu metafiziğe uygular.¹¹¹

Bu yolda ilk durağı, gelenekçi bilime karşı bir şüphe duymasıdır. Çünkü bütün bildiklerini ya da bildiğini sandıkları her şeyin duyular veya gelenek yoluyla geldiğini ve duyuların da yanıltıcı olduğu için güvenilmez olduğunu görüyor.¹¹² Bu sebeple şüphe kaçınılmaz oluyor. Ancak şüphesi geçicidir. Amacı kesin bilimi, bizzat kendisinin elde etmesidir.¹¹³ Yani Descartes şüpheden hareket ederek ilk açık-seçik bilgiye ulaşma fikrini elde etme çabası içindedir.¹¹⁴

Descartes, duyulardan ne kadar şüphe etse de aynı zamanda onlarla elde ettiği bazı bilgilerin doğruluğundan kuşku duyamayacağını da ifade eder. Bu bilgileri kendisi şu şekilde örneklendirmektedir; *“benim şimdi burada olmam, ateşin yanında oturuyor olmam, üzerimde şu kışlık giysimin olması, elimde bu kâğıdı tutuyor olmam ve buna benzer şeyler.”*¹¹⁵

¹¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara, A. Ü. İ. F. Yayınları, 1972, s.59-60; Renatus Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çev. Çiğdem Dürüşken, 1. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2013, s.69.

¹¹¹ Weber, s. 214-215.

¹¹² Descartes, s.23; Weber, s.215.

¹¹³ Weber, s.215.

¹¹⁴ Özden, s.155.

¹¹⁵ Descartes, s.23.

Descartes, insanın uykudayken ve uyanık olduğumuz zamanların pek bir farkının olmadığını ifade etmesi üzerine, yine de uykuda görülen şeylerin renkli resimler olduğunu kabul eder ve bunların da ancak gerçek şeyleri görerek meydana geldiğini belirtir. Buradan da bedeninin ellerin, gözlerin vs. gerçek olduğu sonucuna ulaşır. Hatta ressamın yeni, hayali bir şey ortaya koyarken dış dünyadan yararlandıklarını ve sadece kolun bacağına ya da başka şeylerin yerini değiştirmekten daha ileri gitmediklerini savunur. Ola ki yeni bir şey ortaya koysalar bile bu kez de renklerin gerçek olduğunu belirterek bu gibi bileşik yapıdaki şeylerin kuşku içerdiklerini iddia eder. Ancak geometri ve aritmetik gibi bilimlerde böyle bir şey söz konusu değildir. Ona göre, “geometri, aritmetik ve bunun gibi bilimler, yani doğada var olup olmadıklarını hesaba katmaksızın sadece en yalın ve en genel şeyleri konu edinen bilimler kesin ve kuşku götürmez bir içeriğe sahiptirler. Çünkü uyanık da olsam, uykuda da olsam, iki ile üçün toplamı beş eder ve bir karenin dörtten fazla kenarı olamaz.”¹¹⁶ Bu ifadelerden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Ontolojik delili açıklarken Descartes’ın geometrisi bize bir fikir sunabilir.¹¹⁷

Descartes, Tanrı’yı zihinden hareketle ispata çalışır. Zihinde, dış dünyada varlığı olsun veya olmasın bazı fikirlerin var olduğunu öne sürer.¹¹⁸ “Descartes, Tanrı’nın tüm yetkin varlığa ilişkin düşüncenin nedeni olması gerektiğini dile getirmiştir. Ona göre yetkinlik, nitelikleri, gücü, iyiliği, bilgiyi ve doğal olarak varlığı ifade eder. Dolayısıyla Tanrı’dan daha alt bir varlık böyle bir düşüncenin nedeni olamaz ve Descartes’a göre, yetkinlik idesi bir doğuştan idedir.”¹¹⁹

Descartes’ta da tıpkı İbn Sina’nın uçan adamı gibi bir fikir olduğu görülür. O da bedenini, duyularını bir kenara bıraktığında “ben” olmayacak mı diye bir soru yöneltir kendisine. Yani onlarsız olamayacak kadar mecbur muyum? der ve kendisini dünyanın, yerin, göğün vs. olmadığına inandırdığında kendisinin olmadığına da inanıp inanmadığını sorgular. Bir aldatıcı olduğunu ileri sürer ve eğer aldatılıyorsam, o zaman hiç kuşkusuz ben varım diyerek buradan kendi varlığına ulaşır. Ancak daha zorunlu olarak var olmasını tam olarak anlayamaz ve bu yola devam eder.¹²⁰ Artık

¹¹⁶ Descartes, s.27-29.

¹¹⁷ M. V. Dougherty, “The Importance of Cartesian Triangles: A New Look at Descartes’s Ontological Argument”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 10/1, s.37.

¹¹⁸ Aslan, s.30.

¹¹⁹ Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi: 25.04.2014.

¹²⁰ Descartes, s.37-39.

tüm bu şeylerden sonra, şüphe onu “düşünmek” eylemine götürür. Düşündüğünden şüphe edemez ve düşünmenin var olmak olduğunu belirtir. O zaman da kendi varlığından şüphe edemez. Şu ünlü sözü işte burada dilinden dökülür: “cogito ergo sum” (düşünüyorum öyleyse varım). Ancak bu ifadeler Descartes’tan önce Augustinus tarafından da ifade edilmişti. Descartes sadece yeni bir şekil, açık ve canlı bir biçim kazandırmıştır.¹²¹ Descartes’ta düşünme fitrîdir. Aynı zamanda “cogito’da idrak edilen ve mevcudiyetine hüküm verilen varlıktan esas maksat, ruhtur.” Bu sonuca bedende hiçbir şekilde düşünce izine rastlamadığından ulaşmaktadır.¹²²

Descartes, “düşünüyorum, o halde varım” önermesinin gerçekliğine nasıl ulaşmaktadır? Bunu Descartes şu şekilde ifade etmektedir; “idrak etmem için var olmam lazım geleceğini pek açık olarak bilir olmamdır. O halde, şunu bir kaide olarak alabilirim: Pek belli ve belirli olarak tasavvur ettiğim şeyler hep gerçektir. Demek oluyor ki, bellilik ve belirlilik gerçeklik kavramının miyarı ve delilidir.” Bu düşüncenin devamı olarak Descartes, Tanrı’nın da var olduğu için, onun belli ve belirli olarak tasavvuru mümkündür, ifadesine ulaşır.¹²³

Descartes’a göre, şeyler salt zihinle algılanırlar, dokunulup görüldükleri için değil de salt algılanmış oldukları için algılanırlar. Bu durum ona göre zihinden daha kolay ya da daha seçik algılanabilecek hiçbir şeyin olmadığını ortaya koyar.¹²⁴

Descartes için Tanrı fikri haricindeki tüm fikirler kendi zihninden kaynaklanabilir. Ancak Descartes, Tanrı fikrinin kendisinden kaynaklanamayacak kadar sonsuz ve kusursuz olduğunu ifade eder. O, “kusurlu ve sonlu bir ben’de, sonsuz ve kusursuz bir Tanrı fikrinin olması mümkün değildir” diyerek bu fikrin kendisine dışarıdan geldiğini, hatta bizzat Tanrı tarafından zihnine çakıldığını savunur. Bu düşüncelerinden sonra zihninde mükemmel bir varlık fikrinin olduğuna ulaşır. Bu fikrin ise kendi düşüncesinin ürünü olamayacağını belirtir. Çünkü sonlu bir neden sonsuz bir sonuç meydana getiremez. Bunu meydana getiren ise, mükemmel

¹²¹ Weber, s. 216.

¹²² Özden, s.173.

¹²³ Janet ve Seailles, s.41.

¹²⁴ Descartes, s.59-61.

varlık olan Tanrı'dır.¹²⁵ Descartes'a göre, Tanrı fikri bizde doğuştan vardır. Bu fikir bize Tanrı tarafından verilmiştir ve bu sebeple Tanrı zorunlu olarak var olmalıdır. Tanrı'dan başka hiçbir varlığın zorunlu olmadığını da belirtir ve görüldüğü gibi Descartes'ta da varlık zorunlu ve mümkün şeklinde karşımıza çıkar.¹²⁶ Bu fikrin ne kadar açık ve seçik olarak bulunduğunu da şu şekilde söyler; *"bu fikri son derece açık ve seçik olduğundan ve başka herhangi bir fikrin içerebileceğinden daha fazla nesnel gerçeklik içerdiğinden, özünde onun kadar doğru başka bir fikir daha olmadığı gibi, yine özünde onun kadar yanlışlığından daha az kuşku duyulacak başka bir fikri de yoktur. Başka deyişle, bu fikir son derece yetkin ve sonsuz bir varlığın fikridir ve her bakımdan doğrudur."*¹²⁷ İbn Sina varlığı hem gerçekliği bakımından hem de mantıki bakımdan ele alarak incelemiştir. Ancak Descartes sadece reel olarak ele almıştır.¹²⁸

Descartes'ın başlama noktası da tıpkı Anselm'de olduğu gibi, kusursuz bir varlık anlayışıdır. Bu kusursuz olan şey, bizatihi mükemmeldir; ancak Descartes kendisinin ise, kuşku ve belirsizlikler içinde olduğunu belirterek, mükemmel olmadığını söyler. Buradan da mükemmel bir varlık anlayışını, kusurlu bir varlığın ortaya koyamayacağı sonucuna ulaşır. Kusursuz ve mükemmel olan şey, o halde; bizatihi kendi nedenidir. Bu kusursuz anlayış da tek bir şeyden kaynaklanır. O da, Tanrı'dır.¹²⁹ *"Tanrı vardır ve O'na inanılır; O'nun hakkındaki zihni tasavvur, varlığından sonradır. Yoksa Tanrı bizde bulunan mükemmel varlık fikrine tabi değildir. Descartes'ı St. Anselm'den ayıran en mühim noktada burasıdır."*¹³⁰

Yorumcular Descartes'ın ontolojik delilini Anselm'inkinden daha sıkıcı bulurken, Descartes delilin en iyi bir versiyonunun nasıl yapılabileceğinin bazı ipuçlarını sunar. Tanrı'yı daha yücesi düşünilemeyen varlık olarak tanımlamaktan ziyade, Descartes Tanrı'yı bütün mükemmellikleri içinde barındıran varlık olarak tanımlar.¹³¹

¹²⁵ Weber, s. 216-217; Özden, s.155.

¹²⁶ Özden, s.156-157.

¹²⁷ Descartes, s.87-89.

¹²⁸ Özden, s.197.

¹²⁹ Skirbekk ve Gilje, s.252

¹³⁰ Özden, s.184; Albayrak, s.282.

¹³¹ Murray ve Rea, s.125.

Descartes, Anselm'in argümanına yapılan eleştirilerin kendisinininkine de yapılmaması için şöyle bir savunma geliştirir. *"Bu delil sadece tamamıyla mükemmel olan zorunlu varlığa uygulanır. Herkes Tanrı hakkında düşünmek zorunda değildir, fakat Tanrı hakkında düşünüyorsa o zaman Tanrı'nın yokluğu düşünülemez. Ayrıca Tanrı'nın tekliği Tanrı'nın varlığına bağlı ise iki veya daha fazla düşünmek imkânsız olur."* Aquinas ise Descartes'ın doğrulamak istediği noktaları reddeder. Descartes, Tanrı'nın varlığını bilebileceğimizi ve bu sebepten de Tanrı'nın var olduğunu söyleyebileceğimizi savunurken Thomas, Tanrı'nın varlığını bizim bilmemizin mümkün olmadığı kanaatindedir.¹³²

Descartes de İbn Sina gibi var olmanın iyi olduğunu savunarak, şunları ifade eder: *"Tanrı'nın var olması sonucu, aslında, mükemmelliğin bir temel unsurudur ve bu olmazsa, Tanrı varlıkların en az mükemmeli olur."* Anselm ile Batıda gelişen bu delil Tanrı'nın var olmasının bizim mükemmellik fikrimize bağımlı olduğu gibi gözüktür. Ancak Descartes bunun böyle anlaşılması gerektiğini, "aklım Tanrı'yı tasarlıyor, o zaman vardır!" diye değil; "aklım Tanrı'yı tasarlıyor, çünkü O vardır" şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.¹³³

Ayrıca Descartes bunu şu şekilde de ifade eder. 'Öz' ve 'varlık' ayrımının mümkün olmasından dolayı, Tanrı'nın varlığını özünden ayrı olarak düşünmek mümkün gözükmemektedir. Yani Tanrı yokluğunu düşünmemiz mümkündür. Ancak Tanrı kavramını daha derin bir incelemeye tabii tuttuğumuz zaman şu sonuçlar ortaya çıkacaktır. Biz nasıl ki bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olduğunu ve dağ fikrinin dere fikrinden ayrılmayacağını biliyorsak, Tanrı'nın varlığının da özünden ayrılmayacağı aşikârdır. Yani varlığı olmayan bir Tanrı düşünmenin imkânsızlığı açık ve seçik bir şekilde karşımızda durmaktadır.¹³⁴ Tanrı'nın tüm yetkinliklerini saydıktan sonra onun yok olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu yetkinlikler arasında da var olmak da vardır.¹³⁵

Descartes, cevheri kendi başına kaim olan şekilde ifade eder ve Tanrı ona göre bir cevherdir. Hatta Tanrı için, "Hakiki Cevher", "İlahi Cevher" ve "Sonsuz

¹³² http://www.ecclesbourne.derbyshire.sch.uk/ecclesbourne/content/subsites/religious_studies/files/Philosophy%20of%20Religion%20AB/The_Ontological_Argument.doc Erişim Tarihi: 24.09.2013

¹³³ Weber, s. 217; Albayrak, s.295.

¹³⁴ Descartes, s.139-141; Aslan, s.31.

¹³⁵ Descartes, s.141.

Cevher” ifadelerini kullanır. Descartes hem Tanrı’ya cevher dediği gibi hem de sonlu ve izafi cevherlerin olduğunu kabul eder.¹³⁶ Peki, Descartes’ın bu görüşü ne kadar kendisiyle tutarlı gözüküyor? Descartes hem cevherin hiçbir şeye muhtaç olmadan var olduklarını söyleyip hem de meydana gelmek için bir kuvvete ihtiyaç duyan sonlu ve izafi şeyler olduklarını nasıl açıklamaktadır?

Aynı zamanda Descartes’ta İslam felsefesinde de görülen bir anlayış olan Tanrı’nın tam olarak anlaşılabilmesi, yani kusurlu varlıklar olarak kusursuz bir varlığı tam manası ile anlayamayacağımız fikri de mevcuttur. Bu idrak edememe, Descartes’a göre sonsuzluğun doğası gereğidir. Benzerlik gösteren diğer bir fikri de sebepler zincirinin sonsuza gidemeyeceğidir. Bu durumda da karşımıza ilk sebep olarak yine Tanrı çıkmaktadır. Descartes da tıpkı Anselm gibi hiçbir şeyin Tanrı kadar yetkin olmayacağını ve yine Onun kadar yetkininin de ne düşünülebilir ne de hayal edilebilir olduğunu belirtir.¹³⁷

Descartes’ın ontolojik delilini şu şekilde formüle edebiliriz:

- *“Ben Tanrı fikrini, yani en yüce derecede kemale sahip bir varlık fikrini zihnimde taşıyorum.*
- *Mükemmellik vasıflarının birinden mahrum olan bir varlık, en yüce derecede kemal sahibi olamaz. Öyle ise,*
- *Tanrı’nın, yani en yüce derecede kemale sahip olan bir varlığın, mükemmellik vasıflarının birinden mahrum olduğunu düşünmek, çelişki doğurur.*
- *Varlık bir yetkinlik vasfıdır. Öyle ise,*
- *Varlıktan mahrum olmak mükemmellikten mahrum olmak demektir. Öyle ise,*
- *En mükemmel varlık olan Tanrı’nın varlıktan mahrum olacağını düşünmek, çelişki doğurur. Öyle ise,*
- *Tanrı’nın var olması, Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. Öyle ise,*
- *Tanrı gerçek anlamda vardır”.*¹³⁸

Descartes için Tanrı en yetkin varlık, en gerçek varlıktır. Descartes, öncelikle bu düşüncenin bize nereden geldiğini sorgular. Çünkü bu düşüncüyü biz kendimiz

¹³⁶ Özden, s.203-204.

¹³⁷ Descartes, s.91-99.

¹³⁸ Aydın, s. 30-31.

oluşturamayız. Bu düşünce bizimle birlikte doğuştan gelmiştir. Bu düşünceyi bize ancak ve ancak Tanrı verip ruhumuza yerleştirmiştir.¹³⁹ Bir sanatçının eserine kendi mührünü basması gibi Tanrı da zihinlerimize kendi varlık fikrini öylece naksetmiştir.¹⁴⁰ Tanrı'nın özü ve biçimi, yani Onun bir doğası vardır. Bu öz bizim düşüncemize veya zihnimize bağlı değildir. Bizatihi kendinde mevcut olan bir şeydir.¹⁴¹

Tanrı bizi hiçbir şekilde aldatmaz. Bize bilgilere ulaşma konusunda güven verir ve idraklerimiz bizi doğru olana götürmeye yarar.¹⁴²

Descartes, ontolojik delili savunan tüm filozoflar gibi, Tanrı'yı en yetkin ve en gerçek aynı zamanda da var olması zorunlu olan varlık olarak kabul eder. Daha çok Anselm'in delilinde ön plana çıkan; böyle bir varlık yok olursa onun yetkinliğine ve büyüklüğüne zarar verecektir. Bu sebeple onun var olması var olmamasından daha makuldür. Bu görüşte aynen Descartes'in delilinde karşımıza çıkmaktadır.¹⁴³

Bilindiği gibi Descartes, dağ ve vadi fikri nasıl ki birbirinden ayrılmadan varsa, o zaman Tanrı ve varlık fikri de birbirinden ayrılmaz, düşüncesiyle onun deliline yapılan eleştirileri çürütmeye çalışmıştır. Yine buna karşı yapılan itirazları bir safsata olarak görürler. Çünkü vadisiz bir dağ, ne de dağsız bir vadi tasavvur edemediğimiz için, bir dağın veya vadinin var olduğu sonucuna ulaşamayız. Ancak burada önemli olan iki fikrin birbirinden ayrılmaz oldukları noktadır. Aynı şekilde Tanrı'yı var olmaksızın düşünemediğinden, Tanrı fikrinin, mükemmel varlığın var olması gerektiği sonucuna ulaşılır.¹⁴⁴

Descartes tüm düşüncelerinin sonunda şu sonuca vardığını itiraf etmektedir; *"kendimin var olduğu ve en mükemmel varlığın, yani Tanrı'nın fikrinin bende bulunduğu gerçeği, zorunlu olarak Tanrı'nın da var olduğunu hiç tartışmasız kanıtıyor."*¹⁴⁵

¹³⁹ Çubukçu, s. 47.

¹⁴⁰ Descartes, s.103.

¹⁴¹ Descartes, s.135.

¹⁴² Skirbekk ve Gilje, s. 252.

¹⁴³ Çubukçu, s. 47.

¹⁴⁴ Weber, s. 217.

¹⁴⁵ Descartes, s.101.

Descartes bir noktada haklıdır ki, üçgen üç açığa sahip olmaksızın imkânsızdır. Bu ifade üçgenin fikri hakkında ve üç açının var olup olmadığı hakkında bize bir şeyler söyler. Biz şunu da söyleyebiliriz ki, “tek boynuzlu at için bir boynuzla sahip olmak zorunluluktur.” Ve bu normalde doğru bir ifadedir. Ancak bu ifade tek boynuzlu atın olduğunu doğrulamaz.¹⁴⁶

2.1.6. Spinoza ve Ontolojik Delil

Ontolojik delil denildiğinde, Descartes’tan sonra onun takipçisi olan Spinoza karşımıza çıkar. O da Tanrı’ya düşünce yoluyla ulaşılabileceği kanaatindedir ve Tanrı’yı, “*mahiyeti vücudunu ihtiva eden mevcut*” şeklinde tarif eder.¹⁴⁷ Yani Spinoza’ya göre de, Tanrı, mahiyeti ile birdir.

Spinoza, Descartes’ı takip eden ve ondan etkilenen filozoflardan biridir. Spinoza, akıl ve tümdengelimli çıkarımlarla kesin bir idrake ulaşılabilceğini savunuyor.¹⁴⁸

Spinoza, bilgiye dört şekilde ulaştığımızı ancak bunlardan sadece son ikisinin kesin bilgiler verdiğini ifade eder. Bilgiye ulaşma yolları:

1. *“Kulaktan dolma bilgiler. Bu bilgilerin kesinliği yoktur.*
2. *Bilgiyi doğrudan kişisel deneyimle elde ederiz.*
3. *Mantıksal çıkarımlar yardımıyla elde ederiz zira tümdengelimli metodular aracılığıyla zaten doğru olarak bildiğimiz diğer ifadelerden doğru ifadeler çıkarsama yaparız. Bu bilgi edinim yolu kesindir; ancak öncelikle doğru çıkarsama yapabileceğimiz doğru önermelerin olduğu varsayılır.*
4. *Bilgi edinimindeki son yol, doğrudan sezgidir. Bu bize açık ve kesin bilgiyi veren ve bizi eşyanın özüne götüren yegâne yoldur. Burada, Descartes’in sezgi ve kanıt görüşüyle benzerlikler görüyoruz.”*¹⁴⁹

Spinoza’nın felsefesine baktığımızda, İslam felsefesinde olduğu gibi varlıkları ikiye ayırdığını görürüz. Bu varlıklardan ilki “var olmak için kendinden başka hiçbir

¹⁴⁶ http://www.ecclesbourne.derbyshire.sch.uk/ecclesbourne/content/subsites/religious_studies/files/Philosophy%20of%20Religion%20AB/The_Ontological_Argument.doc Erişim Tarihi: 24.09.2013.

¹⁴⁷ Janet ve Seailles, s.349.

¹⁴⁸ Skirbekk ve Gilje, s.265-266.

¹⁴⁹ Skirbekk ve Gilje, s.266.

varlığın varlığına muhtaç olmayan Mutlak, Zorunlu, Sonsuz, Mükemmel ve Özü Varlığını kuşatan Varlık ya da Cevher'dir. Böyle bir varlık ancak Tanrı olabilir. Onun dışındaki hiçbir varlık onunla aynı niteliklere sahip olamaz." İkinci kategoriye giren varlıklar ise, var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyan, o varlığın var etmesine muhtaç olan varlıklardır.¹⁵⁰ Spinoza var olanları iki şekilde ele almaktadır: ilki, var olmak bakımından hiçbir şeye muhtaç olmayan Zorunlu Varlık; diğeri ise var olmasını başka bir varlığa borçlu olan varlıktır. Spinoza için hiçbir şeye muhtaç olmayan varlık Tanrı'dan başkası olamaz. O, Tanrı'nın mutlak, Zorunlu, Sonsuz, Mükemmel ve Özü Varlığını kuşatan bir varlık olduğunu tasvir eder. Onun dışında hiçbir varlık onunla aynı niteliklere sahip olamaz.

Spinoza'nın Tanrı hakkındaki düşüncelerine "Ethica" adlı eserinden ulaşıyoruz. O burada, insanın aşağı bir konumda olduğunu; ancak akıl yoluyla ilahi olanı tanıyıp, böylece en yüksek iyiye ulaşabileceğini belirtmiştir.¹⁵¹ Spinoza vahiy ve akli olumlu bir ilişki içinde görmektedir. Bu sebeple de insan aklını kullanarak Tanrı'nın bilgisine ve sevgisine ulaşıp, erdemli ve hür bir insan olmalıdır.¹⁵²

Spinoza, öncelikle tek bir tözden bahseder. Nedir bu töz? Töz, bağımsız olarak var olandır. Töz, birdir ve sonsuzdur. Dünyada birden fazla töz olamaz, çünkü birinci töz ile ikinci tözün ilişkisi töz anlayışımızın bütününe dâhil olacaktı ve bu da tanımımızla çelişen bir şey olurdu. Töz sadece bizatihi kendisi üzerinden anlaşılır. Spinoza, buna "tözün causa sui"(kendinin nedeni- nedensiz neden- kendinde neden) der.¹⁵³

Eğer Tanrı varsa, onu tözden ayırtıramayız. Bu nedenledir ki, töz, Tanrı'dır. İşte Spinoza'nın töz anlayışı budur ve monizmi temsil eder. Her şey birdir ve bu bire dayanarak anlaşılır. Spinoza burada diğerlerinden farklı olarak panteizmi kabul etmektedir. Tanrı ve doğa birbirine geçmiştir. Bu sebeple Tanrı'nın doğanın

¹⁵⁰ M. Kazım Arıcan, "Spinoza'nın Tanrı Anlayışının Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XI/ 1, 2007, s.175.

¹⁵¹ Skirbekk ve Gilje, s.267.

¹⁵² Arıcan, s.179.

¹⁵³ Skirbekk ve Gilje, s.268-269; Janet ve Seailles, s.47.

yaratıcısı olduğunu söyleyemeyiz.¹⁵⁴ Bu noktada Spinoza'nın, ontolojik delili savunan diğer filozoflardan farklı bir şekilde Tanrı'yı ele aldığı görülmektedir.

Töze doğrudan erişemediğimiz için tözü tahayyül edebileceğimiz sıfatların olması gerekir. Bunlar: düşünce sıfatı ve uzam sıfatı. Bu sıfatlar aynı tözün iki yönünü temsil eder.¹⁵⁵ Ayrıca Spinoza'ya göre Tanrı'nın da birçok sıfatı vardır ve Onun iradesi, hükmü, kudreti ise kendi özünden ayrı olmayanlardır. Tanrı'nın özü varlığı olmaksızın algılanamadığı için, O zorunlu olarak bilinir.¹⁵⁶ Spinoza, Tanrı'nın sıfatlara sahip olduğunu, ancak irade ve aklın araz olduğunu kabul eder. Bu durumu M. Hamdi Yazır doğru bulur. Çünkü akıl, fikir ve zihin gibi kavramlarda bir sonradanlık, geliştirilebilirlik söz konusudur. Bu da Tanrı'nın mükemmeliyetine manidir.¹⁵⁷ Spinoza'da da, ontolojik delilin önemli bir kavramı olan "mükemmeliyet" ön plandadır. Ayrıca, Spinoza için de Tanrı birdir ve bu birlik yine sayısal manadaki birlik değildir.¹⁵⁸

Spinoza, cevheri bizatihi mevcut lizatihi makul olarak tanımlamıştır. Bu da bize cevherin mevcut lizatihi olduğunu ve bu suretle tek olduğunu, istidlal yolu ile ispat edilmiş olduğunu gösterir.¹⁵⁹

2.1.7 Leibniz ve Ontolojik Delil

Tanrı hakkındaki düşüncelerinde ontolojik delili kullanan filozoflardan bir de Leibniz'dir. O, felsefesini monadlar üzerinden açıklar. Tanrı hakkındaki görüşlerini de bu çerçevede öğreniyoruz. Ona göre "monadların bir şeyin içeri girmesine ya da dışarı çıkmasına izin verecek pencereleri yoktur... Dolayısıyla ne cevher ne de araz monada dışarıdan dâhil olabilir."¹⁶⁰ Bu nedenle "monaddaki değişim bir iç ilkeden kaynaklanır. Çünkü bir dış sebep monada içeriden tesir edemez."¹⁶¹

¹⁵⁴ Skirbekk ve Gilje, s.269.

¹⁵⁵ Skirbekk ve Gilje, s.269-270.

¹⁵⁶ Arıcan, s.176-177.

¹⁵⁷ Janet ve Seailles, s.350.

¹⁵⁸ Arıcan, s.177.

¹⁵⁹ Janet ve Seailles, s.348.

¹⁶⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar*, Çev. Devrim Çetinkasap, 1. Basım, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2011, s.11.

¹⁶¹ Leibniz, *Monadoloji*, s.15.

Leibniz insanda bulunan akıllı ruhtan bahseder. Bu zihindir. Bu sayede insan hem kendisini hem de Tanrı'yı tanır.¹⁶² Zihin, akıllı ruh olması bakımından düşünceler ile kendisini bildiği gibi Tanrı hakkında da bilgi sahibi olur. Buradan şu sonucu çıkarmak mümkün olabilir; İbn Sina gibi o da insanın bedeni dahi olmasa kendi varlığını bilebileceğini savunmaktadır. Leibniz için, kendi varlığını bilmesi muhtemelen Tanrı'yı da bilebileceği anlamı taşımaktadır.

Leibniz Tanrı'nın varlığına geçmeden önce hakikatler hakkındaki düşüncelerini sunar. Hakikatleri akli ve olgusal olmak üzere ikiye ayırır. Olgusal hakikatlerin muhtemel olduğunu; ancak akli hakikatlerin zorunlu olduğunu vurgular. Hakikat zorunlu olduğunda ilk hakikate ulaşmak mümkündür.¹⁶³ İlk hakikatin zorunlu bir cevherde bulunması gerekir. Bu zorunlu cevher, Farabi'nin de sebepler zincirinin son halkası olan Tanrı'dır. Bu cevherin her şeyi birbirine bağlaması onun tek olduğunu ve sadece onun yeterli olduğunu gösterir. Yani ondan bağımsız hiçbir şey yoktur ve bu varlığın tek, evrensel ve zorunlu olması en yüce cevher olmasını ve gerçek olmasını zorunlu kılar. Buradan da Leibniz, Anselm'de olduğu gibi, mükemmel varlık fikrine ulaşır. Leibniz, mükemmelliği şu şekilde tanımlar: "mükemmeliyet, sınırları ve hudutları bir yana bırakılarak ele alındığında, bir şeyin içerdiği pozitif gerçekliktir." Bu itibarla, Tanrı, mutlaken sonsuz bir mükemmeliyete sahiptir.¹⁶⁴ Ve Tanrı'yı, "mutlak olarak kemalli bir varlıktır" sözleriyle tanımlanmasının daha çok manalı olduğunu belirtir. Ancak, bu tanımdan çıkarılacak olan sonucun çok iyi düşünülmediği kanaatindedir. Bunu daha ayrıntılı bir şekilde anlamak için tabiatta birbirinden büsbütün ayrı birçok kemalin olduğunu, Tanrı'nın ise bunların hepsine birden sahip olduğunu ve her birinin en yüksek derecede ona ait olduğunu göz önünde bulundurmak gerektiğini savunur.¹⁶⁵

Leibniz'e göre her bir monad kendisi için kendiliğinden bir fiil ortaya koyar. Ancak bu tek tek fiillerin toplamı bize evrensel düzeni verir. Bu fiillerde önemli olan nokta faydası az olanın faydası çok olana uymasıdır. Buna göre bir monadın diğerine üstünlüğü, onda meydana gelen her şeyin yine kendisinde bulunmasıdır. Bunu şu

¹⁶² Leibniz, *Monadoloji*, s.27.

¹⁶³ Leibniz, *Monadoloji*, s.29.

¹⁶⁴ Leibniz, *Monadoloji*, s.33.

¹⁶⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev. Nusret Hızır, MEB Devlet Kitapları, Dünya Edebiyatından Tercüme, s.1

örnekle açıklamak mümkündür; “*insan cisminin monadları hep müstakildirler. Fakat hepsi de yaptıkları işler silsilesinde nefis monadına uyarlar. İnsan bedeninde görülen düzen ve idrak ile olan alakasını bu izah eder.*”¹⁶⁶ Leibniz’in bu ifadelerini M. Hamdi Yazır ele alarak şu yorumu yapar: “*bu izaha göre, âlemin külli nizamını izah için de, insan bedenine nazaran, monad nefsi gibi bir alam nefsi monadı kabul etmek lazım gelmiyor mu? Demek oluyor ki Leibniz, hepsini ihtiva etmesi icap eden bu monadı, âlemin içinde mevcut saymıyor. Buradan âlemin nefsi nazariyesini değil, Tanrı’nın varlığı neticesini çıkarıyor ki, bu bakımdan maddeci nazariyesinden Tanrı’nın varlığı neticesini çıkaran İslam mütekelliminin mantığını kabul etmiş oluyor. Şu kadar ki, Leibniz monadları kuvvet, İslam mütekelliminin monadları maddedir. Yani aradaki benzerlik, alemdeki monadlardan âlemin nefsinin değil, Tanrı’nın varlığı neticesini çıkarmaktır. Her iki takdirde, âlemin cisminde birlik yoktur. Alemdeki birlik ancak, Tanrı’ya intisap bakımındandır demek olur.*”¹⁶⁷

Leibniz kemalin ne olduğunun bilinmesi hususunda da şu ifadeleri sarf ederek Tanrı’nın en yüksek kemal derecesine sahip olduğunu belirtir; “*son kemal derecesine yetisi olmayan şekil yahut tabiatlar kemalli değildirler; mesela sayının yahut biçimin tabiatı gibi. Çünkü sayıların en büyüğü (bütün sayıların sayısı) kadar biçimlerin en büyüğü de bir çelişmeye götürür; fakat en büyük bilgi ile en yüksek kudretin içinde olmazlık yoktur. O halde kudret ile bilgi birer kemaldir; bunlar, Tanrı’ya ait olunca da sınırsızdırlar.*”¹⁶⁸ Leibniz’e göre, cisimden ayrı olan varlık sadece Tanrı’dır.¹⁶⁹

Mümkünlerde ve zorunlu hakikatlerde bir gerçeklik varsa bu gerçeklik zorunlu varlığın varoluşuna dayanır. Bu zorunlu varlığın özü, Farabi ve İbn Sina’da da olduğu gibi, aynı zamanda da varlığını oluşturmaktadır. Bu ayrıcalık sadece zorunlu varlığa hastır. Hiçbir sınır, hiçbir olumsuzlama ve hiçbir çelişki barındırmayan bu varlığın, yani Tanrı’nın var olduğunu a priori olarak bilmek mümkündür.¹⁷⁰

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Tanrı bütün varlıkların gerçeklik düzlemidir. Yani her varlığın sebebi O’nun varlığıdır. Bu durum da O’nun diğer

¹⁶⁶ Janet ve Seailles, s.164.

¹⁶⁷ Janet ve Seailles, s.164.

¹⁶⁸ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s.1

¹⁶⁹ Leibniz, *Monadoloji*, s.53.

¹⁷⁰ Leibniz, *Monadoloji*, s.35.

bütün varlıklardan daha mükemmel olduğunu gösterir.¹⁷¹ Anselm'den farklı olarak Leibniz, mükemmelliği görüldüğü gibi diğer varlıkları yaratmış olmasına bağlamaktadır. Leibniz ayrıca Tanrı'nın daha çok kudret ve irade sıfatı üzerinde durur. "*Tanrı, hikmetiyle her şeyi bilir, iyiliğiyle seçer ve kudretiyle var eder.*"¹⁷²

Monadların algısı kendi kendinden daha öteye gitmez. Bir şeyin girebileceği yahut çıkabileceği penceresi olmadığından, o ancak kendini algılayabilir. Yüksek monad olan biz bile, kendi öz varlığımızdan başka bir şey algılayamayız ve doğrudan doğruya onu biliriz.¹⁷³ Böyle bir durumda, İslam filozoflarının savunduğu gibi, Tanrı'nın varlığını onun özünü de algılamamız, bizim gibi sınırlı varlıklar açısından mümkün görünmemektedir.

2.2. İSLAM FELSEFESİNDE ONTOLOJİK DELİL

İsmen ontolojik delil olarak adlandırılmasa da, İslam Felsefesi'nde bu delille aynı görüşleri paylaşan fikirler vardır.¹⁷⁴ Özellikle, Farabi ve İbn Sina'nın felsefesinde ontolojik delille ilgili olan birçok görüş ve düşünceler yer almaktadır. Yani bu delile kapı açabilecek tarzdeki düşüncelerin, onların ifadelerinde de ortaya konulması, bu delilin Anselm ile başlatılmasının bir hata olduğunu açıkça göstermektedir.

2.2.1. Farabi ve Ontolojik Delil

Farabi'nin Tanrı'nın varlığı ile ilgili düşüncelerini ortaya koymadan önce, onun varlık anlayışına değinmek gerekir. Çünkü Farabi öncelikle genel bir varlık kavramı üzerinde durmaktadır. Ona göre, bir kavramın açıklanması için ondan daha anlamlı ve daha geniş bir kavramın olması gerektiğini savunur. Fakat varlık kavramını açıklayacak, onu kapsayacak herhangi bir kavramın olmadığını da belirterek en geniş kavramın varlık kavramı olduğunu ifade eder. Ancak zihin bazı

¹⁷¹ Leibniz, *Monadoloji*, s.39.

¹⁷² Leibniz, *Monadoloji*, s.41.

¹⁷³ Weber, s.245.

¹⁷⁴ Başçı, s.77.

durumlarda bundan habersiz olabilir, tıpkı Leibniz'in de ifade ettiği gibi¹⁷⁵. Bu durumda bazı hatırlatmaların olması gerektiğini de söyler.¹⁷⁶

"Farabi varlığı bir de mantık bakımından ele alıyor. Varlık'ın herhangi bir şeyin mahiyetine giren ve onu meydana getiren cüzlerden bir cüz olmadığını, böylece hiçbir anlamın mahiyetine giremeyeceğini söylüyor. Farabi'nin varlık hakkındaki görüşünü şu şekilde toparlayabiliriz: Varlık;

a) en açık ve seçik, en geniş anlamlı bir sözdür.

b) mahiyet değildir.

c) mahiyetin cüzlerinden biri de değildir.

d) mahiyete arızdır, yani asıl deyim ile mahiyetin lazımdır."¹⁷⁷

Farabi varlık kavramını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, Tanrı'nın varlığı ile ilgili görüşlerini Medinetü'l- Fâzıla'sında şu şekilde ifade eder: "İlk" yani Allah, "ekmel"dir. "İlk var olan bütün diğer var olanların varlığının ilk nedenidir. O her türlü eksiklikten münezzehtir... Onun varlığı en üstün varlıktır ve diğer bütün varlıklardan önce gelir. Onun varlığından daha üstün olan ve ondan önce gelen bir varlığın olması imkânsızdır. Demek ki O, varlık üstünlüğü bakımından en yüksek derecede ve varlık mükemmelliği bakımından en üst mertebededir. Bundan dolayı O'nun varlık ve tözüne, yokluğun karışması hiçbir şekilde mümkün değildir. Bundan dolayı O, ezeldir; ezeli olmak için kendisini varlıkta kalıcı kılacak herhangi bir şeye ihtiyacı olmaksızın tözü ve özü bakımından daimî olarak vardır."¹⁷⁸ Bu ifadelerden Farabi'nin de Tanrı'nın kusursuz ve mükemmel olduğunu kabul ettiği anlaşılır. Aynı zamanda da Tanrı'dan daha kadim bir varlık veya ontolojik hiyerarşide O'na denk gelebilecek bir varlığın olması imkânsızdır.¹⁷⁹

Farabi, felsefi sistemi içerisinde bir ontolojik delil oluşturmasa da, bu delile kapı açacak olan her şeyi söylemiş gözükmektedir. Ontolojik delilin en önemli

¹⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz; *Monodoloji* s.17.

¹⁷⁶ Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.9.

¹⁷⁷ Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 9.

¹⁷⁸ Farabi, *el-Medinetü'l- Fâzıla*, Çev. Ahmet ARSLAN, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s.1.

¹⁷⁹ Fahri, s. 147.

önergelerinin de kullanıldığını görmekteyiz. Anselm de tıpkı Farabi gibi O varlığın en mükemmel ve en yetkin olduğunu ve bunun açık olduğunu ortaya koymuştur. Dahası Farabi'nin de Anselm gibi ontolojik delille ilgilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Farabi eserlerinde sürekli olarak "ekmel varlık" ya da "İlk Varlık" kavramını ele almıştır ve bu varlığı, "*en iyi varlık ve en kadim varlıktır; O'ndan daha iyi ve daha kadim bir varlığın olma imkânı yoktur.*" Şeklinde tasvir etmiştir.¹⁸⁰

*"Farabi'ye göre biz, burhânî kanıtlama yoluyla ya da gayri maddi varlıklar dizisinin başına 'ondan daha mükemmelinin olmadığı mükemmel bir varlık' koyma ihtiyacını idrak etme sayesinde böyle bir tam mükemmel varlık kavramına ulaşırız."*¹⁸¹

Farabi'ye göre, "*İlk var olan, tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır ve başka herhangi bir varlığın, onun varlığına sahip olması imkânsızdır.*"¹⁸² Bildiğimiz gibi Farabi'de varlık- mahiyet ayrımı vardı ve İbn Sina bunu daha da geliştirerek sistemleştirmişti. Farabi'nin İlk var olan'ı işte bu ayırmadan uzaktır ve onun varlığı da mahiyeti de aynıdır. Bu sebeple diğer varlıklara benzemesi imkânsız gözükmektedir. Çünkü O, her şeyin nedeni, başlangıç sebebi ve onların yaratıcısı ise onlara benzemekten uzak olmalıdır.

İlk var olan'ın aynı zamanda bir nedene bağlı olması, O'nun varlığının aşağı derecede olmasına ve eksik bir varlık olmasına sebep olacaktır. Bu da O'nun varlık bakımından ilk derecede olmaması anlamına gelecektir.¹⁸³

Farabi'ye göre âlemi yaratan bir etken sebep olması gerekir. Bu sebebin de varlıkların en yetkini ve en üstünü olması kaçınılmazdır.¹⁸⁴ Onun var olmasının hiçbir sebebi olmaz. O zaten kendiliğinden vardır. O her şeyden üstün ve yetkindir, tamdır. Onda hiçbir eksiklik bulunmaz.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Fahri, s. 146-147.

¹⁸¹ Fahri, s.146.

¹⁸² Farabi, s.2.

¹⁸³ Farabi, s.3.

¹⁸⁴ Çubukçu, s.27.

¹⁸⁵ Çubukçu, s. 28.

Onda eksikliğin bulunmaması demek, zıddının da bulunmaması demektir. Etrafımıza baktığımızda görüyoruz ki, her şey zıddı ile vardır. Oysa İlk Olan'ın zıddının olması imkânsızdır. Çünkü bir şeyin zıddının bulunduğu yerde o şey, onun bulunduğu yerde zıddı bulunmamaktadır. İlk Olan varlık için böyle bir şeyin olması söz konusu bile edilemez. Eğer, zıddı olsaydı, bir ilişki içine girecekler ve birbirlerini yok etme çabaları olacaktır.¹⁸⁶

Farabi, tüm varlıklar için bir ilk sebebin olması gerektiğini savunmuştur. Çünkü bu sebepler zinciri sonsuza kadar uzanamaz, bir yerde durması gerekmektedir. Bu da ilk ve etkin bir sebebi kabul etmemiz gerektiğini göstermektedir.¹⁸⁷

“Varlığı en tam olan her şey, düşünüldüğü ve bilindiğinde, zihinlerimizde meydana gelen ve bu şeyin varlığına tekabül eden düşünme sürecinin sonucu, onun zihnimizin dışındaki varlığına uygun olacaktır. Eğer bir şeyin varlığı eksikse, onun ruhlarımızdaki akısalı da eksik olacaktır... En mükemmel ölçüde varlığa sahip olduğundan dolayı İlk Olanın zihinlerimizdeki akısalının da en mükemmel olması gerekir. Ancak durumun böyle olmadığını görürüz. Şunu anlamamız gerekir ki, İlk Olanın bizzat kendisi bakımından kavranılması zor değildir. Çünkü o mükemmelliğin en son mertebesinde dir. Ancak madde ve yoklukla karışmış olduklarından dolayı akıllarımızın gücünün zayıflığının sonucu olarak, bizim Onu idrak etmemiz güç ve tasavvur etmemiz zordur.”¹⁸⁸ Farabi'nin bu sözünden de anlaşılacağı üzere bir Mükemmel varlık fikri vardır. Ve bu mükemmel varlık hem dış dünyada hem de zihinlerimizde mevcuttur. Ancak Anselm'den farklı olarak Farabi öncelikle dış dünyada bir mükemmel varlık olduğunu kabul ediyor ve zihnimizde de ondan sonra olacağını söylüyor. Ancak bir noktaya da dikkat çekmektedir ki, bizim böylesi mükemmel bir varlığı algılamamız çok zayıf kalacaktır. Yani her ne kadar onu tasavvur etmeye çalışırsak çalışalım *“onun aşırı (kavranılmaz) mükemmelliği bizi şaşırır ve onu tam olarak anlamamıza engel olur.”¹⁸⁹* Bu düşüncenin farklı bir şeklinin Platon'un Phaidon diyalogunda da bulmaktayız. O, kendisine aşık olduğumuzu söylediğimiz bilgeliğe ancak öldükten sonra ulaşabileceğimizi savunur.

¹⁸⁶ Farabi, s. 4.

¹⁸⁷ Çubukçu, s.28.

¹⁸⁸ Farabi, s. 10.

¹⁸⁹ Farabi, s.10.

Çünkü beden içinde buldukça hiçbir şeyi kendi arılığı, saflığı içinde görmemiz ve algılamamız mümkün değildir. Ölümle beraber ruh kendi kendisiyle kalır ve diğer tüm değişenleri kendisinden uzaklaştırır. Hakikate ulaşmak işte o zaman mümkün olabilecektir.¹⁹⁰

Aynı zamanda Farabi mükemmel varlığın tüm sıfatlarının da en üst derecede olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, O'nun güzelliğinin tüm güzelliklerin üstünde olduğunu ifade eder. Her şeyden güzel olduğunu belirtir.¹⁹¹

Farabi bu görüşleriyle beraber şu sonuca da ulaşmaktadır: Vacibü'l-vücut (vücudu vacip olan)'un zorunlu olarak var olması gerekir. Onun varlığını inkâr etmek çelişki doğurur.¹⁹² Onun varlığı için bir sebep aranmayacağını zaten yukarıda açıklamıştık.

Bunlar da bize göstermektedir ki, Farabi Tanrı'nın varlığını açıklarken, Anselm gibi, onun en yetkin varlık¹⁹³ olduğunu ve her şeyin ilk sebebi olduğunu vurgulamaktadır. Farabi'nin İlk Varlık ile ilgili tüm düşünce ve görüşleri göz önüne alındığında şu iki sonucu çıkarmak mümkün gözükmektedir:

“(1)diğer varolan çok çeşitli varlıklarla kıyaslandığında Tanrı, kendisinden daha mükemmel ve yücesinin idrak edilemeyeceği mutlak-mükemmel bir varlık olarak tasavvur edilmelidir.

(2) böyle bir varlık, öyle gerçek ve zorunlu olarak vardır ki, onun yokluğu mantıksal olarak imkansızdır.”¹⁹⁴

İbn Sina, birçok konuda Farabi'nin görüşlerinden faydalandığı gibi bu konudaki fikirlerini de oluştururken yine onun görüşlerini göz ardı edememiştir. Yani

¹⁹⁰ Platon, *Phaidon*, s.25.

¹⁹¹ Farabi, s.12.

¹⁹² Çubukçu, s.30.

¹⁹³ Anselm, *Proslogion*, oll.libertyfund.org/titles/1033 Erişim Tarihi: Aralık 2012; *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, <http://jasper-hopkins.info/proslogion.pdf> Erişim Tarihi: 28 Nisan 2014; <http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.asp> Erişim Tarihi: 30 Mayıs 2014.

¹⁹⁴ Fahri, s. 147-148.

İbn Sina da Farabi'nin delillerini kullanmıştır.¹⁹⁵ Daha açık bir şekilde ileriki bölümde ortaya koymaya çalışacağız.

2.2.2. İbn Sina ve Ontolojik Delil

İbn Sina'nın ontolojik delille ilgili görüşlerini burada vermemizin sebebi, M. Hamdi Yazır'ın onun görüşlerinden yararlanmış olması ve ona oldukça çok atıfta bulunmasıdır.

Bazılarına göre İbn Sina'nın delili ne ontolojik ne de kozmolojik mahiyettedir. Ancak biz M. Hamdi Yazır'ın ontolojik delile bakışını İbn Sina yardımıyla vermiş olmasından dolayı, onun delilini ontolojik delil içerisinde değerlendireceğiz. Ayrıca, İbn Sina'nın ontolojik delilinin Anselm'in ontolojik delilinin maruz kaldığı itirazlara maruz kalmadığının hatırdan uzak tutulmaması da gerekmektedir.

İbn Sina'nın delilini açıklama faaliyeti elbette onun genel felsefesinden bağımsız düşünülemez. Bilindiği gibi, varlık kavramı İbn Sina felsefesinde önemli bir yer tutar.¹⁹⁶ O, tıpkı Farabi gibi, varlık sözünün başka hiçbir sözün kavramının içine giremeyecek kadar geniş ve genel olduğunu ileri sürer. Bunun için başka herhangi bir sözün mantık bakımından onun tanımında kullanılamayacağını, çünkü cins, tür ve faslı olmadığını söyler.¹⁹⁷ Onun mahiyeti bölümlere ayrılmaz, bölümsüzdür, basittir. Bundan dolayı mahiyetinin kısımlarını gösterecek herhangi bir söze muhtaç değildir. Basit oluşu mantıkça tam tarifinin yapılamamasını gerektiriyor. Varlık sözünün bölünemez oluşu, kavramın açık ve seçik olarak kabul edilmesini sağlamıştır.¹⁹⁸

İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın varlığı metafiziğin konusudur ve felsefesinde Tanrı'yı bu çerçevede ele alır. Çünkü metafizik, maddeden uzak olanları inceler. "*Tanrı da cisim değildir ve cismin gücü de değildir.*" Bu sebepten metafizikte incelenmelidir.¹⁹⁹ İslam filozofları varlık kavramını Aristoteles'ten itibaren

¹⁹⁵ Çubukçu, s.32.

¹⁹⁶ Engin Erdem, "İbn Sina'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1, 2011, ss.97-119, s.99.

¹⁹⁷ Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 9.

¹⁹⁸ Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 10.

¹⁹⁹ İbn Sina, *Metafizik I*, s.4.

metafiziğin temel konusu “*var olması bakımından varlık*”²⁰⁰ şeklinde ortaya koymaktadırlar. Varlık olması itibariyle varlığı incelemek, diğer ilimlerden oldukça farklıdır. Burada, sebepleri, sebeplerin sebeplerini ve cevherleri ayrı ayrı incelemek gerekir. Bu nedenle, bu konu konuların en önemlisi olmaktadır. İbn Sina’nın da değindiği gibi, bütün diğer ilimler ona dayanır ve onunla başlarlar. Böyle bir inceleme alanı olan bilime “*ilk felsefe*” denir ki, bu ilim, varlıkta ve evrensellikte ilk olanın ilmidir. Aynı zamanda bu ilme, ilahi ilim de denir. Çünkü, Allah’ın bilinmesini ontolojik olarak açıklar.²⁰¹

İbn Sina’ya göre, Tanrı’nın varlığının açıklanması gerekmektedir. Eğer bu konuya burada değinmezsek, Tanrı’nın varlığı ya kendiliğinden apaçık ortadadır ya da onu düşünce yolu ile açıklamamız mümkün değildir. Ancak bu iki ihtimal de yanlıştır. “*Çünkü onun delili vardır. Zaten açıklanmasından ümit kesilen şeyin varlığı nasıl kabul edilebilir ki?*”²⁰²

Varlıklar çok çeşitli, insan, at, taş, ağaç vs., zatlara sahiptir. Tüm bu varlıkların kendiliklerinden olması muhtemel değildir. Bu varlıkların zatlari, dışarıdan verilmiş olmalıdır. Ancak gerçek bir varlık, kendinde bir varlıktır, varlığını dışarıdan almaz ve zatının bir parçası da olamaz, onun başlangıcı da olamaz. Böyle bir varlığın zati aynı zamanda varlığıdır da. Bu varlık ancak “Zorunlu (Vacib)” bir varlıktır. Bu varlıkta, varlık ve mahiyet ayrımı yoktur; ancak diğer varlıklarda (mümkün) bu ayrım vardır. İşte İbn Sina’nın varlıkla ilgili görüşleri, tıpkı Farabi’de olduğu gibi, bu noktadan sonra şekillenmeye başlar.²⁰³

İbn Sina her yerde vacip ve mümkün varlığın ayrıldığı hususa dikkat çekmek istemiştir. Metafizik açıklamaları da bu noktada kendine yön bulur. Her şeyin bir gerçeği vardır, o da; “mahiyet”idir. Bu gerçek ise varlıktan ayrıdır.²⁰⁴

İbn Sina Allah’ın varlığını kanıtlamak için varlık kavramını kullanmıştır. Çünkü varlık İbn Sina için açık ve seçiktir, tanımlanmaya ihtiyacı yoktur. Zira onu

²⁰⁰ İbn Sina, *Metafizik I*, s. 11; Altıntaş, s.26.

²⁰¹ Altıntaş, s.26.

²⁰² İbn Sina, *Metafizik I*, s.4.

²⁰³ Altıntaş, s.34.

²⁰⁴ Altıntaş, s.35.

tanımlayacak kadar geniş ve kapsamlı bir sözcük de yoktur.²⁰⁵ İbn Sina'da, "varlık, şey ve zorunlu" kavramları en genel kavramlardır ve tanımlanamazlar²⁰⁶, yani tarifi mümkün değildir; aynı zamanda bu kavramlar insan zihninde (nefsinde)²⁰⁷; a priori olarak bulunur.²⁰⁸ Buradan şu sonucu çıkarıyoruz ki, insan akli herhangi bir şeye ihtiyaç duymadan varlığı kavrar.²⁰⁹ Aynı zamanda varlık kavramı bir şeyin hakikatini de ortaya koyar. Yani bir şey her ne ise onun gerçekliğini, başka bir şey olmadığını ifade eder.²¹⁰ Yine şu noktaya ulaşıyoruz ki, varlık, var olmak bakımından ne ise onu gösterir.

İbn Sina, varlık sözünün zihinde nasıl açık bir kavram taşıdığını ve zihnin onu nasıl kavradığını varlık sezgisi yoluyla açıklamıştır: "İnsanın kolu, başı, gövdesi, bacakları dediğimiz de bir izafet yapmış oluyoruz. Muzaf ve Muzafun İleyh birbirinden ayrılabilir. Burada insana kol takılmıştır; eğer kol yok farz edilirse insan gene insandır. Aynı şekilde diğer uzuvlar insandan ayrılacak olsa insan gene insandır. Bir kimseye, "sen böyle bütün uzuvlarından yoksun olduğunu farz ettiğinde kendi varlığını duyar mısın?" denilse o kimse, "evet, bu uzuvlarım olmasa gene de varım" der. İşte varlık sözü, insan zihninin sorgusuz sualsiz kabul ettiği, hiçbir şeye muhtaç olmadan kavramını benimsediği bir sözdür."²¹¹

"Kendi nefesine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığını bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup nefisini ispat edemiyor musun? Bence bu, (sadece) uyanık kimse için böyle değildir, dahası her ne kadar kendilerinin temsili hafızalarında sabit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir. Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının subûtundan

²⁰⁵ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s.161.

²⁰⁶ İbn Sina, *Metafizik I*, s.28.

²⁰⁷ Aslında İbn Sina bunları nefis ile ilişkilendirerek söylemiştir. Ancak biz İbn Sina'nın nefis'ten ne kast ettiği üzerinde durmadan zihin olarak değerlendirdik. Bu bizce başka bir araştırma konusu olabilir.

²⁰⁸ İbn Sina, *Metafizik I*, s. 27; Kutluer, s.87.

²⁰⁹ Kutluer, s. 87.

²¹⁰ Kutluer, s.88.

²¹¹ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 10; İbn Sina, *Necat*, s.220.

haberdar olarak bulursun.” İbn Sina daha şöyle devam eder: “Şimdi, daha önce ve daha sonra zatını ne ile algılıyorsun? Ve zatını algılayan şey nedir? Sana göre algılayan, gözlemle seni bilinçlendiren (beş duyudan) biri midir yoksa aklın ve beş duyudan başka onunla bağlantılı olan bir kuvve midir? Eğer aklın ve beş duyudan başka bir kuvve ile algılıyorsan acaba bir aracıyla mı yoksa aracısız mı olarak algılıyorsun. Oysa ben, o vakit bu konuda bir aracıya ihtiyaç duyulacağını zannetmiyorum. Zira ortada aracı yoktur. Dolayısıyla geriye senin zatını öteki bir kuvveye ve bir aracıya ihtiyaç duymaksızın algılamam kalmaktadır. Yine geriye (dış) duyularınla veya aracısız içinle (iç duyularınla) olması kalmaktadır.”²¹² İbn Sina, “ben”e vasitasız olarak ulaşırken Descartes bunu düşünce aracılığı ile yapmıştır.²¹³

İnsan, varlığı, nefsin sezgisiyle kavrayabilir ve hiçbir duyum olmaksızın varlığının şuuruna ulaşabilir.²¹⁴ Aynı zamanda gerçek varlık, devamlı olduğundan, kendi kendiyile vardır ve kendini biliyor demektir.²¹⁵ Varlık kendisiyle vasitasız olarak bilinebilirken; yokluk ise, varlık vasitasıyla bilinebilir.²¹⁶

İnsan bütün duyularından habersiz olsa bile varlığının farkındadır. Bu nedenle varlığı idrak eden şey duyu cinsinden bir şey olmaz. Bu algılamayı yapan kalp ya da beyin olamayacağına göre idrak ediş vasitasız olmaktadır. İbn Sina varlığın algılanışının herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duyulmadan, yani vasitasız bir şekilde doğrudan doğruya olduğu kanaatindedir.²¹⁷

Bir varlık için, var olma özelliği zorunlu olarak varsa, o varlık gerçek bir varlıktır. O kendi özü ile vardır ve hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. İşte bu varlık tek başına bizâtihi mevcuttur ve Bir’dir.²¹⁸ Ancak İbn Sina “akılüstü birlik” ile “sayısal birlik”i birbirinden ayırır. Yani burada metafizik ve matematiğin ayrıldığını görmekteyiz. Fakat Bir’in birçok anlamda metafiziğin konusu olduğunu da unutmaz.

²¹² İbn Sina, , *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusuy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.107-108.

²¹³ Altıntaş, s.36.

²¹⁴ Altıntaş, s.32.

²¹⁵ Altıntaş, s.33.

²¹⁶ İbn Sina, *Metafizik I*, s.34.

²¹⁷ Özden, s.56.

²¹⁸ Altıntaş, s.36; M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akl ve İnanç*, s.81.

Matematik ise, mutlak manada maddeden ayrı olmasa da soyutla ilgilenir. Bu sebeptendir ki, metafizikle aynı safta bulunur.²¹⁹

İbn Sina da Tanrı'nın varlığını ortaya koymadan önce varlığı analiz eder. İbn Sina, "bir şeyin var olduğundan şüphemiz yoktur" diyerek herkesçe kabul edilen varlığı ortaya koyuyor. Aynı zamanda da tikel ve somut varlıklar hakkındaki bilgimiz varlığa dair ilk bilgimizi oluşturur. Ancak dikkat etmemiz gereken nokta ise genel varlığın bilgisinin ön koşul olduğudur. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: Bir kişi, "Elma kırmızıdır" dediğinde kırmızılığın ne olduğunu bilmesi gerekir. Yani tikellerin bilgisi için tümelin bilgisinin olması gerektiği açıktır.²²⁰

İbn Sina varlığın ve özün sebeplerinin aynı olmadığını ifade eder.²²¹ Farabi, Tanrı'ya cevher denilebileceğini iddia etmiş olsa da, İbn Sina bu konuda tam tersi düşünür. Çünkü cevher mahiyet- varlık ayrımı yapılabilecek olan varlıklar için kullanılmaktadır. Ancak Tanrı böyle bir ayrıma tabii kılınamaz ve bu sebeple cevher olarak da anılamaz.²²²

İbn Sina'ya göre, Allah ne surettir, ne maddedir; dolayısıyla ne cisimdir ne cismin sureti ve maddesidir. Aynı zamanda O, ne akledilebilir (makul) bir suret için makul bir madde ne de akledilebilir bir maddede bulunan makul bir surettir. O, bütün bu suret ve madde nevelerinden uzaktır.²²³

Mevcut olan, zihnimizde varlık ve mahiyetin birleşimidir. Ancak bu ayrımı dış dünyada görememekteyiz. Biz varlıkları sınıflandırmak açısından bu ayrıma gitmekteyiz. Ve bu ayrımı her ne şekilde olursa olsun uygulayamayacağımız bir varlık vardır ki, o da, Tanrı'dır. Bu sebepten dolayı İbn Sina'da "Tanrı, cevher değildir." ²²⁴ Çünkü, Tanrı'nın mahiyeti yoktur. Oysa cevher bir mahiyete sahiptir ve cevherin mahiyeti yine cevherdir.²²⁵

²¹⁹ Altıntaş, s. 36.

²²⁰ Erdem, s.99.

²²¹ Altıntaş, s.32.

²²² İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005. s.99.

²²³ Özden, s.79.

²²⁴ Özden, s.70.

²²⁵ Özden, s.202-203.

Vacibu'l vücud'un mantıkî bir tarifi yoktur. Çünkü O, ilk tasavvur edilen varlıktır. Kavranılmasında başka bir şeye muhtaç değildir. O, özüyle doğrudan doğruya tasavvur edilir ve bilinir. Bununla birlikte insan aklı O'nu, O'nun kendini bildiği gibi bilemez. Ayrıca varlık- mahiyet ayrımı yoktur. Eğer olsaydı, o zaman mahiyet önce olacak ve varlık ona ilave olacaktı. Bu da bir sebep gerektirecekti. Hâlbuki O'nun bir sebebi yoktur. Mahiyeti olmadığı gibi cinsi de yoktur. Çünkü cins mahiyetin cevabı olarak karşımıza çıkmaktadır.²²⁶ İbn Sina varlığı duyusal olan ve olamayan şeklinde iki gruba ayırır.²²⁷ Duyusallardan ibaret olsaydı sadece, o zaman duyusal olmayanları açıklamak zor olacaktı ve Tanrı'nın varlığının kabulü güçleşecekti. Bu nedenle, İbn Sina'ya göre Allah, varlık fikrinden hareketle bedihi olarak bilinir.²²⁸ İbn Sina'nın varlık hakkındaki akıl yürütmesi şu şekilde ortaya konulabilir:

“1. Varlık vardır.

2. Varlık ya zorunludur ya da mümkündür.

3. Eğer varlık içerisinde zorunlu bir elemanın mevcut olduğu kabul edilirse, istenen elde edilmiş olur.

4. Eğer zorunlu bir elemanın mevcut olduğu kabul edilmezse varlık kümesinde geriye sadece mümkünler kalacaktır.

5. Mümkün, kendi kendine var olamaz; kendisi bakımından mümkünün varlığı, yokluğundan öncelikli olmadığından mümkünün varlığa gelebilmesi için bir neden gereklidir.

6. Bu neden, ya mümkün varlıklardan müteşekkil kümenin elemanlarının her biridir ya bu elemanların bir kısmıdır ya da kümenin dışındadır.

7. 'Neden' elemanların her biri olamaz; bu kümenin kendi kendisinin nedeni olması anlamına gelir; bir şeyin hem neden hem de sonuç olması imkansızdır.

²²⁶ Özden, s.127.

²²⁷ Erdem, s.100.

²²⁸ Özden, s.133.

8. Neden elemanların bir kısmı da olamaz; çünkü bir alt küme neden olma konusunda diğerlerinden öncelikli değildir.

9. Öyleyse, mümkünlerden oluşan küme, varlığa gelebilmek için dışarıdaki bir nedene ihtiyaç duyar; bu neden, varlığı kendinden olan Zorunlu Varlık'tan başkası değildir.²²⁹

İbn Sina, "her şeyin tepesinde, salt varlık, gerçek ve iyilik olan Vacibu'l-Vücut'un" olduğunu savunur. Her şeyin ondan türeyip geldiğini, yani sudur teorisini, ifade eder.²³⁰

İbn Sina, ontolojisini sağlam temeller üzerine koyabilmek için öncelikle "varlık" kavramını sağlamlaştırması gerektiğinin farkındaydı. Bunun için de iki yöntem ileri sürdü: biri, "uçan adam"; diğeri ise, "karşımızda, şurada birtakım varlıklar vardır" ifadeleridir. İşte İbn Sina felsefesine bunlarla başlamıştır. Bu noktada üzerine yoğunlaştığı şey, "var olan"ın varlığının sırf "varlık"tan ibaret olması problemidir.²³¹

Varlık kazanan şeyler zihni bakımdan ikiye ayrılabilir ki bunlardan ilki, kendisi dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayan ve yokluğu da imkânsız olandır, aksi olsaydı o zaman var olamazdı. Bu varlık imkân dâhilindedir. Diğeri de, zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Bu varlığın illeti bulunmaz. Ancak zorunlu olmayan varlıkların varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır.²³²

Allah'ın varlığını ispat etmek için, İbn Sina varlık kavramından yola çıkarak önce varlık ve mahiyet ayrımına gidiyor ve buradan hareket ediyor. İşte bu noktada varlık ve mahiyetin birbirlerine üstünlüğü olmadığı için bunları bir araya getirecek başka bir şeye ihtiyaç vardır. Bu sebeple varlık ve mahiyet ayrımı kendisine uygulanamayan bir varlık olmalıdır. Bu varlığın mahiyeti yoktur varlığı vardır ve aynı zamanda O'nun varlığı O'nun mahiyetidir.²³³

²²⁹ Erdem, s.105.

²³⁰ Altıntaş, s.28.

²³¹ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 181-182.

²³² İbn Sina, *Metafizik I*, s.35-36.

²³³ Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.164.

Zorunlu varlığın bir olduğunu yine akıl yürütmeler kullanarak açıklamıştır. İbn Sina iki zorunlu varlığın olduğunu varsayarak oluşabilecek ihtimalleri göz önüne almış ve bunun bir çelişki doğuracağını şu şekilde kanıtlamıştır: “Bir zorunlu varlık diğer bir zorunlu varlığa denk olamaz ki bunun ötekiyle birlikte, ötekinin de bununla birlikte mevcut olması ve ikisinden birinin diğerinin illeti olmaksızın varlığın zorunluluğuna denk olsunlar. Çünkü bu iki varlıktan birinin zati, diğeri dikkate alınmaksızın, bizatihi dikkate alındığında, ya zati gereği zorunludur veya zati gereği zorunlu değildir. Zati gereği zorunlu ise, ya diğeriyle birlikte dikkate alındığında da zorunluluk vasfına sahiptir ve bu durumda o şey hem zati gereği hem de bir başkası nedeniyle zorunlu varlık olur. Bu imkânsızdır. Veya diğeriyle birlikte dikkate alındığında zorunluluk vasfına sahip olmaz. Bu durumda varlığının, diğerinin varlığına tabi olması zorunlu değildir ve biri var olduğunda diğeri de var olacak şekilde, bunun varlığının ötekiyle ilişkisi olmaması gerekir...”²³⁴

Bu varlığın varlığı ve mahiyeti ayrılamadığı için zorunlu olarak var olmak durumundadır. İlk akla gelen varlık da O’dur. Bu varlığı inkar etmek tüm varlıkları inkar etmek demektir ki bunun anlamı da varlık âlemini tümü ile yıkmak olur.²³⁵

Yine İbn Sina’nın “*er-Risaletu’l-Arşıyye*” adlı makalesinde ortaya koymaya çalıştığı gibi varlıkların sebebe ihtiyacı olan ve olmayan şeklindeki ayrımı; onu zorunlu varlığın ispatına götürmüştür. Sebebi olan varlık, mümkündür. Ancak sebepsiz olan zorunlu varlıktır ve bir zorunlu varlığın olması kaçınılmazdır. Çünkü sebepli varlıklar, birbirlerine bağımlı olmalarından dolayı asla var olamazlar.²³⁶ Bir de bu ayrımın anlaşılmasını kolaylaştırmak bakımından, mümteni kavramını kullanır ki, bu kavram imkânsız varlıkları ifade eder.²³⁷ Bu kavramların insan zihninde doğuştan olmasına rağmen, insanın bunları hatırlayabilmesi için uyarıcıların ve hazırlayıcı düşünsel faaliyetlerin olması gerekir. Bu kavramlar insan zihnine bir başka kaynaktan aktarılmıştır. İbn Sina’ya göre de bu kaynak; Faal Akıl’dır.²³⁸

²³⁴ İbn Sina, *Metafizik I*, s.38.

²³⁵ Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 164.

²³⁶ İbn Sina, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaoğlu, 1. Baskı, Ankara, Kitabiyat, 2004, s.45-46.

²³⁷ Kutluer, s.88; Erdem, s.100.

²³⁸ Kutluer, s.89.

İbn Sina'ya göre zorunluluk yalnızca önermeler için değil, varlık için de bir modalitedir. İbn Sina için bir varlığın mümkün oluşu onun zihni gerçekliğinin oluşuna işaret eder, ontolojik gerçekliğine değil. Ancak zorunlu oluşu onun "şey" olduğunu yani ontolojik bakımdan var olduğunu gösterir. Kısaca İbn Sina'nın düşüncesine göre var olmak, zorunlu olmaktır; zorunlu olmak var olmaktır.²³⁹ Bu iki varlık arasında da herhangi bir açıdan benzerlik yoktur.²⁴⁰

İbn Sina zorunlu varlık ve zorunlu olmayan varlıkları bir başka açıdan daha inceler. "Varlıklar, fasıllarına ve arazlarına bölünürler. Fasıllar, cinse hakikati değil, bilfiil varlığı verirler. Buna örnek 'düşünen'dir; çünkü 'düşünen', canlıya canlılık anlamı vermez, mevcut ve özel bir zat olarak bilfiil varlığını verir. O zaman da, zorunlu varlığın fasılları –böyle bir şey doğruysa- varlığın zorunluluğuna 'varlığın zorunluluğunun hakikatini' veremeyecek şekilde olmalıdırlar, ona ancak bilfiil varlığı verirler. Varlığın zorunluluğunun hakikati, varlığın pekişmesinden başka bir şey değildir. Varlığın zorunluluğunun hakikati, bilfiil hale gelebilmek için onu zorunlu yapan bir nedene ilişmelidir. Hâlbuki zorunlu varlığın özü gereği zorunluluğundan bahsetmekteyiz." Bu sebeptendir ki Zorunlu Varlık cins ve fasıllara bölünemez.²⁴¹ Ayrıca zorunlu varlık tam olan'dır. Çünkü O'nun varlığından ve yetkinliğinden hiçbir şey eksik değildir. Bu varlık özü gereği de sırf iyiliktir. İbn Sina'ya göre iyilik, arzulan şeydir. Arzu edilen şey ise ya varlıktır ya da varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Zorunlu varlık sırf akıldır ve sırf akledilendir. Çünkü O, maddeden ayrı bir zat'tır.²⁴² Bu ifadelerden İbn Sina'nın her şekilde varlığı ve varlık vasıtasıyla da Tanrı'nın var olduğunu ortaya koyduğunu görebiliriz.

Tasavvuru en açık olan varlık yine Zorunlu varlıktır. Bildiğimiz gibi İbn Sina felsefesinde zorunlu ile varlık arasında ayrılmaz bir ilişki söz konusudur. Zorunlu, burada kendisinde varlığın pekiştirildiği kavrama delalet etmektedir. Sırf varlıktan ibaret olan sadece Zorunlu'dur.²⁴³ İbn Sina, Zorunlu'nun beş niteliğe sahip olduğunu

²³⁹ Kutluer, s. 90-91.

²⁴⁰ Kutluer, s. 92.

²⁴¹ İbn Sina, *Metafizik I*, s.43.

²⁴² İbn Sina, *Metafizik II*, s.100-102.

²⁴³ İbn Sina, *Metafizik I*, s. 33.

söyler. Bunlar: “a) sebebi yoktur, b) her yönden vaciptir, c) eşiti yoktur, d) basittir, e) gerçekliğinde ortağı yoktur.”²⁴⁴

İbn Sina: “İlk’in sabit olduğunu, birliğini ve sıfatlarından münezzehe olduğunu açıklamak için nasıl ‘varlığın kendisinden’ başka bir şeyi düşünmeye muhtaç olmadığını bir düşün.”²⁴⁵ Bu, Allah’ın varlığını, Allah’ın var olması ile ispatlamak anlamına gelir.²⁴⁶ Onu düşünürken, varlıktan başka bir şeye ihtiyaç duymamaktır. Bu da, ontolojik delilin temel önemelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sina’nın varlık ve mahiyet ayrımını ortaya koyduğunu belirtmiştik. Şimdi bu ayırmadan yola çıkarak bu ayrımın olmadığı tek varlığı ispat edecektir. Varlığı ve mahiyeti ayrı olan mümkün varlıkları ele alarak, onlarda varlık ve mahiyeti bir araya getirecek bir varlığın olması gerektiğini savunur. Çünkü bu varlıklarda varlığın ve mahiyetin birinin diğerini etkisi altına alabilecek potansiyeli yoktur. Biri diğerine üstün değildir. Yine, bu mahiyet ve varlığı bir araya getiren şeyler sonsuza kadar gidemez. Bir yerde durması gerekir.²⁴⁷ İşte bu nokta da Tanrı’nın varlığıdır.

İbn Sina, var olmanın iyi olduğunu söyler. “Varlık iyiliktir ve varlığın yetkinliği varlığın iyiliğidir.” Bu düşünce çerçevesinde; Tanrı, zorunlu olarak var olmalıdır. Tanrı, bizatihi varlık olması sebebiyle de salt iyilik ve salt yetkinliktir. İbn Sina iyiliği, “her bir şeyin arzu ettiği ve kendisiyle varlığının tamamlandığı şey” olarak tanımlar.²⁴⁸ Mükemmel bir varlık her zaman ve her yerde vardır.

İbn Sina ma’dum’u “şey” olarak kabul etmez ve yok olan bir şeyin düşünülemez olduğunu savunur.²⁴⁹ Yani olmayan bir şeyi biz düşünemeyeceksek o zaman düşündüğümüz Tanrı olmak zorunda mıdır? Buradan Anselm’in kanıtının doğruluğuna veya kabul edilebilirliğine bir kapı açılabilir mi? Bu belki başka bir çalışmanın konusu yapılabilir.

²⁴⁴ Altıntaş, s.53.

²⁴⁵ Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s.164.

²⁴⁶ Atay, *İbn Sin’da Varlık Nazariyesi*, s. 176.

²⁴⁷ Atay, *İbn Sin’da Varlık Nazariyesi*, s. 178.

²⁴⁸ İbn Sina, *en-Necat*, s.207.

²⁴⁹ İbn Sina, *Metafizik I*, s.30.

Aynı zamanda İbn Sina Allah'ın yarattıklarından ve yaptığı şeylerden, onun varlığına delil aramaya gerek olmadığını savunur.²⁵⁰ Yine burada da şunu belirtebiliriz; İbn Sina'nın delili kozmolojik delil değildir.²⁵¹ İbn Sina, kainatın, Allah'ın varlığına delil olabileceğini kabul edenlerin olduğunu söylemekle birlikte, kendisi en sağlam ispatın, Allah'ın kainatın varlığına delil sayılması gerektiğini savunur.²⁵² Yani İbn Sina, eserden müessire, duyusaldan duyusal olmayana giden bir yolu takip etmediğinden kozmolojik bir delil ortaya koymamıştır.²⁵³ İbn, Sina, Allah'ın varlığının delillendirilebilmesi için bizzat varlığın ve Allah'ın kafi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Allah'ın varlığına delalet etseler bile, yarattığı varlıklardan hiçbirini O'na delil olarak göstermeye ihtiyaç yoktur. "*Allah her şeye burhandır*" ifadesinin izahı şu şekilde yapılabiliriz: İbn Sina, Kur'an ayetlerinden faydalanarak, sadece sıdıkların anlayabileceği bir metottan bahseder. Bu metot, bizzat varlıktan ve Allah'ın bedihiliğinden hareketle ortaya konulur. Sıdıklara ait olan bu delilde müessirden esere gidilmektedir.²⁵⁴

İslam filozoflarında daha özgün bir şekilde ortaya çıkan varlık- mahiyet ayrımı zihinsel manadadır, yani epistemik düzlemedir. Ancak bu ayrımın Tanrı açısından düşünülmesi ise ontolojiktir. Çünkü Tanrı'da varlığa gelmemiş her şeyin bir mahiyet bilgisi olduğu aşikârdır.

İbn Sina, varlık kavramından başka bir de "hak söz" üzerinde durmuştur. Burada bizim için önemli olan sözlerin en hak olanı için, a priori olan sözlerin olduğunu söylemesidir. Onun için hak söz "doğrulu sürekli olan"dır. A priori olarak bildiklerimiz ise bunlardan da üst durumdadır.²⁵⁵ Anselm'in ontolojik delili oluşturan düşünceleri de bir nevi insan zihninde oluşan ve onun savunduğu gibi bir aptalın zihnine de oluşan cümlelerdir.

²⁵⁰ Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.165.

²⁵¹ Ayr. Bkz. Engin Erdem, a.g.m.

²⁵² Atay, *İbn Sin'da Varlık Nazariyesi*, s.180.

²⁵³ Erdem, s.98.

²⁵⁴ Özden, s.132.

²⁵⁵ İbn Sina, *Metafizik I*, s.46.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ONTOLOJİK DELİL; KANT ve M. HAMDİ YAZIR ÖRNEĞİ

3.1. Kant'ın Ontolojik Delil Eleştirisi

Ontolojik delili eleştirenlerden biri de Kant'ır. Onun yaptığı eleştirilerin kökeninin anlaşılması için öncelikle onun bilgiyi elde ediş yöntemi üzerinde durmak gerekir. Kant'a göre Tanrı'nın varlığının ispatlanması neden imkânsız olmaktadır? Tanrı hakkında herhangi bir şey söylemek mümkün değil midir? Tanrı'yı düşünmek bilmekle eş değer midir?

Kant, öncelikle aklın eleştirisi üzerinde durarak onun neyi bilip neyi bilemeyeceğini ortaya koyma çabası içine girmiştir. Ancak bu şekilde evrensel bilgi hakkında bir fikir geliştirip, onun imkân ve sınırlarını belirleyebilecektir.¹

Kant'a göre bütün bilgilerimiz deneyle başlamıştır ve bundan hiçbir kuşku duyulmaz. Yani zaman bakımından deneyden önce gelen hiçbir bilgi yoktur. Kant, doğuştan olan kavramlar, insanda var olan bilgiler ve deneyden önce olan bilgiler her ne kadar düşünülse de bunların varlığı kabul edilemez, diyor. Yine de, bütün bilgiler zaman bakımından deneyle başlamış olsa da, her bilgi deneyden çıkmaz. Yani deney sonucu ulaşmadığımız bilgiler de var demektir. Bu bilgiler, aklın doğrudan doğruya kendisinden çıktığı bilgilerdir. Kant bu bilgileri "a priori" olarak isimlendirir ve sonradan oluşan "a posteriori" bilgilerden ayırır. Şu örnekle açıklamak daha doğru gözükmemektedir; "ateşi görüyorum ve ısı yaydığını hissediyorum. Ancak ikisi arasındaki zorunlu nedeni göremiyorum. Burada işin içine başka bir şey giriyor."²

Kant'a göre, bir önermenin zorunlu olarak düşünüldüğünü gösterilebilirse o önerme a priori'dir. Deneyin gösterdiği şey ise zorunlu değildir. Çünkü deney bize sadece, o şeyin nasıl olduğunu gösterir; ancak başka türlü olamayacağını göstermez. O halde, zorunluluğun olduğu yerde 'a priori'lik vardır.³

¹ Tanrıverdi, ilahiyyatdergi.dumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyyatdergi/articles/10-makale.pdf

² Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi (Ahlak Öğretileri- 2)*, 4. Baskı, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1999, s.20-21.

³ Akarsu, *Immanuel Kant*, s.21.

Bütün yargılarda konunun yüklemle iki şekilde bağlantısı olabilir. “Ya B yüklemi A konusuna (özne) bir şekilde bağlıdır, bu A kavramının içinde bulunan bir şeydir, bu kavramın dışına çıkmaz; bu şekildeki yargılara Kant çözümsel (analitik) yargılar diyor; bunlara açıklayıcı yargılar da denebilir. Ya da B yüklemi A kavramının dışında bulunur, A ile bağlantı içinde olsa da; bu şekildeki yargılara da bireşimsel (sentetik) yargılar diyor Kant; bunlara genişletici yargılar da denebilir. Çünkü çözümsel yargıların konu kavramına hiçbir şey katmamalarına karşılık bireşimsel yargılar konu kavramına, bu kavramda hiç de düşünülmemiş olan ve bu kavramın çözümlenmesi ile çekip çıkarılamayacak olan bir yüklem katarlar. Çözümsel yargılar önsel (a priori) yargılardır, bunları deneye dayatmak saçma olur; çünkü bunlar kavramın dışına çıkmayan yargılardır, deneyin tanıklığına gereksinimleri yoktur. Deney yargılarının ise tümü bireşimseldir.”⁴

Çözümsel yargılar bilgimizi genişletmiyordu. Öyleyse bilim ancak bireşimsel yargılarla iş görebilir; gerçeklik üzerinde bize bir şey öğreten bireşimsel önermelerdir. Ama bilim kullandığı önermelerin zorunlu olmasını ve tümel olarak geçmesini de ister. İşte bilim için önemli olan, öyle bilgiler toplamaktır ki, bunlar hem önsel olsunlar hem de kavramın dışına çıksınlar. Bütün bilimler bu çeşitten önermeler kullanır; bunlara bireşimsel önsel (sentetik a priori) önermeler denir.⁵

Kant’a göre insan bilgisinin iki gövdesi; duyarlık ve anlık’tır. Duyarlık ile bize objeler verilir; anlık ile de bu objeler üzerinde düşünülür. Anlığımız işin içine girmediği sürece hiçbir bilgi meydana gelmez. Anlık ile düşünmek demek ne demektir? Şöyle ki algı ile etrafımızdaki şeyleri görürüz. Düşünme ise bir edimdir ve düşünmeyle bize sunulan dünyayı işleriz. Bu da bir bağlanmayı, bir birleşmeyi gerektirir. Bu sebeple her bilgide iki yan mutlaka bulunur. Bunların ilki, algı ile sağlanan şeyler; ikincisi ise, düşünmenin bağlantı kurucu faaliyetidir.⁶

Bir objeyi düşünmek ve bilmek aynı şey değildir. Bilginin, kavram ve görü olmak üzere iki parçası vardır. Kavramla bir obje düşünülür; görü ile de verilir. Kavrama, bu kavramı karşılayacak herhangi bir görü verilmemişse, bu kavram formu

⁴ Akarsu, *Immanuel Kant*, s.23.

⁵ Akarsu, *Immanuel Kant*, s.24.

⁶ Akarsu, *Immanuel Kant*, s.33-34; Tanrıverdi,

ilahiyatdergi.dumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf

olan ama konusu olmayan bir düşünceden ibaret olur ve bu kavramla hiçbir şey bilinmez. Çünkü düşüncenin uygulanacağı hiçbir şey verilmemiştir. Aynı zamanda her görü duyusaldır. Duyu dünyası ile ilgili olmayan salt düşünce olabilir ancak bu içi boş bir düşüncedir. Kant'a göre, "bilgi, duyularla verilmiş olan gereçlerin düşünme ile işlenmesidir." Bu sebepten dolayı, "görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördürler." Kant'a göre bilgiyi ancak deney dünyasından yani fenomenlerden elde edebiliriz. Numenleri bizim bilmemiz mümkün değildir. Numen dünyanın kavramları düşünülse bile boş bir düşünceden öteye gitmeyecektir. Ayrıca Kant'a göre, bu dünyada görü ve deneye dayanmadığı için bireşimsel yargılar kullanılamaz. Bilgiye de ancak bu yargılar ile ulaşma imkânımız vardır. Numen'in düşünülmesi onun bilinebileceği anlamını taşımaz.⁷

Kant yargıları analitik ve sentetik olmak üzere ikiye ayırır. Bu yargılardan analitik yargılar, "*içlerinde yüklemine özne ile bağlantısının özdeşlik yoluyla düşünülmediği yargılardır.*" Sentetik yargılar ise, "*içlerinde özne ve yüklem bağlantısının özdeşlik olmaksızın düşünülmediği yargılar*"dır. Analitik olan yargıların açıklayıcı özellikte, sentetik yargıların ise, genişletici özellikte olduğunu savunur. Çünkü birinciler yüklem yoluyla özneye herhangi bir şey eklemeyiz, sadece onda daha önce düşünülmüş olan kavramları çözerler. Ama sentetik önermeler de durum farklıdır. Onlar, özneye hiç düşünülmemiş ve herhangi bir ayırıştırma sonucu çıkmayacak olan yüklemi eklerler.⁸

Kant'a göre, deneyime dayanan yargılar sentetik yargılardır. Analitik yargıların deneyime dayanması ise tutarsızlıktır. Çünkü bu tür yargıları oluşturmak için kavramın ötesine gitmek gerekmez ve bu nedenden dolayı da deneyim kanıtının olması zorunlu değildir. Örneğin; "bir cisim uzamlıdır" önermesi a priori, 'açık seçik' bir önermedir, bir deneyim yargısı değil. Çünkü deneyime başvurmadan önce, yargım için gereken tüm koşullar daha şimdiden kavramda bulunur ve yapmam gereken tek şey çelişki ilkesine göre kavramdan yüklemi çekmektir. Bu yolla aynı zamanda yargının zorunluluğunun bilincinde de olabilirim ki, deneyimin bana hiçbir

⁷ Akarsu, *Immanuel Kant*, s.40-41.

⁸ Kant, s.59.

zaman öğretemeyeceği şey budur.”⁹ Tanrı’yı neden bu kategoriye koyamıyoruz? “Tanrı vardır” önermesi bir a priori önerme değil midir?

Kant metafiziğin öylesine zayıf ve çelişkili kalmasının sebebinin, analitik ve sentetik yargıların arasındaki ayrımın daha önce düşünülmemiş olmasına bağlamaktadır. Bu sorun üzerine en çok eğilen Hume olmasına karşın o da, sadece sentetik önermeler üzerinde durdu ve a priori önermenin olanaksızlığını ortaya koyduğunu düşündü. Hume’un yargılarına göre metafizik dediğimiz şey “*gerçekte kendini yalnızca deneyimden ödünç alınmış ve alışkanlık yoluyla zorunluk görünüşünü kazanmış şeyler üzerine sözde ussal içgörülerden kaynaklanan bir kuruntu*”dur.¹⁰

Kant’a göre, genel olarak deneyimin ve nesnelere bilgisinin imkânına dayanak olan üç öznel bilgi kaynağımız vardır; duyu, imgelem yetisi ve tamalgı. Tüm bu yetilerin her biri görülür olarak incelenebilir. Ancak böyle bir incelemeyi mümkün kılan ise, işte ‘a priori’ olarak nitelenen öğeler ya da temellerdir.¹¹

Kant açısından bakıldığında, eğer tüm sezgiler bilinçte bulunamıyorsa, onlar bizim için bir hiçtirler ve bizimle en küçük bir ilgileri dahi yoktur. Bilgi olabilmeleri için, onların doğrudan ya da dolaylı olarak bilince katılabiliyor olmaları gerekir.¹² Tanrı kavramı bilince tam olarak katılabilmekte midir? Eğer Tanrı’yı bilmek istiyorsak onu nasıl bilincimizin içine dâhil edeceğiz? Ya da Tanrı bilinçle ilişkili olmadığı için onu kanıtlamak mümkün değil midir?

Kant’ın bir diğer ifadesinde de şunları görmekteyiz ki, bir nesnenin düşünülüyor olması o nesnenin biliniyor olması anlamında değildir.¹³ O halde Tanrı’yı düşünmek onu bilmeyi gerektirmeyecektir. Ya da zaten bilinmeyen bir Tanrı ile karşı karşıyayızdır. Kant’a göre, Descartes’ın “düşünüyorum”unun geçersizliğini ifade etmek, ya da bu şekilde bir varlığa ve Tanrı’ya ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

⁹ Kant, s.60-61.

¹⁰ Kant, s.66-67.

¹¹ Kant, s.161.

¹² Kant, s.161-162.

¹³ Kant, s.183.

Kant, “Tanrı vardır”ı bir sentetik önerme olarak kabul etmediği gibi; “var” kelimesini de yüklem olarak kabul etmez. Bu sebeple ona göre, Tanrı hakkında konuşmak mümkün gözükmemektedir. Başka bir ifadeyle varlığı bir üstünlük olarak kabul edecek olursak, Tanrı en yetkin varlık olarak kabul edilmiş olacaktır. Oysa varlık ne bir nitelik ne de bir özelliktir. Bir varlık ancak var olduktan sonra nitelik kazanabilir. O sebeple Tanrı’nın varlığı kendi yetkinliğinden çıkarılamaz.¹⁴ Aynı zamanda, bir nesnenin sezgisinin ne olmadığını belirtip, ne olduğunu ileri süremezsek o zamanda bir bilgi elde etmiş olmayız. Çünkü bu nesneyle ilgili hiçbir tasarımı bulunulmamış ve hiçbir sezgi verilmemiştir. Sadece onun ne olmadığını ortaya koymak geçersizdir.¹⁵

Kant, zorunlu varlığın varlığının kabulü ve reddedilişi hakkında, öncelikle mutlak olarak zorunlu bir varlık olduğunu ileri süren bir iddia ortaya atar ve buna karşı zorunlu olarak hiçbir varlık olmadığını ileri sürer ve bu iki iddianın doğruluğu üzerinde tartışır.¹⁶ Kant için, bu mutlak olarak zorunlu varlık kavramını, salt akıl kavramıdır ve Kant’ın hareket noktası da burasıdır. Ona göre, Tanrı’nın var olduğunu ispat etmek isteyenlerin başarısız oldukları nokta, aklın sınırını olduğundan daha yukarıya taşıma girişimleridir. Kant, hiçbir dini inancı inkâr etmiyorsa da, inanç alanında aklın gücünü kabul etmiyor. Bu nedenden dolayı da, Kant, Tanrı’nın teorik akılla bilinmeyeceğini savunur ve Tanrı’nın var olduğunu ya da olmadığını söylemek imkânımız olamaz, der. Ancak Tanrı sadece pratik akılla kabul edilse de, bu metotla bilinen Tanrı ahlaki bir Tanrı olabilir.¹⁷

Eğer mutlak olarak zorunlu bir varlık varsa; evrenin fenomenler bütünü olmasının yanında bir de başkalaşım dizisi olduğunu görürüz. Bu sebeple her başkalaşım yine kendinden önceki bir başkalaşım sebebiyle ve yine o da başka bir sebeple oluşmaktadır. Bu durum böyle sonsuza kadar gidemeyeceğinden bir zorunlu varlıkta durması gerekmektedir. Ama zorunlu olan duyulur evrene ait olmalıdır.

¹⁴ Mohapatra, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf

¹⁵ Kant, s.185.

¹⁶ Kant, s.470-476.

¹⁷ Albayrak, s.279; Tanrıverdi, ilahiyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf

Çünkü dışarıda olması evrendeki başkalaşım lar dizisini evrene ait olmayan zorunlu nedenden türetmiş olurdu ve bu da imkânsızdır.¹⁸

Kant zorunlu varlığın varoluşunu tanıtlamak için sadece evrenbilimsel uslamlamaların kullanılması gerektiğini savunur. Bu uslamlama görünürdeki koşulludan kavramdaki, burada dizinin saltık bütünlüğünün zorunlu koşulu olan, koşulsuza uzanır. Buradaki zorunlu varlık tanıtlaması, bu varlığın varoluşunu gösterirken, onun evrenin kendisi olduğunu ya da evrenden ayrı bir şey olduğunu ortaya koyamaz. Ancak tanıtlamaya evrenbilimsel olarak devam edilirse ve nedensellik yasalarına göre gerilere gidilirse, zorunlu varlık evren dizisinin en yüksek üyesi olarak görülmelidir. Böyle bir dizide ise, Kant'a göre, "hiçbir ilk başlangıç ve hiçbir en yüksek üye bulunamayacağı için, birden bire görgül olumsuzluk kavramından çıkmışlar ve ortaya tamamlanmışlığı saltık olarak zorunlu bir nedenin varoluşu üzerine dayalı salt anlaşılır bir dizi çıkaran arı kategoriye geçmişlerdir. Bu saltık olarak zorunlu neden, bundan böyle hiçbir duyusal koşula bağlı olmadığı için, nedenselliğinin kendiliğinden başlamasını gerektiren zamansal koşuldan da kurtarılmıştır. Ama bu yöntem, izleyeceklerimizden de görüleceği gibi, bütünüyle haksızdır."¹⁹ Kant bu yöntemin haksızlığını bu şekilde açıklarken zorunlu varlığın varoluşunu da kanıtlama imkânını yok etmektedir. Kant, zorunlu bir varlık hakkında konuşmak onu yok veya var yapmaz düşüncesi ile bu alanı bir şekilde kapatmıştır.

Kant'ın belirtmiş olduğu antitezi ele aldığımızda, bunu şu şekilde açıklamaktadır. "*Evrenin kendisinin zorunlu bir varlık olduğunu, ya da onda zorunlu bir varlığın olduğunu varsayarsak, o zaman ya onun değişimlerinin dizisinde şartsız olarak zorunlu ve dolayısıyla nedensiz bir başlangıç olacaktır, ki tüm görüngülerin zamandaki belirlenimlerinin dinamik yasasına aykırıdır; ya da dizinin kendisi tüm başlangıçtan yoksun olacak ve tüm parçalarında mümkün ve şartlı olmasına karşın, gene de bütünde saltık olarak zorunlu ve şartsız olacaktır, ki kendi kendisi ile çelişir, çünkü bir çokluğun varoluşu eğer tek bir parçası bile kendinde zorunlu bir varoluşa sahip değilse zorunlu olamaz.*" Bunun aksine, evrenin dışında saltık olarak zorunlu bir evren nedeni olduğunu ileri sürersek, o zaman bu neden evrendeki tüm

¹⁸ Kant, s.470.

¹⁹ Kant, s.472-474.

değişimlerin nedenlerinin dizisindeki en yüksek üye olarak evrenin nedeni olmalıdır. Bunun için öncelikle kendisinin de eyleme başlaması gerekmektedir ve nedenselliği zamanda olacaktır. Bu da onun evrene ait olduğunu gösterir, ki bu da varsayım ile çelişkilidir. Bunun sonucunda, ne evrende ne de evren dışında zorunlu bir varlık olmadığını gösterir.²⁰

“... Evrenin bir en yüksek nedeni var mıdır, yoksa doğal şeyler ve düzenleri tüm irdelemelerimizde kendisinde durup kalmak zorunda olduğumuz en son nesneyi mi oluştururlar?”²¹

Kant'ın öne çıkan özelliklerinden birisi de onun Tanrı hakkındaki delilleri eleştirmiş olmasıdır. O, böyle bir varlığı ispat etme gücümüzün olmadığını savunur. Yani ilk sebep, etkin varlık veya hareket ettirici bir varlık olabilir. Bu konuda pek bir şey söylenemez. Biz bunun için var da diyemeyiz, yok da diyemeyiz.²² Ayrıca Kant, tüm delillerin başarısızlığını Tanrı'nın duyusal bir nesne olmamasından kaynaklandığı kanaatindedir. Duyusal olmayan şeyler ise, Kant'ın bilgi anlayışı açısından imkânsızdırlar.²³

Öyle bir varlık ki, hiçbir açıdan eksikliği olmayan ve bir koşul olarak her şeyde yeterli olan, kendisi bir koşula ihtiyaç duymayan, bir bakıma koşulsuz zorunluluk kavramına karşılık gelendir. Başka hiçbir kavram buna eşit olamaz, çünkü diğerleri eksiktir ve tamamlanma gereksinimleri vardır. Buradan çıkarılacak en yüksek ve en tam olan koşulu kendi içinde kapsamayanın, bu yüzden de kendi varoluşu açısından koşullu olması gerektiği sonucuna ulaşılamaz. Ancak yine de koşulsuz varoluşun tek özelliğini, bir a priori kavram yoluyla bilme özelliğini, akıl buna yetenekli olsa da, kendinde taşımaz. Ancak insan aklı öncelikle kendini zorunlu bir varlığın varoluşuna inandırır. Çünkü aklın işleyiş tarzı budur ve burada koşulsuz bir varoluş tanır.²⁴ Zorunlu bir varlık kavramı sadece bir saf akıl kavramı olmaktan

²⁰ Kant, s.471.

²¹ Kant, s.477-478.

²² Çubukçu, s. 50.

²³ Tan, s.83.

²⁴ Kant, s.565.

öte değildir. Nesnel olgusallığı aklın ona gereksinim duyuyor olması olgusu tarafından tanımlanmış olmaktan çok uzak salt bir ideadır.²⁵

Tüm çağlarda insanlar bir zorunlu varlığı kanıtlama çabası içine girmişler ancak kimse bu varlığın düşünülüp düşünülmeceğini dahi anlamaya çalışmamıştır. Zorunlu varlığın varoluşunu sözel olarak açıklamak çok kolay gözükse de yargıların saltık zorunlulukları şeylerin şartsız bir zorunluluğa sahip olduğunu belirtmez.²⁶

Kant, Tanrı'yı aklın saf bir idesi, yani bilgimizi birliğe kavuşturan bir ilke olarak kabul etse de; onu bilginin konusu yapmaz. Ayrıca Kant, "Tanrı vardır" önermesini analitik bir önerme olarak kabul ediyor. Bilindiği üzere, analitik önermeler ona göre bizim bilgimize yeni bir şey katmaz.²⁷

Kant'a göre, eğer bir özdeş yargıda yüklemi kaldırıp özneyi saklarsak bir çelişki doğar ve o zaman birincisinin zorunlu olarak ikinciye ait olduğunu ifade edebiliriz. Ancak eğer özne yüklem ile birlikte ortadan kaldırılırsa hiçbir çelişki doğmaz, çünkü o zaman çelişkili olabilecek hiçbir şey kalmaz. Bu sebeple varoluşu ortadan kaldırdığımız zaman, şeyin kendisi de tüm yüklemeleri ile birlikte ortadan kalkacaktır ve çelişki de yok olacaktır.²⁸

Tanrı'nın sıfatları onun ne olduğunu ortaya koymamakta mıdır? Eğer bu görüşe göre hareket edeceksek, Tanrı kadirdir, yücedir... şeklinde devam eden tanımlamalar onun ne olduğunu ortaya koymaz mı? Bize bu sıfatların bilgi verdiğini iddia etmek mümkün olmaz mı?

Kant'a göre, "Tanrı her şeye gücü yetendir" ifadesi zorunlu bir yargıdır. Burada, "her şeye gücü yeten"i ortadan kaldıramayız, eğer Tanrı'yı sonsuz bir varlık olarak düşünürsek. Ancak "Tanrı yoktur" dediğimizde ne gücü yetenin kendisi ne de yüklemelerinden biri verilmiştir. Hepsi özne ile birlikte ortadan kaldırılmıştır ve bu da

²⁵ Kant, s.569.

²⁶ Kant, s.570.

²⁷ Albayrak, s.279 ve 284.

²⁸ Kant, s. 571; Janet ve Seailles, s. 323; Tanrıverdi, ilahiyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf.

yukarıda da ifade edildiği gibi hiçbir çelişki meydana getirmeyecektir.²⁹ Yani Kant, üçgeni üç açısı ile ortadan kaldırırca bir çelişki doğmayacağını savunur.³⁰

Kant'ın önemle üzerinde durduğu, “şu ya da bu vardır” önermesi analitik mi sentetik midir? Bu önerme eğer bir analitik önerme ise, o şeyin varoluşu ile ona hiçbir şey eklemeyeceği görülmelidir. Ancak bu durumda söz konusu olan şey Kant'a göre şöyledir; “ya bizdeki düşünce şeyin kendisi olacaktır, ya da bir varoluşun olanak alanına ait olduğunu varsaymış ve sonra bu gerekçe üzerine varoluşunu iç olanaktan çıkarsamışızdır- ki sefil bir genellemeden başka bir şey değildir.”³¹

Kant'a göre, “hiçbir kimse karşılığında olan müsbet ihtimal, tasavvur etmeden, menfi ihtimali tasavvur edemez. Yani doğuştan kör bir kimse, karanlık kavramına malik olamaz. Çünkü ışık kavramını haiz değildir.”³²

Kant, nazari metafizikle Tanrı'nın varlığının ispatlanmasının mümkün olmadığını savunur. Ancak, o, ahlaki bakımdan bir Tanrı'nın varlığının olması gerektiği inancındadır. Biz Tanrı'nın var olup olmadığını bilemeyiz; fakat Tanrı'nın var olmasını isteyip, ona göre yaşıyoruz. Kant için, Tanrı'nın varlığına inanmak ahlaki bir görevdir.³³

Kant, ontolojik delilde Descartes'ın önermelerinde biri olan; “varlık, bir varlığın büyük yapılabileceği mükemmelliktir” şeklindeki ifadesine iki şekilde karşı çıkar. İlki, varlığın, var olanın (veya diyelim ki, bir ‘ada’nın) özelliğinin bir büyük yapısı olduğu fikrine karşıdır. İkincisi ise, varlık, var olan (veya adanın) özelliği bir büyük yapı olması fikrine karşıdır. İlkinin anlamak oldukça kolay olmasına rağmen, ikincisini anlamak daha zordur ve ikincisi Kant'ın eleştirisini sunar.³⁴

Bir şeyin özelliğinin bazı şeyler için “ne” olduğunun genel bir fikrine sahibizdir. Örneğin, adanın altı fit uzunlukta olduğunu, Chicago'dan yirmi mil uzakta bir yerde olduğunu söylediğimizde tüm bunlar o şeyin özellikleridir. Kant'a göre, bir

²⁹ Kant, s.571-572; Tanrıverdi, ilahiyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf

³⁰ Albayrak, s.284; Tanrıverdi, ilahiyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyatdergi/articles/10-makale.pdf

³¹ Kant, s.573.

³² Janet ve Seailles, s.321.

³³ Çubukçu, s. 50-51.

³⁴ Murray ve Rea, s.128.

şeye özellikler atfettiğimiz veya yüklediğimiz zaman, bu şeyin varlığını önceden var sayarız. Eğer bir arkadaşından kedisinin nasıl bir şey olduğunu tanımlamasını istersen, o şunun gibi şeyler söyleyebilir; o beş yaşında, erkek, koyu renkli vs. fakat şunları söylemeyecektir; “ohh, onun var olduğundan bahsetmeyi unuttum.” Kant şöyle düşünür; bir kişi bir şeylere özellikler yüklemeye başladığında, o, şeyin varlığını daha önce varsayar. Bu yüzden varlığın kendisi bir özellik değildir. Dahası, o özellikler sahip olmak için bir ön şarttır.³⁵

Kant, var olmanın bir kemal olup olamayacağı hususunda şu düşünceleri savunur. Ona göre varlık gerçek bir yüklem değildir. Bunun anlamı, o başka bir şeyin tasavvuruna eklenebilecek olan ve bir şeye ait olan bir tasavvur olmadığıdır. O sadece bir şeyin ortaya konmasıdır.³⁶ Kant’ın en önemli eleştirisi ve bu delili kabul etmeme noktası işte burasıdır ki, kendisi bunu şu şekilde ifade ederek açık bir biçimde ortaya koymaktadır. “*Varlık açıktır ki olgusal bir yüklem, bir şeyin kavramına eklenebilecek herhangi bir şeyin kavramı değildir. O yalnızca bir şeyin, ya da onun kendisindeki belli belirlenimlerin bulunmasıdır. Mantıksal kullanımda, yalnızca bir yargının şartıdır.*”³⁷

Kant’a göre, “Tanrı vardır” önermesi ile “Tanrı yoktur” önermesinin, Tanrı kavramına hiçbir şey ekmediğini ifade ederek, sadece olağanı anlatan kavrama nesnenin varlığını ya da yokluğunu düşünmekten öte bir şey ortaya koymaz. Ayrıca Kant, bunu para örneği ile iyice açıklamayı planlamıştır. Kant, zihinde düşünülen 100 dolar ile gerçekte olan 100 doların aynı olmadığını belirtir. Şöyle ki, ilki kavramı, ikincisi ise nesneyi ifade etmektedir. Eğer her ikisi de aynı olmuş olsaydı, servet söz konusu olduğunda bir sıkıntının olmaması gerekirdi.³⁸

Kant, zaruri varlık kavramının sadece saf aklın alanında bir fikir olarak düşünülebileceğini ve bu fikirden hareketle zaruri varlığın zihin dışında mevcudiyetinin tesis edilemeyeceğini iddia eder. Kant’a göre fikir ve kavramlar zihni her şeyi alacak tarzda genişletmek için değil, aksine onu sınırlandırmak için kullanılmalıdır. Ontolojik argüman ise adeta bunun aksini yapmakta, varsayılan bir

³⁵ Murray ve Rea, s.128.

³⁶ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach ve D. Basinger, *Akl ve İnanç*, s. 107.

³⁷ Kant, s.574.

³⁸ Kant, s.574-575; Albayrak, s.285.

özellikten hem varlık hem de zaruri varlık fikrine ulaşmayı denemektedir. Kant'a göre böyle bir süreci gerçekleştirme de zihnin önünde birçok engel vardır.³⁹

Kant, zorunlu varlık kavramının var olmaması imkânsız olarak tanımlanmasını, o varlığın tarif edildiği şekilde var olmamasını zorunlu kılan şartları içermediğini ileri sürer. Açıkçası, bu varlığın gerçeklikte olup olamayacağı bu şartlara bağlı olduğu için, önemli olan o şartların ortaya konulmasıdır. Bu sebeple, Kant'a göre, "Tanrı'nın varlığı şartsız ve zaruri olarak kabul etmek" anlamsızdır. Çünkü böyle bir ifade etme biçimi Tanrı ile varlık arasındaki ilişkiyi aksatır ve Tanrı bir hiç olmaktan öteye gidemez.⁴⁰

Yine Kant, nasıl ki üçgeni tüm açıları ile inkâr etmek bir çelişki değilse, Tanrı'nın varlığının zorunlu şartlarının da dış dünyada oluşturulmadığı sürece Tanrı'yı bütün sıfatlarıyla inkâr etmek de bir çelişki doğurmayacaktır.⁴¹ Çünkü bu varlığı eksiksiz düşünsek bile, var olup olmadığı sorusu bizi her zaman meşgul edecektir. Kaçınılmayan sonuç burada şudur; "*kavramımda genel olarak bir şeyin mümkün olgusal içeriğine ilişkin hiçbir eksiklik olmasa da, bütün düşünce durumum ile ilişkide bir şey eksiktir,*" ki bu da, bu varlığın bilgisinin a posteriori olarak olanaklı olup olmadığını ortaya koyamayışımızdır.⁴² Bu sebeple Kant, bu delilin imkânsızlığını savunur. Çünkü ona göre sadece kavramlara dayanarak Tanrı'nın varlığının gerçekliğini göstermek mümkün değildir. Kant açısından tüm bilgilerimiz deneyim sonucu elde edildiğini ifade etmiştik. Yine bu noktada Kant, kavramlarımızın bir şeyi 'ne denli kapsıyor' ya da 'ne olduğunu' anlatıyor olursa olsun, yine de bu nesneye bir varoluş yükleyecek olursak onun dışına çıkmamız gerektiğini söyler. Ancak, saf bir düşünce ile elde edilen varoluşu hiçbir şekilde bilemeyiz. Çünkü bu bütünüyle 'a priori' bir bilgidir ve bunun bilinmesinin de imkânı yoktur.⁴³

³⁹ Aslan, s.32.

⁴⁰ Aslan, s.32-33.

⁴¹ Aslan, s.33.

⁴² Kant, s.575.

⁴³ Kant, s.576; Albayrak, s.285-286.

3.2. M. Hamdi Yazır ve Ontolojik Delil

M. Hamdi Yazır, çağının en önemli âlimlerinden biri olarak, felsefenin gerekliliğini fark etmiş ve bu nedenle bir felsefe tarihi kitabı olan “Metâlib ve Mezâhib”i Fransızcadan Türkçeye çevirmiştir. Bu eserin sadece kuru bir çeviriden ibaret olmadığını görmekteyiz. Yazır’ın sistemli düşünce yapısına ve felsefi meselelere oldukça vakıf olduğunu, kendi görüş ve düşüncelerini eklediği önsözden anlamaktayız. Dahası Yazır, tercüme ettiği bu eserin bazı yerlerine dipnotlar koyarak, farklı fikir ve filozofları zaman zaman onaylamış, eleştirmiş ve takdir etmiştir. Ayrıca felsefi bakımdan oldukça kıymetli olan bu notlar bazen çok cesur sayılacak derecede hükümler de içermektedir. Bunlardan biri, konumuz itibariyle de ilişkili olması bakımından, Kant’ın ontolojik delile yaptığı itirazı tenkit etmesi ve bu itirazı bir mugalata olarak değerlendirmiş olmasıdır.⁴⁴ Onun bu yöndeki fikirlerinden hareketle hem felsefeye bakışı ve genel felsefesi hakkında bilgi sunmaya çalışacak, hem de düşünürümüzün ontolojik delile bakışını ve ontolojik delille ilgilenmiş bazı filozoflarla ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

M. Hamdi Yazır gelişmenin ve ilerlemenin bir yolu olarak felsefi birikimin önemini kavramış bir âlimdir. Zira o, sadece taklit ile yetinilmemesi gerektiğini uzun uzun ifade etmiştir.⁴⁵ O, Batı felsefesi ile kendi zihin dünyasını iyice geliştirip, İslam’dan aldığı akıl ve felsefeyi iyice kuvvetlendirmiştir. Bu durum bize, bizden önceki milletlerin ve ülkelerin geliştirdiği bilgileri iyi bir tarih bilinci ve üslubuyla öğrenmemiz gerektiğini göstermektedir. Ayrıca Yazır şunları da dile getirmektedir: “Bilinmelidir ki, başkaları bizim bilgi ve birikimimizi kullandığı için Müslüman olmuyorsa, biz de onların bilgilerini kullandığımız, öğrendiğimiz için onlar gibi olmayız. Hatta daha da önemlisi, hakikatin aslı bizdedir ve bu hakikatler akla ve mantığa da asla aykırı değildir. Bu sebeple sahip olduğumuz bu hakikatleri felsefemize konu etmekten asla çekinmememiz gerekmektedir.”⁴⁶

M. Hamdi Yazır, felsefenin son noktasının din felsefesi olduğu ileri sürerek sırf felsefe vasıtasıyla varılacak nihai hududun adı olması dolayısıyla felsefenin

⁴⁴ Süleyman Hayri Bolay, “Bir Filozof Müfessir”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara: TDV Yayınları, 1993, s. 125-127.

⁴⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib, Dibace (Önsöz)*, s.XXXIII-XXXIV.

⁴⁶ Bolay, s. 128. Yazır, *Dibace (Önsöz)*, s.XXX.

hikmet olarak telakki edildiğini belirtmiştir. Ancak ona göre, Müslümanlar bunu iletmemeli ve yeni bir İslam felsefesinin ihtiyacını duyarak bu uğurda çaba sarfetmemelidir.⁴⁷ Ancak din felsefesi yapma, ortaya yeni bir din koyma anlamında düşünülmemelidir. Nasıl ki, ilim adamı âleme bir takım yeni kurallar getirmez, zaten doğada var olan kuralları ortaya koyar, onları keşfeder ise, tıpkı bunun gibi, din felsefesi yapan bir kişi de zaten var olan hakiki dini tanır ve keşfeder ve yeni bir şey ortaya koymaz.⁴⁸

M. Hamdi Yazır'ın Tanrı hakkındaki görüşlerinin onun ontolojik delile nasıl baktığının ipuçlarını vereceği söylenebilir. Dolayısıyla bu bağlamda onun Tanrı hakkındaki düşüncelerine yakından bakmak uygun olacaktır. Ona göre, "*Allah, ma'bud olduğu için Allah değil; Allah olduğu için ma'buddur.*" Şeklindeki ifadesinden şunu anlamak mümkün olabilir. İnsanlar tarih boyunca birçok şeye tapmışlar ve tapmaktadırlar. Tapınılan ilahlar farklı farklı olmuştur ve olabilir. Bu varlıklar ancak insanlar taptığı müddetçe kutsal olurlar. Ama böyle bir şey Allah için söz konusu dahi edilemez. Çünkü O, kutsallığı kendinde olan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan varlıktır.⁴⁹

M. Hamdi Yazır, Tanrı'yı "*vacibül- vücud olan Zat*" şeklinde tarif ederken, antropomorfizmin her türlüünden uzak tutmayı hedeflemiştir. Çünkü insan kendinde bulunan bir takım sıfatları Tanrı'ya atfederek onun hakkında konuşmaktadır ki, bu durumda antropomorfizme düşme tehlikesi arz eder.⁵⁰ M. Hamdi Yazır'ın ontolojik delile bakışı nasıldı? Bu delili ele alırken M. Hamdi Yazır kendinden de bir şeyler ortaya koydu mu yoksa sadece İbn Sina üzerinden mi görüşlerini belirtti?

Genel olarak M. Hamdi Yazır'ın felsefesine baktığımız da, İbn Sinacı tavrı fark edilir. O da İbn Sina gibi peygamberliğin de felsefenin konusuna dâhil edilmesi⁵¹ gerektiği kanaatindedir. Ayrıca Yazır da İbn Sina gibi ruhu ile kendini tanıyabildiğini ve ruh ve madde birlikteliğini kabul eder. Yazır için de Allah, cevher değildir, "*Allah, cevherden de yücedir.*" Mütefekkirimizin Kur'an-ı Kerim tefsirinde

⁴⁷ Bolay, s.130-131.

⁴⁸ Recep Kılıç, "Hamdi Yazır'da Din Felsefesi", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara: TDV Yayınları, 1993, s.291; Yazır, *Dibace (Önsöz)*, s.XXXVI.

⁴⁹ Kılıç, s.296-297.

⁵⁰ Kılıç, s.297.

⁵¹ İbn Sina, *Metafizik I*, s.26.

İbn Sina'nın görüşlerinden de faydalandığını görüyoruz. Bu durum dahi onun İbn Sina'nın görüş ve fikirlerine önem verdiğinin ve kabul ettiğinin bir işareti sayılabilir.⁵²

İbn Sina'ya göre, bütün varlıklar içinde tasavvuru en çok hak eden 'Vacip'tir. Vacip kavramı varlığın pekişmesi demektir.⁵³ M. Hamdi Yazır İbn Sina'nın bu ifadesinden yola çıkarak ontolojik delil ile ilgili görüşlerini ortaya koyar.

M. Hamdi Yazır, Anselm'i ele almadan önce onu eleştiren Thomas'ın bakış açısını değerlendirir. Thomas'a göre, eşyada az çok iyilik vardır. İşte bu iyilik miktarı mutlak olan bir şeye yakınlık ve uzaklık derecelerine bağlı olarak değişmektedir. Bunların içinden en iyisi de bütün eşyadaki hayır ve illetin sebebi olan Tanrı'dır. Bu ifadeler sonradan yaratılan şeylere bakarak onların en yücesi olarak Tanrı'yı düşünmek demektir. Ancak burada önemli olan husus, sonradan yaratılanların öncesinde, ezeli olan bir mevcudu yani öncelikle var olması zorunlu olan bir mevcudu ispat edip sıfatları ona göre açıklamak(kullanmak) gerekmektedir. Aksi takdirde bu durum bizi mümkün varlıkların en yücesi olarak Tanrı'yı göstermiş oluruz ki, bu da Tanrı için yanlış bir ifade olur. Bu sebeple İslam felsefesinde ilk önce varlığı zorunlu olanın ispatı yapılır.⁵⁴ Bu ifadeler bize şunu göstermektedir: İslam filozofları öncelikle varlık ayrımı itibarıyla Tanrı'yı mümkün varlıklardan ayırmış ve onu zorunlu varlık olarak tanımlamıştır. Oysa Batı felsefesinde Tanrı varlıkların en yücesi şeklinde tanımlanmış ve bu durum onların Tanrı kanıtlamalarının eksik ve hatalı olduğunu göstermiştir.

İslam felsefesine baktığımızda, M. Hamdi Yazır'ın da ifade ettiği gibi, Tanrı'nın şu şekilde tanımlandığını görmekteyiz: "Bütün kemal sıfatları kendinde toplamış ve varlığı zaruri olanın kendisidir." Bu tarifte bulunan "bütün kemal sıfatları toplamış" ifadesi açıklamada bulunan sıfat cinsindedir ve M. Hamdi Yazır, bunu "vacibul vücud =var olması zaruri" vasfından da açıkça anlayabileceğimiz kanaatindedir. Bu ifade aynı zamanda açıklamayı artırmak içindir. M. Hamdi Yazır, Anselm'in önermesini ise şu şekilde ele alır: Anselm'in kullandığı önermede bulunan

⁵² Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boilelli ve Abdullah Yüceel, İstanbul: Azim Dağıtım, 2011, Cilt 10, s.70.

⁵³ İbn Sina, *Metafizik I*, s.33.

⁵⁴ Janet ve Seailles, s.279.

“kendisinden daha yücesi düşünülemeyen” ifadesinde “vacib=zaruri” kaydı bulunmadığından sıfatın değil tanımın açıklaması olarak kabul edilir. Ancak, vacib kavramı ile Anselm’in delilini yeniden oluşturacak olursak, karşımıza İslam felsefesindeki tanımdan daha basit bir tanım çıktığını göreceğiz. M. Hamdi Yazır bu kavramla delili yeniden oluşturur: “*Bu varlığı zorunlu olan hakikatten mevcut olmasaydı, varolma kemal sıfatını haiz olmaması gerekirdi. Lakin mantık bakımından, tali (sonurtu) batıldır. Çünkü önermedeki mevzuun tasavvuruna ters düşer. O halde mukaddem (önerti) de batıldır. Vacibul vücud= var olması zaruri olanın kendisi, bu itibarla mevcuttur.*”⁵⁵

Yazır, Hak Dini Kur’an Dili adlı tefsirinde Tanrı’nın vahdetinden bahsederken, İbn Sina’nın eserlerinden faydalanarak şöyle bir açıklama getirmiştir: “*vahdet vücuda eşit, yani mefhumda değil, hamilde eşit olur. Herhangi bir şekilde birliği bulunan her çeşit varlık için kullanılabilir. Çünkü her varlığın kendine mahsus bir vahdeti, yani bir birliği vardır. Hatta çokluğun bile...*” M. Hamdi Yazır vahdetin kavram açısından değil varlığın taşıdığı özellik açısından var olduğunu ifade etmektedir. Vahdet varlığın kendisi değildir. Yani bir cismi parçalamak onun varlığını yok etmek demek değildir, birliği bozulmuş olsa bile. Bu nedenle çok olana vardır denilebilir ancak birdir denilemez. Sonuç olarak vücut ile vahdet eşit kavramlar değildirler. Onlar sadece bir konu üzerinde birleşirler.⁵⁶ Bu ifadelerden şunu anlayabiliriz, eğer vahdet söz konusu ise, onun bir varlığa ihtiyaç duyduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Zira vahdet bir kavrama değil, vücuda ihtiyaç duymaktadır.

M. Hamdi Yazır birliği başka bir manada da kullanır ki, Tanrı için bizim asıl kullanmak istediğimiz de odur. Bu birlik hiçbir örneği olmayan, “*mütevahhid veya vahid*” dir ki, “*tek, bircik ve yegane*” olan şeydir. Evrende güneş, ay vs. tek olmasına rağmen bunların tekliği izâfidir, yani her bakımdan eşsiz değillerdir. Bu varlıkların örneklerinin olması da mümkündür. Bu nedenle bunlar sadece Tanrı’nın varlığına delil teşkil etmekten öte değillerdir. Bütün kesretler kendisinden yok olup, bütün kıymetler kendisinde birleşen, bütün varlığı kudret elinde tutan, ezelî ve ebedî olan daimî varlık kendisinin olan, bir ikincisini farz etmek bile çelişki ve muhal olan o tek

⁵⁵ Janet ve Seailles, s.280.

⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, C. 10, s.70.

vahid duygusu, hakiki ferd duygusu O'dur. Bu nefy ve inkâr edilince bütün varlıklar toptan red ve inkâr edilmiş olur.⁵⁷

İslamiyet'e göre Tanrı, hiçbir şeye muhtaç olmayan; lakin tüm varlıkların O'na muhtaç olduğu bir varlıktır. Bu anlayışla M. Hamdi Yazır tefsirine devam ederken, İbn Sinacı tavrı ile Tanrı hakkında şunları belirtir ki, "O, tam ğaniyy, zatında ve sıfatında kendisinin dışındaki herhangi bir şeye muhtaç olmayandır. Zatının gayrisinden sadır olan fiillerin hiçbirleriyle etkilenmez..."⁵⁸

"Bununla beraber göklerde ve yerde ne kadar ayet var ki, onunla yüz yüze gelirler de yine de yüz çevirip geçerler."⁵⁹

Bu ayet daha çok evrende bulunan delillerin varlığına işaret etmektedir. Şöyle ki M. Hamdi Yazır'ın da ifade ettiği gibi, "Allah'ın varlığına ve birliğine, ilim ve kudretine ve sonsuz hikmetine delalet eden gerek enfüsi, gerek afakî, gerek semavî, gerek arzî bu kadar çok delil vardır ki, bunlar her gün onların gözüne çarpar; gözlemleri, araştırmaları, fenleri, felsefeleri hep bunların etrafında dolaşır durur, bu delillerin üstüne uğrarlar da onlar yine de görmezlikten gelirler, görmek istemezler, yüzlerini başka tarafa çevirir geçerler, başka maksatlar peşinde koşarlar."⁶⁰

"İçinde dinlenesiniz diye geceyi, göz açıcı bir aydınlık olarak da gündüzü sizin için yaratan Allah'tır. Gerçekten Allah insanlara karşı bir lütuf sahibidir. Fakat insanların çoğu şükretmezler.

İşte Rabbiniz, her şeyin yaratıcısı olan Allah'tır. O'ndan başka ilah yoktur. O halde (haktan) nasıl çevrilirsiniz?

İşte Allah'ın ayetlerini inkâr edenler böyle çevriliyorlar.

Allah, O'dur ki, sizin için yeri bir karargâh, göğü de bir bina yapmıştır. Size şekil vermiş, sonra şekillerinizi güzelleştirmiştir. Hoş nimetlerden size rızık vermiştir. İşte Rabbiniz O Allah'tır. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir!

⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s.73.

⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s.97.

⁵⁹ Yusuf Suresi 105. Ayet.

⁶⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 5, s.114. Bu konuda daha ayrıntılı ayetler için bkz. Neml Suresi 59-64 ayetler ve Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 6, s.165-172; Kasas Suresi 70-75 ayetler ve Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 6, s.220-221; Fussilet Suresi 37, 39 ve 53 ayetler; Casiye Suresi 3-6 ayetler.

Daimî bir hayat sahibi ancak O'dur. O'ndan başka ilah yoktur. Onun için dini halis kılarak O'na, hep O'na yalvarın. Hâmd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur."⁶¹

"Allah O'dur ki, kendisinden başka hiçbir ilah yoktur. O daima diridir (hayy'dir), bütün varlığın iradesini yürüten (kayyum)'dir. O'nu ne gaflet basar, ne de uyku. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. O'nun izni olmadan huzurunda şefaath edecek olan kimdir? O, kullarının önlerinde ve arkalarında (geçmişlerinde ve geleceklerinde) ne varsa hepsini bilir. Onlar ise, O'nun dilediği kadarından başka ilminden hiçbir şey kavrayamazlar. O'nun kürsüsü, bütün gökleri ve yeri kuşatmıştır. Onların her ikisini de görüp gözetmek O'na bir ağırlık vermez. O çok yücedir, çok büyüktür."⁶²

Hamdi Yazır bu ayetin tefsirinde Allah'ın ezelden ebediyete kadar bütün hayat boyunca zatı ile kaim ve vacibu'l-vücut olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca her şeyi yaratan ve ayakta tutan yegane varlık da O'dur. O her şeyi bilen ve her şeyin sahibi olan yüce varlıktır. Tek yüce ve ulu olan ancak O'dur. Bu sebeple başka bir ilahın olduğunu düşünmek veya O'nun yokluğunu düşünmek nasıl mümkün olabilir?⁶³ Görüldüğü gibi Yazır burada Allah'ın yüceliğinden O'nun var olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca O'nun varlığının zatından olduğunu da ifade etmekte ve O'nun yokluğunun muhal olduğunu ifade etmektedir.

"Allah görünmeyeni de bilir, görüneni de. Büyüktür ve yücelerden yücedir."⁶⁴

Yazır, Allah'ın büyük olmasını, her şey kendisinden daha küçük olan ve hiçbir şekilde, hiçbir çerçeveye sığdırılmayan tek ve biricik büyük olarak tefsir etmektedir. Yücelerden de yüce olması ise, her şeyden üstün, miktar ve sınırlılık gibi yaratılmışlara mahsus olan özelliklerden münezze olarak eşsiz ve ulu olan tek varlık olmasıdır.⁶⁵

⁶¹ Mümin Suresi 61-65. Ayetler.

⁶² Bakara Suresi 255. Ayet.

⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad., C. 2, s.170-172.

⁶⁴ Ra'd Suresi 9. Ayet.

⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 5, s.143.

“(Bu sonsuz güç şundandır) Çünkü Allah, varlığı kendinden olan Hak’tır. Müşriklerin O’nu bırakıp da taptıkları putlar ise hep bâttır. Şüphesiz Allah, yücedir, büyüktür.”⁶⁶

“... Yapıp yaratanların en güzeli Allah, pek yücedir.”⁶⁷

Allah’ın her konuda üstün olduğunu açıklayan ayetlerden biri de budur. Çünkü Allah her şeyi yaratandır ve O’nun yaratmasına eş olabilecek bir yaratmanın söz konusu olmadığı aşikârdır. Ayrıca her güzelliğin, her seçilmişliğin ve her tekâmülün ilki O’ndandır. Sonuç olarak O’ndan daha güzel, daha yüce bir yaratıcının düşünülmesi imkânsızdır.⁶⁸

“O halde her şeyin mülkü ve tasarrufu (hükümranlığı) elinde bulunan Allah’ın şanı ne yücedir. Siz de yalnız O’na döndürüleceksiniz.”⁶⁹

Kur’ân-ı Kerim’in ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Allah, kendisinden daha ilerisi, daha yükseği, daha ötesi mümkün olmayan en mükemmel zattır.⁷⁰ Bu sebeple O’nun yanında başka bir ilah ya da O’nun yokluğu düşünülemez. Bu ifadeler ontolojik delilden

“O iltir, sondur, zahirdir, bâttır. O her şeyi bilendir.”⁷¹

Bu ayetin tefsirinde Yazır, “O’dur, evvel, her şeyden önce, başlangıcı yoktur ve her şeyin ilkidir. Çünkü varlıkların hepsinin başlangıcı ve hepsini ortaya çıkarandır. Ve son, hepsinin yok olmasından sonra O, bâkidir. ‘O’nun zatından başka her şey helak olacaktır...’ (Kasas 88.ayet) ayetinin de ifade ettiği gibi varlıkların hepsi helak ve fenaya gider ve gidebilir, ancak O kalır. Bütün yaratıkların, varlık sebepleri ortadan kalkınca esasen helak edilirler ve yok olurlar. Sonra bütün işler O’na döndürülür. Binaenaleyh O, hepsinden evvel olduğu gibi, hepsinin gayesi ve varlığın sonudur. Zâhir ve bâttır. Zâhir, varlığı her şeyde açıkça görülen demektir. Çünkü her şey O’nun varlığına delildir. Hiçbir şey yoktur ki varlıkta ortaya çıkarken daha evvel O’nun varlığını ispat etmiş olmasın. Mamafih her görüneni de O

⁶⁶ Hacc Suresi 62. Ayet.

⁶⁷ Mü’minûn Suresi 14. Ayet.

⁶⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 5, s.577.

⁶⁹ Yâsin Suresi 83. Ayet.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 6, s.539. Ayr. Bkz. Zümer Suresi 1-9 ayetler.

⁷¹ Hadid Suresi 3. Ayet.

zannetmemelidir. Çünkü O, aşikâr olmakla beraber gizlidir de. Duygularla hissedilemeyip hayal ile algılanamayacağı gibi, varlığının hakikati de, akılların idrak ve kavrayışına sığmaktan münezzehtir.”⁷²

“O, öyle Allah’tır ki O’ndan başka tanrı yoktur. Görülmeyeni ve görüleni bilendir. O, çok merhametlidir, rahmeti boldur.

O, öyle bir Allah’tır ki, kendisinden başka hiçbir ilah yoktur. O, mâlik ve sahiptir, münezzehtir, selâmet verendir, emniyete kavuşturandır, gözetip koruyandır, üstündür, istediğini zorla yaptırmaya kâdir olandır, büyüklükte eşi olmayandır. Allah puta tapanların ortak koştukları şeylerden münezzehtir.

O, yaratan, var eden, varlıklara şekil veren Allah’tır. En güzel isimler O’nundur. Göklerde ve yerde olanlar O’nu tesbih ederler O, gâlib olan, her şeyi hikmeti uyarınca yapandır.”⁷³

Bu ayetler bize Allah’ın bütün kemal sıfatları zatında toplayan, varlığı zorunlu ve uluhiyet kendi hakkı olan en yüce zat olduğunu açıklamaktadır. Böyle bir varlığın haricinde de tapılabilecek bir varlık söz konusu olamaz. Her şeyin sahibi olan Allah, her türlü kusurdan münezzehtir, her vasfında mükemmel, sınırlamaya ve tasvire sığmayandır. Allah, azizdir, yani izzetli, onurlu ve şanlıdır. Bu O’nun hiçbir denginin olmadığına da işaret eder. Allah’ın mütekebbir olması ise, O’nun çok büyük, her hususta büyüklüğünü göstermesi, ulu ve azamet sahibi olmasıdır. Diğer varlıkların böyle bir büyüklüğe sahip olması ise imkânsızdır. Allah’ın kendisinin yaratmış olduğu varlıklara benzememesi, O’nun tüm noksanlıktan uzak olduğunu göstermektedir.⁷⁴

Allah, ululuğun ve büyüklüğün son sınırı ile sıfatlı olup, zatında, sıfatında ve fiillerinde O’nun benzeri olmayan, ilahlık yalnız kendinde bulunandır.⁷⁵ Bu ayetlerin tefsirinden de anlaşılacağı gibi, M. Hamdi Yazır İslam’a ve İslam felsefesine uygun düşünce sistemini devam ettirmiştir. Ontolojik delil ile ortaya koyduğu ifadeler de bu sisteme uygundur. O sebeple Yazır’ın ontolojik delile katkısı onu tekrar ele alıp İbn Sina üzerinden değerlendirmesidir.

⁷² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 7, s.457.

⁷³ Haşr Suresi 22-24. Ayetler.

⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 7, s.577-580.

⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 6, s.571.

Ontolojik delile yapılan eleştirileri de ele alan M. Hamdi Yazır, Gaunilon'un eleştirisinden hareketle Anselm'in ontolojik delilini mantıkî bakımdan da sıkıntılı bulmaktadır. Öncelikle Anselm, "Tanrı'nın zihni sureti bizde bulunur mu? Yani Tanrı zihinde mevcut mudur?" soruları üzerinde duruyor ve daha sonra Tanrı tasavvuru olduğuna kanaat getirince, "bu durum Tanrı'nın varlığını ortaya koyar mı?" düşüncesini araştırır. Bunun sonunda şöyle bir önermeler silsilesine ulaşması mümkündür: "Tanrı, daha yücesi tasavvur olunamayan mevcuttur. Daha yücesi tasavvur olunamayan mevcut, hakikatte mevcuttur. O halde, Tanrı hakikatte mevcuttur." Bu şekilde ifadesini bulan Tanrı kanıtlamasını M. Hamdi Yazır, "*birinci mukaddime, önermede Kübra olursa, neticelendirme, dördüncü şekilden olur ve o zaman neticenin 'bazı mevcut Tanrıdır' olması lazım gelir. O halde birinci mukaddimeyi ters çevirmeli ve Tanrı mevzuunu önermede mahmul veya müsned yapmalıdır. Bu ise, Anselm'in fikri akışına ters düşmektedir. O halde, Anselm'in burada kübradan muradı, istisnai kıyas şeklinde şart, mukaddimesinin mukaddemi (önerti) demek oluyor.*"⁷⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere Anselm bir bakıma mantıktaki ifadeleri tersi yönde kullanmaktadır. Bu durumun, kendisinin anladığı şekilde anlaşılamayacağını göz önünde bulundurulması gerekirdi.

Ayrıca M. Hamdi Yazır önemli bir noktaya değinmektedir. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz önermelerde bir şart vardır. Şöyle ki, "*Tanrı daha yücesi düşünülemeyen mevcut olarak tasavvur edilmişse, kendiliğinden mevcut olması gerekir. Ancak Tanrı bu şekilde tasavvur edilmiştir. O halde Tanrı vardır. İşte burada iki imkânsızlık söz konusudur. İlki, mukaddemin hakikiliğine, ikincisi de gerekliliğe karşı yapılmıştır.*"⁷⁷

Gaunilo eleştirisinde daha da ileri giderek, neredeyse Tanrı'nın bir laftan ibaret olduğunu söyleme derecesine varacaktır. M. Hamdi Yazır bunun kötü bir açıklama olduğunu düşünür ve bunu şu şekilde anlamanın gerekliliğini savunur: "Tanrı kavramı dediğimiz tasavvur, Tanrı'nın hakiki mahiyeti değil, lafız ve isim olarak mahiyeti olan bir mefhumdur. Onun için, biz bununla, Tanrı'nın kendisine ait bir şey tasavvur edemeyiz. Ancak bu ismin lügat manasını veya bu mananın kendine mahsus hususiyetlerini tasavvur ederiz. Hakiki mahiyet (had) müşahedeye veya

⁷⁶ Janet ve Seailles, s.281.

⁷⁷ Janet ve Seailles, s.281.

tecrübeye dayanan zata tasavvurlardan ibaret bir mefhum demektir.” M. Hamdi Yazır, burada lafız ve isimdeki mahiyeti ayırarak; lafızdaki mahiyetin, bir lafız tercümesi veya tefsiri olduğunu; isimdeki mahiyetin ise, bir ismin gerçekte mevcut olduğu henüz bilinmeyen veya tecrübe edilmeyen tasavvurdaki müsemması kendi hususiyetleri ile tarif etmek demektir. Bunun ancak varlığının gerçekleşmesi ile hakiki mahiyete sahip olacağı savunulur. Örneğin, “Anka kuşunu tarif etmek isimle mahiyet tayinidir. Mantık yoluyla neticesi ise, hakiki mahiyetinden çıkarılabilir.”⁷⁸ Yani Tanrı kavramının bu şekilde ele alınması durumunda onun gerçekliğinin savunulması ile hakiki mahiyetini ortaya koymak mümkün olabilir. Tanrı, sade bir laftan ibaret olmayan, sıfatları da bulunan, Anselm için de kendisinden yücresi bulunmayan bir varlıktır. İslam felsefesinde de varlığı zaruri olan bir varlığın sadece laftan ibaret olarak kalması isim mahiyetinden öteye gitmez.

Gaunilon’un ada örneği üzerine Anselm bir savunmadan ziyade, “bizde Tanrı mefhumu yoktur” sözüne şöyle bir cevap vermiştir: “*Biz Tanrı’yı özü ile bilemeyiz, demek mi istiyorsunuz? Bu hakikati kabul ederim. Fakat, bundan ne çıkar? Güneşe bakmadığımız için kör olmamız mı lazım gelir? Her noksanlı bir kemal sahibine delalet eder. Öyle ise daha ekmele bulunamayacak mutlakin vücudu vacibtir.*”⁷⁹ Bu cevaba baktığımız zaman bir hakikati kabul ettiği izlenimi vardır. Çünkü nakıstan kâmile delaletten bahis söz konusudur. Bu durum ise limmî delili bırakıp innî delile kalkışmak anlamına gelir. Tenkit etmenin amacı da zaten Tanrı’nı varlığına değil, delilin isabetsizliğinedir. Bununla beraber şöyle bir tevil yapmak mümkün olabilir. Tanrı tasavvuru, eşyanın suretinden yola çıkılarak elde edilebilir. Çünkü böyle bir benzetmede ne tam benzeme ne de eşitlik söz konusu edilecektir. Örneğin, ben bir güzeli görerek ondan daha güzelini tasavvur etmem sadece isimden ibaret bir mefhum değildir. Aksine oldukça hakiki bir tasavvur olur. Bu tasavvur aslına göre eksik olabilir, esası olmayabilir. Ama limmî mantık ile sonuca ulaşmak için noksanı olan mahiyet de kâfidir. Bir şeyin tüm yönlerini mantık yolu ile çıkarmak mümkün değildir. Ancak bununla Tanrı’nın varlığını ortaya koymak mümkündür: “*Bizim âlemimizde güneşin de benzeri yoktur. Ben ona tamamen bakamam da. Bu yüzden, noksan olarak edindiğim müşahedeye dayanan tasavvur güneşin yalnız ismine dair bir tasavvur mudur? Bu noksan müşahede ve tasavvurla bile güneşin ismini değil*

⁷⁸ Janet ve Seailles, s.282.

⁷⁹ Janet ve Seailles, s.283.

varlığını tasavvur edebiliyorum. İşte vücut tasavvuru da böyledir. Ben bu tasavvuru hadiselerin varlığından ediniyorum. Hadiseyi yok edip ona öncesi bilinmeyen vasfını ilave edersem, isim olarak bir tasavvur değil, hakiki bir tasavvur edinmiş olurum. Demek ki, vücudun bir araz (görünürdeki sıfat), bir varsayma değil, küllin cinsi olduğuna kail olursak mesele biraz daha aydınlanır.” Bu şekilde de Gaunilo'nun ada örneği geçersiz kalır. Çünkü bu adalardan biri olabileceği gibi olmayabilir de. Fakat var olan her zaman vardır ve yoktur denilemez. Şöyle ki vücut bir varsayım değildir. Bu delili M. Hamdi Yazır, İsrakiyye ve Mutasavvıflara uygun olarak görmüştür. Zira İbni Sina da vacibul vücut'u, vücut mefhumundan mantık yolu ile çıkarmıştır. İşte Anselm'in delilinde olmayan şey de budur.⁸⁰

Ontolojik delile eleştiri yöneltenlerden birinin de Kant olduğunu belirttik. İşte Kant'ın bu eleştirileri ile M. Hamdi Yazır'ın bu eleştirilere yorumunu şu şekilde ifade edebiliriz. Kant, şüphecileri tenkit ederken, tamamıyla doğru ifadeler kullanmasına rağmen, bu tenkiti Kant'ın görüşlerine de yöneltmek mümkündür. Bunu M. Hamdi Yazır şu şekilde ifade eder; *“numeni bilmenin mümkün olamayacağını iddia etmek, Numen ile Fenomeni birbirinden ayırt edebilmek demektir. Bu bakımdan, az da olsa, bir Numen bilgisini kabul etmek gerekir. Çünkü fenomeni bilirim ama numeni asla bilemem demek tenakuz (çelişki) olur. Bununla beraber, Kant numene imanı imkânsız bulmuyor ve subjektif sağlam bilgiyi kabul ediyor.”*⁸¹

Kant'ın eleştirilerinden birisi, önermenin konusu ile yüklemine atarsam herhangi bir çelişki olmayacağıdır. Kant'ın bu eleştirisi, her ne kadar Anselm'in önermesi için geçerli olsa da; Descartes'in iddiasına karşı geçersizdir. Çünkü, Kant yüklem tasavvurunun konu tasavvurunda veya her ikisinin tasavvurunun birbirinde dahil buldukları önermelere “tahlili önermeler” der. Kant açık önermelerin çoğunu bu türden kabul eder. Ancak bizim terimlerimizde bunlar lafzi önermelerdir. Örneğin tarif ile tarif edilenden yapılmış önermeler lafzidir. Burada ise asıl tahlili önermenin “Allah Ekmelin kendisidir” kübrası olması lazımdır. Descartes, bu kübraya bir suğra,

⁸⁰ Janet ve Seailles, s.283-284.

⁸¹ Janet ve Seailles, s.68-69.

“Vücut bir kemaldır”, ekleyerek bir çıkarımında bulunuyor. Burada Kant’ın eleştirisi buna yetersiz olduğundan, Kant birkaç itiraza da devam etmektedir.⁸²

Hatırlanacağı üzere Kant, zihindeki dolar ile gerçek hayattaki dolar arasında da fark olduğunu söyleyerek eleştirilerine devam etmişti. Bu durumda baktığımızda, zihindeki dolar ile gerçekteki dolar arasında “gerçekleşme” farkı olduğu aşikârdır. Yani “tasavvurun, vukua gelene uygun düşmesi, bu var olmaktan maadası bakımındandır.”⁸³

Kant’ın diğer bir görüşüne göre, varlık, konuya hiçbir şey yüklemesini ifade edemez. Bunu M. Hamdi Yazır şu şekilde değerlendirir: “bu iki imkândan bunu tercih edip seçmek suretiyle, buna bir cevap vermek kabildir. Öyle sanıyorum ki bu, Descartes’in da zevkine uygun düşecektir. Hülâsa edilirse, bunun, aslında bir delil değil, bir tenbihten ibaret olduğu söylenebilir. Çünkü Allah’ın varlığı istidlal yolu ile değil, zorunlu ve apaçık olarak sabittir. Mutlakın kendisi, mutlak varlık, bizim bütün tasavvurlarımızın ve varlığımızın zorunlu şartıdır. Biz, buna delil kullanarak varamayız, ancak uyarı yapabiliriz, demeye gelmektedir.” Devamında M. Hamdi Yazır, Kant’ın çelişkiden bahsetmesi üzerine, kabul edilemeyecek bir şey olduğunu açıklar. “Çünkü tenakuz yani çelişki, tahlili önermelerde doğrudan doğruya, terkihi önermelerde ise dolayısıyla görünür. Bir kıyas ve istintaç (dedüksiyon) ile alınan netice, terkihi önerme olabildiği halde, o neticeyi nakzeden, mahmül (yüklemi) olumsuzlaştıran mukaddimelerle çelişir ve dolayısıyla da kendi kendine ters düşer. Yoksa hiçbir sona varılamaz. Gerçek ve terkihi önermelerin ancak ‘istikra’ (endüksiyon) yolu ile ispat olunabileceği iddiasını Stuart Mill pek güzel bir şekilde çürütmüştür.”⁸⁴

M. Hamdi Yazır’a göre, Kant’ın ontolojik ve kozmolojik delili birbirine bağlaması yanıltıcı bir durumdur. Zira ontolojik delil, sadece zihinde sabit ve düşünülerek bulunan ile Ekmel varlık kavramından tatil yolu ile Tanrı’nın varlığını ortaya koymaktır. Kozmolojik delilin ise bununla bir bağ kurması söz konusu olamaz. Çünkü kozmolojik delilde, O varlık, öncelikle bir delil ile ortaya konulmuş oluyor. Bu da o kavramı bir tasavvur ve gerçeklik olarak sunuyor. Bundan sonra ise,

⁸² Janet ve Seailles, s.323.

⁸³ Janet ve Seailles, s.323.

⁸⁴ Janet ve Seailles, s.324.

zorunluluk kavramından kemal sıfatına ulaşıyor. Bu delil M. Hamdi Yazır'a göre oldukça kuvvetli bir delildir.⁸⁵

M. Hamdi Yazır yorumuna şu şekilde devam etmektedir: “*Ontolojik ve kozmolojik delildeki tahliller arasında mevcut mühim farktan, Kant gaflete düşmüştür. Eğer, Kant’ın vücud(ontolojik) delilinden maksadı, eski delilin aynı olmayıp da, umumi olarak, tahlil yolu demek ise, bunu kabul ederiz. Ne var ki tahlil yolunun batıl olduğunu iddia etmiş bir feylezof hiç yoktur. Yoksa bütün istikrâi (endüksiyonlu) önermelerden, tahlil yolu ile çıkarılan fenni neticeleri inkâr etmek lazım gelecektir. Varlığın zorunluluğu kavramı, varlığın mümkün olması kavramına mukabil olmasına ve varlığın imkânı demenin de, var olması için kendisinin yetersiz ve dıştan başka bir illete bağlı bulunması demek olduğuna göre, varlığı zorunlu demek, varlığı için kendisinin yeterli olması ve başkaca dıştan bir illete ihtiyacı bulunmaması demektir... Şu halde, böyle bir varlık son derecede gerçek olmaz da ne olur? İşte bu bakımdandır ki, varlığı zorunlu olanın ekmel olduğunda şüphe yoktur. Vacibül vücud (varlığı zorunlu) mevzuu olumsuz hale getirilmeden, Ekmele yüklemi olumsuz yapılamaz. Ve burada daha önceki delile bağlılık da yoktur. Bununla beraber, iş bu âlemin imkânı delilinin esası, bizdeki şekline göre Kant’ın izahı kadar değildir.”⁸⁶*

Öyle anlaşılıyor ki, Kant ve M. Hamdi Yazır’ın Tanrı hakkındaki düşünceleri oldukça farklıdır. Zira Kant, Tanrı’yı sadece ahlaki bir boyut olarak düşünürken ve O’nun hakkında bir tecrübeye sahip olamayacağımızı ifade etmektedir. Hâlbuki Yazır’a göre Allah (Tanrı), bütün kemal sıfatlara sahip olan ve yokluğu imkânsız olan yüce bir varlıktır. Bunu anlamak için cismani bir tecrübe ya da deney sonucu elde edilen bir veri gerekmemektedir. Zira O, kutsallığı ve varlığı kendinden olan tek Tanrı’dır.

Kant Tanrı’nın tecrübe edilememesinden dolayı anlaşılmayacağı kanaati taşıırken, M. Hamdi Yazır ise, İslam filozoflarının da kabul ettiği gibi Allah’ın mükemmelliğinin insan aklını aşan⁸⁷ bir konumda olması dolayısıyla tam olarak

⁸⁵ Janet ve Seailles, s.325.

⁸⁶ Janet ve Seailles, s.325.

⁸⁷ İbn Sina’nın görüşüne göre de Allah’ın zatını akılların alması mümkün değildir. Bkz. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Cilt 10, s.61.

Allah'ın özünün bilinemeyeceğini izah eder. Ancak bu durumda O'nu tamamen akıl dışı ve varlık dışı bir alanda olduğunu ifade etmek de yetersizdir. Zira Kant'a göre duyuşal olmayan şeylerin bilgisi imkânsızdır.

Yazır'a göre Tanrı kavramı, Tanrı'nın hakiki mahiyetini bize bildirmez. Bu kavram sadece lafız ve isim olarak kabul edilir. Bu sebeple Tanrı kavramından Tanrı'nın özü bilinemez. Sadece zihinde var olmak gerçekte var olacağı anlamına gelmemektedir. Ancak vacibu'l-vücut olan varlık, sadece zihinde değil aynı zamanda dış dünyada da bir gerçekliğe sahiptir.

Kant'a göre, zaruri varlık kavramı en fazla saf aklın alanında bulunan bir fikirdir ve bundan hareketle bu varlığın dış dünyadaki gerçekliği açıklanamaz. Ancak M. Hamdi Yazır'ın tefsirinde, vacibul vücut ile anılan bu varlığın birinci sıfatının var olmak olduğu ifade edilmiştir.⁸⁸

⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 10, s.72.

SONUÇ

Tanrı'nın varlığının lehine ve aleyhine birçok görüş ileri sürüldüğü ve bu görüşler çerçevesinde birtakım tartışmaların olduğu aşikârdır. Tanrı'nın var olduğunun kanıtlanması bir ihtiyaç olarak belirmektedir. Hatta sadece Tanrı kavramının bile açıklığa kavuşturulması gereken bir terim olduğu söylenebilir. Biz bu çalışmada Tanrı'nın varlığının lehine olan kanıtlama biçimlerinden özellikle ontolojik delil üzerinde durduk.

Bu delil ile ilgili bu zamana kadar oldukça önemli çalışmaların olmasının yanında, hala günümüzde de çalışmalara konu olması bu delilin dikkate değer olduğunu göstermektedir. Ancak yapılan bu çalışmalar beraberinde birçok tartışmayı da getirmiştir. Örneğin, ontolojik delilin a priori bir delil olduğu neredeyse tüm çalışmalarda kabul görmüş olmasına rağmen, bu delilin ne kadar a priori ifadeler içerdiği de tartışmaya konu olmuştur.

Batı felsefesinde ontolojik delilin St.Anselm ile başlatılması bir gelenek halini alsa da, delilin temelini daha eskiye uzandığı da tarihi bir gerçektir. Ayrıca herhangi bir düşüncenin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde tek etkenin birey olmadığı da düşünüldüğünde, fikirlerin oluşumunda bir toplumun sahip olduğu kültür ve inanç yanında, toplumların birbirleri ile olan etkileşimlerinin de oldukça dikkate değer bir etken olduğu görülecektir. Bu anlamda, ontolojik delilin tarihçesine ilişkin düşünme ve okumalarda İslam ve Batı felsefelerinin birbirlerine olan etkileri açısından da meseleye eğilmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Biz çalışmamızda ontolojik delili, Batı ve İslam felsefelerinde nasıl ele alındıklarına dikkat ederek, inceleme konusu yapmaya çalıştık. Batı felsefesinde yukarıda da değindiğimiz gibi, ontolojik delilin ilk dile getireni olarak kabul edilen St.Anselm, Tanrı kanıtlanmasında zihindeki mükemmel varlık fikrinden dış dünyadaki varlık fikrine gitmekte ve bunun herhangi bir sıkıntıya mahal bırakmadığı kanaatini taşımaktadır. Ancak İbn Sina ve Farabi genel varlık fikrinden hareketle mümkün varlığa gitmekte ve en son aşamada, mümkün varlıkların kendi kendilerine olamayacakları fikrinden de mükemmel bir varlığa ulaşmaktadır. Ayrıca İbn Sina için, zorunluluk sadece önermeler için değil, varlık için de bir gereklilik olarak

karşımıza çıkmıştır. Ona göre mümkün olan varlıkların zihni gerçeklikleri olsa da ontolojik manada bir gerçekliğinin olması söz konusu olmayabilir. Ancak, Tanrı'nın varlığı gibi, varlığın zorunlu olması onun ontolojik olarak da var olduğu anlamına gelir. Oysa bu noktadan baktığımız zaman, Anselm, Tanrı fikrinden, Tanrı'nın mükemmelliğinden yola çıkarak zihinde bir temellendirme ile yola çıktığı için Tanrı kanıtlaması mümkün olamadı. Yani epistemolojiden yola çıkarak ontolojiye ulaşma imkânı bulamadı.

Batı, gerçeklere ulaşma noktasında sadece dilin boş nesnelere kullanmaları nedeniyle kelama ulaşmadan ilim yapma çabası içinde olmalarıdır. Bu da onları bir çıkmaza sürüklemiş ve kelamın, söz ile logostan farklı olduğunun farkına varamamıştır.¹ Bu görüşü M. Hamdi Yazır da desteklemekte ve o da Batı'nın Tanrı ve diğer dini akideleri kanıtlamakta başarısız olmalarının nedenini, imanın akla zıt olmasına değil, inanılan şeylerin yani Hıristiyanlığın akidelerinin akla zıt düşmesi olarak açıklamıştır.²

Anselm'in delilinin kendi dindaşları tarafından da eleştirilmiş olması sağlam bir zemin üzerine kurulmamış olmasından kaynaklanmış olabilir. Gaunilo bu yöntemi olmayan bir adaya da uygulanabileceğini göstermek istemiş ve ünlü "kayıp ada" örneği ortaya çıkmıştır. Thomas Aquinas da, Tanrı'yı bilme konusunda tek başına kavramın yeterli olmadığı görüşünü savunmuştur.

Kant ise yaptığı eleştirilerin kendi sistemine de yapılacağını muhtemelen hiç fark etmedi. Kant sitemini fenomen ve numeni ayırarak kurmaya çalıştı. Ancak bu durum pek de sağlam bir yapı oluşturamadı. Zira insan zaten kendisi, eğer "ruh" a numen ve "beden" e fenomen diyecek olursak, numen ve fenomenlerden oluşan bir yapıya sahiptir. Bu iki alanın ayrıldığı bir dünya onları tatmin etmeyecektir. Ayrıca göremediğimiz gibi varlığını da inkâr edemediğimiz birçok şeyi kabul ederiz.

İslam felsefesinde ise, Tanrı zorunlu olarak vardır. Buradaki zorunluluktan kastımız olumsuz anlamdaki bir zorunluluk değildir. İslam felsefesinde Tanrı, özellikle Farabi ve İbn Sina ele alınarak, varlık kavramıyla ele alarak onun zorunlu,

¹ Yalçın Koç, *Anadolu Mayası Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, 3. Baskı, Ankara, Cedit Neşriyat, 2011, s.182.

² Janet ve Seailles, s.38.

hiçbir şeye muhtaç olmayan, tek bir zat olan ve zatı gereği zorunlu olarak düşünülebilen olduğunu açık bir şekilde ortaya konulur.³

Tezimizin dayanak noktalarından biri olan M. Hamdi Yazır, ontolojik delili özel olarak incelememiş olmasına rağmen, bu konuda kendi yorum ve eleştirilerini oldukça güzel ifade etmiştir. Aslında M. Hamdi Yazır'ın ifadeleri bizim düşünce dünyamızı yansıtan bir aynadır. Ayrıca bu ifadeler düşünce tarihimiz açısından oldukça önem arz etmektedir. Bunun böyle olduğunu yine M. Hamdi Yazır'ın ifadeleriyle ortaya koymak yerinde olacaktır: *"Şimdi, insaf ve hakkaniyet fikri ile felsefenin takip ettiği tarihi seyir gözden geçirilirse, görülür ki, din bahsinde felsefenin erişebildiği gaye Allah'ın birliğini tespitten başka bir şey olmuyor. Demek oluyor ki, diğer dinler içinde daima garip kalmış olan felsefe, İslamiyet'te aradığını bulacaktır."*⁴

Aklın Tanrı'yı kanıtlaması ya da anlaması hususunda yine M. Hamdi Yazır'ın söyledikleri arka planda bırakılamaz. O: *"Hakikatte insan akli hakikate hakim olamadığı gibi dine de hakim değildir. İnsan akli mutlak hakikati ihata edemediği için, bütün ilahi hakikatleri ve kudretleri kendisinden çıkarmaya kalkışırsa, küstahlık etmiş olur. Fakat ilahi kudretin muhale taalluk etmediğini anlar. Akıl için en büyük muhal alameti tenakuzdur. Akıl, mutlak hakkın bütün hududunu çizemez. Fakat akıl demek, mutlak hakkın mutlak muhalden ayrıldığı hududu bilmek demektir. Akıl, hakikatte tenakuz bulamayacağı gibi, dini bilgilerde de tenakuz bulamaması lazım gelir. Çelişen bir kaziye akıl nazarında anlaşılmamış değil, batıl olduğu anlaşılmalı ve reddi icap eden bir şeydir. Akıl buna karşı aczini değil, kudretini görür. Kısacası aklın idrakteki kusuru, mümkün olmayanlar sahasında değil, mümkün olanlar sahasındadır. Akıl bu iki sahayı karıştırmamak için tek mi'yârdır. Akıl bütün ilimlerin son kemal mertebelerine eremediğini ve gelecekteki keşiflerden hatır ve hayale gelmez ne hakikatlere erişebileceğini itiraf ve kabul etmekle beraber, hiçbir zaman tevafuk ve tegayür kanununa ait olan tasdikinden vazgeçeceğine kaail değildir."*⁵

³ İbn Sina için ayrıntılı bilgi için bkz. *Metafizik I*, s.36-45.

⁴ Yazır, *Dibace (Önsöz)*, s. XXXVII.

⁵ Yazır, *Dibace (Önsöz)*, s. XLII- XLIII.

Bütün bir Felsefe Tarihi boyunca Tanrı hakkında söylenenler, onun varlığının kanıtlanma çabası ve bu çabaların maruz kaldığı eleştiriler, bize çok şey söylüyor gibi gözükse de; aslında tek bir şey söylemektedir:

“Tanrı, varlığı tam olarak kanıtlanamasa da, yokluğu da kabul edilemeyendir.”

KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 13. Baskı, 1998.
- Akarsu, Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi (Ahlak Öğretileri – 2)*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 4. Baskı, 1999.
- Albayrak, Mevlüt, “Skolastik Felsefe’de Tanrı’nın Varlığı İle İlgili Deliller ve Kant’ın Eleştirileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, 1995, 277-298.
- Alpyağlı, Recep, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara: A. Ü. İ. F. Yayınları, 1985.
- Anselm, *Proslogion*, oll.libertyfund.org/titles/1033 Erişim Tarihi: Aralık 2012; *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, <http://jasper-hopkins.info/proslogion.pdf> Erişim Tarihi: 28 Nisan 2014; <http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.asp> Erişim Tarihi: 30 Mayıs 2014.
- Anselm, *Monologion*, oll.libertyfund.org/titles/1033 Erişim Tarihi: Aralık 2012; <http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-monologium.asp> Erişim Tarihi: 30 Mayıs 2014; *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, <http://jasper-hopkins.info/monologion.pdf> Erişim Tarihi: 28 Nisan 2014.
- Arıcan, M. Kazım, “Spinoza’nın Tanrı Anlayışının Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XI/1, 2007, 173-206.
- Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Delili*, Uluslar Arası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler, 22-24 Mayıs 2008, (Editörler: Mehmet Mazak- Nevzat Özkaya), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, Mart 2009.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 11. Baskı, 2007.
- Başçı, Vahdettin, "Anselm'de Ontolojik Delil Anlayışı", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, S. 3, Mart 1992, 77-80.
- Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: A. Ü. İ. F. Yayınları, 3. Baskı, 1987.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Bir Filozof Müfessir", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, 125-139.
- Bravo, Hamdi, "Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 15, Mayıs 2007, 111-128.
- Brecher, R., " 'Greatness' in Anselm's Ontological Argument", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24, No. 95, April 1974, 97-105.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihine Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Baskı, Ekim 2002.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 3. Baskı, 2012.
- Çubukçu, İ. Agah, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987.
- Çotuksöken, Betül ve Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989.
- Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, Temmuz 2011.
- Dağ, Mehmet, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XXIII, 1978, 287-318.
- Descartes, Renatus, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları, Birinci Baskı, Mayıs 2013.
- Dougherty, M. V., "The Importance of Cartesian Triangles: A New Look at Descartes's Ontological Argument", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 10/1, 35-62.

- Dölek, Haydar, "Ontolojik Delilin Oluşumunda Aristocu ve Yeni-Eflatuncu Fikirlerin Etkisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, (Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı), 2000, 587-596.
- Dursun, Yücel, "Bilme Bakımından Kantçı Öznenin Sınırları", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Vadi Yayınları, Kasım 2006.
- Erdem, Engin, "İbn Sina'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 52:1, 2011, 97-119.
- Ergün, Mustafa, *Felsefeye Giriş Varlık Felsefesi*, www.egitim.aku.edu.tr/varlikfelsefesi.pdf Erişim Tarihi: 17.06.2014.
- Erişirgil, Mehmet Emin *Kant ve Felsefesi*, İstanbul, İnsan Yayınları, Nisan 1997.
- Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet ARSLAN, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Gaunilo, *On Behalf of The Fool*, oll.libertyfund.org/titles/1033 Erişim Tarihi: Aralık 2012; <http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-gaunilo.asp> Erişim Tarihi: 30 Mayıs 2014
- Gılsun, Étienne, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet S. Aydın, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, İkinci Basım, 1999.
- Gılsun, Étienne, *Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, Birinci Basım, Şubat 2007.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, Nisan 2012.
- Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyüddin Mengüşoğlu, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları.
- İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sina, *Risaleler*, Çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitabiyât, Birinci Baskı, Mayıs 2004.
- İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

- İbn Sina, *en- Necat*, Çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, Birinci Baskı, Nisan 2013.
- Jackson, Burgess, *Gaunilo's Criticism of Anselm's Ontological Argument*, <https://www.uta.edu/philosophy/faculty/burgess-jackson/Gaunilo's%20Criticism%20of%20Anselm's%20Ontological%20Argument.pdf> Erişim Tarihi: 15.05.2014.
- Janet, Paul, Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâhib*, Çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978.
- Jones, W. T., *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi, I. Cilt*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1. Basım, Mayıs 2006.
- Jones, W. T., *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi, II. Cilt*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1. Basım, Mayıs 2006.
- Kabadayı, Talip, "Gaunilo's Contributions to the Onto(theo)logical Argument of St. Anselm", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 7, Güz 2006, 40-49.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 3. Baskı, 2010.
- Kılıç, Recep, "Hamdi Yazır'da Din Felsefesi", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, 290-298.
- Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Cedit Neşriyat, 3. Baskı, 2011.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar*, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Birinci Basım, Haziran 2011.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev. Nusret Hızır, MEB Devlet Kitapları, Dünya Edebiyatından Tercümeleler.
- Libera, Alain De, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Matthews, Gareth B., *The Ontological Argument*, <http://spot.colorado.edu/~heathwoo/Phil383/matthews.pdf> Erişim Tarihi: 12.05.2014.

- Mohapatra, A. R., *Tanrı'nın Varlığı*, Çev. Metin Yasa, dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/218496134_200316150143.pdf Erişim Tarihi: 25 Nisan 2014.
- Murray, Michael J., Michael Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, NewYork: Cambridge University Press, First Published, 2008.
- Özden, H. Ömer, *İbn-i Sînâ Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, İstanbul: Dergâh Yayınları, Birinci Baskı, 1996.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü Târihsel Bir Okuma*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1. Baskı, Aralık 2004.
- Peterson, M., William Hasker, Bruce Reichenbach, and David Basinger, *Philosophy of Religion Selected Readings*, New York: Oxford University Press, 2007.
- Peterson, M., William Hasker, Bruce Reichenbach, and David Basinger, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 3. Baskı, Mart 2012.
- Platon, *Phaidon*, Çev. H. Ragıp Atademir- Kemal Yetkin, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney- Lütfi Ay, Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, Şubat 2001.
- Polka, Brayton, "The Metaphysics of Thinking Necessary Existence: Kant and the Ontological Argument", *The European Legacy*, Vol. 17, No.5, 2012, pp.583-591.
- Rowe, William L., *Philosophy of Religion an Introduction*, Fourth Edition, Wadsworth Canada, 2007.
- Skirbekk, Gunnar, Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları, 3. Baskı, Ekim 2006.
- Spinoza, Benedictus (Baruch), *Etika*, Çev. H. Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, Haziran 2011.
- Tan, Necmettin, *Immanuel Kant'ın İman Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Entitüsü, 2008.
- Tan, Necmettin, "İmkan Delilinden Transandantal İdeale: Kant'ta Tanrı Kavramının Kökleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.16:2, 2011, s.157-169 portal.firat.edu.tr/Disaridan/TEMP/278/file/9%20DİZGİ-İMKÂNDELİLİNDEN%20TRANSANDANTAL%20İDEALE.pdf Erişim Tarihi: 28 Nisan 2014.

- Tanrıverdi, Hasan, "Immanuel Kant'ın İman Anlayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.2, 2012/2, s.182-218.
ilahiyyatdergi.gumushane.edu.tr/media/uploads/ilahiyyatdergi/articles/10-makale.pdf Erişim Tarihi: 27 Nisan 2014.
- Tarakçı, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi (Kaynakları- Temsilcileri- Tesirleri)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Baskı, Eylül 2011.
- Topaloğlu, Aydın, *Teizm ya da Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, Birinci Basım, Haziran 2001.
- Topaloğlu, Bekir, "Hudûs" mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18. cilt, 1998.
- Uyanık, Mevlüt, *İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı*,
[www.academia.edu/2319607/İslam Felsefesinin Tesekkul Donemi Varlik Anlayis_inda_Birinci_ve_Ikinci_Cevher_Kavrami](http://www.academia.edu/2319607/İslam_Felsefesinin_Tesekkul_Donemi_Varlik_Anlayis_inda_Birinci_ve_Ikinci_Cevher_Kavrami) Erişim Tarihi: 29.04.2014.
- Ülken, H. Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara: A. Ü. İ. F. Yayınları, 1972.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 5. Basım, 1998.
- Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev. Sedat Umran, İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Baskı, 2009.
- Yaran, C. Sadık, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi "Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu"*, Samsun: Etüt Yayınları, Haziran 1997.
- Yaran, C. Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, İstanbul: DEM Yayınları, Şubat 2012.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 1-10, Sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli ve Abdullah Yüceel, İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.
- Yıldırım, Hüsametdin, "Tehafütlerde İlahi Hürriyetin Mahiyeti", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15: 1, 2011, 143-155.
http://www.felsefe.gen.tr/tanrının_varlığının_ontolojik_kanitleri.asp Erişim Tarihi: 19.01.2013.
- www.dinfelsefesi.info Erişim Tarihi: 10.07.2013.

[http://www.ecclesbourne.derbyshire.sch.uk/ecclesbourne/content/subsites/religious_studies/files/Philosophy%20of%20Religion%20AB/The Ontological Argument.doc](http://www.ecclesbourne.derbyshire.sch.uk/ecclesbourne/content/subsites/religious_studies/files/Philosophy%20of%20Religion%20AB/The%20Ontological%20Argument.doc)

Erişim Tarihi: 24.09.2013.