

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

KLASİK DÖNEM İSLAM FELSEFESİNDE KOZMOLOJİK ARGÜMAN VE
MODERN FİZİKTEKİ GELİŞMELER

Doktora Tezi

Mehmet Mustafa Evli

Ankara - 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

**KLASİK DÖNEM İSLAM FELSEFESİNDE KOZMOLOJİK ARGÜMAN VE
MODERN FİZİKTEKİ GELİŞMELER**

Doktora Tezi

Mehmet Mustafa Evli

Tez Danışmanı

Prof.Dr. Fehrullah Terkan

Ankara – 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

KLASİK DÖNEM İSLAM FELSEFESİNDE KOZMOLOJİK ARGÜMAN VE
MODERN FİZİKTEKİ GELİŞMELER

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof.Dr. Fehrullah Terkan

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınav Tarihi:.....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (21.11.2014)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Mehmet Mustafa Evli

İmzası

KISALTMALAR

b.	İbn
bkz.	Bakınız
byy.	Basım Yeri Yok
c.	Cilt
ed.	Editör
ing.	İngilizce
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar
tah.	Tahkik
terc.	Tercüme eden
tsz.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri

ÖNSÖZ

Zihinleri Tanrı'nın varlığı düşüncesine götüren ve bir *a posteriori* delil kabul edilen kozmolojik argümanın temel olarak beş farklı formu bulunmakta ve bunlar İlk Muharrik Delili, İlk Neden Delili, İmkân Delili, Yeter Sebep Delili ve Hudûs Delili şeklinde adlandırılmaktadır. Biz bu çalışmamızda kozmolojik argümanın ve formlarının neye karşılık geldiğini, Klasik dönem İslam filozoflarından el-Fârâbî, İbn Sînâ, el-Ğazâlî ve İbn Ruşd'ün düşünce dünyalarında kozmolojik argümanın bu formlarının ne ölçüde yer aldığını araştırmaya çalıştık. Ayrıca yüzeysel olarak modern fizikteki gelişmelere yer vererek adı geçen filozofların düşünce dünyalarında yer alan kozmolojik argümanın izleriyle bu gelişmelerin ne derece örtüştüğüne değindik.

Çalışmamız boyunca gördük ki ülkemizde, bu tezin konusunu da ihtiva eden din ve bilim çerçevesinde hazırlanan akademik çalışmalar oldukça sınırlı kalmıştır. Dileğimiz; hazırlanan bu tezin, bu sahanın son yıllarda sayıları gittikçe artan bilimsel hâsılasına ve muhtevasına katkı sağlamasıdır.

Bu çalışmamızda şüphesiz tezi hazırlayanın dışında en az onun kadar emeği geçen isimlere teşekkür etmemek büyük bir saygısızlık olacaktır. Öncelikle bu çalışmanın her aşamasında desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen ve her an yanımda olan danışman hocam Prof. Dr. Fehrullah Terkan Bey'e bana akademik bir ufuk kazandırdığı için teşekkür etmeliyim. Tezin hazırlanma sürecinde bilimsel derinliklerinden oldukça istifade ettiğim Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan, Doç. Dr. Gürbüz Deniz, Doç. Dr. Murat Demirkol, Doç. Dr. Şamil Öçal, Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz Bey'lere de teşekkürü bir borç bilirim.

Bir hikmet aşığı olarak vilâdetten günümüze bana kitabı ve ilmi sevdiren sevgili babam, annem ve refika-ı hayât ünvanını fazlasıyla hak eden sevgili eşime de şükranlarımı sunmalıyım.

Ayrıca Tübitak Bilim İnsanı Destekleme Programı (BİDEP) bursiyeri olarak tamamladığım bu tez çalışmamda başından sonuna kadar maddi-manevi her türlü desteği benden esirgemeyen değerli Tübitak yöneticilerine de teşekkür etmem gerekir.

MEHMET MUSTAFA EVLİ

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	V
İÇİNDEKİLER	VI
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: KOZMOLOJİK ARGÜMAN	11
a. Tanımı ve Kısa Tarihçesi	11
b. Argümanın Farklı Formları	16
i. İlk Muharrik Delili	18
ii. İlk Neden Delili	40
iii. İmkân Delili	48
iv. Yeter Sebep İlkesi	65
v. Hudûs Delili	72
II. BÖLÜM: KLASİK İSLAM FİLOZOFLARINDA KOZMOLOJİK ARGÜMAN	103
a. Ebû Nasr el-Fârâbî’de Kozmolojik Argüman	106
b. İbn Sînâ’da Kozmolojik Argüman	125
c. El-Ğazâlî’de Kozmolojik Argüman	152
d. İbn Ruşd’de Kozmolojik Argüman	183
III. BÖLÜM: MODERN FİZİKTEKİ GELİŞMELER PERSPEKTİFİNDEN KOZMOLOJİK ARGÜMANIN DEĞERLENDİRİLMESİ	214
a. Bilimin Evren Hakkında Tarihsel Süreci	215
b. Kozmolojik Argümanın Formları Açısından Modern Fizikteki Gelişmelerin Değerlendirilmesi	234
SONUÇ	237
KAYNAKÇA	251
ÖZET	278
ABSTRACT	279

GİRİŞ

Her uygarlığın üzerine inşa edildiği ikiz sütunlar din ve medeniyettir.¹ Medeniyeti entelektüel, kültürel, sanatsal ve aynı zamanda finansal gelişme ya da ilerleme anlamında kullanacak olursak, toplumların düşünce dünyalarının ayakta durabilmeleri, ancak ve ancak bu iki sütun üzerinde sağlam bir şekilde inşa edilebilmelerine bağlıdır.

İlk çağlardan beri insanların ilgi ve sorgu alanlarının arasında yerini bulan madde-mânâ, Tanrı-âlem ve ruh-beden ilişkileri, bir anlamda Sokrates'in "Sorgulanmamış hayat, yaşanmaya değer değildir"² seyahatinin başlangıcı sayılabilir. İnsan, varlığı sorgulayacak ve ancak böylece rasyonel düşünceye ulaşabilecektir. Yeter ki bu sorgulama, felsefenin temel ilkeleri çerçevesinde objektif, tutarlı ve şümüllü olsun.

Varlık, insan aklının algıladığı en temel kavram olduğu için, varlığın bir tanımı yapılamaz. Çünkü tanım, cins ve fasıldan oluştuğundan ve varlıktan da daha tümel bir cins olmadığından dolayı varlığın tanımı yapılamamakta ve varlık, *a priori* bir bilgi olarak akıl tarafından bir hamlede kavranılmaktadır.³ Hatta bu bağlamda, varlığın bir önermede yüklem olup olamayacağı da bir tartışma konusudur.⁴ Bu tartışmaya kısaca değinmek gerekirse, İslâm filozofları ve kelâmcıları, varlığın statüsünü *varlık ve mâhiyet* bağlamında tartışmışlardır. Bu konuda görüş bildirenleri,

¹ William E. Carroll, "God and Physics: From Hawking to Avicenna," www.muslimphilosophy.com/sina/art/gpa.doc (5.3.2014).

² İngilizce ifadesiyle "and that the life which is unexamined is not worth living". Eflâtun, *Sokratın Müdafası*, terc. Belirtilmemiş (Ankara: Yeni Matbaa, 1962), s.36 (37e-38a). (Eser Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde (182 EFL.S 1962) koduyla yer almaktadır.)

³ Mahmut Kaya, "Fârâbî," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.12, s.149.

⁴ Mehmet Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23:1 (1979), s.290

idealistler ve realistler olarak kabaca ikiye ayıracak olursak, mâhiyetin varlıktan ayrı olduğunu ve mâhiyetin varlıktan önce geldiğini savunan idealistlerin başında İbn Sînâ gelirken,⁵ varlığın mâhiyetten ayrılamayacağını ve her ikisinin de özdeş olduğunu söyleyen realistlerin başındaysa Eş‘arîler ve İbn Ruşd gelmektedir. Aristo, bu konuda ontolojik anlamda cisimlerin mâhiyetiyle varlığının birbirinden ayrılmaz olduğunu ve varlıkla mâhiyetin özdeş olduğunu söylerken,⁶ el-Fârâbî ise bütün varlığın, varlığı ve mâhiyeti bir olan bir Varlık’tan geldiğini savunmuştur.⁷ Sonuç olarak varlık-mâhiyet tartışmasında ayırım, herkes tarafından kabul edilmekte, ancak el-Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre bu ayırım hem mantikî hem ontolojik iken, Aristo, İbn Ruşd ve Eş‘arî kelamcılarına göre sadece mantikî olarak kabul edilmektedir. Varlığı sorgulama ameliyesi, var olanla beraber yokluğu da kapsamaktadır. Genelde yokluk kavramı, varlık kavramında olduğu gibi, düşünen beyinlerin ilgisini çekmiş, hatta “Yokluk var mıdır yoksa yok mudur?” konuları tartışmalarda önemli bir yer teşkil etmiştir. Âlemin yoktan yaratıldığını iddia edenler ‘yokluk’un bir şey olmadığını savunurken, âlemin ezeli bir maddeden yaratıldığına inananlar ise ‘yokluk’un bir şeye karşılık geldiğini iddia ederler. Bu şey, Aristo düşüncesinde heyula, İslam filozoflarında imkân, kelamcılarda ise yokluk olarak isimlendirilir.⁸ Düşünen insanlar

⁵ “Durum böyle olunca açıktır ki: Bu bileşiklerin tanımları, başka bir yönden tanımdırlar. Her basitin mahiyeti, onun zatıdır, çünkü orada, onun mahiyetini kabul eden bir şey yoktur. Eğer orada, onun mahiyetini kabul eden bir şey olsaydı, o şeyin mahiyeti, o şey için var olan kabul edilenin mahiyeti olmazdı. ... Bilakis bir şeyin tanımı, zatının kendisiyle var olduğu şeylerin tamamına delalet eder ve bu nedenle tanım da bir yönüyle maddeyi içerir. Bileşiklerde mahiyet ile suret arasındaki fark bu sayede bilinir” Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ (Metafizik 1)*, terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s.216 (5. Makale 8. Fasıl).

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, terc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), s.321 (VII. Kitap VI. Bölüm). Ayrıca bkz. Joseph Owens, *Aristotle’s Gradations of Being in Metaphysics E-Z* (South Bend: St. Augustine’s Press, 2007).

⁷ Mohammed Noor Nabi, “Plotinus ve İbn Sina’nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi,” terc. Osman Elmalı ve H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), s.224; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), ss.15-16, 25-30.

⁸ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), s.170.

hemen hemen diğer tüm konularda olduğu gibi, neyin var olduğuna ve / veya neyin var olmadığına bir türlü ortak bir sesle karar verememişlerdir. Anlaşıyor ki düşünce tarihi boyunca “varlık vardır” diyenlere karşılık Platon’un mağara metaforundan yola çıkarak görünen âlemin varlığının hakiki olup olmadığı konusunda şüpheleri olanlar olduğu gibi, “yokluk vardır” diyenlere karşılık “yokluk yoktur” diyenler de olmuştur.

Ontolojik düzlemde söylemlerimize konu olabilen iki unsurdan biri olan varlık yani âlem hakkında, bu varlık / yokluk tartışmaları devam etmekle birlikte bir diğer başlık, yani Tanrı hakkında da farklı düşünce zeminleri bulunmaktadır. Teist düşünce; formları, varoluş biçimleri ve âleme müdahale tarzları farklılık oluşturmak kaydıyla ‘Tanrı ve âlem vardır’ derken, ateist düşünce; Tanrı’nın varlığını inkar etmiş ve varlığın tümünü maddeye indirgemıştır. Agnostik düşünce; Tanrı ve âlemin konumlarının bilinemezliğini savunurken, Panteist düşünce de Tanrı ve âlemi, Tanrı ortak paydasında cem etmiş, âlemle Tanrı’yı özdeşleştirmiştir.

Tanrı hakkındaki tartışmaları da kapsayan bu en geniş düşünme ameliyesinde felsefi bakış / düşünüş, ilkeli, delillere dayalı ve düşüncenin temel yasalarına aykırı olmamak zorundadır. Daniel Kolak’ın tartışmalarında yer alan bir yanda ‘inancını değiştirmek’ ile diğer yanda ‘inanmak’ veya ‘ikna olmak’ (*converting / convincing*) ayrımında görüldüğü gibi, insanlar inanç tercihlerini, yukarıdaki seçeneklerden ve bunların dışında herhangi bir seçenekten yana kullanabilirler.⁹ Ancak söz ‘inanmak, iman etmek, ikna olmak’a gelince ki düşüncenin temel ilkelerine de sadık kalan rasyonel bir inanç zemini bunu gerektirir, bu ancak akılcı delillerle hareket ederek gerçekleşebilir. Örneğin, kötü niyetli bir psikiyatrist bize, tüm arkadaşlarımızın bizi

⁹ Daniel Kolak, *In Search of God - The Language and Logic Belief* (California: William Paterson College Wadsworth Publishing Company, 1994), s.72.

öldürmek istediğine inanmamıza neden olacak bir ilaç verse ve paranoya haline sürüklese, bu ilaçlar arkadaşlarımızın bizi öldürme planları için geçerli bir kanıt olmayacaktır. “Fakat ben böyle inanıyorum” denilerek inanç kişiselleştirilebilir. Ancak bu da objektif bir delil teşkil etmeyeceğinden ‘delillere dayalı bir inanca’ (*convincing*) konu olamaz. “Fakat ben böyle inanıyorum” söylemleriyle muhatap kitlesi daraltılan ve minimize edilen bir inanç sistemi yerine, ikna gücünü dayandığı delillerden alan, dogmalardan uzak bir inanç sistemi, bir öncekine kıyasla akledenler tarafından daha çok benimsenecek ve entelektüel temeller üzerinde varlığını sürdürecektir. Polisiye bir kurguda kamera kayıtlarıyla da tespit edilmiş bir şekilde Smith’in Jones’ı vahşice öldürdüğünü düşünelim. Savcının, elindeki en kıymetli kanıtı ise bir medyumun, cinayetin Smith tarafından işlendiğini bildirmesi olsun. Elimizde bir ‘*smoking gun*’¹⁰ hüviyetinde görüntü kaydı, parmak izleri gibi deliller varken bir medyumdan medet ummak, Tanrı’nın varlığına / yokluğuna dair bugüne kadar disipline edilmiş birçok argümanı görmezden gelerek, duygular, dogmalar veya önyargılarla hareket etmeye benzemektedir.¹¹ Kolak, sorgulama mantığını anlatırken şöyle demektedir:

Varsayalım Carl, Tanrı’nın varlığı hakkında olumlamacı [Yes-Believer] bir kişi olsun. Bir gece kozmosu merak içerisinde seyrederken aniden bir aydınlanma hissederek ve “tüm bunları Tanrı yarattı” der. O, kozmosu temaşa ederken kendisini aniden ‘Tanrı evreni yarattı’ önermesine götürecek bir olumlamacı tutum içerisine girmiştir. Carl, Tanrı tarafından ikna edildiğini düşünmektedir. Onu nasıl ikna olduğu sorulduğunda, “beni evren ikna etti”

¹⁰ ‘The Smoking Gun’ ifadesi; açık, seçik, çok güçlü delil anlamında kullanılmaktadır. Orijinal ifadesini Sherlock Holmes’un 1893 yılında kaleme aldığı ‘The Gloria Scott’ adlı polisiye hikâyesinden almıştır. Birisini öldürmek isteyen kişinin maktulün cesedi yanında, elinde silahı henüz patlamış ve hala ucundan dumanlar tütüyor halde bulunduğu bir enstantaneden esinlenilerek ‘çok güçlü delil’ anlamında terimleşmiştir.

¹¹ Kolak, *Search*, s.94.

diyecektir. Carl, hata içerisinde. Tanrı evreni yaratmadığı için değil. Tanrı evreni yaratmış olabilir; ancak Carl ikna olmamıştır (*not convinced*), inanmıştır (*converted*). O, coşkulu bir duygu içerisinde Tanrı'nın evreni yarattığı düşüncesine kapılmıştır. Bu, senin bir gece kozmosu seyrederken duygularının, varlığın çirkinliğine ve dev bir yaratığın kendi kutusunda yaptığı deneyler sonucunda ortaya çıkmasına inanmana götüren delilden daha sağlam bir delil değildir. Bu, evrenin dev bir yaratık tarafından yaratıldığına dair bir delil olmayacaktır. Bu, en iyi ihtimalle senin kendi duygularının, kendi kendini ikna etmesi anlamına gelecektir.¹²

Herhangi bir aktüel olay için geçerli olduğu gibi, Tanrı'nın varlığı konusunda da entelektüel yaklaşım sahibi zihinler, tercihini inanmaktan yana değil ikna olmaktan yana kullanmalıdır. Yukarıdaki benzetmede de görüleceği üzere 'inanmak', 'ikna olmak'ın yanında subjektif bir yaklaşımdır ve üçüncü kişiler için herhangi bir ikna edici tarafı bulunmamaktadır. 'İkna olmak' ise delillerle ve aklî metodlarla ortaya konulan bir ameliyedir. Aklî metodların geçerliliğine inanan kimselerin üzerinde konuşup tartışabilecekleri ortak bir zemindir.

İnsanoğlunun düşünce dünyasında, Tanrı inancının serüvenine baktığımızda kutsal metinler ile felsefe tarihinin gelişimsel olarak örtüşmediğini görmekteyiz. Kutsal metinlerde Âdem peygamber ile başlayan dinler tarihi, şüphesiz başlangıçta teist bir hüviyete sahiptir. Felsefe tarihine bakıldığında ise felsefî düşünce M.Ö. 8. yüzyılda kökleri Tanrı'da olduğuna inanılan mitoslar ve efsanelerle başlamış ve doğrusal bir gelişim seyrederek günümüze kadar ulaşmıştır.¹³ Dogmalar her iki ekolde de zaman zaman varlık göstermiş, zaman içerisinde kendi üreticileriyle ve

¹² Kolak, *Search*, s.100.

¹³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), s.11.

inananlarıyla buluşma fırsatı yakalamıştır. Ancak yukarıda Kolak'ın ayırımına konu olan, entelektüel zeminde ele alınabilen Tanrı ve Tanrı'ya ulaşma düşüncesi, zaman içerisinde disiplinize edilmiş, 'kültürel' platformdan bu temellendirmeler sayesinde 'dini' bir platforma taşınmış¹⁴ ve bilimsel bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır.

Tanrı'nın varlığının kendilerine dayandırıldığı, teistlerin dışındakiler tarafından da sorgulanıp eleştirilen bu delillerden başlıcaları şunlardır:

1. Kozmolojik Delil (Cosmological Argument)
2. Ontolojik Delil (Ontological Argument)
3. Düzen ve Gâye Delili (Teleological Argument)
4. Dinî Tecrübe Delili (Arguments From Religious Experience)
5. Ahlak Delili (Moral Argument)

1980'li yıllardan bu yana bilim ve felsefe dünyasında sıkça ele alınan önemli bir argüman olarak Antropik İlke'yi de klasik düzen ve gâye delilinin yeni bir versiyonu olarak kabul edecek olursak¹⁵ adı geçen argümanlar genellikle yukarıdaki şekilde sıralanmaktadır.

Bu delillerden Ontolojik Argüman dışındaki delillerin, âlem hakkındaki veri ve düşüncelerimizden yola çıkarak geliştirildiğini söyleyebiliriz. Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu fikri, tek tanrılı dinlerin ilk prensibi durumundadır. Ontolojik argüman, bu 'mükemmel varlık' kavramını hareket noktası olarak görür ve öncüllerini buna göre şekillendirirken, diğer deliller ise ontolojik argümanın aksine

¹⁴ Paul Tillich, *Din Felsefesi*, terc. Zeki Özcan (Bursa: Alfa Yayınları, 2000), s.107.

¹⁵ M. Said Kurşunoğlu, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke* (Ankara: Elis Yayınları, 2006), s.8.

bunu varış noktası olarak görmektedir.¹⁶ Düşünen insan, yaşadığı âlemdе gördüklerini (ontolojik argümanı istisna tutacak olursak) bilimsel disiplinler içerisinde kritiğe tabi tutmuş, tüm bunlardan felsefî çıkarımlarda bulunmuştur. Özellikle son yüzyıl içerisinde laboratuvarдан çıkan sonuçlar, insanoğlunun Tanrı-âlem ilişkisine dair alışageldiği ve kanıksadığı bilgileri yerle bir etmiş ve klasik düşüncenin temellerini derinden sarsmıştır. Gerald Feinberg bu durumu şöyle yorumlamaktadır: “Her durumda evren ve laboratuvar arasındaki ilişkilerin aydınlanmayacak kadar çetrefilli bir problem olduğu görülüyor. Ve belki de Tales problemi, fiziğin merkezinde tekrar yerini alacaktır. Umut ederim ki bunu çözmek, 2500 yıldan daha kısa sürsün”¹⁷ Son iki asra damgasını vuran perspektif, metafizik çağının sona ermiş olduğu yönündedir. Bir tarafta pozitivistin kurucusu August Comte, diğer tarafta Wilhelm Dilthey ve Martin Heidegger ile birlikte yeni Kantçılar ve Friedrich Nietzsche gibi filozofların diğer konularda farklı düşünmelerine rağmen bu konuda ortak düşündüklerini görmekteyiz. Tüm bu düşünürler, metafiziği insanlık tarihinin bir safhası olarak gördüler ve kendilerini post metafizik çağın düşünürleri olarak tanımladılar.¹⁸ Ancak son yarım asırda bilim dünyasındaki gelişmeler, dikkatleri tekrar metafizik konularının üzerine çekti ve 2500 yıl önce Tales’in tartıştığı konular bugün tekrar gündeme geldi.

Bizi Tanrı hakkında konuşmaya götüren delillere dönecek olursak, yukarıda adı geçen argümanların hangilerinin *a priori* hangilerinin *a posteriori* olduğu

¹⁶ William J. Wainwright, *Philosophy of Religion* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1988), s.38.

¹⁷ Gerald Feinberg, “Physics and the Thales Problem,” *The Journal of Philosophy* 63:1 (1966), s.17. Ayrıca Bertrand Russell’a göre felsefenin kendisiyle başladığı Miletli Tales, M.Ö. 624-546 yılları arasında yaşamış, ‘evren nasıl ve neyden meydana geldi’ sorusunun cevabını araştırmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için Gerald Feinberg’in adı geçen makalesine bakılabilir. Ayrıca bkz. Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945).

¹⁸ Wolfhart Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God*, ing. terc. Philip Clayton (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), s.3.

tartışmalarına girmeden, bunlardan kozmolojik argümanın *a posteriori* argümanlar içerisinde sayılabileceğini belirtelim. Kimi mantıkçılar tarafından *a priori* argümanlar yapısı gereği bize yeni bir bilgi vermeyen bir totoloji olarak görülse de Aristo'ya göre *a priori* bilgiler dedüktif (tümdengelimci) yollarla elde edilir ve zorunlu bilgidir. *A posteriori* bilgiler, her ne kadar Jessica F. Leech'in de "Creationism and the Contingent A Priori" adlı makalesinde¹⁹ ifade ettiği gibi hakkında kimilerinin bilimsel zeminde tartışmasız kabul edilmesi oldukça zor görünen zorunlu bilgi olduğu iddiaları var olsa da endüktif yollarla elde edilir ve mümkün (*contingent*) kategorisinde yer alırlar.

Bir bilginin endüktif yollarla elde edilmesi demek deneylerden ve gözlemlerden genel ilkelere, tikel ya da özel olandan tümel ya da genel olana ulaşmak anlamına gelmektedir. Tümevarımsal çıkarımların en önemli zorluğu ise örneklemelerin yinelenmesi gerekliliğidir. Zira iki olay arasında ardışıklılığın ve aynı mantıksal örgü içerisinde olduklarının varlığını ortaya koyamıyorsak özelden genele ulaşmamız mümkün olmayacaktır. Bu ardışıklılık kavramı bazen bir 'özellik'in birçok örnek üzerinde yer alması ve 'genellik' statüsüne kavuşması şeklinde olabileceği gibi bazen de ortak aklı prensiplerden hareket ederek önermesel bir sonuca ulaşmak şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Şu da unutulmamalıdır ki son yıllarda modern fizik ve Kuantum Teorisi ile daha da güçlü bir şekilde vurgulanmaya

¹⁹ Jessica F. Leech, "Creationism and the Contingent A Priori," *Ratio* 23:2 (2010), s.169. İlgili makale incelendiğinde Kripke'in 'Naming and Necessary' adlı makalesinde sunduğu bazı örnekler, bazı bilgilerin zorunlu fakat *a posteriori* olabileceği yönündedir. Örneğin, altının atom numarası 79 olması gibi. Bazı bilgilerin ise mümkün olduğu halde *a priori* olduğu yönündedir. Bir 'S' çubuğunun t_0 zamanında uzunluğunun 1 metre olması gibi. Aynı makalede Williamson'ın örnekleri ise zamansal (*indexical*) olmadığı için dolayısıyla iki boyutlu stratejiler yoluyla etkisiz hale getirilemediğinden problemli görüleceğine dair ifadeler yer almaktadır. Netice olarak '*hyperreliable*' metodu ile ilgili soru işaretleri barındırmasıyla birlikte Leech'in ortaya koyduğu mümkün *a priori* bilgilerin olabileceği konusu kendisinin de ifade ettiği gibi ancak bir inanç geliştirme metodu olabilir. Bilimsel zemine genellenmesi ise oldukça zor görünmektedir.

başlanan iddia, âlemde nedenselliğin söz konusu olmadığıdır. Bertrand Russell'in (1872-1970) da ifade ettiği gibi²⁰ Güneş'in bugüne kadar her gün düzenli olarak doğmuş olması gelecekte de doğacak olmasına bir delil teşkil etmemekte ancak olasılığı artırmaktadır. 'Doğanın tekdüzeliği' söz konusu mudur yoksa değil midir? Eğer çevremizde gördüğümüz her olayın hiçbir istisnası söz konusu değilse ve istisnası olma ihtimali de yok ise o halde tekdüzelikten bahsedilebilir. Ancak yerçekiminin istisnası olarak balon ve uçakların gösterildiği örnekte olduğu gibi elbette Güneş'in yarın sabah doğmasının istisnası olarak da dünyamızın yabancı bir gezegenle çarpışması gösterilebilir. Ancak somut nesnelerin özelliklerinden yola çıkılarak tümevarımsal bir gerçeğe ulaşmak yerine aklî prensiplerden yola çıkarak tümevarımsal bir gerçeğe ulaşma çabası, aykırı örnekler arayışı yerine aklî prensiplere yine aklî yollarla yapılan itirazlarla karşı karşıya kalmaktadır.

Tümevarımsal bilginin doğruluk ve geçerlilik derecesini ilgili çalışmalara havale ederek, kozmolojik argümanın, aklî prensiplerden ve bilimsel gelişmeler ışığında modern fizikteki gelişmelerden yola çıkarak özelden genele ulaşma çabası içerisinde kurgulanmış bir argüman olduğunu tekrar vurgulamakta fayda görmekteyiz. Bu amaca yönelik olarak bu çalışmamızın birinci kısmında adı geçen argümanlardan 'kozmojik argüman' üzerinde durmaya çalışacak, argümana yapılan tenkitlerle birlikte delilin kendisini ele almaya çalışacağız. İkinci bölümde ise klasik İslam filozoflarının düşünce sistemlerinde tüm formlarıyla birlikte argümanın nasıl yer aldığını inceleyeceğiz. Üçüncü kısımda ise Kuantum Teorisi, Big Bang Kozmolojisi gibi klasik fiziğin temellerini sarsan bilimsel gelişmelere eğilecek ve astrofizikçilerle klasik dönem İslam filozoflarını bir noktada buluşturmaya

²⁰ Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, terc. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), s.58.

alışacağız. Carrol'ın ifadelerinde “Gerçekte, Hawking'den İbn Sînâ'ya gitmek, önemli bir açıdan kafa karışıklığından netliğe gitmektir”²¹ şeklinde yer aldığı gibi bilim dünyasındaki son gelişmeleri felsefî temeller üzerine oturtarak akledenlerin düşünme ameliyesinde ‘*converting*’ değil de ‘*convincing*’lere kapı aralamaya çalışacağız.

²¹ Carrol, “*God and Physics*,” s.1.

I. BÖLÜM

KOZMOLOJİK ARGÜMAN

a. Tanımı ve Kısa Tarihçesi

Kozmolojik argüman, Platon'dan beri birçok önemli filozof tarafından ya savunulmuş ya da tenkit edilmiştir. Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışan bir argümandır. Kozmolojik argümanı diğer argümanlardan ayıran özellik, genellikle Tanrı olarak tasavvur edilen veya tanımlanan tekil bir varlığa 'âlemden yola çıkarak' ulaşmasıdır.²² Argümanın ilk örneklerini Platon'da görmekteyiz. *Yasalar* adlı eserinde Platon, hareketin kaynağı üzerinde durarak daha sonra göreceğimiz kozmolojik argümanın ilk muharrik delilinin temellerini atmıştır. O, âlemdeki değişik hareket türlerinden bahsettikten sonra tüm bu hareketlerin arka planda bir Ruh (*Soul*) tarafından verildiğini söyler. Ona göre bir başka şey vasıtasıyla hareket eden, temel unsur olamaz. Eğer her şey başlangıçta sükûn halinde olsaydı, ancak kendi kendine hareket eden bir hareket ettirici bu değişim sürecini başlatabilirdi.²³

Aristo'nun *Fizik*'inde ve *Metafizik*'inde de argümanın sistematik bir şekilde ilk formlarını görebiliriz. Filozof, *Fizik* adlı eserinde hareketin hep var olması ve kesilmemesi gerektiğini savunurken ister tek ister birden çok olsun, 'ilk hareket veren ancak hareket etmeyen sonsuz bir 'varlık'ın zorunlu olması gerektiğini iddia etmiştir. Aristo bu varlığın sonsuz olmasını zorunlu kılmasının ardından 'bir' olması

²² Bruce Reichenbach, "Cosmological Argument," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition) <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/cosmological-argument/> (4.3.2014).

²³ Platon, *Yasalar*, terc. Candan Şentuna ve Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), s.133 (X. Kitap, 895d-e).

gerektiğini de ispatlamakta,²⁴ *Metafizik* adlı eserde ise bu ‘hareket etmeyen İlk Muharrik’ fikrini olgunlaştırmaktadır.²⁵

Görüşleri, Aristo’nun ezeli madde anlayışıyla bağdaşmayan kilisenin profesyonel çabalarıyla, kozmolojik argümanın üzerinde tartışılmaya başlanmış ve böylece karşıt itirazlar geliştirildiği gibi değişik formlarının da ortaya çıkması için uygun zemin hazırlanmıştır. Craig’ın ifadelerinde karşılık bulan bu durum kozmolojik argümanın sonraki yüzyıllarda çok geniş kültürlere ve coğrafyalara mal olmasına sebebiyet vermiştir:

Milattan sonraki dönemde Kilise Babaları, Hristiyan öğretisinin izahı için Yunan felsefi düşüncesine dayanmalarına rağmen, [sırf] Aristocu maddenin ezeliyeti öğretisinin hatırına Kutsal Kitab’ın yoktan yaratma öğretisinden ödün vermeyi reddettiler. Aristo alemin ezeliyetini sadece iddia etmekle kalmamış fakat aynı zamanda deliller getirmiş olduğu için, Hristiyan teologlar Kutsal Kitab’ın metin-kanıtlarını zikretmekle yetinmediler ve fakat Yunan düşünürlerini kendilerinin rakip paradigmalarının felsefi tartışmaları içine çektiler; bu şekilde dünyanın geçmiş sonluluğu ve dolayısıyla da yaratılış öğretisi lehine argümanlar temin etmeyi amaçladılar.²⁶

İslam felsefesi ise kozmolojik argümanı tarihsel seyrinde iki koldan beslemiştir. Kozmolojik argüman, filozoflar yoluyla imkân delili üzerinden, kelmacılar yoluyla ise bilfiil bir sonsuzluğun imkânsızlığı üzerine inşa edilen hudûs delili üzerinden zenginleştirilmiştir. Thomas Aquinas (1225-1274), meşhur ‘beş yol’u ile Hristiyan dünyasında kozmolojik argümana yer veren önemli ve ilk

²⁴ Aristoteles, *Fizik*, terc. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), s.305 (VII. Kitap).

²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s.484 (XII. Kitap).

²⁶ William L. Craig, “Büyük Patlama ve Ötesi,” terc. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50:1 (2009), ss.165-166.

düşünürlerdendir. O, *Summa Theologica*'sı²⁷ ve *Summa Contra Gentiles*'inde²⁸ da yer aldığı şekilde kozmolojik argümanın farklı formları üzerinde durmuştur. Hristiyan dünyasına Bonaventure'nin (1221-1274) *Sentences*²⁹ adlı eseriyle giren hudûs delili formu, kozmolojik argüman içerisinde en yaygın ve üzerinde araştırmalar yapılan bir başlık haline gelmiştir.

Aydınlanma çağına geldiğimizde George Wilhelm Leibniz (1646-1716) ve Samuel Clarke'ın eserlerinde birbirine benzer şekilde 'yeter sebep ilkesi' (*principle of sufficient reason*) olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰ Kozmolojik argüman, sonraki bölümlerde itirazları ele alırken ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız şekilde, 18. yüzyılda ciddi bir eleştiriye maruz kalmıştır. David Hume, "Nedensellik, iki şey arasındaki kurgusal bir ilişkidir" diyerek argümandaki nedensellik ön kabulünü tenkit ederken, her mümkünün var olması için bir nedene ihtiyaç duymasının argümanın merkezindeki bir aldatmaca olduğunu iddia etmiştir.³¹ Immanuel Kant ise kozmolojik argümanın içinde şüpheler barındıran bir şekilde ontolojik argümanın üzerine bina edildiğini savunarak farklı bir yönden tenkit etmiştir.³²

20. yüzyılın son kısmında argümana teistlerden de ateistlerden de itirazlar gelmeye devam etmiştir. Alvin Plantinga, "doğal teolojinin böyle bir kısmı

²⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, s.15 (I, Q.2, A.3), <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html> (4.3.2014).

²⁸ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975), s.85 (I, 13).

²⁹ G. R. Evans (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard: Current Research* (Leiden: Leiden Brill Academic Publishers, 2002), c.2, (II Sent. D.1, P.1, A.1, Q.2).

³⁰ William L. Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton: Princeton University Press, 1975), Bölüm 2.

³¹ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Hackett: Indianapolis, 1993), s.44 (Bölüm 8).

³² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ing. terc. Norman Kemp Smith (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

etkisizdir” sonucuna ulaşırken³³ Richard Gale, Kant’ı takip ederek “kozmojik argümanın tüm formları imkânsızlığa başvurduğu andan itibaren makuliyetini yitirmiştir” demiştir.³⁴ Benzer olarak Michael Martin,³⁵ John Mackie,³⁶ Quentin Smith,³⁷ Bede Rundle ve Graham Oppy³⁸ de kozmojik argümanın hiçbir formunun geçerli olmadığını iddia etmişlerdir.

Günümüzde de kozmojik argüman hakkında farklı düşünenler mevcuttur. William Lane Craig, aslen hudûs delili olarak bilinen ‘*the kalam cosmological argument*’i savunmakta³⁹ ve Richard Swinburne, kozmojik argümanın tündengelimci (*dedüktif*) formlarını reddederek Tanrı’nın varlığını daha geniş bir perspektiften ele alan tümevarımcı (*endüktif*) bir argüman teklif etmektedir.⁴⁰ Görüldüğü gibi kozmojik argüman, tarih boyunca değişik açılardan ele alınmış ve kritiğe tabi tutulmuştur.

Gelişme noktasında daha çok Hristiyan doktrinlerinde Tanrı’nın mutlak kâdir, mutlak âlim, yoktan yaratan olduğunu ispatlamak amacıyla yola çıkılan kozmojik argümanı görüldüğü üzere diğer argümanlardan ayıran şey, onun öncülleri ve sonucunun tabiatıdır.⁴¹ Bugün kozmojik argümanın en yaygın biçimde bilinen ve kullanılan formu, bizim hudûs delili dediğimiz, Craig’in ‘*the kalam*

³³ Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 1. Bölüm.

³⁴ Richard Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 7. Bölüm.

³⁵ Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), 4. Bölüm.

³⁶ John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism, Arguments for and Against the Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 5. Bölüm.

³⁷ William L. Craig ve Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

³⁸ Graham Oppy, *Arguing about Gods* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 3. Bölüm.

³⁹ William L. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London: The Macmillan Press, 1980).

⁴⁰ Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

⁴¹ William L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1979), s.61.

cosmological argument' olarak formüle ettiği ve öncüllerini aşağıdaki gibi sıraladığı şeklidir:

1. [Sonradan] Var olmaya başlayan her şey kendisini var eden bir nedene sahiptir.
2. Evren [sonradan] var olmaya başlamıştır.
3. O halde evren kendisini var eden bir nedene sahiptir.⁴²

Ancak kozmolojik argümanın daha başka formları da vardır. Bunları değişik düşünürler tarafından farklı şekillerde kategorize edilseler de şu başlıklar altında sınıflandırabiliriz:

1. İlk Muharrik Delili (*Prime Mover Argument*)
2. İlk Neden Delili (*First Cause Argument*)
3. İmkân Delili (*Contingency Argument*)
4. Yeter Sebep Delili (*Principle of Sufficient Reason*)
5. Hudûs Delili (*The Kalam Cosmological Argument*)

Sonraki bölümlerde yukarıda adı geçen ve özet şeklinde görüşlerini verdiğimiz filozofların argümanlarını ayrıntılı olarak ele almak üzere, bu kısımda kozmolojik argümanın formları üzerinde durmaya çalışacağız.

⁴² Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.61.

b. Argümanın Farklı Formları

Kozmolojik argüman, düşünürler tarafından farklı şekillerde sınıflandırılmaktadır. Bruce Reichenbach, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'de kozmolojik argüman maddesini ele alırken 'imkân delili', 'hudûs delili', 'ilk muharrik delili' ile Leibniz ve Clarke tarafından savunulan 'yeter sebep delili' olarak dört ana başlık altında sınıflandırmıştır. Bunların dışında Reichenbach'a göre zamansal durumları referans alırsak, ayrıca bir sınıflandırma yapmak da mümkündür. Buna göre ise Aquinas'ın açıklamalarında da yer bulan nedensel zincirin sonsuza kadar gidemeyeceği ve dolayısıyla tekil nedenlerin bağımsız bir duruma düşmesi, 'ilk neden'i de zor durumda bırakmaktadır. Yani dolayısıyla 'ilk neden' aslında bir 'ilk neden' değil, 'idame ettirici' nedendir (*sustaining cause*).

William L. Craig'e göre ise kozmolojik argüman üç bölümde incelenebilir. Birincisi, bizi evrenin başlangıcına götürecek olan 'ilk neden delili'ni de kapsayan bir şekilde 'hudûs delili'; ikincisi Thomas Aquinas'ın da savunduğu dünyanın varoluş zeminini göz önünde bulunduran 'imkân delili'; üçüncüsü ise Leibniz'in ortaya koyduğu 'neden başka bir şekilde değil de bu şekilde var olmuştur' sorusuna cevap veren 'yeter sebep delili'dir.⁴³ Ayrıca Craig, başka bir eserinde bunlara Aquinas'ın 'ilk üç yol'unun da ilave edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunlar ise 'ilk muharrik delili', 'ilk neden delili' ve 'imkân delili'dir.⁴⁴ Timothy L. S. Sprigge

⁴³ William L. Craig ve J. D. Sinclair, "The Kalam Cosmological Argument," W. L. Craig ve J. P. Moreland (ed.), *The Blackwell Companion Natural Theology* (West Sussex: Wiley-Blackwell Publishing, 2012), s.101.

⁴⁴ William L. Craig, *Reasonable Faith: Christian Faith and Apologetics* (Illinois: Crossway Books, 2008).

ise *The God of Metaphysics* adlı eserinde ‘ilk muharrik delili’, ‘ilk neden delili’ ve ‘imkân delili’ olarak bir sınıflandırma yapmaktadır.⁴⁵

Macit Fahri, Aristo tarafından dile getirilen ve onun takipçileri tarafından geliştirilen ‘ilk neden delili’nin yanı sıra özellikle İslam coğrafyasında geniş kabul bulan ‘imkân delili’ ve ‘hudûs delili’ne yer vermektedir.⁴⁶ Peter S. Groff ve Oliver Leaman ise Macit Fahri’den farklı olarak ‘imkân delili’ni listeden çıkartmakta, onun yerine ‘ilk muharrik delili’ne yer vermekte, ‘ilk muharrik delili’nin, doğuda hiçbir zaman batıdaki kadar kabul görmüşlüğü ulaşamayan ‘ilk neden delili’ni açıklamak için gerekli olduğunu savunmaktadır.⁴⁷ Shabbir Akhtar, *The Quran and the Secular Mind - A Philosophy of Islam* adlı eserinde kozmolojik argümanın ‘ilk neden delili’, ‘hudûs delili’ ve ‘yeter sebep delili’ formlarından bahsetmekte;⁴⁸ Adnan Aslan ise *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar* adlı eserinde ‘hudûs, imkân, hareket ve değişim’ delillerinden bahsetmektedir.⁴⁹

Paul Edwards, kozmolojik argümanı sınıflandırırken Katolik felsefecilerin de her bir kısmını kabulde oldukça zorlandıkları sadece ‘ilk neden delili’ ve ‘imkân delili’ne yer vermektedir.⁵⁰ William D. Jeffcoat, sadece nedensellik ve ‘ilk neden ilkesi’nden bahsederken,⁵¹ *Encyclopedia of Philosophy*’de ise ‘yeter sebep ilkesi’ ve

⁴⁵ T. L. S. Sprigge, *The God of Metaphysics* (New York: Oxford University Press, 2006).

⁴⁶ Macit Fahri, “İslam’da Allah’ın Varlığının Geleneksel Kanıtları,” terc. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25:1 (1982), ss.155-167.

⁴⁷ Peter S. Groff, *Islamic Philosophy A–Z* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

⁴⁸ Shabbir Akhtar, *The Quran and the Secular Mind - A philosophy of Islam* (New York: Routledge, 2008).

⁴⁹ Adnan Aslan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007).

⁵⁰ Paul Edwards, “A Critique of the Cosmological Argument,” <http://mind.ucsd.edu/syllabi/02-03/01w/readings/edwards.pdf> (4.3.2014).

⁵¹ William Davson Jeffcoat, “The Cosmological Argument for the Existence of God,” <http://www.apologeticspress.org/rr/reprints/Cosmological-Argument-for-Exist.pdf> (4.3.1014).

‘ilk neden ilkesi’ ele alınmaktadır.⁵² William L. Rowe ise argümana farklı bir pencereden bakmaktadır. Rowe’a göre, argümanın ilk parçası zorunlu bir varlığın varoluşunun inşa edilmesi, diğer parçası ise bu zorunlu varlığın ‘Tanrı’ olduğunun ortaya konulmasıdır.⁵³ *Routledge Encyclopedia of Philosophy*’de ‘kozmozolojik argüman’ maddesinde Aquinas’ın ‘ilk üç yol’u ile beraber ‘hudûs delili’ ve ‘yeter sebep delili’nden bahsedilmektedir.⁵⁴

Görüldüğü gibi kozmozolojik argüman, değişik kaynaklarda değişik şekillerde sınıflandırılmaktadır. Biz bunların hepsine ayrı başlıklar halinde yer vermeye çalışacağız.

i. İlk Muharrik Delili (Argument From Prime Mover)

Kozmozolojik argüman, *a priori* analizlerle başlayan ontolojik argümanın aksine, âlemin tabiatından kaynaklanan *a posteriori* öncüllerle başlar.⁵⁵ İlk muharrik delili, âlemdeki hareket ve değişmeyi esas alır. Âlemde var olan her şey hareketlidir. Hareket ise bir nesnede ya kendi kendiliğinden olur ya da dışarıdan başka bir güç tarafından verilmiştir. Dışarıdan harekete geçirilen nesneler, hareketi verene muhtaçtırlar. Her hareket eden kendisine hareket verene, o da kendisine hareket verene muhtaçtır. Bu, böylece sonsuza kadar devam etmeyeceğine göre zincir bir

⁵² William L. Craig, “Cosmological Argument for the Existence of God,” Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (Farmington Hills: Thomson-Gale, 2006) içinde c.2 s.550.

⁵³ William L. Rowe, “The Cosmological Argument,” *Noûs* 5:1 (1971), ss.49-61.

⁵⁴ Alvin Plantinga, “God, Arguments for the Existence,” Tim Crane (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London and New York: Routledge, 1998), s.3150.

⁵⁵ Anthony C. Thiselton, “God, Arguments for the Existence of,” *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (Oxford: Oneworld, 2002), s.116.

yerde, kendisine dışarıdan hareket verilmemiş, ancak kendisi hareket vermiş olanda durmalıdır. Bu da Aristo'nun 'hareket etmeyen İlk Muharrik'i' dir.⁵⁶

Yukarıda kısaca özetlediğimiz argümanın bu formunu ilk olarak Platon'da ve Aristo'da görmekteyiz. Ancak Aristo dış dünyanın gerçekliğini kabul ettiği için argümanın bu formu daha çok ona izafe edilmektedir.⁵⁷ Bununla birlikte Presokratik filozofların her şeyin başının, özünün (*arkhé*) ne olabileceği konusundaki arayışları içerisinde Platon ve Aristo'nun düşüncelerine yaklaştıklarını ve hatta kimilerinin bu düşüncelere temel teşkil ettiklerini söyleyebiliriz.

İlkçağ filozoflarından Tales, suyu, sıvı olanı *arké* olarak kabul edip her şeyin sudan meydana geldiğini ve yine suya döneceğini söylerken yerin de su üstünde sonsuz bir *Okeanos*'ta (Okyanus) yüzdüğünü iddia eder. Aristo'ya göre Tales'in Tanrı hakkındaki düşünceleri ancak bununla sınırlı kalmıştır.⁵⁸ Tales'in düşüncesinde her ne kadar *Okeanos*, sonsuz ve sınırsız bir madde olsa da sonsuz kavramının ilk defa açık olarak belirlenip maddeye indirgendiğini Anaximandros'un sınırsız anlamına gelen ve ilk maddeye adını verdiği *apeiron*'unda görüyoruz. *Apeiron*'un özelliği, doğada var olan birleşik ve çeşitli olayları mümkün olduğu kadar tek ve basit bir temele bağlamak istemesidir. *Apeiron*'un yaşam sınırı yoktur, ölümsüzdür, yok olmadığı gibi her şeye rehberlik eden de odur. Aristo, *apeiron*'da gerçek bir teoloji, teogoni ve teodiseyi içinde barındıran tanrısallık izleri görmüştür.⁵⁹ Xenophanes'in düşüncesi ise insanî özelliklerden arınmış, kendisi mutlak 'işitme' olan ve dünyayı salt düşünme ile yöneten tek Tanrıci bir anlayışa dayalıdır. Böylece

⁵⁶ Aristoteles, *Fizik*, s.337 (VIII. Kitap).

⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, ss.502-527 (XII. Kitap VII-VIII-IX-X. Bölümler).

⁵⁸ Harold Cherniss, "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy," *Journal of the History of Ideas* 12:3 (1951), ss. 319-345.

⁵⁹ Cherniss, "The Characteristics," s.327.

felsefe tarihinde antropomorfizm ile mücadele başlamış olup Platon ve Aristo'yu da kapsayarak İlkçağ filozoflarının son halkasına kadar devam edecektir. Dolayısıyla Aristo düşüncesindeki hareket etmeyen Tanrı anlayışının temellerinin Xenophanes'te atıldığını söyleyebiliriz.

Zenon'da ise olgun bir diyalektik düşüncesi görüyoruz. İlk muharrik argümanının dayandığı öncüllerden, hareketin gerçek ve ölçülebilir olduğu yönündeki Aristo düşüncesi, Zenon tarafından kabul edilmemekte ve âlemde hareket olmadığı iddia edilmektedir. 'Uçan ok' örneğinde atılmış bir okun aslında durmakta olduğu savunulmaktadır. Ok, atıldığı andan itibaren her anında belirli bir noktada bulunmaktadır. Belirli bir noktada bulunmak demek ise durmak anlamına gelmektedir. O halde ok, hareketin her anında duruyorsa, yolun tamamında da duruyor demektir. Zenon'un bu diyalektik çabaları, âlemde çokluk ve hareket kavramlarının anlamsız olduğunu, varlığın 'bir' ve 'hareketsiz' olduğunu ispatlamak içindir. Empedokles'in düşüncesi ise Aristo felsefesine oldukça yaklaşılmaktadır. Dolayısıyla âlemdeki her şey dört öğeden meydana gelmiştir ve bu öğeleri ancak bir güç harekete geçirebilmiştir. Empedokles, dört öğenin değişmez olduğundan ve dolayısıyla hareket edemedikleri ve değişime uğrayamadıkları için harekete muhtaç olduklarından bahseder. Ancak Empedokles bu hareket ettirici gücün 'sevgi' ve 'nefret' olduğunu, bu iki unsura bağlı olarak da dağılma ve birleşmelerin söz konusu olduğunu iddia etmektedir.⁶⁰ Anaxagoras'ta ise âleme hareket veren, düzenleyen ve biçimlendirici bir kuvvet olan '*Nous*' söz konusudur. Buraya kadar tüm filozoflar âleme şekil veren kör ve mekanik bir güçten bahsederlerken, Anaxagoras bu kuvveti,

⁶⁰ Mary Rose Wright (ed.), *Empedocles: The Extant Fragments* (London: Yale University Press, 1981), s.30; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, terc. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), ss.87-88.

bilinçli bir ‘telos’u göz önünde bulunduran bir ilke olarak düşünmüş ve Platon ile Aristo’nun düşüncesine yaklaşmıştır. Mekanik evren anlayışı ise Aristo’nun ilk hareketi verdikten sonra, âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışını doğuran ‘hareket etmeyen İlk Muharrik’ düşüncesi ile örtüşmektedir. Zira deist düşüncelerde, Tanrı kavramının beslendiği iki temel öge vardır. Birincisi, evrene müdahale etmeyen Tanrı; ikincisi ise akla ve bilime duyulan büyük güvendir. Aristo’nun Tanrı anlayışında da ‘İlk Muharrik’, âlemle hareket verme anında anlık bir ilişkiye girmiştir. Tanrı evrenin yaratıcısı olmadığından evreni yönetmez, onunla ilgilenmez; dolayısıyla olup bitenlerden habersiz bir şekilde asla müdahale de etmeyecektir.⁶¹

Demokritos’un atomcu düşüncesi ise maddeye sonsuzluk vermekle kalmayarak, âlemde Anaxagoras’ın teleolitik bakış açısının aksine tam bir mekanizma ve zorunluluğun hâkim olduğunu söyler. Oysaki Aristo’nun doğayı açıklaması tam da bunun aksine Demokritos’un benimsemediği iki kavrama, gâye ve rastlantı kavramlarına dayanır.⁶²

Görüldüğü gibi ilk sistematik filozoflar diyebileceğimiz Platon ve Aristo öncesi kimileri sonsuzluğun reel varlığını savunurken, kimileri katı determinizmden bahsetmiş; kimileri hareketin varlığını inkâr ederken, kimileri de düşünce sistematığıne âleme hareket veren çeşitli öğeleri yerleştirmiştir. Daha sonraki yüzyıllarda kozmolojik argümanın izlerini, İngiliz keşiş Adelhard of Bath (ö.1160) ve Thomas Aquinas’ın hocası Albertus Magnus’un (ö.1280) sistematik hale getirdiği argümanı Aquinas’ın ‘beş yol’u içerisinde görebilmekteyiz.⁶³

⁶¹ Aristoteles, Metafizik, s.497 (XII. Kitap VI-VII, IX. Bölümler).

⁶² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.37.

⁶³ Muhammet Tarakçı, “Bir Hristiyan Apolojist Olarak St. Thomas Aquinas” (yayınlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2005), s.28.

Platon'un eserlerinde evrende bir gâyeliliğin varlığı yer almaktadır. Bununla birlikte ilk defa kozmolojik argümanın formlarından biri olan ve bizi 'hareket etmeyen bir İlk Muharrik'e ulaştıran, 'hareket' merkezli bir delil ortaya koyan filozof, Aristo olmuştur. Platon'un iki Elealı filozof olan Parmenides ve Zeno'yu Sokrates ile konuşturduğu *Parmenides* diyalogu, iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısım 'form'lar üzerinde çeşitli yorumlarda bulunmaktadır. İkinci kısım ise 'Bir, ... dır' ve 'Bir, ... değildir' hipotezinden çıkmış sekiz dedüktif önerme içermektedir. Ancak önermelerin sonuç kısmı bazı çelişkiler barındırır. Mesela birinci önermede 'Bir' için 'hiçbir özelliğe sahip değildir' denilirken, ikinci önermede 'Bir' için 'hareketi ve sükûnu da içeren tüm özelliklere sahiptir' denilmektedir. Parmenides, bu diyalogda, bir filozofun formların teorisini formüle etmeden önce bu formlara nasıl yaklaşması gerektiğini anlatır. Bu tümevarımsal önermeler mantıksal bir idman niteliğindedir.⁶⁴

Platon'un 'sınırlı' ve 'sınırsız' kavramlarını ilk defa, *Philebus* diyalogunda *Timaeus*'un kozmolojisinde de birçok fikirlerle yer bulan, dörtlü kozmik bir şema (sonluluk, sonsuzluk, yukarıda zikredilen harmanlanmış yapı ve akılcı neden) üzerine bina ettiğini görmekteyiz. 'Sonlu' ve 'sonsuz' kavramı, 'Tüm varlıklar evrenin içerisinde hazır bulunmaktadır' sözleri ile *Nous*'un nedensel etkileri altında harmanlanmış bir biçimde yer almaktadır. *Philebus*'ta yer alan bu dörtlü şemada nedensellik, *Démiourgos*'un amaçlı bir fiili olarak betimlenmektedir.⁶⁵ *Timaeus*'ta da

⁶⁴ Charles H. Kahn, "Plato," Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (Farmington Hills: Thomson-Gale, 2006) içinde c.7 s.597.

⁶⁵ Eflatun, *Philebos*, terc. Sabri Esat Siyavuşgil (İstanbul: Maarif Basımevi, 1959), s.38 (30a).

sonlu ve sonsuz kavramları işlenmekte ancak daha çok varoluşun içsel bileşenleri ve iyi bir yaşamın gerekliliklerinden bahsedilmektedir.⁶⁶

Buna benzer diyaloglarında sonluluk ve sonsuzluk kavramları üzerine çeşitli görüşler beyan ederken Platon'un yukarıda formüle ettiğimiz anlamda 'ilk muharrik delili' ile en fazla ilişkili pasajlarının, *Yasalar* adlı eserinin X. kitabında yer aldığını görmekteyiz.⁶⁷ Atinalı yabancı ve Cleinias arasında geçen bu diyalogda üzerinde durulan ana tema, ateizmin inkârıdır. Adalet duygusunun, hükümdarların şahsi lütufkâr inisiyatiflerinden kaynaklanmadığını ve tabiatın gereği olduğu için üzerimizde âmir konumunda olması gerektiğini belirten Platon, adalet duygusunun göz ardı edilmesinin arka planında üç neden saymaktadır: a) Tanrı'nın varlığının inkârı, b) Varlığının kabulü ancak dünya ile hiçbir şekilde ilgisinin bulunmadığı inancı, c) Varlığının kabulü, dünya ile ilişkisinin tasdiki ancak kulları tarafından etkilendiği ve yönlendirildiği inancı.⁶⁸ Kozmolojik argümanla ilgili kısım ise bunlardan ilkidir.

Diyalogun içerisine göz atacak olursak, Cleinias'ın Tanrı'nın varlığını ispat için getirdiği teleolojik argümana karşın Atinalı yabancı, göksel cisimlerin sadece toprak ve taş olduğunu hâlbuki evrende gördüklerimizin bilinçli varlıklar olduğunu iddia eder. Ayrıca göksel cisimlerin bileşenleri dört unsurdan ibarettir. Bu şekilde cansız ve şuursuz nesnelerden ibaret olan göksel cisimler nasıl olur da bitki, hayvan ve düzenli süreçlere form veren bir unsur olabilir? Bu yüzden, teleolojik argümanın

⁶⁶ Kahn, "Plato," s.599. Ayrıca Eflatun, *Phaidros*, terc. Hamdi Akverdi (İstanbul: Maarif Basımevi, 1943), s.45 (245d-246a); Platon, *Yasalar*, IX. Kitap (874c); Eflatun, *Timaios*, terc. Erol Güneş ve Lütüf Ay (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 37a-e.

⁶⁷ Platon, *Yasalar*, s.117.

⁶⁸ Platon, *Yasalar*, s.118 (885b).

geçersiz sayılacağı şeklinde bir itiraz dillendirilmektedir.⁶⁹ Atinalı, bu itirazları dillendirirken hareketten kaynaklanan alternatif bir argüman da teklif etmektedir. O, diğer şeyleri harekete geçirebilen ancak kendi hareket etmeyen bir hareket kaynağını öne sürmekte ve başkası tarafından hareket kazanmış olan şeylerin ilk unsur olamayacağına vurgu yapmaktadır.⁷⁰ Ve ardından Ruh (*Soul*) ile ilişkilendirmeye başlayacaktır. Ona göre Ruh, ilk merkez ve tüm bunlara hareket veren güçtür.⁷¹

Bu delil ile Platon'un, felsefeyle delilci teizmi (*argumentative*) tanıştırdığını söyleyebiliriz.⁷² Craig, Platon'un kozmolojik argümanını şu şekilde formüle etmiştir:⁷³

1. Bazı şeyler hareket halindedir.
2. İki türlü hareket vardır. Sonradan verilmiş hareket (*communicated motion*) ve kendiliğinden hareket (*self-motion*).
3. Sonradan verilmiş hareket, 'kendinden hareketli'yi gerektirir.
 - a. Çünkü hareket eden şeyler, hareketin kaynağı olarak bir 'kendinden hareketli'ye muhtaçtırlar. Eğer böyle olmasaydı başkası tarafından hareket verilen şeylerin kendinden önce bir 'hareketli' bulunması gerektiği için hareketin bir başlangıç noktası bulunmayacaktı.
 - b. Eğer her şey sükûn halinde olsaydı, sadece 'kendinden hareketli' böyle bir durumda olacaktı. Çünkü başkası tarafından harekete

⁶⁹ Platon, *Yasalar*, s.123 (889-890).

⁷⁰ Platon, *Yasalar*, s.130 (894-895).

⁷¹ Platon, *Yasalar*, s.138 (899).

⁷² Craig, *from Plato to Leibniz*, s.3.

⁷³ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.4.

geçirilen şey, başka hareketli bir şeyin varoluşunu gerektirir.

Ancak bu iki hipotez çelişkilidir.

4. O halde tüm hareketlerin kaynağı ‘kendinden hareketli’ bir şeydir ya da Ruh’tur (*Soul*).
5. Ruh, göksel hareketin kaynağıdır. Çünkü gökcisimleri hareket halindedir. Ruh da tüm hareketlerin kaynağıdır.
6. Ruhların çokluğu söz konusudur. Çünkü iyi ve kötü hareketlere neden olan en azından birer Ruh olmalıdır.
7. Evrene hareket veren Ruh, En İyi Ruh’tur. Çünkü zihnin hareketleri gibi evrenin hareketleri de düzenli olduğu için ‘iyi’dir.
8. Çok sayıda Ruh ya da Tanrı vardır. Çünkü her göksel cisim ‘kendinden hareket’in kaynağıdır.

Platon’un muhtemelen çevresine bakarak edindiği bazı şeylerin hareketli olduğu görüşü hepimizin çevremize veya gökcisimlerine şöyle bir göz attığımızda varacağımız *a posteriori* bir önermedir. Hareketin iki türlü olduğuna gelince Platon, en yüksek mertebede olanının ‘kendiliğinden hareket’ olduğu on çeşit hareketten bahseder.⁷⁴ ‘Kendiliğinden hareket’ dışındaki tüm hareket çeşitleri hareketini dışarıdan almış olan ‘sonradan verilmiş hareket’tir. Örneğin, ben karar verir ve kalemle yazı yazabilirim. Benim harekete geçmem ‘kendiliğinden hareket’ olurken kalemin hareketi ise ‘sonradan verilmiş hareket’ sayılır.

Platon, değişimin başlangıcı olarak kabul ettiği ‘ilk hareket’in varlığını bir kaynak olması, başlangıç olması, değişimin ilk başlangıç noktası olması ve dolayısıyla eğer bu olmazsa bugün hiçbir varlığın mevcut olamayacağı düşüncesine

⁷⁴ Platon, *Yasalar*, s.131 (894d).

dayandırmıştır. Zira bir şeyin hareketi, hareketli başka bir şeyin varlığına bağlı olduğu için nedensel olarak kendisini harekete geçiren başka bir öncüle muhtaçtır.⁷⁵

İlerleyen pasajlarda Platon bu ‘kendiliğinden hareketli’liğe zihninde bir alternatif daha oluşturmaktadır. O da ilk hareketin kaynağından bahsederken andığı (öncül 4) Ruh’tur (*Soul/Mind*). Platon, Ruh’un uzayda bir şeye sonsuz hareket vermesinde bir sakınca görmemektedir. Peki bu şeye sonsuz hareket veren Ruh, bu hareketi nasıl ‘önce’leyebilecektir? Ruh’un hareket verdiği nesnelerle birlikte ezeli olduğu öngörülmektedir. Alfred Edward Taylor bize, buradaki hareket verenin hareket verilene önceliğinin zamansal bir öncelik olmadığını, mantıksal ve nedensel bir öncelik olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Platon’a göre hareketin bu ilk başlangıcı, varlığın var olabilmesi için gereklidir. Bu gereklilik, bir hareket zincirinin ilk halkası olan ‘ilk hareket veren’i ortadan kaldırdığınızda bugün herhangi bir hareketten bahsedemeyeceğimiz sonucunu doğurmaktadır.

Platon’a göre Ruh, *Pheadrus* diyalogunda geçtiği üzere⁷⁷ ‘kendiliğinden hareketli’ bir özdür. Yine Ruh için *Pheado* diyalogunda, Ruh’un ezeli akıl objelerini yani formları kavramasından bahsedilmektedir.⁷⁸ Bedenin bazı kısımları geçici olsa da ruhunun aklî kısmının ölümsüz olduğu söylenmektedir. Platon, bu formlara hiçbir zaman Tanrı demediği halde, bunları hayatın temel realitesi olarak kabul etmiştir.

Platon, çok sayıda Ruh’un veya Tanrı’nın olduğuna inanmaktadır (öncül 8). Yunan felsefe düşüncesinde tek tanrıcılıkla çok tanrıcılık arasında kesin ayrımlar

⁷⁵ Eflatun, *Timaios*, s.35 (37c-38).

⁷⁶ Alfred Edward Taylor, *Plato: The Man and His Work* (London and New York: Methuen, 1986), ss.95, 448, 485.

⁷⁷ Eflatun, *Phaidros*, s.44 (245e-246).

⁷⁸ Eflatun, *Phaidon*, terc. Suut Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), s.18 (66a-67b).

olmadığını da göz önünde bulundurursak, bu, Platon'un politeist olduğu anlamına gelmemektedir.⁷⁹ Platon, herhangi bir Ruh'un Tanrısal olduğunu düşündüğü gibi, göksel cisimlerin ruhlarının da Tanrısal olduğunu düşünmektedir. Platon'un monoteist mi yoksa politeist mi olduğu sorusunu başka bir tartışma zeminine bırakarak yukarıda zikredilen argümanın 'Bir olan Tanrı'yı ispatlamak için kurulmuş bir argüman olmadığını, *Yasalar*'da yer alan argümanın Ruh'un ya da Ruhların gökcisimlerine sonsuz bir hareket verdiğini ve eğer Platon 'Demiurge' ile bir 'Tanrı' kavramı ortaya koymak istiyorsa, onun varlığını ispatlamak için *Yasalar*'da yaptığından daha fazlasını yapması gerektiğini söylemekle yetinelim.⁸⁰

Platon'un eserlerinde 'kendiliğinden hareketli' şeklinde yer alan kozmolojik argümanın mantığı, Aristo'nun *Fizik*⁸¹ ve *Metafizik*⁸² adlı eserlerinde aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere, yerini 'Tanrı' olarak tanımlanan 'hareket etmeyen İlk Muharrik' konseptine bırakmıştır.⁸³

Aristo'nun felsefî sisteminde kozmolojik argümanın mantığını kavrayabilmek için onun düşüncesinde 'bilfiil' ile 'bilkuvve' kavramlarının ne ifade ettiğini belirtmemiz gerekir. Aristo'ya göre değişim bilkuvvenin bilfiil hale gelmesidir. Değişim ne bilkuvvededir, ne de bilfiildedir. Değişim, Aristo'nun ifadelerinde yer

⁷⁹ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.11.

⁸⁰ Craig'in, *Yasalar*'ın Tanrı'sı ile *Timaeus*'ta geçen platonik 'İyi', 'Demiurge' ve 'Dünya'nın Ruh'u' Tanrı üçlemesi arasındaki farkı irdelleyen ve *Yasalar*'daki 'En İyi Ruh' bunlardan hangisidir, sorusuna kulak kabartacak olursak, cevabın, kendisinin bir 'Form' olduğu için 'Ruh' olamayacağından dolayı 'İyi' olmayacağını görebiliriz. O halde 'En İyi Ruh', 'Demiurge' ya da 'Dünya'nın Ruh'u mudur? Daha ayrıntılı tartışma için bkz. Craig, *from Plato to Leibniz*, s.13.

⁸¹ Aristoteles, *Fizik*, s.305 (VII-VIII. Kitap).

⁸² Aristoteles, *Metafizik*, s.484 (XII. Kitap).

⁸³ William L. Craig, "Büyük Patlama," ss.165-178.

aldığı üzere, bu ikisi arasındaki geçiştir. Böylece anlaşılıyor ki değişim, yokluktan varoluşa geçiş değil, bilkuvve varlıktan bilfiil varlığa geçiş anlamına gelmektedir.⁸⁴

Her değişme bilkuvve varlıktan bilfiil varlığa, örneğin bilkuvve beyazdan bilfiil beyaza doğru gerçekleşir. Büyüme ve küçülmede de durum aynıdır. Dolayısıyla sadece meydana gelen her şeyin ilineksel olarak var-olmayandan geldiğini söylemek değil, aynı zamanda her şeyin varlıktan, ancak bilfiil değil de bilkuvve varlık olarak anlaşılan varlıktan geldiğini söylemek mümkündür. Anaksagoras'ın Bir'inin –çünkü onun “her şey bir aradaydı” sözü yerine bu kelimeyi tercih etmek gerekir— ve Empedokles'le Anaksimandros'un *karişim*lerinin (mélange) anlamı buydu. “Her şey bir aradaydı” dediğinde Demokritos'un da söylemek istediği buydu. Yalnız şu şartla ki ona “bilfiil değil bilkuvve olarak” ibaresini eklemek gerekir.⁸⁵

Dolayısıyla Aristo'nun ‘düzenli’ dünyasının nedeni, öz olamaz. Zira öz yalnızca bilkuvvedir. Bilkuvveyi bilfiile getiren nedensel erkin, bilfiilden kaynaklanması veya bilfiilde sonlanması beklenemeyeceği gibi sonsuz bir bilkuvve zincir olması da beklenemez. Aksi takdirde bütün süreç yalnız mümkün olarak kalırdı. Bu yüzden bir bilfiil, hareket etmeyen, temel bir varlık olmalıdır. Aristo'nun ‘ilk muharrik delili’, yaratma merkezli değil, daha çok hareket merkezli bir Tanrı anlayışı barındırmaktadır.

Aristo'nun ‘ilk muharrik delili’ Craig'in formülasyonu ile şu şekilde özetlenebilir:

1. Hareket halindeki her şey ‘başka bir şey’ tarafından harekete geçirilmiştir.

⁸⁴ Stephen Menn, “Aristotle,” Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (Farmington Hills: Thomson-Gale, 2006) içinde c.1, ss.271-280.

⁸⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s.486 (XII. Kitap).

2. Bu ‘başka bir şey’, ya hareket halindeki bir şeydir ya da değildir.
3. Eğer hareket halindeki bir şeyse ya kendiliğinden hareket sahibi olmuştur ya da ona da ‘başka bir şey’ hareket vermiştir.
4. ‘Başka bir şey’ tarafından harekete geçirilen şeylerin serisinin bileşenleri bir ‘kendinden hareketli’ tarafından sona erdirilmek zorundadır.
5. ‘Kendiliğinden hareketli’ olanların ve ‘başka bir şey tarafından harekete geçirilen’ şeylerin serisinin bileşenleri, ancak ‘hareket etmeyen bir muharrik’e dayanarak hareket kazanabilir.
6. Bu ilk hareket veren, hareket etmeyen ve sonsuz bir şey olmalı. Çünkü hareketin kendisi sürekli ve sonsuzdur.⁸⁶

Craig’e göre Aristo’nun, göksel cisimlerin hareketlerine bağlı olarak değişen ve kendi felsefî sistemi içerisinde başarılı bir şekilde değişikliğe uğramış üç farklı düşüncesi olduğunu görmekteyiz.⁸⁷ İlk önce göksel cisimlerin kendi ruhları tarafından kendi kendilerine hareket sahibi olduklarını iddia ederken sonraki aşamada en dış göğün ‘eser’inin (*aether*) tabiatı gereği dairesel bir hareket sahibi olduğunu iddia eder ve böylece ruhlar prensibi bir miktar geride kalır. En sonunda ise tüm hareketlerin kaynağı olarak ‘hareket etmeyen İlk Muharrik’ fikrine ulaşır.⁸⁸

Fizik adlı eserinde ise en dışarıdaki göksel cismin kendinden hareketli bir hareket ettirici tarafından hareket ettirilip ettirilmediğine dair bir açıklama ihtiyacı içerisinde olduğunu görmekteyiz. *Fizik*’te iki türlü hareket delili vardır. Bunlardan birincisi VII. kitapta geçer ve hareket halindeki her şeyin bir başka şey tarafından harekete geçirildiğini savunur. Hiçbir şey kendi kendine hareket kazanmamıştır ve

⁸⁶ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.23.

⁸⁷ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.21.

⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s.497 (XII. Kitap VI-VII, IX. Bölümler).

eğer hareket halindeki bir nesne durduysa, mutlaka bir başka unsur tarafından durdurulmuştur. Başka unsurlar tarafından harekete geçirilen şeyler serisi zincirleme bir şekilde sonsuza kadar devam edemez. Zira hareketi veren, sonlu bir zamanda hareket vermiştir. Ona hareket veren de sonlu bir zamanda hareket vermiştir. Böylece sonsuza kadar tüm hareket verenlerin sonlu bir zamanda hareket vermeleri ise imkânsızdır. O halde harekete geçirilenler serisi zincirleme bir şekilde sonsuza kadar devam edemez. Bir yerde sona ermeli, bir ilk hareket ettirici ve ilk harekete geçirilen tarafından sonlandırılmalıdır.

Bu argüman hakkında Craig'in bazı yorumları bulunmaktadır. Birincisi, bu argüman bizim anladığımız ve idrak edebildiğimiz anlamda duyular dünyasındaki hareketi ve hareketin bir yerden başka bir yere aktarılmasını içermektedir. Ancak Aristo evrensel varoluşun durumlarını incelediğini ifade etmekte, fakat bu durumların izahını göksel ve yerel hareketlerin durumlarından örnekler vererek sürdürmektedir. Craig'in yorumlarından bir diğeri, hareket halindeki nesnelerin, hareketleri yönüyle bölümlendirilebilir olması konusudur ki bu konu, iki konuyu gündeme getirmektedir. Hareketin bölümlendirilebilir olması ile bir tarafta Platon'un 'kendinden hareketli' bir kaynak tarafından hareketin verildiği doktrininin reddi söz konusu olabilir. Zira bölümlendirilebilen bir hareket kesintiye de uğrayabilir. Ayrıca hareketin kaynağı olarak hareket etmeyen İlk Muharrik'e kadar teselsül halinde gidebilmek kesintiye uğramadan gidebilmeye bağlıdır. Diğer taraftan ise hiçbir cismin kendinden hareketli olamayacağı veya Ruh gibi bir dış etken tarafından kendisine hareket verilemeyeceği gibi bir sonuca ulaşılabilir. Zira eğer hareket bölünebilir (*divisible*) ise hareketin bir durumdan diğer duruma transferi sorunlu olabilir. Örneğin bir sürücü anahtara hareket verecek, anahtar ateşleme

mekanizmasına, ateşleme mekanizması motora, motor da araca hareket verecektir. Ancak eğer bu hareket bölümlenebilir ise aracın hareketin yola çıkarak sürücüyeye ulaşmak güç olacaktır. Üçüncü olarak, Aristo'nun zihnindeki hareket edenler silsilesi zamana bağlı bir süreç değil, cisimlerin bir diğeri tarafından harekete geçirildiği hiyerarşik bir süreçtir. En içteki gezegen kendisine en yakın olan diğeri tarafından harekete geçirilmekte, o da diğeri tarafından ve böylece en dıştaki gezegene kadar devam etmektedir. Ancak bu bilfiil halindeki formlar Ayaltı âlemde (*sublunary*) kalırlar. Ayaltı âlemin oluş ve bozuluşlara maruz kalan cisimlerine karşın bu formlar adeta Ayüstü âlemdeki oluş ve bozuluşa maruz kalmayan sonsuz cisimlerin birer yansımalarıdır.⁸⁹ Aristo'daki formlar ise kendi kendilerine var olan birer zihin ameliyesi, kendi kendilerini düşünmekten başka zihinsel bir işlevi olmayan saf, zaman dışı akıllardır.⁹⁰ Dördüncü olarak da Aristo, serinin sonsuza gidemeyeceğini bir 'İlk Muharrik' tarafından ilk harekete geçenle durduğunu söylemektedir. Ancak Aristo, bu hareket veren ilk temasın nasıl gerçekleştiğini söylemediği gibi bunu Tanrı ile nasıl ilişkilendirdiğini de tam olarak açıklamamıştır.⁹¹

Yukarıda ana hatlarını çizdiğimiz argümana dönecek olursak Aristo'nun *Fizik*'teki diğeri 'hareket'ini ise aslında 'değişim' olarak algılamalıyız. Ancak Aristo'da değişim dört farklı türde gerçekleşmektedir: Özel değişim var olmayı veya var olmamayı gerektirir; niteliksel değişim niteliklerin farklılaşmasını gerektirir; niceliksel değişim miktarın artması veya eksilmesiyle ilgilidir ve yer değişimi ise bir yerden başka bir yere geçişi kapsamaktadır.⁹² Bunlardan özel

⁸⁹ John Powell, "Perfection as a Cosmological Postulate: Aristotle and Bruno," *The Philosophical Review* 44:1 (1935), ss.57-68.

⁹⁰ Richard H. Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1999), s.65.

⁹¹ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.23.

⁹² Aristoteles, *Fizik*, s.93 (III. Kitap).

değişimin, hareketin bir başlangıç noktasından bir amaca yönelik eylem olduğunu düşünürsek, bunun bir hareket sayılabileceğini söylemek zordur. Ancak niteliksel, niceliksel ve yer değişimleri hareket terimi ile aynı anlamda kullanılabilir. Aristo aynı zamanda hareketin sonsuz olduğuna inanmaktadır (*everlasting*).⁹³ Bunun için getirdiği iki delilden birincisi, hareketin başlangıcının da sonunun da olmadığı ve hareketin hareket eden nesnelerin dışında bir konseptte oluşamayacağıdır. Eğer hareketin bir başlangıcı olmuş olsaydı, ya nesnelerin yokluktan varlığa çıktığını ya da harekete başladıkları bir âna kadar sükûn üzere var olduklarını kabul etmek gerekirdi. Bunlardan ilki, Aristo felsefesinde imkânsızdır. Çünkü nesneler, kendilerinden önceki bir hareketin ortaya çıkardığı değişimin neticesinde meydana gelmişlerdir. Dolayısıyla sonsuza giden bir değişim zinciri sözkonusudur. İkinci alternatif de mümkün görülmemektedir. Zira hareket iki şey arasında etkileşimin bir neticesidir ve bunun için taraflardan birinin hareketli olması gerekir ki diğerine etkileşim sonucunda hareket verebilsin. Ancak her şeyin sükûn üzere olduğu düşünülürse, hareketin başlaması için gerekli olan hareket veren yani hareketli nesnenin varlığını kabul etmek kendi içerisinde bir çelişkiye neden olacaktır.

Sonsuz hareket tezindeki ikinci argüman ise zamanın doğasından kaynaklanmaktadır. David Hume, ardıllık ya da değişim olmadan, dolayısıyla hareket olmadan zamanın var olamayacağını savunurken⁹⁴ McTaggart da benzer bir şekilde hiçbir değişim veya hareket olmasaydı zamanın da var olamayacağını söylemektedir.⁹⁵ Aristo'ya göre zaman, öncelik ve sonralık görecelerine göre

⁹³ Aristoteles, *Fizik*, s.337 (VIII. Kitap).

⁹⁴ David Hume, *Treatise of Human Nature*, Lewis Amherst Selby-Bigge (ed.), (Oxford: Clarendon Press, 1888), s.40.

⁹⁵ John McTaggart Ellis, *The Nature of Existence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927), s.11.

hareketin sayımı olarak tanımlanmaktadır.⁹⁶ Bu yüzden hareket olmaksızın zamandan söz etmek mümkün değildir. Zamanın bir başlangıcı ve sonu yoktur. Zaman, hareket olmadan var olamayacağına göre, hareketin de sonsuz olması gerekmektedir. Aristo; Empedokles ve Anaxagoras'ı, hareketi ezelî saymadıkları için eleştirmektedir. Ona göre hareket, dünyanın varoluşundan önce ortaya çıkmış bir şey değil, evrenin varoluşunda art arda meydana gelen sayısız oluş ve bozuluşları kendiliğinden kuşatan bir ögedir.⁹⁷ Burada başta ifade ettiğimiz Aristo'nun bilkuvvve / bilfiil ayrımını hatırlayacak olursak, bilkuvvvelik kendiliğinden bilfiil duruma çıkamayacağı için dışarıdan bir hareket kaynağının onu bilfiil duruma getirmesi gerekmektedir.

Hareket halindeki şeylere hareket veren şeylerin ya kendiliğinden hareketli olması ya da bir başka şey tarafından kendisine hareket verilmesi gerektiği konusuna gelince (öncül 3), burada iki durum söz konusudur. Ya a) bu harekete geçirme fiili başka bir şeyin kendisini harekete geçirmesiyle nedenlenmiştir ya da b) başka bir şeyin kendisini harekete geçirmesiyle nedenlenmemiştir. Eğer hareket veren şeylerin kendisinin hareket halinde olması zorunlu değilse, var olan her şeyin sükûn halinde olması düşünülebilir. Bu yüzden ikinci alternatif geçersiz sayılacaktır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi, eğer hareket sonradan verildiyse, ya nesnelerin yoktan var edildiğini ya da hareketin sonradan başladığını yani öncesinde her şeyin sükûn üzere bulunduğunu kabul etmek gerekir. Eğer birinci alternatif söz konusu olacaksa, burada farklı hareket türlerinden bahsedebiliriz: Birincisi, kendisine neden olan hareketle aynı türden bir hareket vermesidir. Mesela taşın yerel hareketine neden

⁹⁶ Aristoteles, *Fizik*, s.337 (VIII. Kitap).

⁹⁷ Friedrich Solmsen, "University, Aristotle and Presocratic Cosmogony," *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), ss.265-282.

olan sopanın, aynı türden olan elin yerel hareketine maruz kalması gibi. İkincisi, kendisine neden olan hareketten başka bir türden hareket ile hareket vermesidir. Mesela sıcaklıkta, nitelikte, genişlikteki değişiklikler gibi. Argümanımızdaki hareket için bu iki tür de sakıncalıdır. Birincisinde, topu fırlatan bir adamın, kendisinin de fırlatılmak suretiyle meydana geldiğini söylemek gerekir ki saçmadır. İkincisinde ise hareket zincirini bir yerde keserek yukarıda bahsettiğimiz iki hareket tipinden birini tercih etmek durumunda kalacağız ki bu da bizi tekrar birinci şıktaki tutarsızlığa götürecektir. Aristo, hareketli olan her şeyin dışarıdan hareket alması gerektiği iddiasını çürütmek için ise zinciri bir yerde kesmek suretiyle kendiliğinden hareketli bir erkin varlığını dile getirmektedir (öncül 5).

Aristo bunu bir eleme süreci vasıtasıyla yapmaktadır.⁹⁸ Öncelikle kendiliğinden hareketli bir şeyin bir bütün olarak hareket edemeyeceğini ortaya koymaktadır.⁹⁹ Daha sonra ise Aristo, kendiliğinden hareketli nesneleri, en temel hareket kaynağı olamayacağı için bir ‘İlk Muharrik’e dayandırmakta ve bunu da ‘hareket etmeyen’ ve ‘sonsuz’ olarak nitelemektedir (öncül 6). Bu nitelikler için iki argümanı söz konusudur. Birincisi, ‘Bir’ hareket etmeyen İlk Muharrik fikrine dayanan nesnelerin olması bunu gerektirmekte; ikincisi ise hareketin süreklilik tabiatı bunu gerektirmektedir.¹⁰⁰

Pekâlâ, bir şey kendisi hareket etmeden veya değişikliğe maruz kalmadan nasıl başka bir şeyi değiştirebilir, etkileyebilir denilirse en dış göğün zaten hareket halinde olduğu düşünüldüğünde, İlk Muharrik’in kendisi ile herhangi bir iletişime

⁹⁸ Aristoteles, *Fizik*, s.337 (VIII. Kitap).

⁹⁹ Daha önceki delillendirmelerde yer alan hareket halindeki her şeyin bölünebilir olması ve kendiliğinden hareketli nesnelerin bölümlerinin arasındaki ilişkiler göz önüne alındığında çeşitli itirazlar dile getirilebilir. Bu itirazlara (Craig, *from Plato to Leibniz*, s.29)’da genişçe yer verilmektedir.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Fizik*, s.337 (VIII. Kitap).

geçmeden ve kendisinde herhangi bir değişikliğe yol açmadan en dış göğ hareket verdiği söylenebilir.¹⁰¹ Aristo, böylece hareketin varlığını kabul noktasından yola çıkarak bir İlk Muharrik'e ulaşmakta, *Metafizik* adlı eserinde *Fizik*'te varlığını ispatladığı ve kendisine çeşitli nitelikler atfettiği bu varlığa, İlk Muharrik'e 'Tanrı' adını vermektedir. Aristo'ya göre Tanrı, yaşayan bir varlık, sonsuz ve en iyidir. Ayrıca hayat ve sonsuzluk, Tanrı'nın varlığına dayandığı için mevcûdiyetini devam ettirebilmektedir.¹⁰² Aristo'nun Tanrısı bir taraftan sonsuz, değişmeyen, maddi olmayan, en iyi gibi niteliklerinden dolayı dinin Tanrısı ile benzeşirken diğer taraftan da evrenin 'yaratıcı'sı olmaması ve evrenle birlikte eş-ezelî olması yönüyle de ondan ayrılmaktadır.¹⁰³

İlk muharrik delilinin üzerinde düşünen bir başka önemli filozof ise Thomas Aquinas'tır. Aquinas, *Summa Theologica*'da ve *Summa Contra Gentiles*'da argümanı temellendirmeye çalışmıştır. Onun, "Birisi Tanrı'nın varlığını ispatlamaya kalkarsa, beş yol söz konusudur"¹⁰⁴ diyerek ortaya koyduğu beş yol içerisinde, en güçlü olanın 'hareket' ve 'değişim' delili olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* adlı eserinde de bu argümandan bahsedildiğini

¹⁰¹ Vasilis Politis, *Routledge Philosophy Guide Book to Aristotle and the Metaphysics* (London: Routledge, 2004), s.269.

¹⁰² Aristoteles, *Fizik*, s.305 (VII. Kitap). Ayrıca bkz. Joseph G. Defilippo, "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God," *The Classical Quarterly* 44:2 (1994), s.394.

¹⁰³ Aristo'nun hareketin varlığından yola çıkarak Tanrı'ya ulaştığı delillendirmenin formüle edilmiş hali (Craig, *from Plato to Leibniz*, s.38)'de bulunmaktadır. Ayrıca Aristo'nun felsefesine farklı bir bakış açısı da Donald M. Jammer'den gelmiştir. Ona göre, Aristo ilk defa kavram haritasında enerjiden bahseden düşünür olmuş, aynı güçlerin bir yerde birikmesi olayını da formüle etmiştir. Güç, Aristo'ya göre hareketin tek nedeni değildir. Aynı zamanda hareketin miktarını ve sürecini de belirleyen faktördür. Modern fizikteki 'dinamik' konularının temellerini atan Aristo'ya göre, bir gücün belli zaman aralıklarında hız etkisi sınırlı olduğu halde, o sonlu bir gücün sonsuz zamanda veya aralıklarda etki gösteremeyeceğini iddia etmiştir. Bkz. M. Jammer, "Energy," Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (Farmington Hills: Thomson-Gale, 2006) içinde c.3 s.226.

¹⁰⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, s.15 (I, Q.2, A.3) Ayrıca Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, s.85 (I, 13).

görebilmekteyiz.¹⁰⁵ Aquinas'ın beş yolunun ilk üçü, kozmolojik argümanının değişik versiyonlarına ayrılmıştır. O, birinci yolda ilk muharrik delili üzerinde dururken, ikinci yolda âlemdeki nedenler zincirinden bahsetmekte, üçüncü yolda ise imkân delili üzerinde durmaktadır. Argümanın diğer formlarına ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

İlk muharrik delili, Aquinas'ta Aristo'dan daha fazla derinlik ve teolojik anlam kazanmaktadır. Hareket ve değişim, sadece türleri, bozulmaları ve varoluş dünyamıza ait her değişim formunu kapsamaz. Aynı zamanda yokluktan varlığa âni geçişi de kapsar. Değişimin bu daha ileri bir nedenini görmek, bizi varlığın nedeni veya yaratıcısı olan bir 'İlk Muharrik'e götürür.¹⁰⁶ Bu İlk Muharrik ise bir formdur. Formlar maddeyle oluşmaz ve hiçbir şeyle ilintilendirilemez. Tanrı da kendi kendine öz olan bir çeşit formdur. Aquinas'a göre bilkuvvelikten bilfiilliğe ancak başka biri tarafından hareket verildikçe geçiş sağlanabilmektedir.¹⁰⁷

Aquinas'ın argümanı şu şekilde özetlenebilir:

1. Dünyadaki bazı şeyler değişim sürecindedirler.
2. Değişim sürecindeki her şey başka bir şey tarafından değiştirilmektedir.
 - a. Çünkü bu şeyler, sahip oldukları bilkuvve karakteristik özellikleri bilfiil hale getiremezler. Bu, zaten bilfiil olan bir güç tarafından icra edilmelidir.

¹⁰⁵ Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, terc. John P. Rowan (Chicago: Library of Living Catholic Thought Henry Regnery Company, 1961).

¹⁰⁶ Popkin, *History of Western Philosophy*, s.282.

¹⁰⁷ Popkin, *History of Western Philosophy*, s.213. Ayrıca 'Birinci Yol'da İlk Muharrik tarif edilirken "Değişen herşey bir başka şey nedeniyle değişmektedir (Omne quod movetur ab alio movetur/ Therefore, whatever is in motion must be put in motion by another.)" denilmektedir. Bu metafizik prensiple ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz: James A. Weisheipl, "The Principle Omne quod movetur ab alio movetur," *Medieval Physics* 56:1 (1965), ss:26-45.

- b. Bu şeyler aynı zaman dilimi içerisinde aynı niteliklere sahip oldukları halde hem bilkuvve hem de bilfiil olamazlar.
 - c. Bu yüzden değişim sürecinde bulunan herhangi bir şey kendiliğinden değişemez, başka bir güç tarafından değiştirilmesi gerekmektedir.
3. Ancak bu başka şeyler, eğer onlar da değişim süreçlerinde iseler, başka birileri tarafından değiştirilme sürecinde bulunuyorlardır.
4. Bu başkaları tarafından değiştirilme süreçleri sonsuz olmazlar. Çünkü eğer öyle olursa değişimin ilk nedeni olmayacak ve bu yüzden de değişimin daha sonraki nedeni de olmayacaktır. Çünkü daha sonraki nedenler, ancak ilk neden olursa işlevsel olabilir.
5. O halde değişimin, kendi kendine değişmeyen bir ilk nedeni olmalıdır. Biz bunun Tanrı olduğunu anlıyoruz.¹⁰⁸

Yukarıdaki ifadelerde ‘değişim’ olarak tercüme edilen ‘*change*’ kelimesinin tercümesinden kaynaklanan bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Aquinas’ta hareket (*motus*) ve değişim (*mutatio*) arasında anlam farklılığı sözkonusudur. Hareket, daha önce de ifade edildiği gibi ancak üç kategoride gerçekleşebilir: Nicelik, nitelik ve yer değişimleri. Özsel değişim ise değişim (*mutatio, change*) olarak isimlendirilir. Bu da yokluktan varlığa çıkmak veya varlıktan yokluğa düşmek anlamlarında kullanılır. Bu yüzden burada önemli bir husus şudur: Acaba Aquinas, değişim (*mutatio, change*) ile fiziksel bir hareketi (*motus, motion*) mi kastediyor yoksa metafiziksel bir değişimi mi kastediyor? Eğer fiziksel bir hareketi kastediyorsa, bunu zaten daha önce Aristo ve diğer başka filozoflar da söylemişti. Ancak eğer varlık-mâhiyet ayrımını da içeren

¹⁰⁸ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.161.

metafiziksel bir değişim kastediliyorsa, o zaman Aquinas'ın Aristo'nun deliline metafiziksel bir perspektiften bakması veya delili metafiziksel bir zorunlulukla okumuş olması gibi sonuçlar çıkartabiliriz. Her ne kadar bazı yazarlar Aquinas'ın değişim ile sadece bir yerden başka bir yere geçiş değil aynı zamanda özsel bir değişimi de kastettiğini ifade etse de¹⁰⁹ Craig'e göre argümanın Aquinas'ın diğer eserlerindeki kurgusuna baktığımızda, Aristo'nun takipçisi olarak, hareket etmeyen bir İlk Muharrik fikrinden yola çıkarak fiziksel hareketi kastettiğini söyleyebiliriz.¹¹⁰

İlk muharrik delilini incelerken Platon, Aristo ve Aquinas'a diğerlerine göre daha geniş yer ayırmış olduk. Platon'un delilin kurucusu olması, Aristo'nun eserlerinde argümanın geliştirilmesi ve Aquinas tarafından da önemli katkılar sağlanması düşünülerek bu üç filozof ön plana çıkarılmış olsa da argüman, bunların dışında başka düşünürler tarafından da ele alınmaktadır.

İslam filozoflarından İbn Sînâ, Aristo'nun hareket delilini, el-Evvel ve varoluşun temel prensibine götürmediği, varlığın hareketini içermediği ancak göksel cisimlere verdiği hareketi içerdiği için Aristo'nun ortaya koyduğu şekliyle benimsememiştir.¹¹¹ İbn Ruşd ise hareket delilini desteklemiştir. Ona göre tabiatında hareket bulunmayan varlık, tabiatında hareket bulunan varlığın nedenidir.¹¹² İbn Meymûn'a göre ise kozmos, üç bileşenden oluşmuştur. Birincisi çevreleyen küredir ki buna hareketi Tanrı vermiştir; ikincisi, hareketi, çevreleyen küreden alıp ileten Gök'tür; üçüncüsü, karmaşık hareketleri ve süreçleri göksel hareketler tarafından

¹⁰⁹ Julius R. Weinberg ve Keith E. Yandell, *Problems in Philosophical Inquiry* (New York: Holt, Rinehart and Winston Ltd., 1971), c.4.

¹¹⁰ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.172.

¹¹¹ İbn Sînâ, *En-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, terc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcı Yayıncılık, 2012), ss.95-108.

¹¹² İbn Ruşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfut et-Tehâfut)*, terc. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), s.33 (I/132).

nedenlenen yersel kürelerdir.¹¹³ El-Kindî ise Aristo'nun bazı görüşlerine katılmakla birlikte daha çok Kur'an'daki tevhid düşüncesine sadık kalmıştır. O, zamanı Aristo gibi hareketin sayıldığı bir süreç olarak yorumlamıştır. Bununla birlikte başlangıç itibariyle zamanın sonsuz olmasının imkânsız olduğunu söyleyerek âlemin hâdis olduğunu ifade etmiştir. Ona göre zaman, hareket ve cisim mâhiyetçe birbirinden önce gelemeyeceği için ne madde ne hareket ne de zaman ezelîdir. Dolayısıyla âlemdaki hareketlerin kaynağı olarak bir İlk Muharrik'e ihtiyaç duyulmaktadır.¹¹⁴

İlk muharrik deliline bazı tenkitler de yapılmıştır. David Hume'un tenkidi temel bir meseleye yöneliktir. Ona göre biz Tanrı'nın varlığını ispatlayamayız, ancak fikirler arasındaki ilişkiler üzerinden ispatlar yapılabilir. Fakat böyle bir argümanda fikirlerimize karşılık gelen herhangi bir şey bulunmamaktadır. Ayrıca bir şey hakkında 'vardır' diyebilmek için argümanlarla kanıtlama değil, tecrübe ve duyular ile bilme yolu geçerli bir yol olacağından ve Tanrı da duyularla algılanamayacağından O'nun varlığını bu tür delillerle ispatlamaya çalışmak anlamsızdır.¹¹⁵ Aslında Hume'un tenkidi sadece ilk muharrik deliline değil argümanın tüm formlarına yöneliktir. Argümana yönelik bir diğer eleştiri de Aquinas'ın açıklamalarında yer alan hareket ettiren varlığın da aktüel olarak hareket halinde olması gerekliliği ile ilgilidir.¹¹⁶ John Duns Scotus ise argümanı yanlış temeller üzerine kurmaktan kaçınarak Tanrı'nın sonsuz bir harekete neden olduğunu iddia etmenin, argümanı daha zayıf hale getireceğini savunmaktadır. Scotus da Thomas Aquinas gibi âlemin ezelî olduğuna inanmamakla birlikte bunun yanlış

¹¹³ Frank ve Leaman, *Medieval Jewish Philosophy*, s.163.

¹¹⁴ El-Kindî, *Felsefî Risâleler*, terc. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), s.85.

¹¹⁵ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Hackett: Indianapolis, 1993), s.44 (Bölüm 8).

¹¹⁶ Rowe, *The Cosmological Argument*, ss.15-17.

olduğunu fakat imkânsız olmadığını savunmaktadır. Scotus, ikinci olarak da sonsuz gücün sonsuz etkiler yaratabileceğini, argümanın zayıf taraflarından biri olarak görmüştür.¹¹⁷

ii. İlk Neden Delili (First Cause Argument)

Kozmolojik argümanın formlarından biri olan ‘ilk neden delili’, mantıksal düzlemi açısından ilk muharrik delili ile benzerlik gösterse de temelde üzerine inşa edildiği unsur, hareket unsuru değil nedensellik unsurudur. Argümanı kısaca özetlemek gerekirse: Tecrübelerimiz gösteriyor ki her olay, bir sonuç anlamına geldiği gibi aynı zamanda her olayın bir de nedeni vardır. Sonsuz bir nedenler zinciri mümkün olamayacağına göre, ardından gelen tüm nedenlerin ve sonuçların dayandığı bir nihâî (ultimate) neden olmalıdır.

Thomas Aquinas’ın beş yolunun ikincisi, âlemdeki nedenler zincirinden bahsetmektedir. Aquinas şöyle demektedir:

İkinci yol fâil nedenlerin [efficient cause] doğası ile ilgilidir. Duyular dünyasında bir fâil nedenler zinciri görürüz. Bir şeyin kendiliğinden kendi kendisine fâil neden olduğu hiçbir durum söz konusu olamadığı gibi birşeyin kendisini öncelemesi de imkânsızdır. Şimdi fâil nedenlerde sonsuza kadar gitmek mümkün değildir. Çünkü bütün fâil nedenler bir dizi halinde devam ederler, İlk, ara nedenin nedenidir, -bir tane ya da çok sayıda olması farketmez- ara neden de nihâî nedenin [ultimate] nedenidir. Şimdi nedeni geri çekmek sonucun da kaybolması anlamına gelir. O halde eğer fâil nedenler arasında bir ilk neden olmazsa ara nedenler olmayacağı gibi nihâî

¹¹⁷ Stephen D. Dumont, “John Duns Scotus,” Tim Crane (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, s.2273.

neden de olmayacaktır. Ancak eğer fâil nedenlerde sonsuza kadar gitmek mümkün olsaydı asla bir ilk fâil neden olmayacak dolayısıyla bir nihâî sonuç da olmayacaktı ve herhangi bir ara neden olmayacaktı. Bu yüzden herkesin Tanrı adını verdiği bir ilk fâil nedenin varlığını kabul etmek zorunludur.¹¹⁸

Aquinas “eğer bir nedeni ortadan kaldıracak olursanız onun sonucunu da ortadan kaldırmalısınız” derken ara nedenlere (*intermediate cause*) dikkat çekmekte ve asla son nedene ve dolayısıyla son olayın sonucuna ulaşamayacağını belirtmektedir. Ancak Thomas Aquinas’ın nedenleri domino taşları gibi ardıl ve birbirine bağlı değil, bir makinenin dişlileri gibidir. Eğer içlerinden ilk nedeni çekip alırsanız geride kalan şeyler, cansız ve güçsüz nedensel enstrümanlar olarak kalacaktır. Bu durumda sonsuza giden nedenler zincirinin olması hiçbir şey ifade etmeyecek, bu diğer nedenler hiçbir şeyi nedenleyemeyecektir. Mesela bir saat, zembereği olmadan sonsuz sayıda dişlileri olsa bile çalışmayacaktır. Bir tren, sonsuz sayıda vagonu olsa bile motoru olmadan asla yürüyemeyecektir. Thomas Aquinas, her şeyin bir başka şey tarafından nedenlenmekte olduğunu, ancak nedenler zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceği için nedenlenmemiş bir ilk neden olması gerektiğini iddia etmektedir. Ona göre bu ilk neden Tanrı’dır.¹¹⁹

Buraya kadar argümanı şu şekilde formüle edebiliriz:

1. Görüldüğü üzere âlemde bir nedenler zinciri bulunmaktadır.
2. Bir şey kendi kendini nedenleyemez. Çünkü kendisinin kendisini öncelemesi imkânsızdır.

¹¹⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, s.15 (I, Q.2, A.3).

¹¹⁹ Craig, *Reasonable Faith*, s. 99.

3. Bu nedenler zinciri sonsuz olamaz. Çünkü bu seride bir önceki neden, kendisinden sonrakini nedenleyecek bir orta nedenle sonuçlanmaktadır. Bu takdirde eğer birisi ilk nedeni ortadan kaldırmaya kalkarsa ortadaki neden ve sondaki neden de ortadan kalkmış olacaktır. Yani kim bir nedeni ortadan kaldırırsa, aynı zamanda onun sonucunu da ortadan kaldırmış olacaktır.
4. Bu sebeple, kendisine Tanrı diyebileceğimiz bir ‘İlk Neden’ var olmalıdır.¹²⁰

Aquinas, nedensellik konusunu kademeler halinde ele almaktadır. İlk önce zorunlu bir varlığın mümkün sonuçlar doğurabileceğini tartışır. Bu, kendisinin aşkın varlıkla ikincil mümkün varlıklar arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini ortaya koyan genel bir bakış açısıdır.¹²¹ Daha sonra ise Aquinas’ın delillendirmesi bir şeyin kendi kendisinin sebebi olamayacağı düşüncesi ile devam eder. Zira bir şey varlığa çıkmadan önce bilkuvve (*potantiality*) durumdadır ve bu bilkuvvelikten bilfiillliğe (*actuality*) kendi kendine çıkması mümkün değildir. O halde kendisini bilkuvvelikten bilfiillliğe çıkaracak bir kuvvet gerekmektedir. Mâhiyetindeki bazı hususiyetler dolayısıyla kendi kendisini nedenlemek suretiyle bilkuvvelikten bilfiillliğe çıkma fikrini imkânsız olarak gören Aquinas,¹²² *ilk neden*’i kendi kendisini nedenleyen (*self*

¹²⁰ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.176.

¹²¹ Hughes, *The Nature of God*, s.61.

¹²² Bir şeyin kendi kendisinin nedeni olamayacağı konusunda bir şeyin kendisinden önce var olamayacağı ve kendisinden sonra da var olamayacağı noktalarında ortaya çıkan çelişki nedeniyle her şeyin bir nedeni olduğu iddia edilebilir. Ancak Richard Hanley bunun mantıksal, fiziksel ve epistemolojik açıdan imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. (Richard Hanley, "No End in Sight: Causal Loops in Philosophy, Physics and Fiction," *Synthese* 141:1 (2004).

caused cause) olarak değil de kendisinin hiçbir nedeni olmayan (*uncaused cause*) olarak görmektedir.¹²³

Aquinas, birinci yolda hareket üzerinden yaptığı açıklamalara benzer ikinci yolda da nedensellik üzerinden açıklamalarda bulunmuştur. Ardından tüm bunlardan yola çıkarak bu mümkün varlığa ait sonsuz nedenler zincirinin imkânsızlığı tartışması üzerine Tanrı'nın varlığını inşa eder. Zira her neden, bir önceki nedenin sonucu olmakla birlikte o bir önceki neden de bir önceki tarafından nedenlenmiştir. Dolayısıyla içlerinden bir nedeni ortadan kaldırdığımız takdirde kendisinden sonraki nedenler de ortadan kalkmış olacaktır. Bu durumda ne ilk nedenin ne ortadaki nedenlerin ne de son nedenin varlığından söz edilebilir. Abese ircâ (*reductio ad absurdum*) da diyebileceğimiz bu tür bir çıkarım, Aquinas'ı nedenler zincirinin sonsuz olamayacağı fikrine götürmektedir.

Argümanı bir bütün olarak aşağıdaki gibi formüle edebiliriz:

1. Şeyler var olabilmek için bir nedene muhtaçtır.
2. Her şey ya kendi kendiliğinden ya da bir başka unsur tarafından nedenlenmiştir.
3. Hiçbir şey kendi kendiliğinden nedenlenemez. Zira bir şeyi nedenlemek demek o şeyi öncелеmek anlamına gelmektedir. Kendi kendine nedenlenmek demek mâhiyeti tarafından varlığa çıkarılmak anlamına gelir ki hiçbir mâhiyet, varoluş fiilini gerçekleştirmeye muktedir değildir.
4. Nedenlenen şeyler zinciri, sonsuza kadar gidemez. Zira mâhiyete bağımlı zincirlerde sonradan gelen nedenlerin varlığı bir ilk nedene dayanır.

¹²³ Aquinas, *Summa Theologica*, s.304 (I, Q.44, A.1-4).

Oysaki sonsuz zincirlerde bir ilk neden olmaz. Bu yüzden sonradan gelen nedenlerin olmadığını söylemek gerekir. Fakat bu bir çelişkidir. Zira şeyler var olmak için nedenlere muhtaçtır. O halde, şeyler bir başka şeye bağımlı nedenlenmiş şeyler silsilesinden oluşan bir zincir tarafından nedenlenmiş olamaz.

5. O halde, başka şeyler tarafından nedenlenmiş şeyler zinciri sonlu olmalı, tüm var olan şeyleri nedenleyen ancak kendisi nedenlenmemiş bir yerde durmalıdır. Bu da ancak Tanrı olabilir.¹²⁴

Spinoza ise Tanrı'nın özgür bir neden olması üzerine vurgu yapmıştır. Tanrı, özgürce hareket etmektedir ve onun fillerini dışarıdan nedenleyecek hiçbir unsur bulunmamaktadır. Tanrı yalnızca tek başına özgür bir nedendir. Böylece Spinoza, Tanrı'nın doğasından kaynaklanan zorunlu bir nedenle var olduğunu ve yine doğasından kaynaklanan zorunlu bir nedenle fiiller işlediğini ileri sürmektedir.¹²⁵

John Dun Scotus'un ilk neden argümanına itirazı da buna benzerlik göstermektedir. O, Aristo ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kendisinin dışındaki diğer zorunlularla zorunlu bir ilişki içerisine girdiğini iddia etmelerinden dolayı kendilerine karşı çıkmıştır. O, Aristo ve İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın kendileriyle özdeş olmadığı halde diğer özlerle (*entities*) zorunlu bir şekilde ilişkiye girdiğini iddia etmiştir. Bu nedenle Tanrı'nın dışındaki her şey de zorunlu olmaktadır. Nedenselliğin bu şekilde ortaya çıkan bir görünümü ona göre hatalıdır.¹²⁶

¹²⁴ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.180.

¹²⁵ Steven Nadler, *Spinoza's "Ethics": An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s.110.

¹²⁶ Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), s.525.

Descartes ise ortaya koyduğu ilk neden delilinin üzerine iki kanaat inşa etmektedir. Birincisi idame ettirmenin (*sustaining*) zorunluluğu, ikincisi ise bu bağlantıyı sağlamak için mükemmel bir yaratıcı olarak Tanrı fikrinin varlığıdır.¹²⁷ Her şeyin varoluşunun bir nedeni olduğundan yola çıkan Descartes, bir şeyin kendi kendinin nedeni olamayacağından hareketle varlığı bir ilk nedene dayandırır. Descartes, “*in fieri*’de (*becoming*, varoluş) sonsuza gidiş görmek mümkündür; ancak *in esse*’de (*essence*, öz) teselsül görmek mümkün değildir”¹²⁸ diyerek nedenlenmiş şeylerin, idame edilen şeyler (*sustaining*) olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁹ Descartes’a göre insan, Tanrı düşüncesini kaybetmedikçe bu ilk neden fikri kendisi için kaçınılmaz olacaktır.¹³⁰ Descartes’ın bu himaye düşüncesi Aquinas’ın ilk neden anlayışıyla bazı noktalarda benzeşmektedir. Aquinas’ın da benimsediği domino taşları gibi değil de vagonlardan müteşekkil bir trenin motoru gibi kabul edilen *ilk neden*, Descartes’ın idame eden *ilk neden*’i ile burada benzerlik göstermektedir. Her ikisi de zamansal ya da nedensel herhangi bir hiyerarşiye dahil olmamakta, aksine daha bütüncül ve kapsayıcı bir yerde durmaktadır.

Hume ise bazı teist filozofların ilk nedenin tüm nedenler zincirinin nedeni olduğunu iddia etmelerine karşı çıkmaktadır. O, ilk nedenin Tanrı’nın varlığını ispatlamak yerine olaylar arasındaki ilişkileri ortaya koymaktan ibaret olduğunu savunarak¹³¹ bu nedenleme metodunu hatalı bulmuştur. Hume, çok sayıda ayrı bireyleri bir bedende toplama veya çok sayıda ülkeyi bir krallık bünyesi altında

¹²⁷ Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (New York: Routledge, 2005), s.135.

¹²⁸ Tad M. Schmaltz, *Descartes on Causation* (New York: Oxford University Press, 2008), s.23.

¹²⁹ Talip Kabaday, “Ontological And Cosmological Arguments In Descartes,” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19:1 (2002), s.158.

¹³⁰ Jorge Secada, *Cartesian Metaphysics the Late Scholastic Origins of Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s.166.

¹³¹ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Hackett: Indianapolis, 1993), s.44 (Bölüm 8).

birleştirme benzetmesini yaparak bu tür bir birleştirme ve genellenmenin zihinsel birleştirmeler olduğu ve eşyanın doğasında yeri olmadığını iddia etmektedir.¹³²

Russell’ın da ilk neden argümanına itirazı sökonusudur. Russell, her şeyin bir nedeni olacaksa, Tanrı’nın da bir nedeni olması gerektiği şeklinde düşünmekte, “Eğer nedensiz bir şey olabiliyorsa, neden Tanrı’yla beraber âlem de nedensiz olmasın”¹³³ diyerek argümanı reddetmektedir. Ona göre, âlemin varlığa çıkmak için herhangi bir nedene ihtiyacı olmadığı gibi, onun ezeli bir varlığa sahip olmaması için de herhangi bir neden yoktur.¹³⁴

Sonuç olarak Craig’e göre üç durumdan bahsedebiliriz: Birincisi, Richard Swinburne’ün de ifade ettiği gibi nedensel açıklamaların iki yönlü oluşudur. Bunlardan ilki yasalar perspektifinden bakıldığında âlemin başlangıcına dair bir bilimsel açıklama getirilmesi gerekliliğidir. Diğeri ise fâil ve irade perspektifinden bakıldığında bireysel ve tekil açıklamalar getirilebileceğidir. Örneğin; mutfağa girip çaydanlığın kaynadığını gördüğünüzde çaydanlığın neden kaynadığını sorarsınız ve iki türlü cevap alabilirsiniz: Alacağımız cevap ya alevlerin ısısı bakır malzeme üzerinden çaydanlığın içerisindeki suya iletiliyor, su molekülleri arasındaki kinetik enerjinin yükselmesiyle birlikte suyun kaynamaya başlaması, şeklinde olacaktır. Ya da birisinin çay içmek istemesinden dolayı suyu çaydanlığa koyması şeklinde olacaktır. Bunlardan ilki bilimsel perspektiften yapılan bir açıklama iken diğeri bireysel ve tekil bir açıklamadan öteye geçemeyecektir. Şu durumda Craig’e göre, evrenin öncesi olmadığı için bilimsel bir açıklama yapılamayacaktır. Âlemin neden

¹³² David Hume, *Din Üstüne*, terc. Mete Tunçay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), s.156 (IX. Ayrım); Wayne Waxman, “David Hume,” Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (Farmington Hills: Thomson-Gale, 2006) içinde c.4 s.510.

¹³³ Paul Edwards (ed.), *Why I Am Not A Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects* (London: George Allen & Unwin, 1977), s.15.

¹³⁴ Stephen Priest, *The British Empiricists* (London: Routledge, 2007), s.233.

var olduğuna dair ancak irade ve fâil perspektifinden bireysel ve tekil bir açıklama yapılabilecektir. Craig'ın bahsettiği nedensel durumlardan ikincisi, evrenin nedeninin kendine özgü tekilliği, onun zamansız ve gayr-ı maddî olmasını gerektirmesidir. Bizim bu şekilde olduğunu bilebildiğimiz özler ya akıldır ya da sayılar gibi soyut varlıklardır. Ancak soyut varlıklar nedensel ilişkilere girmemektedir. Ona göre sayılar gibi soyut varlıklar herhangi bir şeye neden olamadıklarından dolayı evrenin nedeni ancak akıl türünden bir şey olmalıdır. Craig'ın bahsettiği nedensel durumlardan üçüncüsü ise geldiğimiz noktada zamansız bir nedenin zamansal sonuçlarını kabullenmek durumunda oluşumuzdur. Evrenin başlangıcının nedensiz bir ilk nedeninin sonucu olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Fazlasıyla ilginç olan bu durumda, sınırlı bir zaman önce, öncesi olmayan zamansız bir nedenin sonucu olarak zamansal bir nesne ortaya çıkmış görünmektedir. Örnek verecek olursak, su, sıcaklık sıfırın altına düştüğü zaman donar. Eğer sonsuz bir zamandan beri suyun sıcaklığı sıfırın altında ise o halde suyu daima donmuş vaziyette göreceğiz. Eğer neden sonsuz olursa, o halde sonuç da sonsuz olur. Ancak sonsuz özelliğe sahip bir ilk nedenin sonucu olarak ortaya çıkan sonlu evren bu tanıma uymamaktadır.¹³⁵

¹³⁵ Craig, bu çıkmaza nedensel ilişkilerin farklı doğaya sahip oldukları düşüncesinden yola çıkarak çözüm bulmaktadır. Örneğin; bir tuğla parçası ile bir cam parçasına vurursanız, cam parçası kırılır. Bu zamansal özelliğe sahip nedenin sonucu da zamansal olacaktır. Ancak durumsal ilişkilerde bir durumsal neden, başka bir durumsal sonuca yol açmaktadır. Örneğin; suyun sahip olduğu yüzey gerilimi, ahşabın suyun üzerinde yüzmesine neden olmaktadır. Nedensel ilişkiler açısından bu sonucun zamansal bir başlangıcı yoktur. Prensip olarak ahşap, sonsuza kadar suyun üzerinde yüzebilir. Ahşabın su üzerinde yüzmeye başlaması, onun suya bırakılmasının bir sonucu olacaktır. Sonlu evrenin sonsuz bir nedenle öncelenmesi buna benzer durumsal bir ilişkinin tezahürüdür. Neden zamansızdır, ancak sonuç zamansal ve sınırlıdır. Ancak buradaki kilit nokta nedenlerin çeşitliliğidir. Eğer Tanrı'ya atfedilen özelliklerin tümünü Aristo'nun dört nedeninin hepsine verecek olursak o halde Craig'ın bilfiil sonluluk iddiası başta olmak üzere teizmin birçok düşüncesi temelsiz kalacaktır. Örneğin sonsuz bir ilk neden olduğu kabul edilen Tanrı'nın aynı zamanda sonsuz ve ezelde icrada bulunmuş bir maddî neden olduğu kabul edilecek olursa maddenin ezeliyeti kabullenilmiş olacaktır. Dolayısıyla tekrar başa dönecek olursak, evrenin nedensel açıklaması bilimsel yollarla değil de irade ve fâil durumları göz önünde bulundurularak filozoflar tarafından fâil neden (*agent cause*) ile açıklanması gerekmektedir.

Durum şöyle özetlenebilir: Var olan tüm mekânsal ve zamansal varlıkların bir nedeni vardır. Bu nedenlerin da bir nedeni olduğu göz önünde bulundurulursa, zincir nedenlenmemiş bir İlk Neden’de durmalıdır. Bu nedenlenmemiş neden ise nedenlenmişlere kıyasla aşkın bir varlık olmalıdır. Bu aşkın varlık, nedenlenmiş olanlardan ayrılarak değişmeyen ve gayr-ı maddî bir erk olmalıdır. Zamansızlık, değişmezliği gerektirir ve değişmezlik de gayr-ı maddîliği gerektirir. O halde bu aşkın neden aynı zamanda zamansız da olmalıdır. Yukarıda kısaca bahsedilen bazı itirazlar ve tartışmaların varlığı ile birlikte kozmolojik argümanın ilk neden delili formu bize bu İlk Neden’in Tanrı olduğunu söylemektedir.

iii. İmkân Delili (Argument From Contingency)

13. yüzyılda Thomas Aquinas’ın beş yolu içerisinde üçüncü yol olarak yer alan ve 18. yüzyılda da Gottfried Wilhelm Leibniz ve Samuel Clarke tarafından Yeter Sebep İlkesi (*Principle of Sufficient Reason*) adı altında yeni bir form kazanan imkân delili, Tanrı’nın varlığını zorunluluk ve imkân kavramlarından yola çıkarak ispatlamaya çalışır.¹³⁶ Özetle delil, bütün varlıkların mümkün tabiatlı olamayacağından dolayı bütün bu mümkünlerin bir zorunlu varlığa dayanması gerekliliğini ifade etmektedir.

Aristo’ya göre bir şey eğer olduğundan farklı bir durumda olabiliyorsa, o mümkündür.¹³⁷ Ve eğer bir şey olduğundan farklı olabiliyorsa, mutlaka bazen böyle olmalıdır. Bir an bile olamazlık edemeyen zorunlu varlık, her zaman var olmak

¹³⁶ İmkân ve zorunluluk kavramını daha ayrıntılı bir şekilde irdellemek için bkz. Farhang Zabeeh, “Ontological Argument and How and Why Some Speak of God,” *Philosophy and Phenomenological Research* 22:2 (1961), ss. 206-215.

¹³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, s.412 (IX. Kitap VIII. Bölüm).

zorundadır.¹³⁸ Ayrıca sonsuz evrenin gayr-ı maddî kısmı, kendinde bulunan bir gereklilikten dolayı zorunludur (*ipso facto necessary*). Evrenin maddî kısmı ise İlk Muharrik'in hareketlerine bağımlıdır ve mümkün bir mâhiyete sahiptir. Fakat evrenin imkânı, özü veya hareketleri açısından değil, ontolojik konumu açısındandır (*in respect of place*).¹³⁹

Zorunluluk açısından bakıldığında Plotinus, Tanrı ve bir bütün olarak evren hakkında en az Aristo kadar temel bir ayrıma varır. Plotinus daha ziyade gerçekliği gayr-ı maddî âlem ve maddî âlem olarak ikiye ayırır. Gayr-ı maddî âlemde İlk, Ruh ve aklın saltanatı vardır. O, zorunlu ve sonsuzdur. Maddî âlemin konusu ise geçici maddeler, kevn ve fesada tabi olan şeylerdir.¹⁴⁰

Zorunlu varlık ile mümkün varlığın yapılarına bakıldığında, bunların iki zıt fenomen oldukları görülmekle birlikte, zorunlu varlığın tabiatı ve mümkün olanlarla aralarındaki ilişkinin çerçevesi hakkında derin fikir ayrılıkları söz konusudur. Carolyn R. Morillo, varlığın zorunlu veya mümkün olmasını ve bu iki farklı ontolojik zeminde yer alan varlıkların nasıl bir zeminde ilişkiye girebileceklerini tartışmıştır.¹⁴¹ Bir varlığın mevcûdiyeti ya kendiliğinden kaynaklanmaktadır ya da bir başka varlığa dayanmaktadır. Bu varlığın ontolojik durumunu sorgularken Thomas Aquinas'ın kritik sorusu olan “Niçin her şey şu an olduğu durumda?” diye sorduğumuzda alacağımız cevap, ‘o varlığın kendi doğasından aldığı güçle varlığını

¹³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s.300 (VI. Kitap II. Bölüm).

¹³⁹ Emil L. Fackenheim, “Possibility of the Universe in al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides,” *American Academy For Jewish Research* 16 (1946-47), s.43; David Ross, *Aristotle* (New York: Routledge, 2004), s.198. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.411 (IX. Kitap VIII. Bölüm), s.506 (XII. Kitap VII. Bölüm).

¹⁴⁰ Plotinus, *Enneadlar*, terc. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008), s.39 (II. Ennead, V. Kitap), s.107 (V. Ennead, I. Kitap), s.114 (V. Ennead, V. Kitap), s.118 (V. Ennead, VI. Kitap), s.138 (VI. Ennead, III. Kitap), s.169 (VI. Ennead, VIII. Kitap).

¹⁴¹ Carolyn R. Morillo, “The Logic of Arguments from Contingency,” *Phenomenological Research* 37:3 (1977), s.411.

sürdürdüğü’ şeklindeyse, mevcûdiyetinin kendiliğinden olduğuna hükmedeceğiz ve bu bizim için yeterli ve tatminkâr bir açıklama olacaktır. Ancak varlığı başka varlıklara bağlı olan varlıklar için alacağımız cevap “çünkü öyle” olacaksa, bu bizim için yeterli ve tatminkâr bir açıklama olmayacaktır. Bu, “Gökyüzü neden mavi?” ya da “Su neden donar?” sorusuna “çünkü öyle” diyerek cevap vermeye benzemektedir. Buradaki tartışma, verilecek cevabın doğası ve yeterliliği kriterine odaklanmaktadır. İmkân delilinin savunucuları mümkünden zorunluya gitmedikçe doğru açıklamaya ulaşamayacağını savunurken, doğa bilimciler de bu mümkünden zorunluya gidişin zorunlu veya anlamlı olup olmadığını sorgulamaktadırlar. İmkân delili savunucuları tarafından iddia edilen şey, tüm açıklamaların, arka planında bir zorunlu varlığa dayanmadıkça geçerliliğini yitirecek olmasıdır. Doğa bilimcileri ise böyle bir geçersizlik yargısına duyularımızla varamayacağımızı iddia etmektedir. John Hospers’in aşağıdaki açıklamaları konuyu biraz daha aydınlatacaktır.¹⁴² Ona göre bir olayı açıklamak için onu bir yasa ile tanımlamak gerekir. Ancak tanımlama yapılırken kullanılacak bu yasa, bir başka yasanın bir parçası olacaktır. Yasalar ise doğadaki benzerliklerden yola çıkılarak elde edilmiştir ve yasaların durumları ‘mümkün’ durumlardır. Şimdi eğer doğada yeni bir yasa keşfetmiş olsak ve bu yasa diğer hiçbir yasanın bir parçası olmasa, “Neden bu yasa diğer yasalara benzerlik göstermemekte ve hiçbir yasanın bir parçası olmaksızın temel bir yasa olarak karşımıza çıkmaktadır?” diye sorduğumuzda, “çünkü öyle” demekten başka bir cevap verilemeyecektir. İşte bizim can alıcı sorumuz olan “niçin her şey şu an olduğu durumda?” sorusunu bu konsepte uyguladığımızda, imkân delilini savunanlar en tatminkâr cevabın yukarıda ifade edilen mümkünden zorunluya geçişle

¹⁴² John Hospers, “What Is the Explanation,” Antony Flew (ed.), *Essays in Conceptual Analysis* (London: Macmillan, 1960) içinde s.98.
(<https://archive.org/stream/essaysinconceptu011140mbp#page/n9/mode/1up> (10.6.2014)).

verilebileceğini iddia etmektedirler. Bir tarafta mümkün varlıkların varlığını “çünkü öyle” cevabı ile açıklayan ve bu açıklamaların işin doğası gereği mantıksal sınırları olduğunu iddia eden ve böyle temel soruları ‘cevaplanamaz sorular’ olarak kategorize eden bir görüş bulunurken, diğer tarafta da bu temel sorulara yeterlilik ve zorunluluk durumları ile cevap veren metafizik bir görüş bulunmaktadır.

Argüman çerçevesinde başka bir tartışma konusu ise zorunlu varlık ve mümkün varlık arasındaki ilişkinin tabiatıdır. Bu ilişki mümkün bir ilişki ise tekrar aynı soruyu, “neden zorunlu varlık ile mümkün varlık ilişki içerisindedir?” sorusunu sorduğumuzda alabileceğimiz tek cevap bizi tatmin etmeyen “çünkü öyle” cevabı olacaktır. Diğer yandan eğer bu ilişki zorunlu bir ilişki ise verilecek cevap, “zorunluluk gereği ilişki içerisinde olmalıdırlar” şeklinde olacak ve başka bir dizi problemi peşinden sürükleyecektir. Bir mümkün varlık ile bir zorunlu varlık, biri mümkün diğeri ise zorunlu oldukları halde nasıl bir keyfiyette zorunlu bir ilişki içerisine girebilirler? Zira eğer A zorunlu bir varlıksa, B ile zorunlu bir ilişkiye giriyorsa, nasıl olur da B mümkün varlık olarak kalabilir? Tüm bu tanımlamaları örneklendirecek olursak, zorunlu varlık Tanrı, mümkün varlık âlem ve aralarındaki ilişki ise yaratma ilişkisi olduğu takdirde, eğer bu ilişkinin mümkün olduğunu savunacak olursak, “Âlem niçin yaratıldı?” sorusuna vereceğimiz cevap “çünkü öyle”den ibaret olacaktır. Ancak imkân delilinin savunucuları, bu soruya yeter sebep ilkesi veya Tanrı’nın zorunluluğundan yola çıkarak cevap vereceklerdir.¹⁴³

İmkân delili, Aquinas’ın üçüncü yolunda en güçlü ifadesiyle şu şekilde yer almıştır:

¹⁴³ Morillo, “The Logic,” s.413.

Üçüncü yol, neyin var olması gerekmediği, neyin var olması gerektiği ve neyin de bu zorunlu var olanların takipçileri olacağı üzerine inşa edilmiştir. Karşı karşıya geldiğimiz şeylerden bazıları var olabilir, ancak var olmaları zorunlu değildir. Kendilerini bazen doğarken bazen de ölürken gördüğümüzüzdendir ki bazen var olurlar bazen de yok olurlar. Dolayısıyla her şey, var olması zorunlu olmayan varlıklardan ibaret olamaz. Eğer her şey zorunlu olmayan varlıklardan ibaret olsaydı, bir süre önce hiçbir şeyin var olmadığı bir an da olabilirdi. Ancak o anda hiçbir şeyin var olmadığı doğru olmuş olsaydı, var olmayanlar ancak kendisi zaten var olan bir başka varlık tarafından varlığa yükseltmek zorunda kalacaklardı. Böylece eğer yokluk, varlığa çıkartılabildiyse ve şu anda da yokluk varlık içerisinde var olabiliyorsa burada bir zıtlık var anlamına geliyor. Bu yüzden, varlığın her çeşidi ‘olması zorunlu olmayan’lardan ibaret olamaz, ‘var olması zorunlu’ bir şeyler de olmalıdır. Şimdi olması zorunlu olan bir şey bu zorunluluğunu başka bir şeye de verebilir veya vermeyebilir; ancak biz nedenler ve ‘var olması zorunlu olanlar’ zincirini de bir yerde durdurmalıyız.¹⁴⁴

Craig’in ifadesine göre, yapısal olarak, delillendirme yönüyle ve terminoloji açısından neredeyse İbn Meymûn’un Tanrı’nın varlığı için ortaya koyduğu üçüncü delili ile özdeş olan Aquinas’ın üçüncü yolu, üzerinde çalışıldıkça daha da karmaşık ve problemlerle dolu bir hale gelmektedir. İlerideki bölümlerde daha ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız el-Fârâbî’nin imkân delili de Aquinas’a daha uzak bir açıdan kaynaklık etmiş görünmektedir. Aquinas’ın delilinin üzerinde İbn Sînâ’nın etkisinin izleri görülmektedir. Bu etki özellikle de mümkün bir varlığın var olabilmesi veya var olamamasını belirleyen bir nedenin varlığı konusunda kendini göstermektedir.

¹⁴⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, s.15 (I, Q.2, A.3).

Ancak tüm bunlara rağmen delil, Aquinas'ın zorunlu varlığa yine bir zorunlu varlık üzerinden ulaşması, buna karşın İbn Sînâ'nın mümkün varlıktan zorunlu varlık olan Tanrı'ya direk ulaşması yönüyle Aquinas'a aittir. Ayrıca İbn Sînâ, tek aşamalı bir delillendirme yaparken Aquinas iki aşamalı bir delillendirme yapmıştır. İlk önce mümkün varlıklardan zorunlu varlığa geçişi ortaya koymuş, daha sonra ise nedenlenmiş zorunlu varlıklardan nedenlenmeyen zorunlu varlığa geçiş yapmıştır.¹⁴⁵

Aquinas'ın üçüncü yolu Craig'e göre, şu şekilde formüle edilebilir:

1. Biz âlemde var olan şeyleri görürüz, ancak bunlar zorunlu olarak değil 'mümkün' olarak var olmuşlardır. Çünkü onları bazen varlığa çıkarken bazen de yok olurlarken görebilmekteyiz.
2. Tüm şeyler 'mümkün' olamazlar. Zira eğer bir şey 'mümkün' olsa, var olmadığı bir zaman dilimi söz konusu olacaktır. Eğer tüm şeyler 'mümkün' olsalar, o zaman tüm şeylerin var olmadığı bir zaman dilimi söz konusu olabilecektir. Bu da hiçbir şeyin var olmadığı bir zaman dilimi anlamına gelmektedir. Ancak eğer bir zaman diliminde hiçbir şey yoksa o halde şimdi de hiçbir şeyin olmaması gerekir. Çünkü var olmayan bir şey, varlığa kendiliğinden çıkamayacaktır. Bu ise çelişki anlamına gelmektedir.
3. Zorunlu bir varlık, varoluşundaki zorunluluğu başka bir şeye verebilir.
4. Doğasındaki zorunluluğu başkalarına da veren zorunlu varlıklar serisi sonsuz olamaz. Çünkü Aquinas'ın ilk neden delilinde gördüğümüz ikinci yoldaki önermeler söz konusu olacaktır.

¹⁴⁵ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.182.

5. O halde zorunluluğu kendinden olan ve diğer zorunlu varlıklara da kendi tabiatındaki zorunluluktan veren bir mutlak zorunlu varlık var olmalıdır.¹⁴⁶

Craig'e göre, Aquinas'ın ilk adımda yer verdiği mümkün ve zorunlu kavramlarının neye karşılık geldiğini doğru anlamak, iki önemli hatadan kaçınmak açısından çok önemlidir. Bunlardan ilki şudur: Aquinas, 'mantıksal imkân' ya da 'mantıksal zorunluluk'tan bahsetmemektedir. O, hiçbir yerde bazı varlıkları, mantıksal açıdan yoklukları mümkün olduğu için mümkün varsaymadığı gibi, varlığını 'mantıksal olarak zorunlu' bir varlığın var olmadığını söyleyerek çelişkili bir durum da ortaya koymamaktadır. Aquinas, zorunlu varlığı sadece mantıksal çözümlemeler yoluyla ortaya koymamaktadır. Yani zorunlu varlık sadece mantıksal çözümlemelerden dolayı zorunlu varlık değildir. İkincisi ise Aquinas, imkân ve zorunluluk kavramlarını varlık ve mâhiyet kavramları açısından tanımlamamaktadır.¹⁴⁷

Aquinas, üçüncü yolda imkân ve zorunluluk kavramlarının tanımını yapmamaktadır. Ancak delillendirmelerden anlıyoruz ki oluş ve bozuluşa tabi olan şeyler ve sonlu varlıklar mümkün varlıklardır. Aquinas, dünyanın sonlu olduğuna inandığı için zorunlu varlıkların sonsuz varlıklar olduklarını değil, zorunlu varlıkların oluş ve bozuluşa tabi olmadıklarını ve asla özsel değişime maruz kalmayacağını söylemektedir. Pekâlâ, bu, sonsuz olmak anlamına gelmiyor mu? Craig'e göre Aquinas'ın cevabı, 'hayır'. Zira bu zorunlu varlıklar yokluktan yaratılmışlardır ve yine yokluğa gideceklerdir. Burada zorunlu varlıklara da ezelîlik verilmediğine göre,

¹⁴⁶ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.182.

¹⁴⁷ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.183.

ezelî ve ne yokluktan gelmiş ne de yokluğa gidecek olan varlık olma durumu nedenlenmemiş zorunlu varlığa kalmaktadır.¹⁴⁸

Ancak burada bazı sorunlar gündeme gelmektedir. Aquinas'ın üçüncü yol dışında imkân ve zorunluluk hakkında yazdığı diğer bazı eserlere baktığımızda¹⁴⁹ varlıkların mümkün ya da zorunlu olduklarını belirlerken, onların yapısal unsurlarına göre ya da diğer mümkünlerle olan ilişkilerine baktığını görmekteyiz. 'Mümkün' bir varlık özsel değişimlere karşı oldukça açık iken, zorunlu varlıklar kapalı bulunmaktadır. Sadece maddî varlıklar özsel değişimlere maruz kaldıklarından dolayı bütün 'mümkün' varlıklar maddi varlıklar olmalıdırlar. Ancak göksel cisimler gibi maddeleri yeni formlar kazanmaya ve özsel değişimlere maruz kalmaya elverişli olmayan maddî varlıkların mevcûdiyetinden dolayı, tüm maddî varlıkların 'mümkün' olduğunu söyleyemeyiz. Bu göksel cisimler yaratılmadıkları ve yok edilmedikleri sürece, var olmama gibi bir durum söz konusu olmaz. Ancak bu yaratılmak ve yok edilmek gibi etkiler yani kevn ve fesâd 'mümkün' olan varlıkların bir özelliği değil miydi? Burada Aquinas, mümkün varlıklara yüklediği bazı özelliklere zorunlu varlıkların sahip olmadığını iddia etmekte ve zorunlu varlıkların gelip geçici varlıklar olmadığını ileri sürmektedir. Buna rağmen nedenlenmiş zorunlu varlıklar sınıfında kategorize ettiği göksel cisimler örneğinde olduğu gibi zorunlu varlıklara da aynı özellikleri yani kevn ve fesâdı yüklemiş olmaktadır.

Yukarıdaki formülasyonun ikinci adımında varlıkların zorunlu olmaması durumunda, oluş ve bozuluşa tabi olmasından bahsedilmektedir. Oluş ve bozuluşa tabi olan varlıklar bir gün var olabilirler ve bir gün bozulabilirler. Doğal olarak eğer

¹⁴⁸ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.183.

¹⁴⁹ Thomas Aquinas, *The Power of God*, terc. Richard J. Regan (New York: Oxford University Press, 2012), s.138 (Q5, A3).

sonsuz değilse, bir varlığın var olmadığı bir zaman diliminden söz etmek oldukça normal görülmektedir. ‘Eğer bir mümkün varlığın var olmadığı bir zaman dilimi varsa, tüm mümkün varlıkların var olmadığı bir zaman dilimi de var olabilir’ anlamına gelen bu çıkarım, formülasyonun birinci adımındaki ‘mümkün varlıklar vardır’ savı ile çelişmekle birlikte Aquinas böylece zorunlu varlığın var olması gerekliliğini ortaya koymuştur.

Bu ikinci adımda bilfiil-bilkuvve ayırımını ve Aquinas’ın bu ayırımı, delillendirmesi içinde nasıl yer verdiğini görmekteyiz. Oluş ve bozuluşa tabi varlıklar olan mümkün varlıkların hiçbirinin olmadığı bir ‘an’ın varsayımından yola çıkarak mümkün varlıklar kendi kendilerini önceleyemeyeceğinden dolayı Aquinas, kendinden nedenlenmiş zorunlu varlığa bir ayrıcalık tanımakta ve kendi kendini öncelediğini iddia etmektedir. Hıristiyan doktrini de dahil teist dinlerde yoktan yaratma kavramı maddi bir sebebe bağlı olarak gerçekleştirilmez ve âlem mutlak bir şekilde yoktan yaratılmaktadır. Ancak Aquinas’a göre madde yoksa Tanrı da yoktur, varlığın herhangi bir çeşidi de yoktur. Eğer mutlak bir yokluk varsa, tüm bunların hangisi olabilir ki? Tüm varlıklar mümkün varlıklar olamayacağına göre, zorunlu varlık ya da varlıkların mevcûdiyeti söz konusu olmaktadır. Aquinas’a göre nedenlenmiş zorunlu varlıklar vardır.¹⁵⁰ Bunlar değişmeye ve herhangi bir bozuluşa tabi olmayan göksel cisimlerdir.¹⁵¹ İnsan ruhu¹⁵² ve melek tabiatlı varlıklar¹⁵³ da bozuluşa tabi olmayan varlıklardır. Oluş ve bozuluşa tabi olmadığı için temel

¹⁵⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, s.149 (I, Q.19, A.8); s.169 (I, Q.22, A.4); s.304 (I, Q.44, A.1); s.1345 (I/II, Q.93, A.4).

¹⁵¹ Aquinas, *Summa Theologica*, s.57 (I, Q.10, A.5); s.487 (I, Q.75, A.6); s.753 (I, Q.115, A.6).

¹⁵² Aquinas, *Summa Theologica*, s.178, (I, Q.23, A.7); s.487 (I, Q.75, A.6).

¹⁵³ Aquinas, *Summa Theologica*, s.50 (I, Q.9, A.2); s.57 (I, Q.10, A.5); s.348 (I, Q.50, A.5).

maddeyi¹⁵⁴ de bu kapsamda değerlendirebiliriz. Ancak öte yandan kendinden nedenlenmiş öyle bir varlık olmalı ki yokluktan varlık çıkarsın.

Aquinas'ın imkân delili formülasyonun üçüncü adımında ise zorunlu bir varlığın kendi doğasındaki zorunluluğu kendisine veya bir başkasına verebileceğinden bahsedilmektedir. Bu ise zorunlu varlıklarda varlık ve mâhiyet ayrımını gerektirmektedir. Aquinas'a göre bir şeyin doğası yani özü, varoluşunu gerektirmemektedir. Ancak böylesi durumlarda o şeyin varlığı Tanrı tarafından nedenlenmiş olmalıdır.¹⁵⁵

Formülasyonun dördüncü adımında ise Aquinas, ikinci yoldaki nedenler zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceği öncülüne referansla varlığındaki zorunluluğu başkasına verme fiilinin sonsuza kadar devam edemeyeceği argümanı ile zorunluluğunu bir başkasından almamış mutlak anlamda tamamen kendisinden kaynaklı bir zorunluluk sahibi varlığın gerekliliği sonucuna ulaşmaktadır.

İmkân Deliline İtirazlar

Aquinas'ın üçüncü yoluna bazı itirazlar geliştirilmiştir. Carswell Smart, argümanı iki kısma ayırırken birinci kısım, klasik argümandan ibarettir: Eğer bir şeyler var olabiliyorsa, bu zorunlu bir varlığın var olmasını gerektirir. Bir şeyler vardır. O halde bir zorunlu varlık var olmalıdır. Argümanın ikinci kısmı ise zorunlu varlığın sonsuz, mükemmel bir varlık olması gerektiğini iddia eder ki bu Tanrı'dır. Smart, argümanda ifade edilen zorunlu varlığın, bir üçgenin dört kenarı olmasının kabul edilemeyeceği gibi yokluğu kabul edilemeyen bir mantıksal zorunlu varlık

¹⁵⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, s.684 (I, Q.104, A.4).

¹⁵⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, s.20 (I, Q.3, A.4).

anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu ise ona göre kendisiyle çelişen bir durumdur. Bu duruma göre evrende her ne varsa mümkündür veya mümkün olmalıdır.¹⁵⁶

Bir diğer itiraz da Rembs Edward'dan gelmektedir. Ona göre argümanı kabul etmek demek, çevremizdeki her şeyin mümkün olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu, tüm fiziksel nesneleri kapsadığı gibi aynı zamanda insan aklını da kapsamaktadır. Tüm bunların mümkün olduğunu söylemek, onların bir zaman var olmamış olabileceklerini kabul etmek anlamına gelmektedir ki bu, argümanın kendi içerisinde çelişkili olduğunu göstermektedir. Zira tüm parçaları mümkün olan yapının bütünü de mümkündür. Eğer bütünün tüm parçaları hiçbir zaman var olmadıysa, bütün de hiçbir zaman var olmamış olabilecek demektir.¹⁵⁷ Bu ve buna benzer itirazlara karşı Aquinas'ın şu pasajında cevap bulunabilir: "Bu yüzden tüm varlıklar topyekün mümkün değildir, içlerinden bazıları zorunlu olmalıdır. Ancak her zorunlu varlık, zorunluluğunu ya kendiliğinden edinmiştir ya da bir başka zorunlu varlık onu zorunlu kılmıştır. Zorunluluğunu başkasından alan varlıklarda sonsuza kadar geri gitmek mümkün olmadığı için o halde zorunluluğunu kendiliğinden edinmiş bir varlığın mevcûdiyetini kabul etmemiz gerekmektedir. Bu da Tanrı'dır"¹⁵⁸ Aquinas'ın bu pasajına bakılacak olursa, Edward'ın yukarıda iddia ettiği gibi bütünün tüm parçaları 'mümkün' değildir. Böylece tüm parçaların yok oluşu ile birlikte bütünün yok oluşu ihtimali de sözkonusu olmayacaktır.

Kant ise imkân delilini ontolojik delile benzediği için eleştirmiştir.¹⁵⁹ Kant'a göre kozmolojik argümanın temelleri, sadece ontolojik argümandan farklı bir

¹⁵⁶ John Jamieson Carswell Smart, 'The Existence of God,' *Church Quarterly Review* 156:319 (1955).

¹⁵⁷ Remb Edwards, "Composition And The Cosmological Argument," *Mind* 77:305 (1968), ss.115-117.

¹⁵⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, s.15 (I, Q.2, A.3).

¹⁵⁹ Kant, *Pure Reason*, s.507 (A603-B631).

argüman olduğu izlenimini vermek için tecrübeye dayanmakta ve *a priori* argümanlardan yola çıkarak ontolojik argüman gibi sadece *a priori* argümanlardan hareket etmemektedir. Kant, kozmolojik argümanın *a priori* delillendirmeden kaçamadığını ve zorunlu varlığın gerekliliği konusunda tecrübeden faydalanırken bu zorunlu varlığın diğer tüm özelliklerinin tesbitinde *a priori* yolların kullanıldığını iddia etmektedir. Akıl, mümkün varlıklardan hareketle zorunlu varlığın hangi özelliklere sahip olması gerektiğini yalnızca kavramlardan hareketle bulmaya çalışmaktadır. Kozmolojik argüman, bu yönleriyle ontolojik argümana benzediği için Kant tarafından tenkide maruz kalmıştır.

Her ne kadar Kant'ın ontolojik argümana karşı çıkma nedenlerini düşündüğümüzde bu çıkarıma itiraz edecek de olsa, Aquinas'ın "x zorunlu olarak var olmuştur" sözü "x, sonsuz mükemmel bir varlıktır ve bu da Tanrı'dır" sözünü de kapsamaktadır.¹⁶⁰ İtiraz edenlere göre, madem x, zorunlu varlıktır ve bu da Tanrı'dır, o halde nasıl oluyor da zorunlu varlıkların sayısı birden fazla olabiliyor?¹⁶¹ Aquinas, *Summa Theologica*'da kendi beyanlarıyla bu konuya açıklık getirmektedir. Kendi ifadeleriyle zorunlu varlık sayısının birden çok olduğunu ifade ederken şöyle demektedir: "Varlıklar içerisinde çok sayıda zorunlu varlık vardır"¹⁶² ve "Bu zorunlu varlıklar yaratılmış varlıklardır"¹⁶³ Ancak Aquinas'a göre zorunlu varlıklardan Tanrı'nın kendisi hariç diğerlerinin tümü varoluşlarını Tanrı'ya borçludurlar: "Tüm bu varlıklar ister zorunlu olsun ister mümkün olsun Tanrı tarafından

¹⁶⁰ Çağdas felsefede imkân deliline "zorunlu varlık" kavramından hareketle getirilen eleştiriler için bkz. Aydın Topaloglu, *Tanrı Tanımazlığın Felsefî Boyutları: Teizm ya da Ateizm* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), s.161-163.

¹⁶¹ Patterson Brown, "St. Thomas' Doctrine of Necessary Being," *The Philosophical Review* 73:1 (1964), s.80.

¹⁶² Aquinas, *Summa Theologica*, s.149 (I, Q.19, A.8); s.169 (I,Q.22, A.4); s.304 (I, Q.44, A.1); s.1345 (I/II, Q.93, A.4).

¹⁶³ Aquinas, *Summa Theologica*, s.1345 (I/II, Q.93, A.4).

yaratılmışlardır”¹⁶⁴ Aquinas zorunlu varlıkları şöyle sıralamaktadır: “Göksel cisimler, onların hareketleri ve konumları zorunlu varlıklardır”;¹⁶⁵ “Göksel cisimler ve özsel varlıklar değişime maruz kalmazlar”;¹⁶⁶ “İnsan akli dediğimiz akli prensipler de bozulmazlar”;¹⁶⁷ “Oluş ve bozuluşa konu olduğu için temel madde de bozulmaz”;¹⁶⁸ “Melekler de kendi tabiatları itibariyle değişime maruz kalmayan varlıklardır”¹⁶⁹ Böylece Aquinas, Tanrı’nın dışındaki zorunlu varlıkları göksel cisimler, insan akli, ilk ve temel madde ve melekler olarak sıralamıştır. Oluş ve bozuluşa tabi olmayan veya bozulmayan varlık derken zorunlu varlığın kastedildiğini varsayarsak,¹⁷⁰ Aquinas’a göre Tanrı’nın tek zorunlu varlık olmadığı ortaya çıkmaktadır.

İlerde daha detaylı bir şekilde göreceğimiz gibi İbn Sînâ’nın felsefi sisteminde de Tanrı zorunlu, âlem ise mümkündür. Zorunlu Varlık Aquinas’ta olduğu gibi İbn Sînâ düşüncesinde de iki türdür. Bunlardan birincisi mantıksal zorunlu olan Zorunlu Varlık’tır (*vâcibu’l-vucûd bi zâtihî*); diğeri ise bilfiil zorunlu varlıktır (*vâcibu’l-vucûd bi gayrihî*).¹⁷¹ Kendiliğinden zorunlu olan varlıklar, var olmaması mantıksal açıdan imkânsız iken, başkası dolayısıyla zorunlu olan varlıklar var olmamaları mantıksal açıdan değil, neden sonuç ilişkilerine bağlı olarak bilfiil açıdan imkânsızdır.

¹⁶⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, s.1345 (I/II, Q.93, A.4).

¹⁶⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, s.753 (I, Q.115, A.6, Obj. i).

¹⁶⁶ Aquinas, *Summa Theologica*, s.57 (I, Q.10, A.5); s.487 (I, Q.75, A.6); s.753 (I, Q.115, A.6).

¹⁶⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, s.178 (I, Q.23, A.7); s.487 (I, Q.75, A.6).

¹⁶⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, s.684 (I, Q.104, A.4).

¹⁶⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, s.50 (I, Q.9, A.2); s.57 (I, Q.10, A.5); s.348 (I, Q.50, A.5).

¹⁷⁰ Brown, “St. Thomas' Doctrine,” s.82.

¹⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ (Metafizik 2)*, terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s.24.

Aquinas’a dönecek olursak, ona göre varlığın mâhiyeti ve varlığı ayrı şeylerdir. Bir şeyin mâhiyeti kendisini o şey yapan tabiatıdır. Varlığı ise kendisinin var olmasıdır. Mesela bir insanın mâhiyeti akıllı bir hayvaniliktir. Varlığı ise onun var olmasıdır. Eğer bir varlık kendiliğinden zorunlu değilse, onun varlığı ve mâhiyeti ayrı ayrıdır anlamına gelmektedir. Örneğin, gerçekte var olup olmadığını bilmeksizin bir meleğin varlığını düşünelim. Mâhiyeti varoluşundan ayrıdır. Başka bir varlık onun mâhiyetine bir müdahale ile kendisini varlığa çıkartmıştır. Ancak varlığını bir başkasından alan zorunlu varlıklar sonsuza kadar bir zincir halinde gidemeyeceğine göre, zorunluluğu kendiliğinden olan, varlığı ve mâhiyeti özdeş, aynı olan bir İlk Varlık olmalıdır (*ipsum esse subsistens*). Ve bu İlk Varlık da Tanrı’dır.¹⁷² Aquinas’a göre “x zorunlu olarak var olmuştur” sözünün “x, sonsuz mükemmel bir varlıktır ve bu da Tanrı’dır” anlamına geldiğini ifade etmiştik. Tanrı’nın dışındaki zorunlu varlıklar ezelî olmadıkları için, x’in zorunlu olduğunu iddia etmek, x’in mantıksal olarak var olmaması durumunun imkânsız olduğunu iddia etmek anlamına gelmemektedir.

Aquinas, bu nedenlenebilen zorunlu varlık fikrini Aristo’dan almıştır.¹⁷³ Aristo’nun zorunlu varlık düşüncesi ile Aquinas’ın zorunlu varlık düşüncesi birbirine çok yakındır. Ne var ki Aquinas, bunların yoktan yaratıldıkları ve daha sonra tekrar yokluğa gidecekleri fikrini savunmaktadır.¹⁷⁴

¹⁷² Craig, *Reasonable Faith*, s.98.

¹⁷³ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine (De Caelo)*, terc. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), s.65 (I.Kitap, IX-XII. Bölüm); Aristotle, *Aristotle’s De Generatione et Corruptione*, ing. terc. C. J. Willams (Oxford: Clarendon Press, 1982), s.38 (II. Kitap, II. Bölüm); Aristoteles, *Metafizik*, s.147 (II. Kitap, II. Bölüm), s.243 (V. Kitap, V. Bölüm), s.291 (VI. Kitap, I-IV. Bölüm), s.484 (XII. Kitap, I-IV. Bölüm).

¹⁷⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, ss.304-326, 432-445, 679 (I, Qs. 44-46, 65-66, 104).

Özetleyecek olursak, Aquinas'ın düşüncesinde ontolojik olarak üç türlü varlık karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, mümkün varlıktır. Oluş ve bozuluşa tabidir. İkincisi, yaratılmış zorunlu varlıktır. Bunlar özsel varlıklardır, oluş ve bozuluşa tabi olmazlar ve ancak kendilerini yoktan yaratmış bir güç tarafından tekrar yokluğa gidebilirler. Üçüncüsü ise yaratılmamış zorunlu varlıktır. Bu oluş ve bozuluşa tabi olmaz, yaratılmamıştır, bu yüzden de yok edilemez. Ve bu Tanrı'dır. Bu çerçevede birinci ve ikinci sınıflarda yer alan 'mümkünlerin' ve 'yaratılmış zorunlu varlıkların' yok olacağı durum imkân dahilindedir. Bu, tüm bu bozulma süreçlerinin tamamlanması ve geriye sadece yaratılmamış zorunlu varlığın kalması anlamına gelmektedir. Bir saatin bozulması sonrasında zamanın akmaya devam etmesine rağmen saatin durması gibi, Tanrı yerine yeni bir saat koyana kadar yokluktan başka bir şey var olmayacaktır.¹⁷⁵

William Rowe'un argümanın imkân delili formuna itirazları sözkonusudur. İtiraz, bağımlı varlıklar dizisinin mâhiyeti ile ilgilidir. Ona göre, öncüllerde tüm varlıkların bağımlı olduğu iddiası bu dizinin sonsuz sayıda elemanının olmasını gerektirir. Ancak dizinin elemanlarının sonlu sayıda olduğunu ve a, b, c gibi üç elemenden oluştuğunu varsayalım. (a), (b)'nin nedeni olmalı, (b), (c)'nin nedeni olmalı. Pekiyi her varlık bağımlı ise o halde (c)'nin nedeni (a) olmalı. Rowe'a göre, Scotus'un ifadelerinde nedensel döngülerin kabul edilemez olduğunu düşünürsek, elemanlarının sayısının sınırlı olduğu bir bağımlı varlıklar dizisi fikri bizi yanlış bir çıkarıma sürükleyecektir.¹⁷⁶ Aksini düşünürsek, bağımlı varlıklar dizisinin elemanlarının sonsuz olduğunu varsaydığımız takdirde, kozmolojik argümanın doğruluğunu iddia edenler, sonsuz sayıda elemanı olan bu bağımlı varlıklar dizisinin

¹⁷⁵ Brown, "St. Thomas' Doctrine," s.87.

¹⁷⁶ Rowe, "The Cosmological Argument," s.51.

bir bütün olarak kendisinin nedensel bir açıklamaya ihtiyacı olduğunu savunurlar. Bu, dizinin her bir üyesi için ihtimali bulunan var olmamış olma durumunu, dizinin tamamı için de varsaymak anlamına gelmektedir. O halde, madem dizinin tümü bağımlı bir varlık konumunda ise dizinin elemanlarının bağımlı olmasına gerek kalmamaktadır. Öncüllerde yer alan her varoluşun bir açıklaması olduğunu kabul etmemiz durumunda, kendi varlığının bir açıklaması bulunmayan ancak bağımlı varlıklardan oluşan sonsuz sayıda elemana sahip böyle bir dizinin varlığını kabul etmememiz gerekmektedir.

Rowe’a göre, ikinci öncülde yer alan iddianın aksine tüm varlıkların bağımlı olduğu iddiasının doğru olması gerekir. Burada problemlerin merkezinde iki soru yatmaktadır. Birincisi, bağımlı varlıklar dizisinin tümünün bir açıklamaya ihtiyacının olup olmadığı; ikincisi, eğer tüm varlıklar bağımlı ise bağımlı varlıklar dizisinin bir bütün olarak hiçbir açıklamasının olmayacağı yargısının doğru olup olmadığıdır. İmkân delilinin 18. yüzyıldaki savunucuları arasında her iki soruya da olumlu cevap verenler olduğu gibi Hume’dan Russell’a kadar bu sorulardan en az birine olumsuz cevap verenler de olmuştur. Örneğin Hume şöyle demektedir:

Herhangi bir şeyin kendi kendisini meydana getirmesi ya da kendi varoluşunun nedeni olması kesinlikle olanaksız bulunduğu göre, var olan her şeyin varoluşunun bir nedeni ya da sebebi olmak gerekir. ... Hem, böyle bir zincirde ya da nesnelerin ardı ardına gelişinde her parça kendinden önce gelen tarafından nedenlenmekte, kendisi de bir sonrakinin nedeni olmaktadır. Fakat *bütün* diyorsunuz, bir nedeni gerektirir. Yanıtım şudur: bu parçaların bir bütün içerisinde birleştirilmesi, tıpkı ayrı ayrı birçok ilin bir krallık halinde ya da ayrı ayrı birçok ögenin bir vücut halinde

birleştirilmesinde olduğu gibi, yalnızca zihnin keyfi bir eylemiyle yapılmaktadır ve bunun, şeylerin doğal yapısı üstünde hiçbir etkisi yoktur.¹⁷⁷

Hume, bir bütünü oluşturan nedenlerin teker teker bireysel olarak imkânının sözkonusu olabileceğini kabul ederken bunların bir bütün olarak imkân halinde olduğu fikrine karşı çıkmakta ve böylece imkân delilini tenkit etmektedir.

Üçüncü bir soru ise bu bağımlı varlıklar dizisinin bir bütün olarak bir açıklamaya ihtiyacı olduğu durumunu zorunlu ve yeterli kılan unsurun ne olduğudur? Rowe'un nihâî olarak ulaştığı nokta, argümanın yanlış öncüllerle yola çıktığı ve bu yanlış öncüllerden dolayı da yanlış çıkarımlarda bulunduğu¹⁷⁸.

James F. Ross'un makalesinde Aquinas'ın mantıksal zorunluluk kavramı daha çok mantık penceresinden incelenirken gerçek bir sonluluğun varlığı inkar edilip her varlığın bir nedeni olması prensibi 'ilk neden' olmaksızın ele alınmaktadır.¹⁷⁹ Ross'un verdiği örnek şöyledir: Sadece A, B, C olarak adlandıracağımız üç olaydan ibaret sınırlı sayıda dizilerden oluşmuş bir teist evreni söz konusu olsun. Bunların nedensel olarak birbiri ile ilişkilendirilmiş olduklarını düşündüğümüzde B, A'nın babası, C de B'nin babası olsun. Açıktır ki A, C'nin babası olmayacaktır. Böyle sonlu serilerde serinin her üyesi bir babaya sahip olamayacaktır. Dolayısıyla nedensellik asimetric ve karmaşık bir ilişki düzeyini gerektirir. Nedenselliğin hâkim olduğu durumlarda bir şey bir başka şeyin nedeni iken, aynı zamanda bir başka şeyin sonucu olmak durumundadır. Öyle ki eğer sonlu bir serinin varlığını kabul edeceksek, o halde en azından bir şeyin varlığını kabul

¹⁷⁷ Hume, *Din Üstüne*, s.156 (IX. Ayrım).

¹⁷⁸ Rowe, "The Cosmological Argument," s.60.

¹⁷⁹ James F. Ross, "God and Logical Necessity," *The Philosophical Quarterly* 11:42 (1961), ss.22-27.

etmemiz gerekmektedir, o da zorunlu varlıktır. Dolayısıyla imkân delili, öncüllerini sonlu bir varlık serisinin mevcûdiyeti düşüncesinden almıştır. Ona göre kozmolojik argümanın kusuru şudur: ‘zorunlu bir varlık vardır’ sonucu öncüllerle uyumlu olmasına rağmen, öncüllerden ortaya çıkan tek sonucun, sonsuz bir olaylar zincirinin var olmasıdır. Ross, böyle olduğunu iddia etmektedir, zira nedensellik ilkesinin kabul edildiği; ancak kozmolojik argümanın bir diğer unsuru olan ilk neden delilinin ve hudûs delilinin ortaya koyduğu bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığının görülmediği bir fotoğrafta başka bir sonuca ulaşmak söz konusu olamayacaktır.

Ross, teistler için iki çıkış yolu tarif etmektedir. İlki, gerçekten varlığın bilfiil sonsuz serisinin imkânsızlığını kanıtlamak için iyi bir delil bulmak; çıkış yollarından ikincisi ise sonsuz bir serinin varlığını kabul etmekle beraber bizi Tanrı’nın varlığına götürecek iyi bir delil bulmaktır.¹⁸⁰ Ancak Ross, bazı filozofların bilfiil sonsuz serinin varlığını kabul etmenin bir takım çelişkiler doğurduğu uyarısını görmezden gelmektedir.

iv. Yeter Sebep İlkesi (Principle of Sufficient Reason)

Özellikle 17. yüzyılda Leibniz ve Clarke tarafından savunulan ‘yeter sebep ilkesi’ kozmolojik argümanın diğer formları arasında nedensellik ilkesinin geliştirilmiş bir şeklidir.¹⁸¹

¹⁸⁰ Ross, “Logical Necessity,” s.27.

¹⁸¹ Wilhelm Gottfried Leibniz, *Monadology*, ing. terc. George R. Montgomery (Illinois: The Open Court Publishing Company, 1979), s.258 (32ff); Alexander R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason* (London: Cambridge University Press, 2006), s.3; Wainwright, *Philosophy of Religion*, s.44.

Yeter sebep ilkesinin ilk formlarını Parmenides'te görmekteyiz. Âlemin ezeli ve değişmez olduğunu iddia eden Parmenides'e göre, eğer bir yoktan yaratma söz konusu olsaydı, âlemin neden 'bir süre' önce değil de 'bir süre' sonra yaratıldığına dair verilecek tatminkâr bir cevap bulunmayacaktı. Zira 'bir süre' önce de yokluk içerisindeki şartlar aynı idi ve 'bir süre' sonra da yokluk içerisindeki şartlar aynı olacaktı. Yeter sebep ilkesi, var olan her şeyin var olması için gerekli ve yeterli nedenlerin mevcut olduğunu savunurken, yokluktan varlığa çıkma durumunda ortada hiçbir neden yokken yokluktan varlık seviyesine yükselme söz konusudur. İlk örneklerini Aristo mantığında gördüğümüz 'hiçbir şeyden hiçbir şey çıkar' (*ex nihilo nihil fit*) prensibine bağlı olan Parmenides, yokluktan ancak yokluğun ortaya çıkabileceğini ve eğer varlık varsa, bunun var olan yeter sebeplerden dolayı ortaya çıkabileceğini iddia etmiştir.¹⁸²

Aquinas'ın beş yolunda da yeter sebep ilkesinin izlerini görmekteyiz. Özellikle ilk neden ilkesinde üzerinde durduğumuz gibi, her şeyin bir nedeni olması konusunda elimizde inandırıcı deliller mevcutken, sonsuz bir nedenler zincirine de elverişli bu argümanı bir yerde durdurarak bir ilk neden faktörünü devreye sokmalıyız ki sonsuza kadar uzayacak nedenler zinciri teistler tarafından Tanrı ile özdeşleştirilecek bir ilk neden tarafından başlatılmış olsun. İşte burada devreye girdiğini gördüğümüz yeter sebep ilkesi, Aquinas'ın düşüncesinde beş yolun içerisinde müstakil bir başlık halini almasa da önemli bir yere sahiptir.

Leibniz ise yeter sebep ilkesi ile özdeşleşmiş bir filozoftur. Bu nedenle Leibniz'in yeter sebep ilkesi üzerinde daha kapsamlı bir şekilde duracağız. Leibniz'in felsefesinde ontolojik argümana dair izler bulabileceğimiz gibi,

¹⁸² Pruss, *The Principle*, s.21.

monadolojisi üzerine teleolojik argümanın özel bir formunu da inşa edebilmekte, sonsuz gerçeklere dair bazı argümanlar bulabilmekteyiz. Onun kozmolojik argümana dair yeter sebep ilkesi ise kendi ifadelerinde olduğu gibi iki ana temele dayanmaktadır.

Bizim delillendirmelerimiz iki büyük temel üzerine inşa edilmektedir. Bunlardan birincisi, zıtlık prensibidir ki bir şey çelişkiler barındırdığında o şeyin yanlış olduğuna hükmederiz. Bunun tam tersi olarak da çelişkiler barındırmıyorsa doğru olduğuna hükmederiz.

Diğeri ise genellikle tarafımızdan bilinmemesine rağmen bir şeyin neden böyle olduğuna veya neden başka bir türlü olmadığına dair her hangi bir yeter sebep olmadığı takdirde hiçbir olgunun gerçek ya da var olamayacağından dolayı kabul etmemiz gereken bir yeter sebep ilkesidir.¹⁸³

Leibniz, *Theodicy, the Monadology, Clarke’la Mektuplaşmalar* gibi en son yazdığı eserlerde yeter sebep ilkesinden bahseder. Clarke’a yazdığı son mektubunda yeter sebep ilkesinden bahsederken kullandığı ‘neden (*reason*)’ kelimesi bizim kozmolojik argüman kapsamında kullandığımız neden (*cause*) kelimesi ile aynı anlamda kullanılmıştır.¹⁸⁴ Leibniz her şeyin öncesinde kendisini hazırlayan nedenleri olduğunu iddia ederken Clarke’a yazdığı ikinci mektubunda şöyle demektedir:

Arşimed, yeter sebep ilkesinin bir cüzünü kullanmak durumunda kalmıştır. Eğer her şeyin her iki tarafında da bir denge söz konusuysa ve eğer eşit ağırlıklar bu denge noktalarından asılırlarsa tamamı askıda kalacaktır. Bir

¹⁸³ Leibniz, *Monadology*, s.258 (31-2-3).

¹⁸⁴ Wilhelm Gottfried Leibniz ve Samuel Clarke, *Correspondence*, Roger Ariew (ed.), (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000), s.36 (Leibniz’s Fifth Letter, Being an Answer to Clarke’s Fourth Reply).

tarafı diğer tarafından ağır gelirse, buna hiçbir neden bulunamaz.

(*Archimedes, On the Equilibrium of Planes, book I, postulate I*)¹⁸⁵

Dolayısıyla Leibniz dengenin bir tarafını bozan ve nesnenin düşmesine neden olan şeyin fâil neden konumunda bir yeter sebep ilkesi olduğunu savunmaktadır. Onun eserlerinde neden kelimesini fâil neden anlamında kullanılmakla birlikte aynı zamanda gâî neden olarak da kullanıldığını görmekteyiz. Elbette Leibniz'in gâî nedeni ile fâil neden kastedilmektedir ancak perspektifi farklıdır. Çaydanlığın neden kaynadığı sorusuna ateşin suyu ısıttığı, moleküllerin hızlı hareketleri ve böylece suyun kaynadığı şeklinde bir açıklamayla beraber eşinin kendisine çay yapmak için ocağa çaydanlık koyduğu şeklinde de açıklama yapılabileceğine dair düşünceleri vardır.¹⁸⁶ Yeter sebep ilkesine uygunluk gösteren her iki açıklama türünden birincisi fâil neden statüsünde bir açıklama iken, ikincisi gâî neden statüsünde bir açıklama olsa da bu Leibniz'in her var olan şeyin mutlaka arka planında kendisini var eden veya belirleyen bir nedeni olduğu düşüncesi ile çelişmemektedir.

Bu argümana göre her olayın, olgunun, varlığın arka planında yatan ve kendilerinin var olmasını sağlayan bir yeter sebebi vardır. Craig'a göre Leibniz'in yeter sebep ilkesini şu şekilde formüle edebiliriz:

1. Bazı şeyler var olmuştur.
2. Bazı şeylerin yokluktan varlığa çıkabilmeleri için yeterli bir sebepleri veya rasyonel bir temeli olması gerekmektedir.
3. Bu yeter sebep her hangi bir tekil şeyde, birleştirilmiş bir şeyin tamamında veya fâil nedenlerde bulunamaz. Zira dünyada var olan şeyler

¹⁸⁵ Leibniz, *Correspondence*, s.7 (Leibniz's Second Letter, Being an Answer to Clarke's First Reply).

¹⁸⁶ Wilhelm Gottfried Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, ing. terc. George R. Montgomery (Illinois: The Open Court Publishing Company, 1979), s.19 (XIII. Bölüm).

mümkündür ve eğer hareket ve madde olmadığı zaman bunlardan hiçbirinin var olmayacağı gibi bunlar varlıklarını başka unsurların belirlemelerine bağlıdırlar. Dünya da bu türlü bir araya getirilmiş şeylerin birleşmesinden oluşmuştur ve bütünü de mümkündür. Fâil nedenler ise temel olarak şeylerin var olmadan önceki durumlarını anlatan nedenlerdir. Ve bu fâil nedenler yoluyla açıklama yöntemi niçin her durumun bu şekilde var olduğunu bize açıklayabilir.

4. O halde dünyanın ve bu durumsallıkların dışında bütün bunların var olması için bir yeter sebep olması gerekmektedir.
5. Bu yeter sebep, metafizik olarak zorunlu olmakla birlikte kendisinin yeter sebebi de yine kendisi olmak zorundadır.¹⁸⁷

Craig'ın bu formülasyonunda üzerinde durulması gereken bir başka husus da Tanrı'nın yeter sebebi konusudur. Leibniz, eserlerinde farklı yerlerde bazen Tanrı'nın hiçbir yeter sebebi olmayacağından bahsetmektedir: “mutlak veya metafizik olarak zorunlu olanın hiçbir nedeni olmaz da.”¹⁸⁸ Biri Dünya'nın varlığının nedenini barındıran zorunlu ve sonsuz olan bir mahalde araştırmalı”¹⁸⁹

Leibniz, bazı yerlerde ise Tanrı'nın yeter sebebinin kendi kendisi olduğunu ifade etmektedir: “zorunlu olarak var olan ve varlığının nedenini de kendi içerisinde

¹⁸⁷ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.274.

¹⁸⁸ Wilhelm Gottfried Leibniz, *The Ultimate Origin of Things*, Jonathan Bennett (ed.), 2007, s.2 <http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/leibniz1697b.pdf> (5.3.2014).

¹⁸⁹ Wilhelm Gottfried Leibniz, *Theodicy* (byy. tsz.), s.35 (I/7) (Eser Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi'nde BT 160.L453 2013 kodu ile yer almaktadır. Bunun dışında eser üzerinde herhangi bir yayın bilgisi mevcut değildir.).

barındıran bir öz ...”;¹⁹⁰ “ mümkün varlıkların gâî nedenleri veya fâil nedenleri ancak kendi nedeni kendi kendisinde bulunan bir zorunlu varlıkta mevcuttur”¹⁹¹

Craig’e göre Aquinas’ın üçüncü yolu ve Leibniz’in yeter sebep ilkesi arasında bazı karşılaştırmalar yapmak mümkündür.¹⁹²

1. Bunlardan birincisi, Aquinas’ın Tanrı’ya ulaştıran yolları bir fâil nedenin varlığını gerektiriyorken, Leibniz’in Tanrı’nın varlığına götüren yeter sebep ilkesinde fâil nedene ihtiyaç yoktur. Aquinas’ın imkân delili diyebileceğimiz üçüncü yolunda mümkün varlıkları varlığa çıkartacak bir zorunlu varlık anlayışı üzerine bina edilmektedir. Oysaki Leibniz mümkün varlıkların, mümkün durumları içerisinde varlığa çıkmaları için akılcı bir açıklama ve temel bir tanımlama ihtiyacından dolayı yeter sebep ilkesine müracaat etmiştir. Elbette Leibniz’in Tanrısı da âlemin fâil nedenidir; fakat Aquinas’ın çıkış noktası ilk neden bulma zorunluluğu iken, Leibniz’in hareket noktası âlemin tümüne rasyonel bir açıklama getirme ihtiyacından kaynaklanmaktadır.
2. İkincisi ise sonsuzluk konusudur. Aquinas’ın delili, sonsuzca geriye gidişi kabul etmezken Leibniz’in delili buna müsaade etmektedir. Aquinas, daha alt seviyedeki ancak sonlu hiyerarşik fâil nedenler üzerinden zorunlu, sonsuz ve mutlak bir fâil nedene ulaşmakta iken Leibniz, Aquinas gibi sınırlı sonsuz süreçleri kabul etmekle beraber yeter sebeplerin hiyerarşik yapısından bahsetmemektedir.

¹⁹⁰ Wilhelm Gottfried Leibniz, *Philosophical Essays*, ing. terc. Roger Ariew ve Daniel Garber (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), s.210 (Principles of Nature and Grace, Based on Reason/ VIII).

¹⁹¹ Leibniz, *Monadology*, s.260 (45).

¹⁹² Craig, *from Plato to Leibniz*, s.276.

3. Üçüncü olarak ise Aquinas varlık ve mâhiyeti kesin olarak ayırmakta iken Leibniz ayırmamaktadır. Aquinas’a göre Tanrı, her mâhiyetin varlığını kendisinde himaye eden mutlak ve zorunlu bir varlıktır. Leibniz’de ise bunlar kavramsal farklardır ve bu yüzden de metafizik zorunlu varlıklar, mümkünlerde olduğu gibi varlık ve mâhiyet olarak ayrılmazlar.

Hume’un düşüncesinde ise yeter sebep ilkesi diğer savunucularından tamamen farklı bir boyuttadır. Yeter sebep ilkesi normalde nedensellik ilkesini içererek hiçbir şeyin nedensiz var olamayacağını savunurken, Hume, bir tuğlanın nedensiz de var olabileceğini düşünmektedir. Hume’a göre nedensellik ilkesi genel olarak geçerli olmakla birlikte yeter sebep ilkesi zorunlu bir gerçek değildir.¹⁹³

Yeter sebep ilkesine bazı itirazlar da gelmiştir. Bunlardan biri J. Brian Pitts tarafından geliştirilen bir teoridir ki Hume’un teorisinin modern bir versiyonu hükmündedir. Big Bang modelleriyle paralellik arz ederek evrenin yokluktan ve herhangi bir nedene dayanmaksızın sonlu bir zaman önce var olduğunu savunan ve *toy model* şeklinde kavramlaşan eleştirel bir düşüncedir.¹⁹⁴ Başka bir diğer itiraz ise teist düşüncenin aksine her hangi bir zorunlu varlığın olmadığı ön kabulünden yola çıkarken¹⁹⁵, diğer bir itiraz özgür iradenin varlığı penceresinden gelmektedir. Özgür iradenin varlığının yeter sebep ilkesi ile bağdaşmadığını savunan düşünürler, yapılan tercihlere öncül olarak hiçbir şeyin bu tercihin yapılmasında etkili rol oynamaması

¹⁹³ Hume, *Din Üstüne*, s.155 (IX. Ayrım); Pruss, *The Principle*, s.32.

¹⁹⁴ Pruss, *The Principle*, s.75.

¹⁹⁵ Zikri Yavuz, ‘Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz’ adlı makalesinde delile yöneltlen ‘âlemin bütün olarak mümkün olamayacağı’ konusundaki eleştiriyi tartışmış ve sonuç olarak âlemin bir bütün olarak mümkün olduğunu düşünmenin hem felsefi hem de sağduyu açısından daha rasyonel olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bkz. Zikri Yavuz, “Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz,” *Kelam Araştırmaları* 11:1 (2013), ss.201-220.

gerektiğini iddia etmektedirler. Kaderciliği tenkit de diyebileceğimiz bu yaklaşım yeter sebep ilkesi ile bağdaşmamaktadır.

Kuantum mekaniğine dayanarak yapılan itirazlar da söz konusudur. Zira kuantum mekaniğine göre bir nesnenin nasıl hareket edeceğini dışarıdan bakarak kestirebilmek mümkün görünmemektedir. Nedensellik ilkesi ile pek uzlaşmayan kuantum mekaniği ile kozmolojik argüman türleri arasındaki korelasyona tezimizin son bölümünde daha ayrıntılı olarak yer vereceğiz.

v. Hudûs Delili (Kalam Cosmological Argument)

9. yüzyıl ile 12. yüzyıl arasında en canlı dönemlerini yaşayan ve 12. yüzyılın ikinci yarısında zirve noktasına ulaşan İslam felsefesinin Batılı filozoflara bıraktığı en büyük miraslardan birisi, doğuda İbn Sînâ, el-Ğazâlî gibi batıda ise İbn Ruşd gibi filozoflarla beslenen ‘âlemin kıdemi/hudûsu’ tartışmasıdır. Âlemin hudûsu konusunda kelâmî düşünce, inşasını zamansal olarak sonsuzca geriye gidişin mümkün olmadığı iddiası üzerine bina ederken, felsefî düşünce ise imkân ve zorunluluk kavramlarından yola çıkarak âlemin kıdemini savunmuştur.

Çalışmamızın ikinci bölümünde İslam filozoflarının kozmolojik argüman hakkındaki düşüncelerine etraflıca yer vermeye çalışacağımız için hudûs delili hakkında bu bölümde sadece tarihçesi ve Batı kaynaklarında ne şekilde yer aldığına dair bilgi vermekle yetineceğiz.

İlk çağ filozoflarından beri sürekli üzerinde düşünülen âlemin nasıl ve neyden meydana geldiği konusu, her ne kadar ilk defa Parmenides’in ortaya attığı ‘hiçbir

şeyden hiçbir şey çıkar' (*ex nihilo nihil fit*) düşüncesinden yola çıkarak sürekli bir töz arayışı ve özellikle de dört unsur dediğimiz su, hava, toprak ve ateşten meydana geldiği iddia edilse de gerek Batıda gerekse Doğuda birçok düşünür âlemin yoktan yaratıldığını savunmaktadır. Bu, varlığı Tanrı ve onun yarattıkları şeklinde iki kısma ayırmayı gerektirmesiyle beraber, var olan her şeyin varlığını Tanrı'ya borçlu olduğu gibi bir sonuç da doğurur. Bu düşünceyi Hristiyan düşünürlerinden Augustinus'ta görebileceğimiz gibi¹⁹⁶ ilerde daha ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere 'Tanrı vardı, âlem yoktu' şeklinde el-Ğazâlî'de de görebilmekteyiz.¹⁹⁷

Söz konusu âlem olduğunda, yoktan yaratılması (*creatio ex nihilo*) ve ezeli olarak var olan bir maddeden ortaya çıkması (*creatio ex materia*) arasında her iki durumun birbirinden zamansal ve varlıksal açıdan öncelik/sonralık, Tanrı'nın 'mükemmel' oluşuna bakış açısının farklılığı gibi açılardan görüş farklılıkları bulunmaktadır. Düşünürler Tanrı'nın seçme iradesinin varlığı veya kullanım alanları, ezeli bir madde olmadan âlemin meydana gelebilme imkânının varlığı, eğer meydana gelemiyorsa bu ezeli maddenin de Tanrı tarafından yaratılmış olması, zaman için bir başlangıç düşünmenin imkânı, Tanrı ile âlem arasında bir boşluğun imkânı gibi konularda da uzlaşamamışlardır. Bunlarla birlikte âlemin ortaya çıkışını monistik bir inanç çerçevesinde değerlendiren Tanrı'dan çıkış/varoluş şeklindeki (*creatio ex deo*) anlayışı da yoktan yaratma düşüncesine karşıt olarak görülebilmektedir.

'Yokluktan ancak yokluk çıkar' düşüncesi veya 'var olan her şeyin bir nedeni vardır' düşüncesi herhangi bir tecrübî delilden yoksun olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, biz bu düşüncelerin doğru olduğu kanısına varabiliriz. Zira bazı *a priori*

¹⁹⁶ St Augustine, *Confessions*, ing. terc. R.S. Pine-Coffin (Victoria: Penguin Classics, 1961), s.285.

¹⁹⁷ El-Ğazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfutu'l-Felâsife)*, terc. Hüseyin Sarıoğlu ve Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), s.32.

gerçeklikler vardır ki *a priori* olmalarına rağmen *a posteriori* deliller gibi tecrübeden yola çıkarak haklarında bir yargıya varılabilir.¹⁹⁸ Burada şunun altını çizmek gerekmektedir ki “Yokluktan ancak yokluk çıkar” anlayışı neden/sebep anlayışına bağlı olarak kozmolojik argümanın aleyhine yorumlanabileceği gibi lehine de yorumlanabilme potansiyeline sahiptir. Zira ‘neden’i ‘maddi neden’e indirgeyen anlayış, ezelî bir madde olmaksızın âlemin ortaya çıkamayacağı düşüncesinde tutarlı görünmekte iken, ‘fâil neden’ kavramını göz önünde bulunduracak olursak kozmolojik argüman bizi Tanrı’nın varlığına götürecektir. ‘Hiçbir şeyden ancak hiçbir şey çıkar’ düşüncesi, ‘eğer geçmişte yokluk varsa o halde şu anda da hiçbir şeyin olmaması gerekirdi; o halde madde ezelî olmalıdır ki şu anda bir şeylerin varlığından söz edebilelim’ diyerek geriye maddenin ezelî oluşunu kabulden başka bir seçenek bırakmamaktadır. Ancak şu şekilde de yorumlanabilir ki; madem yokluktan ancak yokluk çıkar, âlem var olan bir fenomen olduğuna göre o halde âlemin bir nedene ihtiyacı vardır. Bu ise Aristo’nun dört nedeninden biri olan fâil neden¹⁹⁹, yani Tanrı’dır.

Bilindiği gibi, Aristo felsefesinde kozmoloji, ne Hristiyan dünyasındaki yaygın inanışla ne de İslam kelamındaki yaygın anlayışla paralellik oluşturmaktadır. Aristo’nun kozmolojisi sonradan ortaya çıkmamış, ezelî, oluş ve bozuluşa tabi olmayan, başlangıcı ve sonu olmayan bir evren anlayışı ileri sürdüğü için Ortaçağ’da Hristiyan dünyası Aristo kozmolojisini kabullenmemişlerdi; zira Aristo’nun bu anlayışı Hristiyan inançlarıyla tam olarak paralellik arz etmemekteydi.

¹⁹⁸ Oliver T. Mazo, “The Kalam Cosmological Argument on the Existence of God” (yayınlanmamış doktora tezi, Navarra Üniversitesi, Pamplona, 2008), s.315.

¹⁹⁹ Aristoteles, *Fizik*, ss.79, 81 (II. Kitap).

Aristo kozmolojisi iki temel üzerine inşa edilmişti. Bunlardan birincisi evrenin zamansal olarak ezelî ve ebedî olması, diğeri ise Dünya'nın uzayda mükemmel göksel duruşu ve kendini çevreleyen aynı zamanda yıldızları da taşıyan ve dairesel olarak mükemmel hareket eden bir dış felek tarafından çevrelendiği uzayda sonlu olmasıdır.²⁰⁰ Aristo felsefesinde 'ilk madde' kendiliğinden ve en mükemmel hareket olan dairesel harekete sahipti. Bu cansız maddenin nasıl hareket ettiği ve diğeri canlılara nasıl hareket verdiği tartışma konusu olarak durmakla birlikte, Hristiyan dünyası Aristo kozmolojisini benimseyemezdi. Zira Hristiyan inançlarına göre âlem, Tanrı tarafından yaratılmıştı ve ömrünü doldurduğunda zamanla beraber yok olacaktı.²⁰¹

Hristiyan inançlarına göre, Kitab-ı Mukaddes'in âlemin yaratılışı ile ilgili Tekvin bölümünde iki öyküden bahsedilmektedir. Bunlardan birisi âlemin Tanrı tarafından sudan yaratılmış olduğu, diğeri ise âlemin bir kaos halinden düzen haline (*kozmos*) çıkarılmak suretiyle meydana getirildiğidir.²⁰² Tüm bunlarla beraber Yeni Ahid'de Tanrı'nın âlemi Logos'tan (kelâm) yarattığına dair ifadeler de sözkonusudur.²⁰³ Logos, Tanrı'nın diğeri varlıkları yaratmak için kullandığı bir araç olarak sunulurken, kendisinin diğeri varlıklardan farklı ve yüksek bir konumda

²⁰⁰ Politis, *Guide*, s.270.

²⁰¹ Horst Seidl, "Is Aristotle's Cosmology and Metaphysics Compatible with the Christian Concept of Creation?," Michael Treschow ve diğeri (ed.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought* (Boston: Brill, 2007) içinde s.92.

²⁰² Kitab-ı Mukaddes: Tekvin, 1:1-2 "Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı. Ve yer ıssız ve boştu ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı ve Allah'ın ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu"

²⁰³ Yeni Ahit: Yuhanna, 1:1-4 "Kelâm, başlangıçta var idi ve Kelâm, Allah nezdinde idi ve Kelâm, Allah idi. O, başlangıçta Allah nezdinde idi. Her şey onun ile oldu ve olmuş olanlardan hiçbiri onsuz olmadı. Hayat onda idi, hayat insanların nuru idi"

olduğu belirtilmiştir.²⁰⁴ Bu Kitab-ı Mukaddes ayetlerinden yola çıkarak Hristiyan inancına göre Allah'ın gökleri ve yerleri yoktan yarattığını söylenebilir.

Augustinus'un ilk defa etraflıca ele aldığı ve İncil'den etkilenecek sistematik hale getirdiği yoktan yaratma fikrine göre temel bir ilk madde olmamakla birlikte âlem, ezeli olan uzay ve zamanın içerisinde yaratılmamış, uzay ve zaman âlemin var olmasıyla birlikte varlığa çıkmıştır.²⁰⁵

İslam inancında ise Kur'an-ı Kerim'de geçen âlemin yaratılmasına dair ayetleri ikinci bölümde, İslam filozoflarının görüşlerine yer vermeden önce ele alacağız.

Yukarıda kısaca tarihçesi ve dayandığı temel ilkelerden bahsedilen hudûs delili, en meşhur şekliyle Craig'in formülasyonu içerisinde şu şekilde ifade edilebilir:

1. Varlığının başlangıcı olan her şeyin var olması için bir nedeni vardır.
2. Âlemin varlığının başlangıcı vardır.
3. O halde âlemin bir nedeni vardır.²⁰⁶

Birinci öncüldeki varlığın başlangıcı olan her şeyin bir nedeninin olduğu düşüncesi her insanın sağduyusu ile kabullenebileceği bir düşüncedir. Zira çevremizde nedensiz bir şekilde var olmuş hiç bir nesne gösterememekteyiz. Bu öncülü âlem için düşündüğümüzde ise karşımıza Charlie Dunbar Broad'un (1887-1971) da ifade ettiği üç temel başlangıç ihtimali çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, âlemin bir başlangıcı yoktur ve ezelîdir. İkincisi, âlemin bir başlangıcı vardır; ancak

²⁰⁴ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, terc. Oktay Özel ve diğerleri (Ankara: Ayraç Yayınları, 1999), s.153.

²⁰⁵ Seidl, "Concept of Creation," s.92.

²⁰⁶ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.63.

bu bir olay ile başlangıç anlamında değil, analogi olarak kesirli sayıların gittikçe küçülmesine benzer bir başlangıçtır. Üçüncü olarak ise âlemin bir başlangıcı vardır ve bu, bir olay ile beraber gerçekleşen bir başlangıçtır.²⁰⁷ Elbette bir başlangıcın varlığı aynı zamanda bir nedenin varlığını da göstermektedir.

Âlemin hudûsu ile ilgili en can alıcı nokta ikinci öncülde yer alan iddia olmakla birlikte birinci öncüldeki varlığının başlangıcı olan her şeyin dolayısıyla da âlemin sahip olduğu neden ilerideki bölümlerde göreceğimiz üzere başta el-Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde olduğu gibi âlemin hudûsunu (yani zamansal başlangıcının olmasını) gerektirmemektedir. İslam felsefesinin en önemli iki temsilcisinin görüşlerinden çıkacak sonuca göre âlem, Tanrı gibi temel bir nedeni olduğu gerçeğiyle mümkün bir ezelîdir.

Pekâlâ, varlığının başlangıcı olan her şeyin niçin bir nedeni olmak zorundadır? Nedensiz bir varoluş söz konusu olamaz mı? Kozmolojik argümanın önemli eleştirmenlerinden Hume şöyle düşünmektedir:

Tüm farklı düşünceler birbirinden ayrılabilir, neden ve sonuç da açık bir şekilde birbirinden ayrılabilir bir durumdadır. Herhangi bir nesnenin şu anda var olmadığı halde gelecekte var olabileceğini, ‘neden’ ve ‘var olma prensibi’ni birbiriyle buluşturmada düşünmek bizler için kolayca mümkün olacaktır. Var oluşun başlangıcından ‘neden’i ayırmak bizler için hayal dünyasında mümkün görünmektedir. Sonuç olarak da bu iki olgunun gerçek

²⁰⁷ C. D. Broad, “Kant’s Mathematical Antinomies: The Presidential Address,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 55:1-22 (1954-1955), ss.9-10.

hayattaki ayrımı şu ana kadar hiç bir çelişki gerektirmeyerek mümkün görünmektedir.²⁰⁸

Anscombe, hayal dünyamızda anne babası olmaksızın oluşturduğumuz tavşanlar ve bu tavşanların nedensiz bir şekilde hayal dünyamızda yerlerini almasını nedensiz var olabilecek şeylere örnek olarak vermektedir. Buna ilaveten zihin dünyamızda bir başlık düşünmemiz ve çizdiğimiz resme bu ismi vermemiz ve böylece bu ismin de herhangi bir nedene muhtaç olmaması gibi örnekler vererek en azından hayal dünyamız açısından bu nedensiz var oluşu ispatlamaya çalışmaktadır.²⁰⁹

Ancak gerek Hume'un nedensiz varoluşun imkânsızlığına itirazı, gerek Anscombe'un hayal dünyamızda oluşturduğumuz imgelerin nedensiz de var olabileceğine dair örneklerin, tamamen hayal dünyamıza ilişkin örnekler olduğu, buna benzer örneklerin gerçek dünyada mevcut olmadıkları öne sürülerek itiraz edilebilir. Bu tür zihinsel varoluşlar, algı düzeyinde mümkün görünmekte iken olgusal olarak mümkün görünmemektedir. Var olan her şeyin bir nedene muhtaç olması deneysel gerekçelerle de desteklenebilir. Günlük yaşantımız içerisinde karşılaştığımız her olayda istisnasız 'neden'li varoluşlarla karşılaşmaktayız. Varlık âlemine empirik bir gözlükle baktığımızda çevremizdeki varlıklar arasındaki istisnasız her ilişkide bu 'neden'li varoluşu gözlemlemekteyiz.

Ancak Quentin Smith, Craig'in tartışmasız bir gerçek olarak kabul ettiği '[sonradan] var olan her şeyin bir nedeni vardır' önermesine karşı çıkar. Bu

²⁰⁸ David Hume, *Treatise of Human Nature*, Lewis Amherst Selby-Bigge (ed.), (Buffalo: Prometheus Books, 1992), ss.79-80.

²⁰⁹ Anthony Kenny, *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence* (New York: Schocken Books, 1969), ss.66-88.

önermenin tartışmasız olduğunu kabul edemeyeceğimiz gibi bunun deneysel bir genelleme olduğunu da söyleyemeyeceğimizi ileri süren Smith, bu önermenin deneysel bir genellenmenin ürünü olması durumunda bazı çıkarımsal hatalara düşebileceğimizi ifade etmektedir.

Bu önermenin kesinlikle doğru olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Sahip olduğumuzu düşündüğümüz tüm yargılar aslında bir şeyden başka bir şeye değişimlerden kaynaklanan yargılardır. Şeyler hareket eder, sükûna erer, daha geniş olur, daha küçülür, bir diğeri ile birleşir, ikiye bölünür ve böylece devam eder gider. Ancak elimizde (ancak bir nedene bağlı olarak) varlığa çıkmalarıyla ilgili hiç bir gözlem yoktur. Bir yumurta hücresi ve sperm hücresi birleştikleri zaman konumları değişir. Bu yeni kombinasyon bölünür, çoğalır ve yetişkin bir insan haline gelir. Bu yüzden ben Craig'in 'var olan her şeyin bir nedeni vardır' önermesinin deneysel zeminde hiçbir karşılığının olmadığını iddia ediyorum. Bizim neden olarak gördüğümüz tüm etkenler aslında var oluş öncesi meydana gelen değişimlerdir. Craig'in ve diğer teistlerin 'nedensel prensip'lerindeki 'neden'lerin anlamı aslında yokluktan meydana gelen maddedir ki bu da günlük hayatımızdaki kabullerimizi bir yana bırakarak sunulan nedenselliğin değişik bir türü olarak gösterilen mutlak bir yanılsamadır.²¹⁰

Craig'in nedeni yaratıcı bir neden iken, Smith'in âlemde görebildiği tek şey bir şeyin başka bir şeye değişmesi için zemin oluşturan 'neden'dir. Smith'in haklı olduğu konu bu bakış açısında yatarken âlemin varoluşunu özel bir durum olarak incelediğimizde ve tekrarını asla göremeyeceğimiz yani empirik olarak test

²¹⁰ Quentin Smith, "Two Ways to Prove Atheism," http://www.infidels.org/library/modern/quentin_smith/atheism.html (4.3.2014).

edemeyeceğimiz bir durum söz konusu olduğunda Craig'e hak vermenin daha doğru olacağı görülmektedir.

John Leslie Mackie (1917-1981) ise nedensel prensipleri âlemde var olan şeylere uygulayabilmemiz nedeniyle bu prensipleri âleme bir bütün olarak uyguladığımızda da aynı sonuçları vereceği şeklinde bir çıkarımda bulunamayacağımızı iddia etmektedir. Ona göre âlem bizim kendi nedensellik prensiplerimize bir bütün olarak uymak zorunda değildir ve biz de bunun böyle olduğunu iddia edemeyiz. Söz konusu olan, âlemin bir bütün olarak varlığı olduğundan bizim entelektüel girişimlerimiz ancak el yordamıyla yapılmış tahminlerden ibaret kalacaktır.²¹¹ Mackie, gündelik hayatta nedensiz hiçbir şeyin olmamasını göz önünde bulundurarak bu prensibin âlemin tümüne uygulandığında farklı sonuçlar verebileceği ihtimalini göz önünde bulundurmaktadır.

Mackie'nin ifade ettiği bu yaklaşıma bazı itirazlar da geliştirilmiştir. İtirazlardan biri, üçüncü bölümde daha ayrıntılı bir şekilde üzerinde duracağımız modern fiziğin buluşlarından kuantum kütle çekimi ile ilgilidir. Kuantum Teorisi, âlemin nedensiz bir şekilde yokluktan meydana gelmesini mümkün kılarken uzay-zamanın kendiliğinden varlığa çıkmasını da onaylamaktadır. Sözü, modern fizikteki diğer gelişmelerle birlikte kozmolojik argümanla bağdaşan ve çatışan yönlerini ayrıntılı olarak ele alacağımız üçüncü bölüme havale ederek hudûs delilinin ilk öncülü olan 'var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır' öncülüne ait deneysel/tecrübî delillere bu kadar değinmekle iktifa edelim.

²¹¹ "Bizim tüm bilgilerimiz düşünülmüş sonuçlarla ilişkilendirilme ve bu sonuçlara ulaşma işini teyid etmek için dolaylı olarak yönlendirilmiş bilgi ve çabalardan ibarettir. Bu çabaların nedensel hikâyeleri vardır. Ya düşüncenin gelişip bu niyetlenen sonuca ulaşması beklenir ya da düşünceyle birlikte bu nedensel hikâyelerin gelişmesi beklenir. Bizler ancak tahmin edilen Tanrısal fiillerin benzerlerini bazı anahtar özellikleri reddederek elde edebiliriz" Bkz. Mackie, *The Miracle*, s.100.

İkinci öncülde yer alan âlemin var olmaya başlaması konusu, yukarıda da belirttiğimiz gibi, hudûs delilinin omurgasını oluşturmasının yanı sıra Craig'ın empirik ve felsefî olmak üzere iki ana başlık altında güçlü argümanlarla delillendirmesi neticesinde kozmolojik argümanın da en güçlü yönlerinden birini teşkil etmektedir.²¹² Âlemin başlangıcı konusunda teist düşünce âlemin var olmaya başladığını savunurken, ateist düşünce ise bakış açılarından kaynaklanan farklılıklardan dolayı parçalara ayrılmıştır. Anthony Flew, Leslie Mackie, Quentin Smith gibi bazıları âlemin dışarıdan hiç bir müdahale olmaksızın var olmaya başlamış olma ihtimaline yer verirken âlemin sonradan yaratılmış olma ihtimalini zayıf bir ihtimal olarak değerlendirmektedirler. Russell'ın da içinde bulunduğu diğer bir grup ise âlemin ezelî ve nedenlenmemiş olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre, nedensiz hiç bir şey var olamaz, ancak âleme var olma aşamasında dışarıdan müdahale edecek bir Tanrı'ya inanmadıkları ve âlemin var olmaya başlaması durumunda kendisine neden olacak bir Tanrı düşüncesinden kurtulamayacakları için âlem ezelîdir ve nedenlenmemiştir.

İkinci öncül, felsefî olarak iki temel üzerine inşa edilmektedir. Birincisi, bilfiil bir sonsuzluğun mümkün olmadığı; ikincisi ise ardışık ilavelerle gerçekleşen sonsuzluk kavramının bilfiil bir sonsuzluk olmadığı iddialarıdır. Şu şekilde formüle edebiliriz:

1. Bilfiil sonsuzluk var olamaz.
2. Olayların sonsuzca geriye doğru gidişi bilfiil sonsuzluk demektir.
3. O halde olayların sonsuzca geriye doğru gidişi var olamaz.²¹³

²¹²Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.65.

²¹³ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.69.

Buradaki var olmak daha önce de Hume ve Anscombe örneğinde bahsedildiği gibi zihnen veya hayal dünyasında var olabilmek gibi bilkuvve değil bilfiil olarak var olabilmektir. Aksi takdirde yukarıda Hume'un da ifade ettiği gibi hayal dünyamızda her şeyi her şekilde var edebilmek mümkün görünmektedir. Nitekim matematikçiler sonsuzluk fikrinden bahsederlerken hep bilkuvve sonsuzluktan bahsetmekte, bilfiil sonsuzluğa yer vermemektedirler.²¹⁴ Sonsuzluk kavramı üzerine birçok çalışması bulunan matematikçi Georg Cantor'un (1845-1918) çalışmalarından yola çıkacak olursak Cantor, sonsuzluğu tanımlarken daima bilfiil sonsuzluktan bahsetmiştir.

Cantor'un Küme Teorisi'ne (*Set Theory*) bakacak olursak öncelikle sayıları, sayma sayıları (1, 2, 3, 4, 5 ...) ve sıra sayıları (1., 2., 3., 4., 5 ...) olarak ikiye ayırmak gerekmektedir. Sayma sayıları bir kümede kaç elemanın var olduğunu göstermekte iken, sıra sayıları ise bu kümedeki elemanların sırasını göstermektedir. Bu ayrım tüm kümelerde bu şekilde mevcut iken, sonsuz kümelerde iş değişmektedir. Aynı sayıda elemana sahip iki özdeş küme düşünecek olursak, bu iki özdeş kümedeki elemanları saymanın bir yolu, sayma sayıları ile teker teker elemanları saymak olduğu gibi, diğer bir yolu da her iki kümedeki elemanları bire bir eşleştirmektir.

Böylece aynı sayıda elemana sahip her iki kümenin de birbirleriyle özdeş olduklarını görebileceğiz. Eğer tüm elemanlar bir diğer kümedeki bir elemanla eşleştiyse ve açıkta hiç bir eleman kalmadıysa, bu bize bu iki kümenin de özdeş oldukları hakkında açık bir bilgi verecektir. Bu uygulama sonlu sayıda elemana sahip kümelere uygulandığında görülen doğrulama başarısı, sonsuz sayıda elemana sahip

²¹⁴ Bernard Bolzano, *Paradoxes of the Infinite*, ing. terc. Fr. Prihonsky (London: Routledge, 1950), ss.81-85; Richard Dedekind, *The Nature and Meaning of Numbers*, ing. terc. Wooster Woodruff Beman (New York: Dover Publications, 1963), s.63.

kümelere uygulandığında yerini şaşırtıcı gerçeklere bırakacaktır. Bilkuvve olarak sonsuz sayıda elemanı bulunan doğal sayılar kümesinde acaba tek sayılar mı daha çoktur yoksa çift sayılar mı daha çoktur? Elbette cevabımız her ikisinin de aynı miktarda olduğu yönünde olacaktır. Hatta eşleştirmeye kalkacak olursak, bire bir eşleştiğini göreceğiz.

1	3	5	7	9	...
↕	↕	↕	↕	↕	
0	2	4	6	8	...

Ancak ‘acaba tüm doğal sayılar mı daha çoktur yoksa çift doğal sayılar mı daha çoktur’ şeklinde bir soru sorduğumuzda sonsuzluk kavramıyla ilgili bilfiil bir çelişkiyle karşı karşıya kalacağız. Zira tüm doğal sayıların yarısı kadar eşlenme sayısı bulunması gereken bir kümedeki eşlenme sayısının kendisi ile aynı miktarda olduğunu göreceğiz. Sonsuz kümelerin genel karakteristik özelliği olarak karşımıza çıkan bu gerçeklikte kendisinin bir alt kümesi ile kendisinin miktarı eşit olarak görülmektedir.

0	1	2	3	4	...
↕	↕	↕	↕	↕	
0	2	4	6	8	...

Yine buna benzer bir başka çelişki ise doğal sayılar ile doğal sayıları da kapsayan tam sayıların eşleştirilmesi konusunda ortaya çıkacaktır.²¹⁵ (0)'ın sol tarafındaki negatif tam sayılar ve (0)'ın sağ tarafındaki pozitif tam sayıların toplamı ile bu dizinin alt kümesi olan sayma sayılarını karşılaştırdığımızda;

1, 2, 3, ...

...-3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, ...

karşımıza yukarıdaki gibi iki sayı dizisi çıkacaktır. Bire bir eşleştirdiğimizde ise;

1	2	3	4	5	...
↕	↕	↕	↕	↕	
0	1	-1	2	-2	...

gibi bir tablo ortaya çıkacaktır ki bu da $(n = -2n + 1)$ gibi bir eşitlik anlamına geldiği gibi her iki kümenin eleman sayılarının eşit olması şeklinde tutarsız bir durumla karşı karşıya kalacağız.

Benzer bir başka durum, rasyonel sayılarda da söz konusu olacaktır. Rasyonel sayılarda ister pay, paydadan büyük olsun, isterse de payda paydan büyük olsun, her durumda her iki rasyonel sayı arasında kalan rasyonel sayılar kümesinin eleman sayısı birbirine eşit olacaktır. Örnek verecek olursak;

$\frac{2}{3}, \frac{1}{69}, \frac{40}{10} \dots$

²¹⁵ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.73.

gibi ister bir tam sayıya eşit olsun isterse olmasın, her durumda da her iki rasyonel sayı arasında kalan tüm rasyonel sayılardan oluşan kümenin eleman sayısı birbirine eşit olacaktır. Ayrıca bu eleman sayısı, sonsuzluk anlamına gelmektedir. Bununla birlikte kesirlerde pay kısmı 1'den başlayarak sonsuza giden bir rasyonel sayılar kümesi düşünelim. Bunun yanında payda kısmının 1'den başlayıp sonsuza gittiği bir rasyonel sayılar kümesi düşünelim. Her iki kümenin de eleman sayılarının eşit olması gibi bir tutarsızlık bizi beklemektedir.

Eğer her iki kümenin eleman sayıları sonsuz olarak birbirine eşit ise;

0	$\frac{1}{1}$	$\frac{2}{1}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{1}$	$\frac{1}{3} \dots$
↓	↓	↓	↓	↓	↓
1	2	3	4	5	6 ...

şeklinde tutarsız bir tabloyla karşı karşıya kalacağız.²¹⁶

Bununla beraber şöyle bir örnek de verilebilir. Sayılar birinci, ikinci, üçüncü... şeklinde devam ederken sonsuzuncu sayının yanına tekrar baştan başlayarak birinci, ikinci, üçüncü... şeklinde yeni bir sonsuz dizi daha ekleyelim. Hatta bu yeni dizinin sonsuzuncu sayısının yanına da yine bir birinci, ikinci, üçüncü... ekleyelim. Bunu defalarca yapmış olmamıza rağmen, en son ulaştığımız noktada eklenmiş olan yeni kümenin eleman sayısı hiç eklenmemiş olan sonsuz sayıdaki kümemizin eleman sayısına eşit olacaktır ki bu da bilfiil gerçeklikler açısından tutarsız bir düşüncedir.

²¹⁶ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.75.

Matematiksel gerçekliklerin bilkuvve geçerliliği olmasına rağmen bilfiil bir geçerliliği olmadığı yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı gibi buna dair gerçek hayattan da bazı örnekler verilebilir.²¹⁷ Örneğin sonsuz sayıda kitaba sahip bir kütüphane düşünelim. Bu kitaplığın raflarındaki tüm kitapların renklerinin siyah ve kırmızı olduğunu düşünelim. Birisi bize, tüm siyah renkli kitapların sayısının siyah ve kırmızı renkli kitapların sayısının toplamına eşit olduğunu söylese bir tutarsızlıkla karşılaşırız. Sonsuz sayıdaki kitapların renklerini artırdığımızda ise daha renkli bir manzara karşımıza çıkacaktır. Mesela beyaz, siyah, sarı, kırmızı renkli her biri sonsuz sayıda kitapların toplam sayısı, sadece sonsuz sayıdaki beyaz renkli kitapların sayısına eşit olmuş olacaktır.

Aynı kütüphanedeki kitaplara birer numara verdiğimizizi düşünelim. 1'den başlayarak sonsuza kadar tüm sayıları üzerine yazdığımız bir kütüphane bulunduğunu ve tüm sayıları bir kitaba yazdığımızı düşünelim. Geriye hiçbir sayı kalmaması gerekirken eğer bu kitaplığa yeni bir kitap eklersek ve bu yeni kitaba da No:1 dersek, tüm kitapların üzerindeki sayıyı +1 artırmak suretiyle tüm kitapların üzerindeki sayıları yeniden numaralandırmamız gerekecektir. Ancak bilfiil gerçeklikte sayıların hepsini kullanmıştık ve geriye hiç bir sayı kalmamıştı. Pekâlâ, bir önceki eklemlenmemiş kitaplıktaki sonsuzuncu kitabın durumu ne olacak? Tüm kitapların numarasını +1 artırdığımızda bir önceki kitaplıktaki kitapların sayısı ile bir sonraki kitaplıktaki kitapların sayısı birbirine sonsuzlukta eşitleneceğinden dolayı bir tutarsızlık söz konusu olduğu gibi bilfiil gerçeklikte geriye hiç bir sayının kalmadığı da karşımıza doğru olmayan bir bilgi olarak çıkacaktır.²¹⁸

²¹⁷ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.82.

²¹⁸ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.83.

Benzer bir tutarsızlık David Hilbert'in (1862-1943) meşhur Hilbert Otel'i'nde de görülmektedir. Sonlu sayıda odası olan bir otel düşünelim ve bütün odaları tutulmuş olsun. Yeni gelen bir misafire verilecek cevap elbette hiç bir boş odanın kalmadığı şeklinde olacaktır. Ancak eğer bu otel, Hilbert'in oteli gibi sonsuz sayıda odaya sahip bir otelse tüm odaları dolu olmasına rağmen gelen hiç bir misafir dışarıda kalmayacaktır. Zira resepsiyonist 1 numaralı odada kalan misafiri 2 numaralı odaya, 2 numaralı odada kalan misafiri 3 numaralı odaya... ve böylece 1 numaralı odayı boşaltmak suretiyle yeni gelen misafiri yerleştirmekle beraber sonsuzuncu odada kalan misafir de (sonsuz + 1)'inci odaya yerleşerek hem kimseyi dışarıda bırakmamış olacak hem de halen sonsuz sayıdaki otelin tüm odaları dolu kalacaktır. Aynı şekilde gelen misafirin 1 kişi değil de sonsuz sayıda olduğunu düşünürsek 1 numaralı odada kalan misafiri 2 numaralı odaya, 2 numaralı odada kalan misafiri 4 numaralı odaya, 3 numaralı odada kalan misafiri 6 numaralı odaya... yerleştirmek suretiyle sonsuz sayıda odası bulunan otel, sonsuz sayıda müşterisi olmasına rağmen ilave bir sonsuz sayıdaki müşteriyi daha misafir edebilir. Bilfiil olarak gerçekleşmesi mümkün görünmeyen bu tür bir benzetmenin sonsuzluk kavramının bilkuvve olarak düşünülebildiği halde bilfiil varlığının mümkün olmadığını bizlere göstermektedir.²¹⁹

Bilfiil sonsuzluğun varlığı konusunda düşünce dünyası Craig'in tasnifine göre üç kısma ayrılmış görünmektedir. Bunlardan birincisi Platonizm'dir ki yukarıda örnek olarak gösterilen tüm kümelerin ontolojik anlamda bir karşılığı olduğunu ileri sürer. Matematiğin kurallarının matematikçilerin zihinsel faaliyetlerinden bağımsız olarak var olduğunu iddia eden ekol, matematiğin kurallarının mantıksal düzleme indirgenmesi gerektiğine inanan Bertrand Russell ve Gottlob Frege (1848-1925)

²¹⁹ George Gamow, *One, Two, Three... Infinity* (New York: Dover Publications, 1961), s.17; Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.84.

tarafından temsil edilmekte ve mantık okulu olarak da anılabilmektedir. Bu Platonik bakış açısına göre Cantor'un sonsuz sayılarının gerçek hayatta bir karşılığı bulunmaktadır. Bunun en güzel teminatı da doğal sayılar kümesi ve diğer matematiksel örneklerdir. Oysa Pamela Huby, 'Kant or Cantor? That the Universe, if Real, Must be Finite in Both Space and Time' adlı makalesinde Cantor'un sonsuz sayı kümelerini ele alarak bunların bilfiil sonsuzluk adına hiçbir karşılığının bulunmadığını tartışmıştır.²²⁰

İkinci görüş Nominalizm olarak adlandırabileceğimiz ekoldür ki bu görüşü savunanlar, sayıların gerçek hayatta hiç bir karşılığı olmadığına ve ancak özgün tekil varlıklar olduğuna inanırlar. Bunlar daha çok matematiksel terminolojiyi ve kavramları kümesel ve dizisel olmaktan daha ziyade bireysel ve tekil kılabilmek için matematik dilini yeniden yorumlama ve inşa etme çabası içerisindeyler. Cantor'un sonsuz sayılarıyla ilgili olan diğer tüm matematiksel kavramlar gibi bunu da bir kurgu olarak kabul etmektedirler.

Üçüncü görüş ise Kavramsalcılara (*conceptualism*) aittir. Bu görüşe göre sayılar gibi özsel içeriklerin gerçek hayatta hiç bir karşılığı olmamakla birlikte, bahsedilen kümeler matematiksel varlıklar olarak kabul edilir. En önemli Kavramsalcı gruplardan biri olarak sayabileceğimiz ve Leopold Kronecker (1823-1891) ve Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881-1966) tarafından temsil edilen sezgicilere göre, bu matematiksel özler bizim sezgi dünyamıza ait varlıklardır.

Craig bunlara bir dördüncü grup eklemektedir. Bu grup, matematiksel sistemlerin gerçek hayatta hiçbir karşılığı olmadığı ve sadece biçimlerden ibaret

²²⁰ Pamela H. Huby, "Kant or Cantor? That the Universe, If Real, Must Be Finite in Both Space and Time," *Philosophy* 46:176 (1971), s.130.

olduğu halde içerikten tamamen yoksun olduğuna inanan Biçimselcilerdir (*formalism*). Bunlara göre Hilbert'in Otelı tamamen biçimsel bir olaydan ibaret olup ontolojik zeminde hiçbir karşılığı bulunmamaktadır.²²¹

Görüldüğü gibi bilfiil sonsuzluğun varlığı konusunda, sayabileceğimiz başlıca dört düşünce okulundan Platonik bakış açısı hariç, diğerleri bilfiil sonsuzluğun ontolojik bir zemini olmadığı kanaatindedirler. Sadece Platonik bakış açısı matematiksel özlerin gerçek hayattaki bağımsız konumlarını kabul ederek kendilerine ontolojik bir zemin hazırlamışlardır. Böylece görülüyor ki sonsuzluk kavramının varlığı, matematiksel olarak Cantor'un çalışmalarında yer aldığı üzere mümkün olsa da bilfiil sonsuzluğun varlığı mümkün değildir.

Hatırlanacağı üzere yukarıda hudûs delilini felsefî açıdan temellendirirken kullandığımız iki öncülden ikincisi, geriye doğru sonsuz derecede olayların gidişinin mümkün olmadığı şeklindeydi. Geriye doğru sonsuzca olayların gidişinin imkânını savunan en güzel örnek Russell'ın dile getirdiği, Laurence Sterne'nin (1713-1768) *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* adlı kitabından esinlendiği 'Tristram Shandy'nin günlüğü' örneğidir.

Bildiğimiz gibi Tristram Shandy'nin iki günlük hayat hikâyesini kaleme alması 2 yıl sürmüştür. Bu hızla giderse malzemeler birikecek ve altından kalkılmaz bir hal alacaktır. Şimdi ben demek istiyorum ki eğer sonsuza dek yaşasaydı, hiç bıkmasaydı ve ilk günkü gibi önemseseydi, geriye kaleme alınmamış hiçbir gün kalmayacaktı.²²²

²²¹ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.88.

²²² Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics (Second Edition)* ([London]:Allen And Unwin, 1937), s.358.

Buna göre Shandy kendi günlüğünü kaleme almakta, ancak yaşadığı her bir günü kaleme alması bir yıl sürmektedir. Her bir gününü ancak bir yılda kaleme alabilen Shandy, acaba günlüğünün son sayfasını yazabilecek midir? Russell'a göre Shandy, ölümlü olduğu için buna muktedir olmayabilir. Ancak eğer ölümsüz olsaydı, kesinlikle son sayfasını yazabilecekti. Zira her bir gün ile bir yılı yukarıdaki Cantor'un Küme Teorisi'nde yer aldığı üzere eşleştirdiğimizde elbette her bir günü için bir yıl mutlaka eşlenecektir. Ancak bu eşlenmeye rağmen bile Shandy'nin son gününün kaleme alınması söz konusu olamayacaktır. Zira mantıksal olarak Shandy, son günü asla kaleme alamayacaktır. Şu anda kaleme aldığı günün üzerinden en azından bir yıl geçmiş olması gerekmektedir ki bu da kaleme aldığı ikinci günü olmak zorundadır. Yaşadığı son günü ise asla kaleme alamayacak bir paradoks içerisindedir. Bununla beraber matematiksel ve mantıksal olarak bilkuvve kabul edebileceğimiz bu önermenin bilfiil gerçekliği olabilir mi diye soracak olursak, cevabımız hayır olacaktır. Zira matematiksel sonsuzlukların bilfiil varoluşlarla eşleşemediğine yukarıda değinilmesinin yanı sıra şu can alıcı soruya tatminkâr bir cevap verilememektedir: Pekâlâ, Shandy, son sayfayı kaleme alırken yaşadığı son günü nasıl ve ne zaman kaleme alacak? Ayrıca Shandy'nin günlüğü ile ilgili bir başka soru işareti de şudur: Eğer geriye dönük olaylar zincirinin sonsuzluğu mümkün ise Shandy, günlüğünü neden dün ya da önceki gün bitiremiyor da sonsuza uzanan bir zaman diliminde bitirmesi bekleniyor. Kanaatimizce Russell'ın iddialarının aksine Tristram Shandy'nin paradoksal durumu, ister ölümlü ister ölümsüz olsun, bilfiil gerçeklik zemininde kendisine yer bulamayacaktır.

Russell, burada aynı zamanda olayların kendi zamanları miktarlarında varoluş imkânını reddetmektedir. Bu imkân bilfiil âleme uygulandığından, tüm tutarsızlıklar

baş göstereceği gibi bizleri gün, ay gibi zamansal birimlerle ilgili hiçbir çıkarım yapamayacak duruma düşürecektir. Shandy'nin bir gün mutlaka son gününü kaleme alabileceği aynı zamanda günlerin, ayların hatta yılların yeri geldiğinde izâfî olarak bir an'a bile indirgenebilmesi sözkonusu olacaktır. Bu eşleştirme izâfî olarak bilkuvve âlemde sözkonusu olabilir; ancak bilfiil âleme uygulandığında tutarsızlıklarla karşı karşıya gelinecektir. Russell ve Mackie'nin Craig'e itirazlarında, kendileri idealizm penceresinden olaylara bakarken, Craig realizm penceresinden bakmakta ve aralarındaki anlaşmazlıkların büyük bir kısmı buradan kaynaklanmaktadır.

Bilfiil sonsuzlukla ilgili diğer paradoksal durumlardan en meşhur olanları, Elealı Zenon'un (yaklaşık olarak M.Ö. 490-430) Aşil ve kaplumbağa paradoksu, ok paradoksu ve dikotomi paradoksudur.²²³ Aristo'dan öğrendiğimiz hareketin

²²³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.28. Aşil ve kaplumbağa paradoksuna göre, yaptıkları yarışta Aşil kendisinden az önce yarışa başlayan kaplumbağaya asla yetişemeyecektir. Zira dikotomi paradoksunda da benzer bir şekilde göreceğimiz gibi, Aşil kaplumbağanın bulunduğu A noktasına geldiğinde, kaplumbağa B noktasında olacaktır. Aşil B noktasına geldiğinde, kaplumbağa C noktasında olacaktır. Aşil daha hızlı gitmesine rağmen asla kaplumbağaya yetişemeyecektir. Zira ilk önce A ile B noktası arasındaki mesafenin yarısını katedecektir. Daha sonra kalan kısmın yarısını katedecektir. Daha sonra da kalan kısmın yarısını katedecektir. Ve böylece B noktasına asla ulaşamayacaktır.

T(0)_____A_____B_____C

Dikotomi paradoksunda ise Aşil yarışa bile başlayamayacaktır. Zira Aşil'un yarışa başlangıç noktasına gelmek için önce bu aradaki mesafenin yarısını katetmesi gerekmektedir. Daha sonra kalan mesafenin de yarısını katetmesi gerekmekte ve daha sonra da kalan mesafenin yarısını katetmesi gerekmektedir. Böylece bu sonsuza kadar bölümlenebilecek olan mesafe asla bitmeyecek, Aşil, bu sonsuz mesafeyi katedemeyecek ve asla yarışa başlayamayacaktır.

A_____ $\frac{1}{8}$ _____ $\frac{1}{4}$ _____ $\frac{1}{2}$ _____ B

Ok paradoksunda ise yaydan çıkmış bir ok, zaman içerisinde her 'an'da belirli bir konumdadır. Eğer zamanı 'an'lara bölümleyecek olursak ok, her an belirli bir konumda olacak ve durağan olduğu için ok her zaman durağan kalacaktır. Yani ok, hareket etmemektedir. Zenon'a göre, sonuç olarak hareket ve zaman imkânsızdır.

gerçekliğine karşı ileri sürülmüş bu kanıtlarla Zenon, var olanı çokluk ve hareket olarak düşünmenin bizi çelişkiye götüreceği, öyleyse var olanın ancak ‘bir’ ve ‘hareketsiz’ olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Meselenin hudûs deliline bakan yönü ise birbirini izleyen ardıl olayların aslında bilfiil bir sonsuzluk oluşturup oluşturmadığı konusudur.

Ancak söz konusu paradokslarla Zenon’un dayandığı şey sonlu bir mesafenin sonsuz sayıda aralığa bölünebileceği düşüncesidir. Zenon, A ile B arasını ancak kavramsal olarak sonsuz sayıda parçalara ayırabilir. Ancak bilfiil gerçeklikte bu mesafe, izâfî değil lineer olarak ifade edilebilecek süreçler için geçerli olan fiziğin $d = v \times t$ (yol = hız $\times$ zaman) kuralı ile kolayca hesaplanabileceği gibi Aşil tarafından da aşılabilecektir. Eğer âlemde geçmişe doğru bilfiil bir sonsuzluk yoksa karşımıza iki seçenek çıkmaktadır. Âlem ya var olmaya başlamış olmalıdır ya da sonsuzca ve geriye dönük mutlak bir durgunluk, sükûn üzere bulunmalıdır. Bu ikinci durum, ilerde de üzerinde durulacağı gibi mantıksal olarak mümkün olmadığına göre, o halde âlemin varlığının bir başlangıcı olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan Craig’in üzerinde durduğu ikinci felsefî argüman ise ardışık olaylar dizisi ile ilgilidir. Şu şekilde formüle edilmiştir:

1. Zamansal olaylar zinciri (*temporal series of events*) birbirini izleyen ardışık olaylardan müteşekkildir.
2. Birbirini izleyen ardışık olaylar bilfiil sonsuz olamazlar.
3. O halde zamansal olaylar zinciri bilfiil sonsuz olarak devam edemez.²²⁴

²²⁴ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.102.

Hâdis olaylar zinciri, zamanın tanımının hareketin sayımı şeklinde yapıldığı müddetçe birbirini izleyen ardışık olaylar zincirinden müteşekkil olmaya mahkûmdur. Ancak izâfî zaman teorisinde²²⁵ bilfiil değil de bilkuvve bir zaman anlayışı söz konusu olduğundan dolayı, ardışık olaylara yer verilemeyecektir. Zamanı bölümleme konusunda hangi ölçüler geçerli olursa olsun, zamanın her anında birbirini izleyen ardıl olaylar, başlangıcı ve bitişi olan olaylardır. Dolayısıyla bu hâdis olayların eklemlenmesiyle birlikte ortaya çıkan tablo da hâdis olacaktır.²²⁶

Tüm bunlardan sonra hudûs delili ile ilgili başta kullandığımız argümanın sonuç önermesine geçebiliriz: O halde âlemin var olmak için bir nedeni vardır. Buna, âlemi var eden bir ‘neden’ vardır da diyebiliriz. Zira bu felsefî çıkarımların ardından rahatça şunu söyleyebiliriz ki bu ‘neden’ âlemin içerisinde değil, aşkın bir varlık olmalıdır ve âlemi yoktan var etmiş olmalıdır. Âlemin yokluktan varlığa çıkması onun mekanik değil de iradî bir anlayışın eseri olduğunu göstermektedir. Zira mekanik bir varoluş anlayışı söz konusu olsaydı, bu varoluş anı ertelenemezdi ve evrenin sonsuz bir zamanda var olması gerekirdi. Hâlbuki evrende bilfiil sonsuz olması imkânsız olduğuna göre bir irade, takdir ettiği bir zamanda âlemi ortaya çıkarmıştır.²²⁷

Teistlerin adlandırmasıyla hudûs delilinde kendisinin varlığına ulaşılan bu ‘neden’, Tanrı olmalıdır. Hudûs delilinin bir başka parçası da Tanrı’nın tek ve eşsiz olmasıdır. Tanrı’nın tek ve eşsiz olması, O’nun hür iradeye sahip olması anlamına

²²⁵ Engin Erdem, ‘İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu’ adlı tezinde bu konuyu etraflıca ele almıştır. Tanrı’nın zamansızlığını ifade eden ilahi ezelilik kavramından yola çıkarak zamansız bir ulûhiyet düşüncesine karşın Tanrı’nın zamansal bir varlık olarak tasavvur edilmesini savunan düşüncenin teist açıdan ne ölçüde tutarlı olduğu irdelenmektedir. Bkz. Engin Erdem, “İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu” (yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006).

²²⁶ Hudûs delilinin bilimsel temeller üzerine oturan deneysel temellerine gelince, bu konu tezimizin son bölümünü teşkil edeceğinden dolayı burada yer verilmeyecektir.

²²⁷ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.151.

gelecektir. Hür iradeye sahip olması ise teistlere göre, kendisinden önce bir yokluk söz konusu olduğu için âlemin var olması bilimsel gerekçelerle açıklanamayacağından tekil özellikler yüklenerek meydana getirilmesi anlamına gelmektedir. Kozmolojik argümanı etkileyen yönü ise sonsuz bir nedenin zamansal bazı sonuçlar vermesinin izahı konusunda olacaktır. Yani nasıl oluyor da ezeli bir neden hâdis bir sonuç ortaya çıkarabiliyor? Bu neden ezeli ise ‘neden’in yol açtığı sonucun da ezeli olması gerekmez mi?

Yeter sebep ilkesine göre, yeterli şartlar bir araya geldiğinde sonucun ortaya çıkmaması için hiçbir engel kalmamaktadır. Craig’e göre de sonucun ezeli olması gerekmez. Zira Tanrı, tek ve eşsiz olduğu için maddi şartları ne zaman bir araya getirmek istediye, o zaman âlem varolmuştur. Örneğin, suyun donma noktası 0 °C derecedir. Eğer sıcaklık, 0 °C’nin altına düşerse su donar. Bu prensip ezelden beri böyle ise ve suyun donmasına neden oluyorsa, o halde su da ezeldir hatta tüm sular ezelden beri donmuş haldedir, denilemez. Zira bu tek ve eşsiz ‘neden’ ne zaman irade ederse, o zaman sonuçlar ortaya çıkacaktır. Nitekim ona göre Tanrı ezeli iken, âlem sonlu bir zaman önce meydana getirilmiştir. Craig’in ‘neden’i yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ‘fâil neden’ olduğu için, ilerde el-Ğazâlî’nin düşüncesinde de ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi Tanrı’nın iradesinin iradi olarak sonuçları geciktirmesi konusu söz konusu olabilecektir.²²⁸

²²⁸ William L. Craig (ed.), *Philosophy of Religion: A Reader and Guide* (New Jersey: Rutgers University Press, 2002), s.107. Craig’e göre Tanrı, yaratma fiilinden önce zamansız iken yaratma fiilinden sonra zamansallaşmış ve yaratılmışlarla ilişki içerisine girmiştir. Dolayısıyla Tanrı’nın bu iki aşamalı ezeli durumu, Hristiyan inancındaki hulûl doktrinindeki Tanrı’nın zaman içerisinde yer edinmesi düşünüldüğünde çelişki doğurmamaktadır. Tanrı, âlem ve zaman arasındaki ontolojik ilişki hakkında daha geniş bilgi almak için bkz. William Lane Craig, *Time, and Eternity: Exploring God’s Relationship to Time* (Wheaton: Crossway Books, 2001).

Yahudi dünyasında önemli bir yere sahip bir düşünür olan Mûsâ b. Meymûn'un (Moses Maimonides/1135-1204) *Delâletu'l-Hâ'irîn* adlı eserinde yer verdiği din felsefesine dair görüşlerinde bunun akılla bilinemeyeceği gibi bir tutum içerisinde. ²²⁹ Mûsâ b. Meymûn, Platon düşüncesinden çok da farklı bulmadığı Yahudi düşüncesini benimsemekle beraber bazı düşünceler de ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi kutsal kitaplarla bilimsel hakikatlerin çeliştiğine dair yorumların doğru yorumlar olmadığıdır. Bu tip yorumların kaynağı kutsal metinleri literal olarak okumaktan kaynaklanmaktadır. Kaldı ki bu yolla okunduğu takdirde Tanrı karşımıza bir beden olarak çıkmaktadır. ²³⁰ Oysaki literal okumayı tercih etmediğimiz takdirde Tanrı karşımıza irade sahibi bir zat olarak çıkmaktadır. İkinci olarak da rasyonel bilgilerin ötesinde kabul etmemiz gereken bazı bilgiler vardır. Mesela yaratma olayı bunlardan birisidir. Sonuçlar sadece nedenlere bakılarak belirlense biz yine de kesin bilgiye ulaşamayabiliriz. Örneğin, eğer âlem zorunlu olarak Tanrı'nın doğasından kaynaklanmış olsaydı, o halde mucizelere yer olmayacak, olsa bile onlar da fiziksel kanunların çerçevesinde gerçekleşecekti. Aristo'ya atfedilen bu görüş karşısında İbn Meymûn şunları söyler:

Bir diğer taraftan Aristo'nun iddia ettiği sonsuzluk inancı prensip olarak kuralları ihlal eder ve mucizelerin varlığına bir zorunluluk katar. Böylece tüm korkular ve ümitler anlamsızlaşır ve her şey Tanrı'dan ziyade kanunlardan bilinir. Bu düşünce mucizeleri İslam düşüncesinde

²²⁹ Norbert M. Samuelson, "Maimonides' Doctrine of Creation," *The Harvard Theological Review* 84:3 (1991), s.251.

²³⁰ Mûsâ b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâ'irîn*, tah. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), s.281 (2. Cüz 2. Fasıl).

[felsefesinde] olduğu gibi sembolik bir hale düşürür ve çılgın tahayyüllere kapı aralar.²³¹

Eğer âlem zorunluluklar çerçevesinde var olacaksa, o halde mucizelere niçin gerek olsun? Bu durumda Tanrısal mükâfat ve ceza nasıl tesis edilecek? İbn Meymûn bu sorulardan yola çıkarak Aristo'nun kozmoloji anlayışını reddeder.

Âlemin yoktan var edildiğini savunan hudûs deliline bir takım itirazlar da geliştirilmiştir. Bu itirazlardan Adolf Grünbaum'un tenkitleri, Craig'e göre, neredeyse tüm tenkitlerin bir özeti gibidir.²³² Eleştiriler üç gruba ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, âlemin nedeni konusundaki 'neden' kavramı ile ilgilidir. Normal hayatta bir şeyin nedeni denildiğinde onu bir halden başka bir hale dönüşürken kendisini önceleyen maddî neden anlaşılırken 'âlemin bir nedeni vardır' denilirken kastedilen anlam, yokluktan varlığa çıkartan ve sonucu âlemin yaratılması olan bir fiilin fâili olarak fâil neden kastedilmektedir. Ancak itiraz, bir nedenin varlığının zorunlu olması, bu nedenin şuurlu bir fâil neden olmasını gerektirmeyeceği yönündedir. Craig ise âlemin varoluşundaki nedenselliğin bir maddenin başka bir hale dönüştürülmesine neden olan güç gibi değil, yoktan var edilen bir âlem olarak sonuçlanan bir nedenin şuursuz bir varlık olma ihtimalinin imkânsız olduğu şeklinde cevap vermektedir. Bu gruptaki bir başka itiraz ise bu 'neden'in sadece bir neden olup olamayacağı yönündedir. İtiraz, tüm bu çıkarımlardan sadece bir 'neden'in var olabileceği sonucuna varılmasını eleştirmekte ve aslında nedenlerin sayısının birden fazla da olabileceğini ileri sürmektedir. Ancak gerek fiziksel gelişmeler ve Big Bang tekilliği, gerekse önceki argümanlarda ayrıntılı olarak bahsedilen 'ilk neden delili'

²³¹ Mûsâ b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâ'irîn*, s.283 (2. Cüz 3. Fasıl).

²³² Adolf Grünbaum, "The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology," J. Leslie Mackie (ed.), *Physical Cosmology And Philosophy, Philosophical Topics* (New York: Macmillan, 1990) içinde ss.92-112.

çok sayıda nedenin varlığının mantıksal olarak geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır.²³³

Bir diğer itiraza göre ise madem her şeyin bir nedeni vardır, o halde âlemin nedeninin de bir nedeni olmalıdır şeklindedir. Fakat gözden kaçırılan nokta şudur ki hudûs delilinde öncülümüz ‘her şeyin bir nedeni vardır’ önermesinden ziyade, ‘var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır’ önermesidir. Âlem var olmaya başlamıştır ve bir nedeni vardır. Âlemin nedeni ise var olmaya başlamamıştır ve ezelîdir. Dolayısıyla bir nedeni bulunması gerekmemekte, yapılan itirazlar geçersiz kalmaktadır.²³⁴

Üçüncü grupta ise itirazlar ‘yoktan yaratma’ konsepti etrafında yoğunlaşmıştır. Eğer yoktan yaratma kavranamaz ve akledilemez bir olgu ise o halde bu, akıldışı, irrasyonel bir konsept olmayacak mıdır? Grünbaum’un bu itirazına karşın denilebilir ki yoktan yaratma konseptinin ‘kavranamazlığı’ insanî bir akledilemeyişlik ve tecrübe edilemezlik anlamında bir kavranamazlıktır. Hâlbuki belirli bir zaman önce aşkın bir nedenin hiç bir madde veya başka hiç bir unsur ortada yokken âlemi yoktan yaratması konsepti, insan zihni açısından kavranılamaz olsa da ilk neden açısından kavranılabilir ve akledilebilir bir olaydır. Dolayısıyla kavranılmaz bir iddianın daha fazla dillendirilemeyeceği itirazı da böylece çürütülmüş olacaktır.²³⁵

Mackie’nin öncüllere itirazına da kısaca değinecek olursak, eleştirilerin daha çok birinci öncül üzerine yoğunlaştığını görebiliriz. Sonuç olarak Mackie, her ne kadar aşkın bir varlık olan Tanrı’nın âlemi yoktan yaratması gibi büyük bir sonuca

²³³ Craig, *Reasonable Faith*, s.155.

²³⁴ Craig, *Reasonable Faith*, s.156.

²³⁵ Craig, *Reasonable Faith*, s.156.

ulaşıyorsa da birinci öncülde makul, mantıklı ve kabul edilebilir derecede bir *a priori* kanıtın olmadığından bahsetmektedir.²³⁶ Mackie, aslında yoktan yaratma konseptini sorunlu bulmaktadır. Eğer Tanrı âlemi yoktan yarattıysa, o zaman Tanrı zamanın belirli bir diliminde var olmuş olacaktır ki esas problem burada yatmaktadır. Veya Tanrı sonsuz bir zamanda varlığını devam ettiriyorsa, o halde nasıl oluyor da bu sonsuzluk âleminden sonlu ve sınırlı bir âlemle temas kurabilmektedir? Mackie'ye göre, Tanrı'nın zamansız olduğu seçeneği ise tam bir muammadır. Görüldüğü gibi, Mackie'nin asıl problemi var olmaya başlayan şeylerin nedenleri ile ilgili değil, tatmin edici bir düzeyde *a priori* bir kanıtın olmayışıyla ilgilidir.²³⁷ O şöyle demektedir: "Hume'un da işaret ettiği gibi eğer yokluğun imkânsız olduğunu kabul edebilirsek varlığın nedenlenmemiş bir başlangıcı olduğunu da kabul edebiliriz"²³⁸

Hâlbuki Hume'un kabullenemediği gerçek, nedensiz meydana geldiği iddia edilen bir atın nedensiz olamayacağıdır. Oysa Hume, nedensel prensiplere inandığını, 1754'te John Stewart'a yazdığı mektubunda şöyle dile getirmektedir:

Bana izin ver, sana 'nedensiz hiç bir şey olamaz' önermesi kadar tutarsız bir önermeyi kabul edemeyeceğimi söyleyeyim. Ben sadece demek istiyorum ki bu önermenin yanlışlığının kesinliği ne sezgilerimizden ne de delillendirmelerimizden kaynaklanmaktadır. Bu tamamen başka bir kaynaktan gelmektedir.²³⁹

²³⁶ Mackie, *The Miracle*, s.94.

²³⁷ Craig, *Reasonable Faith*, s.112.

²³⁸ Mackie, *The Miracle*, s.94.

²³⁹ David Hume, *The Letters of David Hume*, J. Y. T. Greig (ed.), (Oxford: Clarendon, 1932), c.1, s.187.

Hume böyle düşünürken ve Mackie de bu gerçeği inkâr etmezken, onları nedensel prensiplerin reddine götüren unsur, böyle bir nedenin varlığını inkâr etmeyi, Tanrı'nın âlemi yoktan var ettiği düşüncesinden daha mantıklı olarak görmeleridir.

Alman filozof Kant'ın da kozmolojik argümanın Hudûs versiyonu hakkında bazı itirazları vardır. Kant'a göre insan aklı kozmolojinin tümünü bir bütün olarak algılamak için yetersiz kalmakta, bu yüzden de ancak 'fenomenal dünya' hakkında tecrübe edebildiği ölçüde fikir sahibi olabilmektedir. İnsan aklı kozmosla ilgili her türlü araştırmasında çok fazla sayıda çelişkiyle karşılaşır ve Kant bunların her birine 'antinomi' adını vererek dikkatlerimize sunar. Kant'ın Birinci Antinomisi, âlemin yaşı ve sınırları ile ilgilidir. Tez, âlemin hem zamansal olarak hem de uzamsal olarak sınırlı olduğunu iddia ederken, antitez ise her ikisinin de sınırsız olduğunu söylemektedir. Antitezi savunurken yukarıda bahsedilen geçmişe doğru sonsuz teselsül yani ardıl olayların sonsuza uzanan birlikteliği delilini kullanan Kant'a göre şayet evren t zamanında başlamışsa, o halde t zamanından önce sonsuz genişlikte hiçbir şeyin var olmadığı bir 'boş zaman' bulunmalıdır.²⁴⁰

Özellikle teist düşünürlerden Gerald James Whitrow (1912-2000), William Lane Craig, Pamela Huby, David Conway gibi bazıları tarafından ısrarla savunulan bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı düşüncesine, ateist düşüncenin temsilcisi Quentin Smith'in ciddi itirazları bulunmaktadır. Whitrow, kozmolojik argümanı savunurken geçmişe doğru bilfiil ezeli olaylar dizisinin varlığının imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Ona göre sonsuz gelecekte meydana gelecek bir E olayı için olaylar zinciri gerekmektedir. Ve bu sonsuz gelecekte meydana gelecek E olayı ile günümüz arasında sınırlı sayıda olaylar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu iddialardan birincisi

²⁴⁰ Kant, *Pure Reason*, s.396 (A426-B454).

bize bilfiil sonsuzluğun varlığını gösterirken, ikincisi bu sonsuzluğun bilfiil değil de bilkuvve olması gerektiğini göstermektedir.²⁴¹ Smith'in itirazı ise Whitrow'un olaylar zincirinden bahsederken bilfiil var olan olaylar zincirini kastetmesiyle ilgilidir. Ona göre 'olmuş olması' gerekmez 'olmuş olabilecek' olması da yeterlidir. 0'dan başlayarak geriye doğru sayıları yazdığımızda her sayıya bir olayın karşılık geldiğini düşünelim.²⁴²

Geçmiş olaylar	Şimdiki zaman
----------------	---------------

...-4, -3, -2, -1	0
-------------------	---

Her sayıya bir olayın karşılık geldiğini düşünürsek, Whitrow'un iddia ettiği gibi 0 ile -4 arasında sınırlı sayıda olaylar söz konusudur. Dolayısıyla sonsuz geçmişte bir nokta tespit etmekle şimdiki zaman arasında sınırlı sayıda olaylar olmuş olabilir. Ancak bu -4'ten daha da geriye gitmemizi engellememektedir. -4'ün daha gerisinde de sayılar vardır ve onların da her biri bir olaya karşılık gelmektedir. Smith, böylece Whitrow'un önermesinin geçersiz olduğunu iddia ederken sonsuz gelecekte veya sonsuz geçmişte bir nokta tespit etmemiz durumunda aynı durumun söz konusu olmayacağını gözden kaçırmaktadır. Zira -4 yerine sonsuz gelecekte bir nokta tespit ettiğimizi düşünürsek o nokta ile şimdiki zaman arasında da sınırlı sayıda olaylar zinciri bulunacaktır. Dolayısıyla bu bilkuvve sonsuzluğu, reel hayatta herhangi bir fenomen ile kıyasladığımızda bilkuvve sonsuzlukların karşılık bulmadıklarını görmekteyiz.

²⁴¹ G. J. Whitrow, "Time and the Universe," J. T. Fraser (ed.), *The Voices of Time* (New York: George Braziller, 1966) içinde s.567.

²⁴² Craig ve Smith, *Big Bang Cosmology*, s.80.

Smith'in bir diğ er itirazı da Pamela Huby'nin bilfiil hayata uyarlanabilirlik önermesine karşıdır. Huby'e göre, günümüzden ge  miş e doğ ru sonsuz olaylar zincirinin varlığının kabulü, günümüzden geriye doğ ru sonsuz sayıda olayların varlığın ı gerektirir.²⁴³ Ve eğ er böyle olursa, o halde o bahsi geçen sonsuzluktaki noktaya asla ulaşamayız. Smith'in itirazı ise ş u ş ekildedir: Negatif sayılar örneğinde olduğu gibi, eğ er birisi negatif sonsuz sayıya ulaşabilirse, bunu test edelim. Ancak negatif sonsuz sayıya ulaşmak söz konusu olmadığından dolayı, böyle bir örnekten yola çıkararak ge  miş  ya da geleceğinin sonlu olduğuna karar veremeyiz.²⁴⁴

David Conway ise Craig'in kütüphane örneğinde bahsettiği gibi örnekteki geriye doğ ru sonsuzluğu ele alacak olursak, bunun her zaman belirsizliğini koruyacak olmasından ve asla tanımlanamayacağından bahsetmektedir.²⁴⁵ Buna göre, bizim sonsuz olarak tanımladığımız bir olguya ilaveler yapılabilir ve hala aynılığın ı koruyacaktır. Bu ise özdeşlik yasası ile uyuşmamaktadır. Smith'in itirazı ise şöyle bir örnek vererek bunun yapılabilirliği üzerine kurulmuştur: Sonsuz sayıda var olan bir nesne alalım ve bu nesnelerden her birine 10'dan itibaren başlayarak sonsuz sayıda numaralar verelim. Numaralandırdığımız sonsuz sayıdaki bu nesneye daha sonra dokuz adet daha aynı nesneden ilave edelim ve bu ilave ettiklerimize de ilk dokuz rakamı verelim. Böylece değiş en bir ş ey olmadığın ı ve sonsuz sayıda bile olsa, elimizdeki nesneler bizim bunlara herhangi bir çelişki veya özdeşlik yasasına aykırılık oluşturmadan ilaveler yapabildiğimiz iddia edilmektedir.²⁴⁶

²⁴³ Huby, "Kant or Cantor?," s.127.

²⁴⁴ Craig ve Smith, *Big Bang Cosmology*, s.78.

²⁴⁵ David A. Conway, "Possibility and Infinite Time: A Logical Paradox in St Thomas' Third Way," *International Philosophical Quarterly* 14:2 (1974).

²⁴⁶ Craig ve Smith, *Big Bang Cosmology*, s.85.

Bir diğerk itiraz da Craig’ın Russell’ın Tristram Shandy Paradoksu örneğinden yola çıkarak ortaya koyduğu delillendirmeyle ilgilidir. Yukarıda bahsedilen örnekte bilindiğı gibi Shandy, Russell’ın iddialarının aksine hiçbir zaman son gününü kaleme almaya muvaffak olmayacaktır. Geçmiş ve günümüz arasındaki zamansal aralıklar ve kaydedilen günden sonraki zaman aralığı her an daha da artıyor olacak ve tüm bunlar kaydedilmiş günlerle daha önceki bir gün arasında herhangi bir zaman aralığının var olmasına izin vermediğinden dolayı şimdiki zaman geçmişteki herhangi bir zamandan sınırlı uzaklıkta kalacaktır. O halde bugün söyleyebileceğimiz şudur ki geçmişteki tüm günlerin yazılmış olma ihtimali söz konusu değildir. Shandy’nin günlüğü asla tamamlanmış olmayacaktır. Smith’in itirazına göre, geçmişte yapılanların yazıldığı gün sayısının geçmiş gün sayısı ile eşleştirilmesi, geçmişteki herhangi bir noktada günlüğün bitirilmiş olmasını gerektirmez. Günlük geçmişte değil, şimdi de değil gelecekte bir zamanda bitirilecek de olabilir.²⁴⁷

Diğerk taraftan, “Garip görünebilir, ama bana göre bilim, Tanrı’ya ulaşmada dinden daha kesin bir yol sunar”²⁴⁸ diyen Paul Davies, kozmolojik argümanı iki konudan dolayı tenkit etmektedir. Bunlardan birincisi, eğer her bir bireyin bir açıklaması varsa, o halde ardı ardına eklenmiş bireylerin de bir açıklamasının olması gerektiğı şeklindedir. İkinci itirazı ise var olan şeyler evreninden yola çıkarak bazı sonuçlara ulaşmanın, bir şeyi izah ederken kendisinden referans almak gibi paradoksal bir çelişki doğuracağı şeklindedir.²⁴⁹

²⁴⁷ Craig ve Smith, *Big Bang Cosmology*, s.88.

²⁴⁸ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, terc. Murat Temelli (İstanbul: İm yayınları, 1983), s.29. Orjinali için bkz. Paul Davies, *God and the New Physics* (New York: Simon & Schuster, 1983), s.ix.

²⁴⁹ William L. Craig, “God, Creation and Mr. Davies,” *The British Journal for the Philosophy of Science* 37:2 (1986), s.164.

Son olarak şunu ilave etmeliyiz ki hudûs delilinin hem zayıf hem de güçlü yanlarından birisi, argümanın bir *a posteriori* argüman olmasıdır. Bilindiğı gibi, *a posteriori* argümanlar bilgiye dayalı tecrübelerimizden yola çıkarak edindiğimiz argümanlar olduğı için, öncüllerin doğrulanabilir olması gerekmektedir. Âlemde kritiğē tabi tuttuğumuz olaylardan hepsi argümanın ilk öncülünde ifade edildiğı gibi mutlaka bir nedene dayanmaktadır. Ancak Hume'un da iddia ettiğı gibi, *a posteriori* argümanlarda bilğimiz ve tecrübelerimiz o ana dair geçerlidir. Bilgimizin ve tecrübemizin diğē zamanlar için geçerli olamayacağı şüphesi, bize, hudûs delili ile ilgili var olan her şey her ne kadar bugün mutlaka bir nedene muhtaç olması gerekse de âlemin var olduğı o ilk anda bu fizik kurallarının böyle olmayabileceğini düşündürmektedir. Bizlerin o ana dair vukûfiyetimizin yetersizliğı ise her zaman argümana dair bir zayıf nokta olarak varlığını sürdürecektir.

II. BÖLÜM

KLASİK İSLAM FİLOZOFLARINDA KOZMOLOJİK ARGÜMAN

İkinci bölüme başlarken İslam filozoflarının metafizik düşünce sistemlerinde kozmolojik argümanın ne derece yer kapladığına geçmeden önce Kur'an'da yaratılış veya varlığa çıkma konusunun nasıl ele alındığına kısaca değinmekte fayda görmekteyiz.

Kur'an'da yer alan yaratılışla ilgili ayetleri yaratmanın mâhiyeti yönüyle analiz ettiğimizde, hâdis / kadîm tartışmasını bitirecek bir açıklıkta, yoruma yer bırakmayan bir sonuca ulaşamamaktayız. Kur'an'da daha çok Allah'ın yaratıcılık yönü üzerine vurgu yapılmakta ve yaratıcılık, Allah'ın tartışmasız bir vasfı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Kur'an, Allah'ın yaratıcılık vasfını ısrarla vurgulamakta ve bu vasfın ancak ve ancak Allah'ın kudretine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Allah, sadece ne şekil verici bir mimar²⁵⁰ ne de her şeyi yarattıktan sonra köşesine çekilen bir İlk Neden'dir.²⁵¹ Kur'an, âlemin yoktan mı yoksa ezelî bir maddeden mi yaratıldığına doğrudan değinmemekte ve insanları sürekli tezekkür ve araştırmaya teşvik ederek dikkatleri yaratıcıya kulluk yapma noktasına çekmektedir.²⁵²

²⁵⁰ Kur'an: 87/A'lâ: 2-3: "O yaratıp şekil vermiştir. O herşeyi ölçüyle yapıp ona yolunu göstermiştir"

²⁵¹ Kur'an: 56/Vâkı'a: 68-69: "İçtiğiniz suyu düşündünüz mü? Onu buluttan siz mi indirdiniz yoksa biz miyiz indiren?"

²⁵² Enbiyâ Sûresi 30. ayette (21/30), Nur Suresi 45. ayette (24/45) her canlının bir sudan yaratıldığından bahsedilmektedir. Bu 'su', sperm olarak da tefsir edilebilmektedir. Kâf Suresi 38. ayette (50/38), A'râf Sûresi 54. ayette (7/54) ve Secde Suresi 4. ayette (32/4) göklerin ve yerin, altı günde yaratıldığından bahsedilmektedir. Ancak tefsirlere bakıldığında genel olarak bu altı günün, âlemin var olmadığı bir ontolojik düzlemde zaman kavramından söz edilemeyeceği için yaratılmışların altı günü gibi değil, yaratan açısından altı safha anlamına gelebileceği üzerinde durulmaktadır. Fussilet Suresi 11. ayette (41/11) 'duman halinde' bulunan semaya iradesini yönelterek onu varlık sahnesine çıkarttığından bahsedilmektedir. Ancak kimi tefsirlerde 'duhân' olarak geçen bu duman kelimesinin buhar anlamına da gelebileceği ve bunu da bugünkü bilimsel gelişmeler ışığında

Yaratılışın mâhiyeti İslam kelâmında ilk defa Hicrî ikinci asrın başlarına gelindiğinde yer bulmuştur. Allah'ın sıfatları bir tartışma konusu olmuş, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve ilahi sıfatların mâhiyetinden doğan tartışmalar İslam düşüncesinde bazı ekollerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Felsefî anlamda ise yaratılış ile ilgili ilk sistematik tartışmalar el-Ğazâlî ile birlikte başlamıştır denilebilir.

İslam filozoflarının metafizik görüşlerinde kozmolojik argümanla ontolojik argüman iç içe geçmiş gözükmemektedir. Ontolojik argüman, kısaca Tanrı'nın varlığı ve mükemmelliği kavramından yola çıkan, ayrıca Anselmus'un (1033-1109) ortaya attığı ikinci bir form olarak Tanrı'nın varlığını zorunlu-mümkün zemininde ele alarak ispatlamaya çalışan bir argümandır.²⁵³ Hal böyleyken İslam filozoflarının ontolojik argümana dair görüşlerine yer vermeksizin kozmolojik argümana olan katkılarından veya metafizik sistemleri içerisinde kozmolojik argümanın değişik formlarının ne derece yer kapladığından bahsetmek oldukça güç görünmektedir. Örneğin, el-Fârâbî'nin sehven Aristo'ya nisbet ettiği²⁵⁴ *Usulûcya* adlı eserin yazarı Plotinus'tan (205-270) ilham alarak geliştirdiği Sudûr Teorisi'ni görmeksizin onun kozmolojik argümanın formları arasında yer alan hudûs deliline yaklaşımını tesbit etmek mümkün olmayacaktır. Aynı şekilde imkân delilinin el-Fârâbî'nin kozmolojisinde ne derece yer kapladığını da kestirmek oldukça güç olacaktır. Görülüyor ki İslam filozoflarında kozmolojik argümanla ontolojik argüman iç içe geçmiş durumdadır. Biz de bu tartışmalara değinerek İslam filozoflarının kozmolojik

hidrojen gazına denk gelebileceği bildirilmektedir. Oysaki daha önceki ayetlerde geçen 'su'yun ve bu ayetlerde geçen 'duhân'ın kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu tam olarak açıkça belirtilmemektedir. Zâriyât Sûresi 47. ayette (51/47) âlemin genişletildiğinden bahsedilmekte ve genişleyen evrene işaret edilmektedir. Ayrıca devam eden ayetlerde bir gayeliliğe ve âlemin bir düzen içinde yaratıldığına dair işaretler bulunmaktadır. Ayrıca Cin Suresi 28. ayette (72/28) 'Allah her şeyin sayısını belirlemiştir' derken varlıkların sınırlı sayıda olduğuna işaret edilmektedir.

²⁵³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), s.31.

²⁵⁴ Majid Fakhry, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), s.3.

argüman çerçevesinde değeriendirilebilecek düşüncelerinin olup olmadığına bakıp, eğer varsa bu düşünceleri tahlil etmeye çalışacağız.

a. Ebû Nasr El-Fârâbî’de Kozmolojik Argüman

İslam felsefesi geleneğinin kurucusu²⁵⁵ sayılan Ebû Nasr el-Fârâbî (879-950) başta *el-Medînetu’l-Fâdila* ve *es-Siyâsetu’l-Medeniyye* olmak üzere eserlerinde metafizikten siyaset felsefesine kadar birçok alanda sistematik öğretiler sunmuştur. El-Fârâbî’nin metafizikle ilgili görüşlerini analiz etmek, bazı zorluklar barındırmaktadır. Bu zorluk Leaman’a göre el-Fârâbî’nin, sadece İbn Sînâ’nın öğretilerini yansıttığına inanılan ve kendisine aidiyetinde şüpheler bulunan eserlerde değil aynı zamanda el-Fârâbî’ye ait olan eserlerde de Aristocu ve Neoplatoncu görüşlere olan müphem tavrından kaynaklanmaktadır. El-Fârâbî, Aristo felsefesini zikrederken Neoplatoncu Sudûr Teorisi’ni zikretmekten oldukça kaçınmaktadır. Bu kaçınma Reisman’a göre el-Fârâbî’nin Aristo’nun genelde birlik-çokluk konusunu özelde ise Tanrı-âlem konularını izahta yetersiz kaldığını görmesi anlamına gelmektedir.²⁵⁶ El-Fârâbî, Sudûr Teorisi’ni benimsemiştir. Zira Leaman’a göre bunun sebebi el-Fârâbî’nin, Aristo’nun görüşü olmadığını fark etmesine rağmen, Aristo’nun ihmal ettiğini hissettiği boşluğu doldurmak istemesidir. Bu boşluk, Aristo’nun, metafiziğin bir bölümü olan ve kendisiyle ilahi ve tabii varlıklar arasındaki illiyet ilişkilerinin ortaya konulduğu sistematığın konulmamasından kaynaklanmaktadır.²⁵⁷

İçlerinde Plotinos (204-207), Spinoza (1632-1677) ve bir iddiaya göre el-Fârâbî’nin de bulunduğu birçok filozofa göre Tanrı, sadece var olan bir şey değildir. Onlara göre Tanrı, Panteizmin tanımında yer aldığı üzere var olanın tümü, bütünüdür. Bunun bir sonucu olarak da ontoloji ile Tanrı eş değer görülmektedir.

²⁵⁵ Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 2001), s.47; Majid Fakhry, *Founder of Islamic Neoplatonism*, s.2.

²⁵⁶ David C. Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredâtı,” Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, terc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007) içinde ss.65-66.

²⁵⁷ Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (ed.), *İslam Felsefesi Tarihi*, terc. Şamil Öcal ve Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), c.1, s.225.

Tanrı'nın, varlığın bütünü olduğu yorumu, el-Evvel'den sudûr eden tüm varlığı, el-Evvel'in bir parçası olarak görmenin bir tezahürüdür. Ancak el-Fârâbî'yi, Spinoza gibi panteist düşüncenin temsilcisi olarak görmek eksik bir iddia olacaktır.

El-Fârâbî'nin kozmolojisi temel olarak üç unsura dayanmaktadır: Bunlardan birincisi Aristo'nun nedenselci metafiziği, ikincisi Plotinus'un sudûrcu kozmolojisi ve son olarak da Batlamyuscu astronomiye dayanmasıdır.²⁵⁸ İlerleyen bölümlerde kendi eserlerinden yola çıkarak el-Fârâbî'nin kozmoloji düşüncesini inşa ettiği bu temellere değinmeye çalışacağız.

El-Kindî'nin felsefesindeki Neoplatonistik eğilimler, el-Fârâbî'nin felsefesinde metafizik bir sisteme dönüşmüş ve böylece el-Fârâbî, Arap Neoplatonizmi'nin kurucusu ve Proclus'tan (412-485) sonra felsefî düşünce tarihinde en önemli figür olmuştur.²⁵⁹ O, metafizikle ilgili konularda İbn Sînâ üzerinden İslam düşüncesini, mantık ve epistemolojiyle ilgili konularda ise İbn Ruşd üzerinden Batı düşüncesini esaslı bir şekilde etkilemiştir.²⁶⁰ El-Fârâbî'nin Neoplatonist metafizik düşünce sistemini iyi anlayabilmek için öncelikle onun düşünce temellerindeki varlık ve mâhiyet anlamının üzerinde durmamız yerinde olacaktır.

Ancak daha önce şunu ifade etmek gerekir ki el-Fârâbî'nin daha çok geleneksel olarak kendisine atfedilen ancak kendisine aidiyetinde şüpheler barındıran '*Uyûnu'l-Mesâ'il*' adlı eserinde kozmolojik argümana dair ele aldığı konuların birçoğuna, kendisine aidiyetinde şüphe edilmeyen *el-Medînetu'l-Fâdıla* ve *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* adlı eserlerinde değinmemesi akıllara soru işaretleri

²⁵⁸ David C. Reisman (ed.), *Before and After Avicenna* (NJ: Princeton, 2001), s.56.

²⁵⁹ Majid Fakhry, "Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle," *Journal of the History of Ideas* 26:4 (1965), s.470.

²⁶⁰ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu," M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM, 2013) içinde s.146.

getirmektedir. *‘Uyûnu’l-Mesâ’il* adlı eser, İbn Sînâ öğretilerine sadık kalan bir tarzda kaleme alınmıştır. Bunun yanında *vâcibu’l-vücûd bi zâtih, mumkinu’l-vücûd bi zâtihî, vâcibu’l-vücûd bi gayrihî* gibi kavramlara *el-Medînetu’l-Fâdıla, es-Siyâsetu’l-Medeniyye, el-İbâre*²⁶¹ ve *Şerh*²⁶² gibi eserlerde yer vermemesi, Craig’in de el-Fârâbî’nin kozmolojik argümanını ele alırken sık sık başvurduğu ve bu üç kavrama yer veren *‘Uyûnu’l-Mesâ’il* adlı eserin kendisine aidiyetini tartışmalı hale getirmiştir.²⁶³ Biz, el-Fârâbî’nin düşüncesinde kozmolojik argümanın nasıl yer aldığını incelerken merkeze kendisine aidiyetinde şüphe edilmeyen *el-Medînetu’l-Fâdıla* ve *es-Siyâsetu’l-Medeniyye* adlı eserlerini alacağız ve bu eserlere itibar edeceğiz. Bununla birlikte kendisine aidiyetinde şüpheler barındıran *‘Uyûnu’l-Mesâ’il* adlı eserinde kozmolojik argümana dair hangi unsurların yer aldığından da bahsedeceğiz. Ancak alanın araştırmacıları tarafından *‘Uyûnu’l-Mesâ’il* adlı eserin el-Fârâbî’ye aidiyetine şüpheli gözle bakıldığı hatırdan çıkarılmamalıdır.²⁶⁴

²⁶¹ El-Fârâbî, *Kitâbü’l-İbâre*: (Şerhu’l-İbâre’nin özetlenerek yeniden ifade edilmiş şekli durumundaki esere ait bilgi şu eserin içinde dipnot olarak derlenmiş: M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM, 2013) içinde s.808) *Fârâbî’nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, nşr. ve trc. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990).

²⁶² El-Fârâbî, *Şerh* (El-Fârâbî’nin Aristo’nun ‘Yorum Üzerine’ adlı eserine yazdığı hacimli şerh olan esere ait bu bilgi, Cüneyt Kaya’nın ifade ettiği üzere klasik şerh geleneğinin en güzel örneklerinden biridir. Bkz. M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM, 2013) içinde s.147).

²⁶³ Özetleyecek olursak bu şüpheler şu nedenlerden dolayı ortaya çıkmaktadır: “1) Eser’de [*Uyûn*] Tanrı vâcibü’l-vücûd bi-zâtihî olarak isimlendirilmektedir. 2) Fârâbî, *el-İbâre* [*Kitâbü’l-İbâre*] ve *Şerh*’te ‘zorunlu’ için *zarûrî* kavramını kullanırken *Uyûn*’da devamlı surette *vâcib* kavramına yer verilmektedir. 3) *Uyûn*’da vâcibü’l-vücûd bi-zâtihî - mümkünü’l-vücûd bi-zâtihî - vâcibü’l-vücûd bi-gayrihî kavramsallaştırması açık bir şekilde yer almaktadır ve bu kavramlar için verilen tanımlar, daha sonra İbn Sînâ’nın eserlerinde sıkça görülecek tanımların neredeyse aynısıdır. 4) *Uyûn*’da bu kavramlara özellikle sudûr süreci açısından önemli işlevler atfedilmektedir. 6) *es-Siyâse*’deki gibi ‘mümkün varlıklar’ sadece ay-altı âlemde değil, Tanrı dışındaki tüm varlığı kapsayacak şekilde tanımlanmaktadır. 7) *Uyûn*’da mümkün varlıklardan hareketle özü itibarıyla zorunlu varlığa ulaşılabilirliğini gösteren bir imkân delili serdedilmektedir” Bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), s.101.

²⁶⁴ (Kaya, *Varlık ve İmkan*, s.101) adlı eserde bu şüphelerin yer aldığı bazı eserler yer almıştır: Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (London: University of Chicago Press, 1958), ss.21-22; Jean [Yahya] R. Michot, *La destinée de l’homme selon Avicenne* (Louvain: Aedibus Peeters, 1986), s.xxvi; Hourani George Fadl, “İbn Sînâ on Necessary and Possible Existence,” *Philosophical Forum* 4:1 (1972), s.75; Davidson, *Proofs*, ss.215, 353, 363. Ayrıca el-Fârâbî’ye atfedilen *Risâletu’l-Füsus fi’l-Hikme* adlı eserin el-Fârâbî’ye ait olup olmadığı konusunda Shlomo Pines’in yazdığı ve Kifayet Özyaydın’ın

Varlık-Mâhiyet ve Mümkün-Zorunlu

El-Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâdıla* adlı eserinde imkân ve zorunluluk kavramlarından bahsedilmemekte, Tanrı'dan bahsedilirken zorunluluk terimine atıf içeren Vâcibu'l-Vücûd yerine genel olarak İlk Mevcûd²⁶⁵ tanımlaması kullanılmaktadır. İlk Sebep'ten ise 'var olmaması mümkün olmayıp cevheri ve özüyle devamlı' olduğu şeklinde bahsedilmektedir.²⁶⁶ *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinde ise el-Fârâbî, ilkinden farklı olarak Tanrı'dan bahsederken genel olarak İlk Sebep²⁶⁷ olarak adlandırmakta ve Tanrı için vâcib terimini kullanmamaktadır. O, *es-Siyâse*'de imkân kavramına zaman zaman değinmekte ve şöyle demektedir: "Gök cisimleri, özlerinde karşıt değildirler; fakat ilk maddeye olan nisbetleri karşıttır. Bunlar, madde karşısında birbirlerine karşıt durumlardadır. İlk madde ve maddenin kendisinde, zorunlu olarak var olan karşıt suretler ile varlığı mümkün olan şeyler meydana gelir"²⁶⁸ *El-İbâre* ve *Şerh* adlı eserlerinde ise 'darûrî fî nefsihî' ve 'mümkînu'l-vücûd fî nefsihî' gibi kavramlara yer vermekte ancak Wisnovsky'e göre bunlar metafizik kavramlardan daha çok geleceğe dair mümkün önermelerin bilgiye konu olmaları bakımından el alınmaktadır.²⁶⁹

Ayrıca o, *el-Medînetü'l-Fâdıla*'da ilk neden için Vâcib demediğinden dolayı âlem için de mümkün demeyecektir.²⁷⁰ İleriki bölümlerde de göreceğimiz gibi sudûr

çevirdiği "İbn Sînâ ve Risâletü'l-Fûsus fî'l-Hikme'nin Yazarı" (Shlomo Pines, "İbn Sînâ ve Risâletü'l-Fûsus fî'l-Hikme," terc. Kifayet Özyayın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2005), ss.193-196.)' adlı bir makale bulunmaktadır.

²⁶⁵ El-Fârâbî, *el-Medînetü'l Fâdıla*, terc. Nafiz Danışman (İstanbul: Maarif Basımevi, 1956), ss.3, 9, vb.

²⁶⁶ El-Fârâbî, *el-Medîne*, ss.3, 4.

²⁶⁷ El-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* veya *Mebâdiu'l-Mevcûdât*, terc. Mehmet Aydın ve diğerleri (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), ss.1, 23 vb.

²⁶⁸ El-Fârâbî, *Es-Siyâse*, s.23 (Fasl 56), s.15 (Fasl 48).

²⁶⁹ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), s.286.

²⁷⁰ El-Fârâbî'nin zorunlu ve mümkün kavramlarıyla ilgili açıklamaları ise *'Uyûnu'l-Mesâ'il* adlı eserinde yer almaktadır. El-Fârâbî, bu eserde kozmolojisini şekillendirirken öncelikle varlık-mâhiyet

sürecinde de imkân kavramına herhangi bir şekilde yer verilmeyecektir. *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye* adlı eserinde ise el-Fârâbî, sudûrdan söz ederken Ay-altı âlemde imkân kavramına yer vermektedir. Daha sonra ise mümkünün tanımını genişletmekte ve dolaylı olarak vâcibin tanımını da yapmaktadır.²⁷¹

El-Fârâbî'ye göre ontolojik statüleri muhal olmadığı sürece mümkünlerin varlıkları da düşünülebilir yoklukları da düşünülebilir. Ancak zorunlu varlıklarda, mâhiyetlerini düşündüğümüz şeylerin varlıkları da bir gereklilik olmaktadır. El-Fârâbî kendisine atfedilen *Fusûlu'l-Medenî* adlı eserde bir varlığın mevcûd olması ya da olmaması durumlarını, onun cevheri (mâhiyeti) ve tabiatının (varlığının) durumlarına bağlamıştır.²⁷² O, mümkün varlıklarda bu ikisinin ayrı ayrı varlığının kabul edilerek birbirini gerektirmediğine inanırken zorunlu varlık konusunda bu ikisinin ayrı ayrı olmadığı ve birbirini gerektirdiğini düşünmektedir. Böylelikle İslam düşünce tarihinde varlık-mâhiyet ayrımı yapan ilk filozof el-Fârâbî olmuştur.²⁷³

Zorunlu-mümkün ayırımına geldiğimizde ise el-Fârâbî'ye göre zorunlu varlık, olmaması mümkün olmayan yani varlığı zorunlu olandır. Onun cevheri ve tabiatı yani varlığı ve mâhiyeti aynı olmalıdır. Varlığı ve mâhiyeti ayrı olduğunda ise

ayrımını, ikinci olarak da zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımını kullanır. O *'Uyûnu'l-Mesâ'il* adlı eserinde şöyle demektedir: “Her şey iki türden birinde olmak durumundadır. Bunlardan birincisi mâhiyeti, varoluşunu gerektirmeyen şeylerdir ki bunlara mümkün varlıklar denir. İkinci tür ise mâhiyetinin varlığını gerektirdiği türdür ki bunlara da zorunlu varlıklar denir. Mümkünü'l-vücûd'a gelince o muhal olmadığı halde var olmayan da olabilir. O bir illet ile var olmaktadır. Bu ise vâcibu'l-vücûd bi gayrihi'dir” Bkz. El-Fârâbî, *'Uyûnu'l-Mesâ'il*, s.4 (Fasl 3); şu eserin içinde derlenmiş: El-Fârâbî, “‘Uyûnu'l-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi'u'l-Felsefe,” *Mebâdi'u'l-Felsefeti'l-Kadîme* (Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyyeh, 1910). Ayrıca bkz. Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, terc. Hanifi Özcan (İzmir: DEÜ Yayınları, 1987), s.57 (65A-B-C).

²⁷¹ El-Fârâbî, *Es-Siyâse*, s.23 (Fasl 56).

²⁷² El-Fârâbî, *Fusûl*, s.57 (65A-B-C).

²⁷³ Atay, *Yaratma*, s.15.

yukarıdaki pasajda ifade edildiği gibi, o mevcûd olması veya olmaması mümkün olan varlık yani mümkün varlık olmaktadır.²⁷⁴

Bunların dışında el-Fârâbî'nin bir üçüncü varlık türü daha vardır ki bu da özü, mantıksal bir çelişki içerdiğinden dolayı 5 köşeli bir daire gibi, asla var olamayacak olan *mumteni'* (imkânsız) varlıklardır. El-Fârâbî bu varlık türünü, mevcûd olması asla mümkün olmayan varlıklar olarak nitelendirmiştir. O şöyle demektedir:

İlk kısımlar, üçtür: a) mevcut olmaması, mümkün olmayanlar, [zorunlu varlık] b) Mevcut olması, asla mümkün olmayanlar, [mumteni' varlık] c) Mevcut olması veya olmaması mümkün olanlar. [mümkün varlık] Bunların ilk ikisi, iki uçtur. Üçüncüsü, bunların arasında bir ortadır.²⁷⁵

Özetleyecek olursak el-Fârâbî, önce varlık kademelerini vâcib, mümkün ve mumteni' olarak 3'e ayırmaktadır. '*Uyûnu'l-Mesâ'il*'e itibar edecek olursak burada ise daha sonra vâcib kategorisini *vâcibu'l-vucûd bi gayrihî* ve *vâcib bi zâtihî* olarak ikiye ayırmak suretiyle *mümkinu'l-vucûd* kategorisini dolaylı olarak *vâcibu'l-vucûd bi gayrihî* ile eşitlemektedir. El-Fârâbî'nin vâcib kategorisinde vâcibin özü, varlığını gerektirirken; mümkün kategorisinde ise mümkün varlığın özü, varlığını gerektirmemektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi mümkünün cevheri ve tabiatı birbirinden ayrıdır ve bu hal kendisine ârizî olarak ilişmektedir.

²⁷⁴ El-Fârâbî, bir başka sınıflandırma daha yaparak varlığı dörde ayırmış ve böylece zorunlu varlığı da a) Kendinden zorunlu varlık (*vâcib bi zâtihî / necessary per se,*) ve b) Başkasına bağlı zorunlu varlık (*vâcib li gayrihî / necessary ab alio,*) olarak ikiye ayırmıştır. El-Fârâbî, *vâcibu'l-vucûd bi gayrihî* sınıfındaki varlıkların mevcûdiyetini bir illete bağlamıştır. Bkz. El-Fârâbî, *Uyûn*, s.4 (Fasl 3). O bununla beraber *vâcib bi zâtihî*, yani kendinden dolayı zorunlu varlıkların özelliklerini şöyle sıralamaktadır: "Kendisi hakkında muhal oluşu düşünülmeyen, varlığı için herhangi bir illete ihtiyacı olmayan, varlığını herhangi bir şeye borçlu olmayan, eşyanın var olması için İlk Sebep'tir" Bkz. El-Fârâbî, *Uyûn*, s.4 (Fasl 4).

²⁷⁵ El-Fârâbî, *Fusûl*, s.57 (Fasl 64).

El-Fârâbî'nin varlık düşüncesinde onun varlığa attettiği varlık-mâhiyet ayrımını bilmek el-Fârâbî düşüncesinde kozmolojik argümanları tespit etmek açısından oldukça önemlidir. Zira Craig'e göre kozmolojik argüman açısından el-Fârâbî'nin cevap vereceği en kritik soru 'insan vardır' cümlesindeki 'vardır' kelimesinin bir yüklem olup olmadığıdır. Bu tanımlamada 'vardır' kelimesinin yüklem olması halinde insanın varoluşu bir özellik vasfı kazanacak ve böylece de özünden ayrılmaz bir vasfı olacaktır. Hâlbuki el-Fârâbî, Tanrı'nın dışındaki şeylerde varlık ve mâhiyetin ayrı olduğunu iddia ettiği için 'insan vardır' cümlesindeki 'vardır' kelimesinin yüklem olmasını kabul etmeyecektir.²⁷⁶ Aksi takdirde insanın mâhiyeti, varlığını da zorunlu kılacaktır. Mâhiyetin varlıktan ayrı olduğunu düşünmek, mâhiyetin varlığın varoluşunu gerektirmeyeceği için varlığı ve mâhiyeti birlikte barındıran bir fâil nedene ihtiyaç duymayı gerektirmektedir. Bu fâil neden de el-Fârâbî düşüncesinde İlk Neden yani el-Evvel olacaktır.

İmkân Delili

El-Fârâbî'nin düşüncesinde kozmolojik argümanın diğer türlerinden daha ziyade imkân delili ön plana çıkmaktadır. O, kendi düşünce dünyasının dinamiklerini, mümkün-zorunlu kavramlarından hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışan imkân delili üzerine kurgulamıştır. Daha önce de gördüğümüz üzere imkân delilinin temel öncülleri, özet olarak, âlemin mümkün oluşu ve her mümkünün varlığını zorunlu bir varlıktan almak mecburiyetinde olması şeklindeki

²⁷⁶ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.79.

mantıksal zorunluluktan dolayı âlemin Tanrı gibi bir Zorunlu Varlık tarafından var edilmiş olmasıdır.²⁷⁷

El-Fârâbî, *Fî İsbâti'l-Müfâarakât* adlı risalesinde Zorunlu Varlık'ın ispatı için çalışmakta ve mümkün özlerin nedenlenmemiş bir varlıkta tükenip son bulacağını iddia etmektedir. Mümkün varlıklar dizisinin keyfiyeti sonlu da olsa sonsuz da olsa, dizinin tümünün nedenlenmemiş bir İlk'e dayanması gerekmektedir. Ve bu ilk varoluş, dizinin diğer kısmının yani mümkünlerin aksine zorunlu bir varlık olmalıdır.²⁷⁸ El-Fârâbî, *ed-De'âvâ'l-Kalbiyye* adlı risalesinde de mümkünler üzerinde durmuş, burada mümkün özler dizisinin, bütün mümkünlerin nedeni olan ve var olmaması mantıksal bir çelişki doğuran Zorunlu Varlık'ta sona ereceğini iddia etmiştir.²⁷⁹

Giriş kısmında İslam filozoflarının düşünce sistemlerinde kozmolojik argümanın ontolojik argümanla zaman zaman iç içe olduğundan bahsetmiştik.

²⁷⁷ El-Fârâbî'ye göre İlk'in dışındaki tüm varlıklar, mâhiyeti zorunlu olarak varlığını gerektiren bir İlk'ten zorunlu olarak çıkmaktadır. O şöyle demektedir: "Mümkün varlıklar'ın... bir başlangıçları vardır. Var olmaya başlayan şey kendisini var eden nedene bağımlıdır. Bu neden ya mümkündür ya da mümkün değildir. Eğer mümkünse, o da kendisini var eden nedenden dolayı başka bir varlığa bağımlıdır ve böylece devam eder gider. Ancak bir şey tarafından var edilmiş mümkün varlıklar, sonsuza kadar teselsül edemez. Bu yüzden nedenler ve sonuçlar serisi varlığı kendinden olan bir İlk Neden'de durmak zorundadır" Bkz. *Uyûn*, s.6 (Fasl 6). Ayrıca şöyle demektedir: "Mümkün varlıkların bir nedene dayanarak sonsuza kadar uzanmaları imkânsızdır. Mümkün varlıkların ilk nedeni olarak, Vâcib bir varlığın varlığını kabul etmek gerekir. Vâcib ise varlığı zorunlu olan varlıktır. Yokluğu düşünülemez ve mevcudiyeti başkasına bağlı değildir. Vâcibu'l-Vucûd yani Allah, her türlü noksandan münezzehtir, yani tamdır ve ilk varlıktır. O'nun maddeye, surete fiil ve maksada ihtiyacı yoktur" Bkz. *Uyûn*, s.4 (Fasl 3). El-Fârâbî'ye göre mümkünün varlığı zorunlu değildir ve bir illete muhtaçtır. Bu illet mümkünün varlığının sebebi olmaktadır. İmkân delilinden bahsedilirken üzerinde durulan her mümkünün bir sebebi bulunması gerektiği öncülünden hareketle ve vâcibin tanımından yola çıkarak bu mümkünlerin zorunlu bir sebepte durmaları gerektiğini söyleyebiliriz. O halde bu zorunlu sebep de Vâcibu'l-Vucûd olan Tanrı olmalıdır. Bkz. *Uyûn*, s.4 (Fasl 5).

²⁷⁸ El-Fârâbî, "Risâle fî İsbâti'l-Mufâarakât," *Rasâ'ilu'l-Fârâbî* (Haydarabad: Dâ'iratu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1345 H) içinde s.3.

²⁷⁹ El-Fârâbî, "Ed-De'âvâ'l-Kalbiyye," *Rasâ'ilu'l-Fârâbî* (Haydarabad: Dâ'iratu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1349 H) içinde s.3. Ayrıca El-Fârâbî, "Risâletu Zeynûni'l-Kebîr el-Yûnânî," *Rasâ'ilu'l-Fârâbî* (Haydarabad: Dâ'iratu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1349 H) içinde s.3. Mahmut Kaya, 'Varlık ve İmkân' adlı eserinde s. 117'de şu dipnota yer vermektedir: "Bu çalışmamız sırasında tespit etmiş bulunuyoruz ki, Fârâbî'ye atfedilen ed-De'âvâ'l-Kalbiyye adlı risale kavram ve önermeler konusu hariç, diğer bütün konularda Uyûnu'l-Mesâil ile büyük bir benzerlik göstermektedir"

Burada da görüldüğü üzere el-Fârâbî, âlemden hareketle Tanrı'ya ulaşmaya çalışmak için mümkün varlıklardan yola çıkmakla birlikte bu mümkün varlıkları ontolojik delilin bir parçası olan ve yokluğu düşünülmeyen bir zorunlu varlığa dayandırmaktadır. Fahri'nin de dediği gibi el-Fârâbî düşüncesi, bu iki akıl yürütme ameliyesi arasında bulunmaktadır.²⁸⁰

Craig'in '*Uyûnu'l-Mesâ'il*' adlı esere dayanarak ortaya koyduğu formülasyonu ile el-Fârâbî'nin imkân delili şöyle özetlenebilir:

1. Mümkün varlıklar sonradan varlık kazanan şeylerdir.
2. Sonradan varlık kazanan her şeyin var olmak için bir nedene ihtiyacı vardır.
 - a. Mâhiyet ve varoluşun arasında gerçek bir fark vardır.
 - b. Sonradan varlık kazanan varlıkların mâhiyetleri varoluşlarını gerektirmez.
 - i. Eğer onların mâhiyetleri varoluşlarını gerektirseydi ezeli olarak var olmuş olacaktı.
 - c. Bu yüzden böyle varlıkların varoluşlarını ve mâhiyetlerini birlikte var eden bir nedenleri vardır.
3. Bu varoluşsal nedenler varlık ve mâhiyetin bir araya gelmesinden oluşmuştur veya böyle değildir.
4. Hiyerarşik düzen içinde var olan ve hem mâhiyeti hem de varlığı bir arada olan bu nedenler zinciri sonsuza kadar gidemez veya döngüsel olamaz.

²⁸⁰ Majid Fakhry, "The Ontological Argument in the Arabic Tradition: The Case of al-Fârâbî," *Studia Islamica* 64 (1986), s.17.

- a. Bu nedenler zincirinin ya varlığı kendinden olan bir üyesi yoktur, -
o zaman varlığını gerektirecek bir neden olmadığı anlamına gelir-
ya da varlık nedeni kendi olan saçma bir varlığı gerektirir.
- 5. O halde varlık nedenleri zinciri, varlığı kendiliğinden olan ve bir İlk Neden'de son bulmalıdır.
 - a. Bu İlk Neden'in mâhiyeti varlığıdır.
 - b. Bu, aynı zamanda diğer tüm varlıkların varlık kaynağıdır.²⁸¹

Yukarıdaki formülasyonda da görüleceği üzere el-Fârâbî düşüncesinde, kozmolojik argümanın ilk neden delili formu ile imkân delili formu iç içedir. Âlemin mümkün oluşu ve her mümkünün bir zorunluya dayanması gerektiği öncülünden hareketle Tanrı'yı Zorunlu Varlık olan Vâcibu'l-Vucûd olarak tanımlayan el-Fârâbî, aynı zamanda âlemdeki var olan her mümkünün bir nedeni olması gerektiği ve bu nedenlenmiş mümkünlerin nedenlenmemiş bir İlk Neden'de durması gerektiğini iddia ederek Tanrı'ya ulaşma yolu benimsemiştir.

İmkân delilinin Aquinas formülasyonunda ise el-Fârâbî'de yer alan varlık-mâhiyet ayrımını görememekteyiz. Zira Aquinas, kendi imkân delilini temellendirirken daha önce de ifade ettiğimiz gibi *abese ircâ* metodunu kullanmıştır. Birinci bölümde ayrıntılı bir şekilde yer alan Aquinas'ın formülasyonunda etkin unsur mümkünlerin yokluğunun düşünülebilmesidir. Ona göre mümkünlerin yokluğu bir an için bile düşünülebiliyorsa var olan bütün mümkünler de yok olabilir. Oysaki âlemin varlığı söz konusudur. O halde yokluk ihtimali olan mümkün varlıkların ötesinde yokluk ihtimali olmayan zorunlu bir varlık mevcuttur. El-Fârâbî ise varlık

²⁸¹ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.84.

ve mâhiyet ayrımına da yer vererek özünün varlığı ile bir olduğu ve varlığını gerektirdiği bir zorunlu varlığa ulaşmıştır. Zira varlık ve mâhiyet ayrımı sınıflandırma, tanımlama ve çokluk anlamına gelmektedir. Bu ise el-Fârâbî'nin Zorunlu Varlık tanımına sığmayan ifadelerdir.²⁸²

Sudûr Teorisi

İslam felsefesi geleneğinde Yeni Eflatunculuk olarak tanınan Neoplatonizm akımı içerisinde yer alan, âlemin başlangıcı hakkındaki düşünceleri çok farklı bir tarafa çeviren ve beraberinde birçok tartışmaya da yol açan Sudûr Teorisi'nin ana çerçevesini el-Fârâbî ve İbn Sînâ çizmiştir.²⁸³ El-Fârâbî'nin en önemli iki eseri olan *el-Medînetu'l-Fâdıla* ile metafizikle ilgili kısımları nedeniyle *Mebâdiu'l-Mevcûdât* olarak da bilinen *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*'nin metafizik temellerini sağlayan da Sudûr Teorisi'dir.

Aslen Plotinus'a ait olan bu kuram, Platon'un âlemin (görünüşler âleminin) başlangıcına dair görüşlerinde yer alan 'âlemin Tanrı ile birlikte ezeli ve öncesiz olan bir maddeden yaratılmamış olduğu' düşüncesini tasdik eder mahiyettedir. Plotinus, *Enneadlar*'da şöyle demektedir: "Bir bedenli varlık olan âlem daima var olmuştur ve

²⁸² El-Fârâbî, zorunlu ile mümkünün ilişkisinin ne olduğuna imkân delili içerisinde yer vermekle birlikte bu ilişkinin nasıl olduğu konusundaki tartışmalara Sudûr Teorisi ile cevap vermeye çalışmıştır. Mümkün varlıkları Tanrı'dan zorunlu olarak taştan bir akıl meydana getirmiştir. *'Uyûnu'l-Mesâ'il*'e göre El-Fârâbî düşüncesindeki iki yönlü vâcib anlayışı yani hiçbir şeye ihtiyacı olmayan *vâcib bi zâtihî*'nin yanında başka bir illete muhtaç olan *vâcibu'l-vucûd bi gayrihî*'nin varlığının yansımaları, Aquinas'ta da zorunlu varlıkların çokluğu şeklinde görülmektedir. Hatırlanacağı üzere Aquinas'a göre zorunlu varlıkların sayısı birden fazladır. Bkz. Aquinas, *Summa Theologica*, s.149 (I, Q.19, A.8); s.169 (I, Q.22, A.4); s.304 (I, Q.44, A.1); s.1345 (I/II, Q.93, A.4). Bunlar, el-Fârâbî düşüncesindeki *vâcibu'l-vucûd bi gayrihî* sınıflandırmasında olduğu gibi nedenlenmiş zorunlu varlıklardır.

²⁸³ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, terc. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), ss.35, 49, vb.

daima da var olacaktır”²⁸⁴ Bununla beraber Neoplatonik Sudûr Teorisi, Aristo’nun ifadelerinde yer alan âlemin Tanrı ile bir bütünlük içinde, birlikte ezelî olduğu görüşünü de kabul etmemiştir. El-Fârâbî’nin Sudûr Teorisi’nde ise âlem bu ikisinin de aksine Tanrı’nın özünden ezelî bir biçimde çıkan veya sudûr eden bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁸⁵

Leaman’a göre Batlamyuscu yer merkezli bir kozmoloji ile ulûhiyet düşüncesi üzerinde iki sütun halinde yükselen Sudûr Teorisi’nin iskeletini kozmoloji sağlar. Bu nazariye, en temel mukaddimesinde Aristo’dan köklü bir kopuşu temsil eder. Zira Aristo’ya göre Tanrı, kendisinin dışındaki tüm varlığın illeti değil, sadece ve sadece ilk hareketin illetidir. Bununla birlikte el-Fârâbî’nin teori içerisinde Tanrı’ya yüklediği, ‘bir’ olma, ‘gayr-ı maddî’ olma, ‘zorunlu’ olma ve ‘ezelî’ olma gibi başlıca özelliklerin hepsi Aristo’nun yüklemeleridir. Leaman’a göre bunlardan en önemlisi de el-Fârâbî tarafından Tanrı’nın ‘esas faaliyeti kendini akletme olan bir akıl’²⁸⁶ olarak nitelendirilmesidir.²⁸⁷

Tüm bunlar düşünüldüğünde el-Fârâbî, âlemle Allah arasındaki bağı ancak Sudûr Teorisi sayesinde sağlıklı bir zemine oturabileceğini düşünmektedir. El-Fârâbî hareket ve değişme sorununu Sudûr Teorisi içerisinde yer alan ‘on akıl’ teorisi sayesinde çözmektedir. El-Fârâbî, aynı teoriyi bir ve çokluk meselesini uzlaştıırken ve Aristo’nun klasik madde anlayışı ile İslam’ın yaratılış teorisini uzlaştırmakta kullanır. Madde, ‘on akıl’ kadar eskidir. Fakat yaratılmıştır. Çünkü o, Faal Akıl’dan sudûr etmiştir. Tanrı’nın birliğini korumak için el-Fârâbî Tanrı ile arz âlemi arasında

²⁸⁴ Plotinus, *Enneadlar*, s.30 (II. Ennead, I. Kitap).

²⁸⁵ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesi*, ss.77-78; Mustafa Yıldırım, “Plotinus ve Fârâbî’de Sudûr,” *Felsefe Dünyası Dergisi* 11 (1994), ss.43-47.

²⁸⁶ El-Fârâbî, *el-Medîne*, s.9; *Es-Siyâse*, s.4.

²⁸⁷ Nasr ve Leaman, *İslam Felsefesi*, s.226.

on aklın vasıta olmasına sığmır.²⁸⁸ Bu düşünce sistematüğinde Tanrı'nın herhangi bir şeyi yaratması söz konusu değildir. Dolayısıyla bu teoriye göre Tanrı İlk Akıl'ı yaratmamış, İlk Akıl zorunlu olarak kendisinden taşmıştır.²⁸⁹

Eğer mümkün şeyler zorunlu olarak ondan sudûr ediyorsa, Tanrı'nın varlıklar üzerindeki kontrolünün nasıl olacağı, bir varlığı diğerine tercih ederken neyi göz önünde bulunduracağı ve âleme nasıl müdahale edeceği gibi hususlar tartışma konusu olmuştur. Bu sistemde Allah'ın âlemdeki tüm varlıkların tabiatının getirdiğı bir zorunluluktan dolayı yaratıcısı olduğı bir konumdan bahsedilmektedir. Ayrıca O'ndan sudûr eden varlıklar, tanrısal birer özellik taşımaktadır. Zira kendilerinden de başka varlıklar sâdır olmaktadır. Dolayısıyla adeta yardımcı yaratıcıların varlığı gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Filozofların yapmaya çalıştığı şey ise zorunlu varlığın hiçbir şekilde mümkün varlıklara benzemediğini ve onun mutlak birliğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla Sudûr Teorisi başlangıçta var olan mutlak birlikten çokluğun nasıl meydana geldiğini ortaya koymak için filozofların geliştirdikleri bir sistemden ibarettir. Filozoflar, ezeli bir âlem anlayışı ile ezeli bir Tanrı fikrinin problem teşkil ettiğinin farkındadırlar. Bu nedenle sudûr sürecinin enstrümanlarını düşünerek Tanrı ile ilk madde arasındaki ikiliğı ortadan kaldırmayı, akıllar hiyerarşisi ile de Tanrı'nın birliğini ve basitliğini korumayı amaçlamışlardır. Akılların sayısı ondur. Çünkü el-Fârâbî, Yunan astronomilerinin özellikle de Batlamyus'un benimsediğı evrenin, dünyanın etrafında ezeli olarak dönmekte olan dokuz felekten oluştuğı şeklindeki görüşünü takip etmektedir.²⁹⁰ İbrahim Medkûr'a göre el-Fârâbî'nin on akıl teorisi İslam felsefesinin önemli bir parçasını oluşturur ve gökyüzü ve yeryüzü âleminin

²⁸⁸ İbrahim Medkûr, "Fârâbî," terc. Osman Bilen, Mian Muhammed Şerif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996) içinde c.2, s.77.

²⁸⁹ El-Fârâbî, *el-Medîne*, ss.14, 18, 20.

²⁹⁰ El-Fârâbî, *Es-Siyâse*, s.22; *el-Medîne*, s.21.

izahıyla birlikte hareket ve değişme olgusunu açıklar. Kozmolojik argümanın formları göz önünde bulundurulduğunda ise yoktan yaratma yerine Sudûr Teorisi’ni dile getirmek Meşşâî geleneğın devamı anlamına gelmektedir.²⁹¹

El-Fârâbî’ye göre tüm kozmos ciddi bir ahenk içerisinde. O, Bir veya İlk Neden’den başlayarak felekler âlemi ile kendilerinden Ayltı âlemin sudûr ettiği on akılı elde eder. El-Fârâbî’ye göre felekler, onları yöneten akıllar tarafından hareket ettirilir, oluş ve bozuluş içerisindeki tabiat bu akıllara bağlıdır. Ruh, bu akıllardan biri olan Faal Akıl tarafından idare edilir. İnsanlar tarafından aranan mutluluk ise ancak bu akıllarla sağlıklı iletişim kurabilmekle mümkün olur.

Özetleyecek olursak âlemdeki hiyerarşik düzen şöyledir: En altta ilk madde, sonra dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar yer almaktadır. Tanrı’dan başlayarak Faal Akıl’a kadar devam eden yaratılış süreci mükemmelden basite doğru işlerken, Ayltı âlemdeki süreç de mükemmelden basite doğru işlemektedir. Ayüstü âlemdeki varlıklar, Tanrı ve Faal Akıl da dahil olmak üzere mükemmellikleri, tabiatları gereği iken; Ayltı âlemdeki varlıklar ise bu mükemmelliklere sahip değildirler. Onlar, feleklerin dairesel hareketlerinden etkilenererek oluş ve bozuluşa maruz kalmaktadırlar.²⁹²

El-Fârâbî’nin felsefesinde Tanrı’nın en önemli sıfatlarından birisi O’nun bilen olmasıdır. Aslında O, sadece ‘âkıl’ değil aynı zamanda ‘akl’ ve ‘mâkul’dür. El-Fârâbî şöyle demektedir:

²⁹¹ Medkûr, “Fârâbî,” s.76.

²⁹² El-Fârâbî, *Uyûn*, (Fasl 7-22); El-Fârâbî, *el-Medîne*, s.21.

O'nun bilen ('âlim) oluşunda da durum böyledir. Çünkü O, erdemi (fazilet) bilmek için kendi özünün dışında bulunan, yararlanacağı başka bir varlığa muhtaç değildir. Bilinen (ma'lum) olması için de Kendisini bilen başka bir varlığa muhtaç değildir. O, bilmek ve bilinmek için kendi cevheriyle yeterlidir. Onun kendisini bilmesi cevherinden başka bir şey değildir. Çünkü O, bilen ('âlim) ve bilinen (ma'lûm) dir; gene O, tek özün (zat) ve tek cevherin bilgisi ('ilm) dir.²⁹³

Aristo düşüncesinde Tanrı sadece kendi özünü bilen bir varlık konumunda iken²⁹⁴ İslam filozoflarında âlemin varlığının başlangıcı Tanrı'nın kendisini düşünmesi ile başlamakta ve Tanrı'nın bilgisi yaratıcı bir bilgi haline dönüşmektedir. Yani Tanrı'nın ilmi, objesini hemen var kılan bir bilgidir. Dolayısıyla Tanrı'nın ilim sıfatı, yaratma fiilini de kapsadığından dolayı ayrıca bir irade ve kudret sıfatına gerek kalmamaktadır. Zira Allah'ın dilemesi de kudreti de hep ilimle olmaktadır.

Sudûr Teorisi'nde görüldüğü üzere el-Fârâbî'nin kozmolojik sistemi Tanrı'dan zorunlu olarak taşan bir varlık silsilesinden ibarettir. Dolayısıyla Sudûr Teorisi ile kozmolojik argümanın formları arasında sayılan hudûs delili birbiri ile tezat teşkil etmektedir.

Maddenin ezelîliği fikri üzerine inşa edilen materyalist âlem anlayışında bir an olsun âlemin ezelî olduğu düşünülse bile bu, tüm teist yaklaşımların geçersiz olacağı anlamına gelmemektedir. El-Fârâbî gibi filozoflar teist düşünceye sahip olmakla birlikte âlemin zamansal bir başlangıcı olmadığını savunurlar. Bilimsel sonuçlar, kozmolojik delilin formüle edildiği dönemlerin ilkel ve zayıf anlayışlarını

²⁹³ El-Fârâbî, *Es-Siyâse*, s.14. Ayrıca bkz. *el-Medîne*, s.9.

²⁹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s.507 (XII. Kitap VII. Bölüm).

çürütebilir ve delilin dayandığı temel argümanları geçersiz kılabilir. Ancak bunlardan hareketle ‘o halde Tanrı yoktur’ demek de doğru değildir.²⁹⁵

Hareket Delili

El-Fârâbî eserlerinde kozmolojik argümanın formları arasında sayılan hareket deliline de sınırlı olarak yer vermiştir. Kendisinde aidiyetinde şüpheler bulunan ‘*Uyûnu’l-Mesâ’il*’ adlı eserde sınırlı olarak hareket deliline yer verilmesiyle birlikte²⁹⁶ *Risâle fî meâni’l-akl* adlı eserde de akıl hakkındaki görüşlerine yer verirken semavi cisimlerden yola çıkmaktadır. Ona göre semavi cisimlerin varlık kazanmalarına neden olan bir hareket ettiricidir. Ancak ilk göğü harekete geçiren şeyin bütün varlığın ilkesi olması imkânsızdır. Bu hareket ettiricinin ne madde olması ne de maddede olması söz konusu olabilir. O hareket ettiricinin zorunlu olarak özü itibarıyla akıl olması gerekmektedir. Bu akıl ise hem kendi varlığını hem de kendi varlığının ilkesi olan şeyi akleder. İşte ilk göğü hareket ettiren ilke, yani akıl her bakımdan birdir ve O’ndan daha mükemmel bir varlığın bulunması imkânsızdır. Öyleyse el-Fârâbî’ye göre o bütün ilkelerin ilkesi ve var olanın ilkesidir.²⁹⁷

Aristo’nun Tanrı’nın varlığını ispatlama metoduna mantık penceresinden baktığımızda *Fizik*’te de *Metafizik*’te de âlemi meydana getiren hareketi veya varoluşu felsefî bir zemine oturtabilme çabasının hareket etmeyen İlk Muharrik

²⁹⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s.210.

²⁹⁶ ‘*Uyûnu’l-Mesâ’il*’de yer aldığına göre hareket için sonsuza kadar birbirine hareket veren şeyler bulmak mümkün değildir. Hareket var olduğuna göre ve her hareketin de bir muharriki olması gerektiğine göre sonsuz hareketler ve muharrikler imkânsız olduğundan, bir yerde hareket etmeyen ancak hareket veren bir İlk Muharrik’in varlığı zaruridir. Bkz. El-Fârâbî, *Uyûn*, ss.8-10 (Fasl 11-13).

²⁹⁷ El-Fârâbî, “*Risâle fî meâni’l-akl*,” Mahmut Kaya (ed.), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2010) içinde s.136.

konsepti üzerine inşa edildiğini görmekteyiz.²⁹⁸ El-Fârâbî'nin hareket delilini temellendirme çabası ise St. Augustine (354-430) ve St. Anselmus gibi daha ontolojik bir zemine oturmuş görünmektedir. El-Fârâbî, hiçbir şeyin kendisinden daha mükemmel, daha sonsuz veya daha gerçek olamayacağı bir mutlak varlığın ispatının peşindedir.²⁹⁹ Bu çabasında el-Fârâbî, Aristo'nun hareket delilinden de faydalanmıştır. Her ne kadar Fahri, el-Fârâbî'nin İlk Neden'i ile Aristo'nun İlk Muharrik'inin özdeş olduğunu iddia etse de³⁰⁰ el-Fârâbî'nin İlk Mevcûd'u farklılıklar göstermektedir. Zira Aristo, İlk Muharrik'i âlemin merkezinde ve maddeye suretini veren itici güç³⁰¹ olarak tanımlamasına karşın el-Fârâbî'ye göre âlemin ve dolayısıyla maddenin var olma zorunluluğu Tanrı'dan gelmiştir. Aristo'nun İlk Muharrik'i maddeye mekanik olarak etki yapar,³⁰² el-Fârâbî'nin İlk Muharrik'i ise âlemi zorunlu bir akletme ameliyesi nedeniyle ihdas etmiştir. Aristo İlk Muharrik'le âlem arasında araçlar kabul etmez,³⁰³ el-Fârâbî ise âlem Tanrı'dan sudûr ederken İlk Akıl'dan Ayaltı âleme kadar bir dizi hiyerarşik araçlar zincirinden bahseder. İşte bu nedenlerden dolayı kozmolojik delilin formları arasında sayılan İlk Muharrik delili, el-Fârâbî düşüncesinde de yer almış ancak yukarıda belirtildiği şekilde Aristo'nun enstrümanlarından farklılaşmıştır.

²⁹⁸ Aristoteles, *Fizik*, s.415 (VIII. Kitap).

²⁹⁹ Fakhry, "The Case of al-Fârâbî," s.13.

³⁰⁰ Macit Fahri el-Fârâbî'nin kendini düşünen düşünce olan ve diğer her şeyin kendisinden sudûr ettiği Tanrı'sının Plotinus'un 'one' veya Proclus'un 'the First' kavramının aksine Aristo'nun 'hareket etmeyen İlk Muharrik'i ile özdeş olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Fakhry, *Founder of Islamic Neoplatonism*, s.3.

³⁰¹ Aristoteles, *Fizik*, s.415 (VIII. Kitap).

³⁰² Aristoteles, *Fizik*, s.415 (VIII. Kitap).

³⁰³ Aristoteles, *Fizik*, s.415 (VIII. Kitap).

İlk Neden Delili

İlk Neden delilinin esaslarına göre âlemde her şeyin bir nedeni vardır. Nedenlenmemiş tek varlık Tanrı'dır. Yani Tanrı'nın dışındaki her şey var olmak için bir nedene muhtaçtır. El-Fârâbî, âlemde her şeyin mümkün dolayısıyla bir başka şey tarafından nedenlenmiş varlıklar olduğuna inanmaktadır. Bir başka şey tarafından nedenlenmiş varlıklar zincirinin sonsuza kadar devam etmesi mantıksal olarak mümkün olmadığından el-Fârâbî, bu nedenlenmiş varlıkları nedenlenmemiş bir İlk Neden'e bağlamaktadır.

Onun sureti de yoktur. Çünkü maddesiz suret olmaz. Onun sureti olsa idi zâtının madde ve suretten teşekkül etmesi lazımdı. Öyle olunca da kendisini teşkil eden bu iki cüzüle [cüz ile] kaim olması lâzım gelecekti; ve, varolması için bir sebep bulunmuş olacaktı. Zira bu cüzülerden her biri onun toplu bir halde bulunmasına sebep olacaktı. Halbuki biz onun ilk sebep olduğunu kabul etmiş bulunuyoruz. Onun varolması için hiç bir maksad ve hiçbir gaye yoktur ki o gaye ve maksad için varolsun. Öyle bir şey olsa idi, bunlar onun varolması için birer sebep teşkil ederlerdi, bu yüzden o da ilk sebep olmazdı. O, aynı zamanda varlığını kendisinden eski bir şeye borçlu olmadığı gibi kendi dûnunda bir şeye borçlu olmaktan da uzaktır.³⁰⁴

El-Fârâbî'ye göre İlk Neden'in nedenlenmemiş olma özelliğini taşıması için yukarıda ifade edildiği gibi hiçbir şekilde faslının ve cüz'ünün bulunmaması gerekmektedir. Aksi takdirde kendisine ait parçalar kendi zâtını oluşturan ve

³⁰⁴ El-Fârâbî, *el-Medîne*, s.4. Ayrıca bkz. 7, 33-34 vb.

nedenleyen kısımlardan biri olacağından bu İlk Neden de nedenlenmiş olacaktır. O halde İlk Neden hiçbir şekilde kısımlara ayrılamaz.³⁰⁵

Kozmolojik argümanın formlarından yoktan yaratma tezine dayanan hudûs delili ise el-Fârâbî açısından Sudûr Teorisi'ni ve Tanrı'dan zorunlu olarak taşan varlık âlemini tasdik dolayısıyla geçersiz kalmaktadır. Zira bilindiği gibi hudûs delilinin temel argümanları daha önce ele aldığımız gibi âlemin yoktan yaratılmış olduğu iken el-Fârâbî düşüncesinin oturduğu temel ise âlemin ezelden Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr etmesidir. Dolayısıyla el-Fârâbî düşüncesinde hudûs deliline dair izler bulmak oldukça güçleşmektedir.³⁰⁶

Genel olarak kozmolojik argümanın formlarının el-Fârâbî'nin eserlerinde ne derece yer aldığına değinecek olursak Fahri'nin de ifade ettiği gibi el-Fârâbî, özellikle kendisine aidiyetinde şüphe olmayan iki önemli eserinde kozmolojik argümana ve kozmolojik süreçlere dair oldukça az işaret etmektedir. Dolayısıyla onun delili kozmolojik olmaktan daha çok ontolojik bir delil hüviyeti taşımaktadır.³⁰⁷

³⁰⁵ El-Fârâbî'ye aidiyetinde şüpheler bulunan '*Uyûnu'l-Mesâ'il*'de ise el-Fârâbî, varlık kategorisini iki kısma ayırmaktadır. Bu ayrıma göre bunlardan biri var olmak için hiçbir şeye muhtaç olmayan zorunlu varlık, diğeri ise varlığı da yokluğu da düşünülebilen mümkün varlıklardır. O, şöyle demektedir: "Mümkün varlıklar ... bir başlangıçları vardır. Var olmaya başlayan şey kendisini var eden nedene bağımlıdır. Bu neden ya mümkündür ya da mümkün değildir. Eğer mümkünse, o da kendisini var eden nedenden dolayı başka bir varlığa bağımlıdır ve böylece devam eder gider. Ancak bir şey tarafından var edilmiş mümkün varlıklar, sonsuza kadar teselsül edemez. Bu yüzden nedenler ve sonuçlar serisi varlığı kendinden olan bir İlk Neden'de durmak zorundadır" Bkz. El-Fârâbî, *Uyûn*, s.6 (Fasl 6).

³⁰⁶ Teistlerin aralarında da âlemin hâdis mi yoksa ezeli mi olduğu konusunda bir fikir birliği olmadığının altını çizmekle birlikte el-Fârâbî'nin geliştirdiği sudûr nazariyesinin hâdis değil de Tanrı ile beraber eş-ezeli bir âlem anlayışına dayandığını belirtmemiz gerekir. Bununla beraber el-Fârâbî'nin '*Uyûnu'l-Mesâ'il*' adlı eserinin giriş kısmında kimi okuyucular tarafından âlemin hudûsunu kabul etmiş olduğu şeklinde anlaşılabilecek bir ifadeye yer verilmiştir. O, aynı eserin ilk sayfalarında 'tasdikten' bahsederken "Âlem birleşik (müellef) olduğu takdirde muhdestir. Çünkü her birleşik olan muhdestir. Sonra da âlemin muhdes olduğunu biliriz" demiştir. Bkz. *Uyûn*, s.3. Burada el-Fârâbî sadece bir benzetme yapmış, tasdik konusunu örnekendirirken âlemin hâdis olmasından temsili olarak bahsetmiştir. Ancak dikkatsiz bir okuyucu bu örneklemeyi El-Fârâbî'nin âlemin hudûsunu kabul ettiği şeklinde de algılayabilir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi bu pasaj '*Uyûnu'l-Mesâ'il*' adlı eserin tartışmalı bir eser olmasının ayrı bir yönünü göstermektedir.

³⁰⁷ Fakhry, "The Case of al-Fârâbî," s.15.

b. İbn Sînâ'da Kozmolojik Argüman

10. yüzyılın sonu ve 11. yüzyılın başında yaşamış ve Batılıların Avicenna olarak tanıdığı Ebû Ali el-Huseyn İbn Sînâ, Yeni Eflatuncu bir filozof olarak, felsefesi Platon ve Aristo'nun görüşlerinden izler taşımaktadır. Metafizikle ilgili konulara *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserlerinde değinen İbn Sînâ'nın kozmolojik argümanı, her ne kadar Tanrı ile âlem arasındaki varoluş / var ediş bilmecesini ele alsa da temel olarak ontolojik hüviyetli olduğunu iddia edenler olmuştur.³⁰⁸ Zira Sudûr Teorisi'nin gereği olarak, Tanrı ve âlemin her ikisini de farklı kavramsal düzlemlerde konumlandırmak ve ilişki düzeylerini bu varlık hiyerarşisine göre belirlemek gerekmektedir.

Diğer taraftan Davidson, İbn Sînâ'nın "Tanrı'nın burhanı yoktur"³⁰⁹ sözüne atıfta bulunarak³¹⁰ Tanrı için burhan yok ise Tanrı'nın varlığının delil ile yani eserden müessire giden bir yol ile *a posteriori* olarak ispatlanabileceğini söylemek istemiştir.³¹¹ Bu da İbn Sînâ'nın delilinin kozmolojik hüviyetli olduğu anlamına

³⁰⁸ Steve A. Johnson, "Ibn Sina's Fourth Ontological Argument for God's Existence," *The Muslim World* 74:3-4 (1984), ss.161-171.

³⁰⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ (Metafizik 2)*, s.99 (8. Makale 5. Fasl).

³¹⁰ Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), s.298.

³¹¹ Erdem'e göre ise Davidson, İbn Sînâ'nın "Tanrı'nın burhanı yoktur" sözünün hemen ardından gelen, "O, her şeyin burhanıdır" ifadesini görmemektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ (Metafizik 2)*, s.99 (8. Makale 5. Fasl). Tanrı'nın her şeyin burhanı olması, O'nun kendisi dışındaki tüm varlığın mevcûdiyetinin nihâi açıklaması olduğu; Tanrı'nın varlığının yaratılmışlara değil, yaratılmışların varlığının Tanrı'ya bağlı olduğu anlamına gelir. Bu itibarla İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için takip edilmesi gereken yol eserden müessire gitmek değil, müessirden esere gitmektir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın delilinin, kozmolojik argümanın yeni bir versiyonu olduğu iddiası tartışma konusudur. Yine Erdem'e göre, İbn Sînâ'nın 'mümkün'ü (*olurlu*) ile kozmolojik argümanın 'mümkün'ü (*kontenjan*) arasında çok fark vardır. Olurlu, henüz varlığa gelmemiş, ancak var olabilir olan anlamına gelirken, kontenjan ise bilfiil var olan, ancak var olmayabilir de olan manasına gelir. Erdem, kontenjan varlığın, Leibniz'in kozmolojik deliline başlarken sorduğu "Her şey neden yok değil de var?" sorusuna verilen bir cevap olmasından hareketle bu iki terim arasındaki farkın İbn Sînâ'nın 'olurlu'sunun kozmolojik delille ilgisi olmadığını ortaya koyduğunu savunur. Bkz. Erdem, "İlahi Ezelilik," s.108. Ona göre, İbn Sînâ'nın delili ne kozmolojik ne de ontolojiktir. Yaratılmışlara ve duyusallara dayanmaktan ziyade metafizik temellere dayandığı için 'metafizik delil' olarak adlandırılmalıdır. (s.115). Ancak İbn Sînâ'nın Fussilet Suresi 53. ayete atıf yaparak Tanrı'nın varlığına dair delil getirme çabası da ortadadır (s.116).

gelmektedir. İbn Sînâ zorunlu/mümkün ayrımı yaparken Zorunlu Varlık'ı koşulsuz olarak doğrulamak zorunda kalmıştır. Bu onun delilinin ontolojik hüviyetidir. Bununla beraber o, mümkün olanın ancak ve ancak bir zorunluya dayanarak var olabileceğini iddia etmiştir. Bu da onun delilinin kozmolojik hüviyetidir.³¹² İbn Sînâ'nın delili her ne karakterde olursa olsun konumuz itibariyle kozmolojik argüman penceresinden bakıldığında onun eserlerinde argümanın değişik formlarına dair izler bulabilmekteyiz. Bu kısımda bunlara yer vereceğiz.

Sentezci yönüyle İbn Sînâ, Gutas'a göre kendinden önceki iki hâkim anlayış olan Plotinus ve Proklus'un temel metinleriyle birlikte el-Kindî çevresinin Yeni Eflatunculuk'unu ve el-Fârâbî okulunun Aristotalesçilik'ini felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir üslupla büyük bir ustalıkla bir araya getirmiştir.³¹³ Bu çerçevede, güçlü bir Aristocu eğilimi yansıtan *eş-Şifâ* adlı eser dahi, zannedildiği gibi saf Aristocu değildir. Örneğin, esas itibariyle Yeni Platoncu olan yaratma nazariyesi ve özü itibariyle İslamî olan nübüvvet nazariyesi ondaki Aristocu olmayan birçok öğretinin sadece iki örneğidir.³¹⁴ Felsefî altyapısını Aristo'ya borçlu olmasına rağmen, İbn Sînâ'nın Aristocu olduğunu söyleyemeyiz. Kaldı ki epistemolojisini ve metafiziğini Yeni Platonculardan ilham aldıysa da o kesinlikle kendi sistemini kurmuş bir filozoftur.

İbn Sînâ, kozmoloji düşüncesinde Batlamyuscu fizik üzerine inşa etmiş, metafizik alanda ise Aristo'nun Tanrı ve madde düalizmini reddederek el-Fârâbî gibi Yeni Platoncu Sudûr Teorisi'nden hareketle Tanrı ile madde arasına akıllar zincirini koymuştur. Öngörülebilir ki Sudûr Teorisi üzerine inşa edilen Yeni Platoncu bir

³¹² Toby Mayer, "İbn-i Sînâ'nın 'Burhânu's-Sıddıkîn'i," terc. Temel Yeşilyurt, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), s.273.

³¹³ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, terc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), s.253.

³¹⁴ Nasr ve Leaman, *İslam Felsefesi*, c.1, s.278.

filozofun kullandığı kozmolojik argümanda hudûs delilinden ziyade kozmolojik argümanın diğer formları daha fazla ağırlık kazanacaktır. Nitekim İbn Sînâ kozmolojisi de bunun güzel bir örneğidir.

İmkân Delili

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Craig’e göre kozmolojik argüman, genel olarak üç farklı şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlar, zamansal bir geri gidişin imkânsızlığı üzerine mebni kalam delili, diğeri temelde sonsuz bir geri gidişin imkânsızlığı üzerine mebni Thomas Aquinas’ın delili, sonuncusu ise hiçbir şekilde herhangi bir geri gidişe başvurmeyen Leibniz’in delilidir. Davidson’a göre Craig’in tipolojisi açısından İbn Sînâ doğrudan Leibnizci bir yaklaşım içerisindedir.³¹⁵

İlgili pasajlara bakıldığında görülecektir ki İbn Sînâ’nın kozmolojik düşüncesi iki önemli argüman üzerine inşa edilmiştir. Bunlardan birincisi varlık ve mâhiyet arasındaki esaslı ayrımdır. Diğeri ise zorunlu ve mümkün ayrımıdır.

Varlık ve Mâhiyet

Varlık ve mâhiyet kavramlarına geçmeden önce tartışmaya altyapı teşkil etmesi açısından *şey’iyye* ve *mevcûdiyye* kavramlarına değinmek istiyoruz. İbn Sînâ’nın varlık ve mâhiyet tartışmasının en önemli kaynaklarından biri kalamcılar arasındaki *şey’iyye* ve *mevcûdiyye* tartışmasıdır. Zira İbn Sînâ’nın eserlerini kaleme almasının hemen öncesine yani 10. yüzyılın sonlarına rastlayan İslam kalamcıları

³¹⁵ Davidson, *Proofs*, s.307.

arasındaki bu tartışma Tanrı'nın birliğine ve basitliğine kadar uzanmış metafizik tasavvurlar üzerinde oldukça etkili olmuştur. Tartışmanın özü, Tanrı'nın sıfatlarını tespit sadedinde Tanrı'ya 'şey' denilip denilemeyeceği; şayet denilecekse nasıl denileceği; Tanrı'nın yaratıcı kudreti ve dolayısıyla var olma veya yok olma nedenlerinin Tanrı olduğunu söylediğimiz şeylerin mâhiyeti etrafındaki tartışmalardır.

Mu'tezilî düşünürler, 'şey'in gerçekliğe uygulanabilecek en geniş kapsamlı kategori olduğunu kabullenerek bu 'şey'in de 'var' (*mevcûd*) ve 'yok' (*mâ'dûm*) şeklinde iki alt kategoriye sahip olduğunu ileri sürdüler. Böylece Kur'an ayetlerindeki 'Ol!' emrine muhatab olan şeyin de varlığını mantıksal bir zemine oturtmuş oldular.³¹⁶ Sünnî kelimciler ise 'şey'in kapsamıyla var olanın kapsamının tamamen özdeş olduğunu kabul ederek, 'şey' olanın aynı zamanda var, var olanın da aynı zamanda 'şey' olduğunu savunmuşlardır. Bu durum, âlemin yoktan yaratılması teorisini güçlendirecek ve varlığın ancak varlık yok iken Tanrı'nın 'Ol!' emrini vermesi neticesinde ortaya çıktığını iddia edeceklerdi. Mu'tezilî düşüncede bir 'şey' olan yokluk, Sünnî kelimciler için hiçbir şey ifade etmiyordu. Dolayısıyla herhangi bir ontolojik değere sahip değildi.³¹⁷ Wisnovsky İbn Sina'nın bu tartışma içerisindeki konumunu şu şekilde özetlemektedir: "İbn Sînâ'nın 'şey'lerin ve mevcutların birbiriyle nasıl ilişkili olduğuna dair en azından İlâhiyât 1.5'teki pozisyonu bir ölçüye kadar Sünnî kelimciler tarafından ortaya konulmuş yaklaşımın tadil edilmiş bir şeklidir"³¹⁸

³¹⁶ Peter Adamson ve Richard Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, terc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), s.118.

³¹⁷ Adamson ve Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s.119.

³¹⁸ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s.231.

Pekalâ, İbn Sînâ'nın İlâhiyât 1.5 te söylediği şey nedir? İbn Sînâ mevcûd, şey ve kısımlarını anlattığı makalesinde mevcûdun ya dış dünyada ya vehimde ya da akılda var olan bir şey olduğunu söylemektedir:

Açıktır ki, her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakîkatinin de “olumlama” ile eş anlamlı “varlık”tan ayrı olduğu malumdur. Şöyle ki ‘Falan hakîkat ya dış dünyada veya nefslerde veya mutlak olarak hepsini içerecek şekilde mevcuttur’ dediğinde, bu ifadenin anlaşılır ve belirgin bir anlamı vardır. ‘Falan hakîkat, falan hakîkattir’ veya ‘Falan hakîkat, bir hakikattir’ dediğinde ise, hiç kuşkusuz o, anlamsız ve boş bir sözdür. ‘Falan hakîkat, bir şeydir’ deseydin, bu da meçhulü bildirmeyen bir söz olurdu. Bunun en az anlamlı olanı, “şey” ile mevcudu kastetmek şartıyla, şöyle demendir: ‘Hakîkat, bir şeydir.’ Bu durumda adeta, şöyle demiş olursun: ‘Falan hakîkat, mevcut bir hakîkattir.’ “A hakîkati bir şey, B hakîkati ise başka bir şeydir” demiş olsaydın, bu ifade doğru ve anlamlı olurdu. Çünkü sen, onun başka ve özel şey olup diğer şeyden farklı olduğunu içinde gizlemektesin. Nitekim “A hakîkati ve B hakîkati başka hakîkattir” demiş olsaydın da böyle olurdu. Şayet bu gizleme ve bu birliktelik bir arada olmasaydı, söylenen anlamsız olurdu. O halde “şey” ile bu anlam kastedilir ve varlığın anlamının gereği oluşu, şeyden asla ayrılmaz, hatta mevcudun anlamı daima şeyin gereği olur. Çünkü mevcut, ya dış dünyada veya vehimde ve akılda mevcut olur. Eğer mevcut böyle olmasaydı, şey olmazdı.³¹⁹

Bu tartışma içerisinde el-Fârâbî, ‘şey’in var ve yok şeklinde türlere ayrıldığını belirterek Mu‘tezilî görüşü kabul ederken İbn Sînâ ise Mu‘tezile ve el-Fârâbî’nin

³¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ (Metafizik 1)*, ss.29-30 (1. Makale 5. Fasıl).

görüşleri ile Sünnî kelamcılarının görüşleri arasında uzlaştırmacı bir tavır sergilemiştir. Ancak Wisnovsky'e göre İbn Sînâ'nın bu uzlaştırmacı tavrı daha çok tutarsızlık şeklinde görülmektedir. Zirâ o, kariyerinin farklı yerlerinde ve hitap ettiği kişilerin farklı oluşlarına göre farklı düşünceler ortaya koymaktadır. *Eş-Şifâ* İlâhiyât 7.1 de 'şey'in ve 'var'ın değil, 'bir' ve 'var'ın birbirini gerektirdiğini ve 'şey'in hem 'bir'e hem de 'var'a eşit derecede uygulanabilirliğini ima ederken şöyle demektedir:

Öyle görünüyor ki hüviyet olması bakımından hüviyete özgü ve ona eklenen şeyler hakkında amacımız açısından yeterli açıklamayı yaptık. Sonra bir ve mevcut, bazen şeylere yüklenmekte eşittirler. Öyle ki bir açıdan “o mevcuttur” denilen her şeye bir açıdan “o birdir” demek mümkündür. Her şeyin bir tek varlığı vardır. Bu nedenle bir ve mevcuttan anlaşılan şeyin de (bunların mefhumunun da) bir olduğu zannedilmiştir fakat böyle değildir. Aksine bir ve mevcut, konu bakımından birdir. Yani bununla nitelenen her şey ötekiyle de nitelenir. Eğer bir'den anlaşılan bütün yönlerden mevcuttan anlaşılan olsaydı, çok olması bakımından çok, bir olmadığı gibi mevcut da olmazdı. Bununla birlikte çok olması bakımından çok'a bir de ilişir ve çokluğa “o tek bir çokluktur” denir ama bu, çok olması bakımından değildir.³²⁰

Oysaki İbn Sînâ, *eş-Şifâ* İsâgûcî 1.2 de 'şey' ve 'var'ın kaplam olarak bile özdeş olamayabileceğini ima etmiştir.

Özetle 9. asırdaki bu tartışma, şeylerin ve mevcûdların birbiriyle hem şeylerin alanı ile mevcûdların alanı arasında bir örtüşmenin olup olmadığı hem de bu iki terimin hangi anlamlara geldiği yönünde bir tartışma haline dönüşmüştür. İbn

³²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ (Metafizik 2)*, ss.48-49 (7. Makale 1. Fasıl).

Sînâ'nın tartışma içerisindeki konumu ise üç farklı tutum içerisinde olmasıdır. Bunlar:

- (I) Şey ve var, ya da bunların tazammun ettiği mahiyet ve varlık'ın birinin diğeri üzerinde herhangi bir önceliği olmaksızın kaplam olarak özdeş ancak işlem olarak ayrı olmasıdır. (II) Mahiyet ve varlık kaplam olarak özdeş ve işlem olarak ayrıdır fakat mahiyet varlığı mantıki olarak öncelemektedir. (III) Mahiyet kaplam olarak varlıktan daha geniştir ve her ikisi işlem olarak ayrıdır.³²¹

Wisnovsky, kelamcılar arasındaki *şey'iyye* ve *mevcûdiyye* tartışmasının İbn Sînâ düşüncesindeki varlık ve mâhiyet ayırımına nasıl tesir ettiğini ise şöyle izah etmektedir:

Bu pasaja [İlâhiyât 1.5 pasajına] İbn Sînâ her şeyin (*şey'*) veya durumun (*emr*), sayesinde ne ise o olduğu bir iç gerçekliğe (*hakika*) sahip olduğunu öne sürerek başlar (31, 5-6). Bu iç gerçeklik (örn. üçgenlik) bazen “özel varlık” (*el-vücûdu'l-hâss*) olarak adlandırılır: Yani, şeylerin başka bir sınıfına (örn. kediler) mukabil belirli başka bir sınıfına ait olan gerçeklik. Özel varlık, İbn Sînâ'nın “isbâtî varlık” (*el-vucûdu'l-isbâtî*) olarak adlandırdığı en genel varlık çeşidinden ayrıdır (31, 7-8). Bir şeye isbâtî bir varlık yüklemek, şeyin *bu* olduğunu ortaya koymaktır, *ne* olduğunu değil. Öte yandan özel varlık çeşidini yüklemek, şeyin *ne* olduğunu ortaya koymaktır, *bu* olduğunu değil. Özel varlık iç gerçeklikle, iç gerçeklik de ne'likle (*mâhiyye*) aynı olduğundan, sonuç olarak özel varlık ne'likle aynı olmuş olur (31, 10). Özel varlık ne'likle aynı olduğundan ve özel varlık

³²¹ Adamson ve Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s.123.

isbâtî varlıktan ayrı olduğundan, sonuç olarak ne'lik isbâtî varlıktan ayrı olacaktır. Bir başka deyişle mahiyet varlıktan ayrıdır.³²²

İbn Sînâ, mâhiyet kavramını tanımlarken her şeyin gerçekliğinin, bir öze sahip olabilmesiyle gerçekleşebildiği ve bu özün de şeylerin varoluşundan farklı olduğunu belirtmektedir. Ona göre bir şeyin mâhiyeti, bu şey hakkında kendisini diğer şeylerden ayıran, tüm özellikleri içeren ‘Bu nedir?’ sorusuna verilen cevaptır. Varlık ise ‘Bu şey var mıdır?’ sorusuna verilen cevaptan ibarettir. Varlık, mâhiyeti olan şeyler için bir arazdır yani bu varlıklar mevcûdiyetlerini sonradan kazanmışlardır. İbn Sînâ bunu şu şekilde açıklamaktadır:

Deriz ki: Şayet inniyet ve varlık, mahiyete arız olsalar, kaçınılmaz olarak ya mahiyetin zatı nedeniyle ya da dıştan bir şey nedeniyle mahiyetin gereği olurlardı. Mahiyetin zatı nedeniyle olması imkânsızdır. Çünkü tâbi olan, ancak bir mevcuda tâbi olur. Bu durumda, mahiyetin varlığından önce bir varlığının olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Biz deriz ki; inniyetin dışında bir mahiyete sahip olan her şey, malûldür. Çünkü daha önce öğrendiğin gibi, inniyet ve varlık, inniyetin dışında olan mahiyet için var kılan bir şey konumunda değildir. Dolayısıyla inniyet, mahiyetin gereklerindendir. Bu durumda ya mahiyete, o mahiyet olduğu için gerek olur ya da mahiyetin gereği olması, başka bir şey sebebiyledir. “Gereklilik (lüzum)” sözümüzün anlamı, varlığı izlemektir. Bir mevcudu ise ancak bir mevcut izler. Eğer inniyet, mahiyeti izlese ve mahiyetin kendisi nedeniyle onun gereği olsa, inniyet, varlığında bir varlığı (vücud) izlemiş olacaktır. Varlığında bir varlığı izleyen her şeyin izlediği şey, ondan önce bizzat mevcuttur. Bu durumda mahiyet, varlığından önce zatıyla mevcut olacaktır. Bu bir çelişkidir.

³²² Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s.202.

Böylece geriye, varlığın mahiyete bir illet nedeniyle gerekli olması kalmaktadır. Şu halde mahiyet sahibi her şey, malûldür ve zorunlu varlığın dışındaki diğer şeylerin mahiyetleri vardır. O mâhiyetlerin kendileri bakımından mümkün varlıklardır ve varlık onlara ancak dışardan ilişmektedir.³²³

Zihinlerde varlıktan arındırılmış mâhiyetler tasavvur edilebileceğinden dolayı varlık mâhiyete ilintilendirilmiş bir özelliktir. Sadece zorunlu varlık için varlık ve mâhiyet beraber düşünülmesi gerekirken diğer mümkün varlıklarda varlık ve mâhiyet birbirinden bağımsız tasavvur edilebilir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın yegâne zorunlu olan tek varlık olduğu üzerinde durmaktadır.

Zorunlu Varlık Bir'dir ve hiçbir şey onun mertebesinde ona ortak değildir. Onun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık değildir. Onun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık olmadığına göre o, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir ve her şeyi ya doğrudan veya bir vasıta ile zorunlu kılar. Onun dışındaki her şeyin varlığı, onun varlığından geldiğinden o, İlk'tir (El-evvel).³²⁴

Tanrı'nın yegâne Zorunlu Varlık oluşunun sebebi varlık ve mâhiyetinin birlikte var olduğu tek varlık olmasıdır. Tanrı'nın dışındaki tüm varlıklarda varlık ve mâhiyet mürekkep bir şekilde varlıklarda bulunur ve böylece Tanrı'nın dışındaki diğer tüm varlıklar başkası nedeniyle zorunlu ve bizatihi mümkün varlıklardır.³²⁵ Bu

³²³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik 2)*, s.91.

³²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik 2)*, s.88.

³²⁵ Adamson ve Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s.140.

başkası nedeniyle zorunlu ve bizâtihi mümkün varlıklar ise elbette oluş ve bozuluşa tabi olacaklardır.

Zorunlu/Mümkün

İbn Sînâ düşüncesinde ikinci önemli ayrım ise zorunlu/mümkün ayrımıdır. Burada İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'a mantıksal zorunluluk atfederken ontolojik argümanları gözardı etmesi söz konusu olamaz. Kant'ın kozmolojik argümanı tenkit ederken ele aldığı, bu argümanın ontolojik argüman üzerine inşa ediliyor olduğu eleştirisi, haklı bir görünümde karşımıza çıkmaktadır. Aristo düşüncesinde mümkün olan âlem ve aşkın bir varlık olarak Tanrı arasındaki ontolojik statüye İbn Sînâ kesin bir açıklık getirmiş ve varlığı el-Fârâbî gibi kategorilere ayırmıştır. Nasr'a göre İbn Sînâ, kozmik varoluş zincirinden bağımsız ve aşkın, aynı zamanda saf bir varlık olan Tanrı ile âlem arasındaki ontolojik farklılığı zorunlu, mümkün ve imkânsız arasındaki ayrımı idrak etmeye bağlamıştır.³²⁶

El-Fârâbî düşüncesinde de yer verdiğimiz gibi Zorunlu Varlık, mutlaka var olması gereken ve var olmaması durumu mantıksal açıdan çelişki doğuran varlıktır. Bu ise Tanrı'dır. İmkânsız varlık, özsel olarak var olması mümkün olmayan ve var olması durumunda mantıksal çelişki doğuran varlıklardır. Mümkün varlık ise Tanrı'nın yani Zorunlu Varlık'ın dışındaki var olması ya da var olmaması düşünülebilen tüm varlıklardır.

³²⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present Philosophy* (New York: State University of New York Press, 2006), s.142.

‘Bir’den ancak bir çıkar’ prensibini kabul eden İbn Sînâ,³²⁷ bu düşüncesini Sudûr Teorisi ile temellendirmiştir. Ne var ki İbn Sînâ’nın sudûr sistemi el-Fârâbî’ye göre biraz farklılık arz etmektedir. El-Fârâbî’de sudûr olayı, ikili (*dyadic*) iken İbn Sînâ’da üçlüdür (*triadic*). Zorunlu Varlık’tan çıkan İlk Akıl, İlk’in varlığının zorunlu olduğunu düşünür ve kendisinden sonraki başka bir akla vücut verir. Kendi varlığının, başka bir varlık tarafından zorunlu kılındığını yani sebepli olduğunu düşünür ve bir feleğin ruhunu (yani bir melek) ortaya çıkarır. Son olarak da kendi varlığının, öz itibarıyla sadece mümkün olduğunu, özde zorunlu olmadığını düşünür ve o feleğin cismani bedenini ortaya çıkarır.³²⁸ Bu üçlülük İbn Sînâ’nın Sudûr Teorisi’ne orijinal katkısını oluşturmaktadır.

Âlemin zorunlu olarak İlk Varlık’tan taşması ve bu taşmadan kaynaklanan zorunluluk hüviyeti ile mümkün ve dolayısıyla nedenlenmiş olmasından kaynaklanan imkân hüviyeti arasında bir çelişki olduğu iddia edilebilir. İbn Sînâ’nın felsefî sisteminde Tanrı vâcib, âlem ise mümkündür. Ancak âlemin mümkün oluşu kadîm bir imkândır. Zira akılların Bir’den doğuşu bir zaman içerisinde olmamıştır. Sudûr eden ilk mevcûdlar ve silsile halinde varlığa çıkan tüm mevcûdât, O’ndan ezeli olarak sâdır olur. Ancak bu ezelilik Tanrı için kastettiğimiz anlamda bir ezelilik değildir. İbn Sînâ, vâcib varlığın âleme göre önceliğini zaman yönüyle bir öncelik değil, zât (öz) yönüyle bir öncelik olarak değerlendirir. Tıpkı sebebin sonuca önceliği gibi, Tanrı da âleme göre öncedir. O, Tanrı ile âlemin öncelik durumlarını şöyle özetlemektedir:

³²⁷ İbn Sînâ, *En-Necât*, ss.250-255.

³²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ (Metafizik 2)*, s.150.

Şu halde birinci, varlık bakımından ikinciden *önce*'dir. Bundan dolayı akıl, 'Zeyd, elini hareket ettirdiğinde anahtar da hareket eder' veya 'Zeyd elini hareket ettirdi sonra anahtar hareket etti' sözlerimizi kesinlikle yadırgamaz. ... Bir şeyin her ne zaman var olursa zorunlu olarak başka bir şeyin illeti olması gerekeceği yadırganacak bir durum değildir. Gerçekte bir şeyin bir başka şeyin illeti olabilmesi için o şeyin onunla birlikte bulunması gerekir. Eğer onun illet olmasının şartı, zâtının ta kendisi ise onun zâtı var olduğu sürece, ikincinin varlığının illet ve sebebi olur. Yok eğer illet olmasının şartı zâtı değilse, onun zâtından başka bir şeyin varlık kazanması ve varlık kazanmaması zâtı gereği mümkündür ve iki taraftan birisi, diğerinden evla değildir.³²⁹

Bunun bu şekilde olduğu kesinleşince şeylerden bir şey, zatı gereği bir başka şeyin varlığının sürekli sebebi olduğunda zatı var olduğu müddetçe onun sebebi olmaya devam eder. Eğer onun varlığı sürekli ise malûlün varlığı da sürekli. Böylesi illetler, illet olmaya daha layıktır, çünkü bir şey için mutlak yokluğu reddetmekte ve bir şeye tam varlığı vermektedir. ... Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, onun başkasından aldığı şeyden zihinde zaman bakımından değil zat bakımından daha öncedir. Şu halde her malûl, "zat bakımından bir sonralıkla olmamaktan sonra olmadır".³³⁰

Buna göre İbn Sînâ sisteminde vâcib olan, Tanrı'yı simgelerken; ezeli olan, daha geniş bir anlama gelmekte; mümkün ve ezeli kavramları ise aynı noktada birleşmektedirler.³³¹

³²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik 1)*, s.147.

³³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik 2)*, s.12. Ayrıca bkz. *en-Necât*, s.197.

³³¹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), s.118.

İbn Sînâ düşüncesinde varlık, hudûs delilinde yer alan yoktan yaratma (*ex nihilo*) anlayışının aksine Vâcibu'l-Vucûd'dan zorunlu olarak sudûr etmesi sonucunda var olmaktadır. Burada hâkim olan unsur zorunluluk olduğundan, bu anlayış Tanrı'yı her türlü noksan sıfatlardan münezze kılma kaygısıyla kelamcılar tarafından itirazlara maruz kalmıştır. İbn Sînâ ise Sudûr Teorisi üzerine inşa edilmiş bir kozmoloji düşüncesinin gereği olarak mutlak yokluğa inanmamaktadır. Zorunlu Bir'den zorunlu olarak varlığa çıkan âlem Tanrı'yla birlikte ezelî olarak vardır. Çünkü hem madde hem de suretler ezelî olarak O'ndan sudûr ederler. Bu düşünce ehl-i sünnet akidesine ters düşmekle birlikte İbn Sînâ bu düşünceyi savunurken hem dinî kaygıları gidermeyi hem aklî sorulara tatminkâr bir cevap vermeyi hem de materyalist ateist felsefeye karşı koymayı hedeflemiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki İbn Sînâ, düşüncesinde hudûsa hiç yer ayırmamış değildir. Ona göre Ay üstü âlemde yer alan varlıklar yani akıllar, nefslar ve maddeleriyle birlikte felekler, göksel hareketler ve bu hareketle varlık kazanan zaman, 'zâtî hudûs'un konusu olmaktadır. 'Zâtî hudûs'a muhatap olan varlıklar, zamansal olarak ezelîdir. Varlık sebepleri olan Tanrı ile aralarında zaman yoktur. Ay altı âlemi oluşturan ve kevn ve fesâda konu cisimler, bu cisimlerin muhtelif hareketleri ve bu hareketlerin oluşturduğu zaman ise 'zamansal hudûs'un konusu olmaktadır. Zamansal hudûsa konu olan varlıklar sonradan mevcudiyet kazanmıştır ve kelâmcıların kastettiği anlamda hâdistir.³³² İbn Sînâ, âlemin hâdis olduğu düşüncesini bazı yönlerden tenkide tabi tutmuştur.³³³ Bunlardan birincisi âlemin hâdis olması öncülünün

³³² İbn Sînâ, *en-Necât*, s.202. Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. Cüneyt Kaya, "İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan" (yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2008), ss.200-207, 219-223; Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2008), ss.24-54.

³³³ M. Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler," *Dîvân Disiplinlerarsı Çalışmalar Dergisi* 28 (2010), ss.118-139.

zayıflığıdır. Ona göre, eğer zamanı bir noktadan başlatırsak, söz konusu noktanın önceliği ve sonralığı barındırması dolayısıyla, onu başlattığımız noktanın da bir öncesi ve sonrasının bulunması zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Zamanı önceleyen şeyin yine zaman olduğunu, dolayısıyla zamanın öncelik veya sonralık kavramlarıyla herhangi bir irtibatı bulunmaması gerektiğini belirten İbn Sînâ, teselsül halinde birbirini doğuran zaman anlayışını reddeder ve bir bütün olarak zamanın sürekli (muttasıl) ve ezelî olduğunu savunur.³³⁴ Onun hudûs anlayışını tenkit ettiği bir diğer nokta da bu anlayışın, Tanrı'ya olan ihtiyacı açıklamadaki yetersizliğidir. O şöyle demektedir: “Bil ki şeye yokluğundan sonra varlık veren fâilin [etkin olan] mefulü [edilgin olan] iki durumda bulunur: Geçmişte bulunan bir yokluk ve şu anda bulunan bir varlık. Fâilin onun [mefulün] geçmişte bulunan yokluğunda herhangi bir etkisi yoktur. Onun etkisi kendisinden olan mefulün varlığındadır”³³⁵ Ona göre Tanrı'ya olan ihtiyacın sebebi maddenin hudûsu değil imkânı olmalıdır. Zira hâdisin bulunmamasının tek bir sebebi olabilir; o da muhdisin olmamasıdır. Çünkü fâil yokluğun değil, varlığın sebebidir. İbn Sînâ'nın tenkit ettiği bir diğer nokta ise bu anlayışın, hâdisin varlığını sürdürmesini açıklamadaki yetersizliğidir. Nitekim Sudûr Teorisi'ne göre varlık veren sebep, varlığın sürekliliğini de sağlamaktadır. Ona göre hudûs delilinde hâdisin var olmasındaki sebep onu bir muhdisin öncelemesi değil bir yokluğun öncelemesidir. Bir hâdisin yokluk tarafından önceleniyor olması ise var olduktan sonra başka bir şeye olan ihtiyacının ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Bu da hâdisin varlığının sürdürülememesi demektir. İbn Sînâ'nın hudûs delilini tenkit ettiği bir diğer nokta, onu kabulün Tanrı'ya nâkisa atfetmesidir. Ona göre Tanrı'ya yaratma fiilinin ezelî olarak atfedilmemesi bir nâkisa getirmektedir.

³³⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 105-108.

³³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.192.

Ona göre eğer maddesi olan varlığın sonradan var olduğu iddia edilirse ya fâil ve kabul edici illetlerin sonradan var olduklarını kabul etmek gerekir ya da ya da var olduklarını ancak fâilin hareket ettirmediğini ve kabul edicinin de hareket etmediğini kabul etmek gerekir. Ancak kendisi her iki durumun da geçersiz olduğunu izah etmektedir.³³⁶

İbn Sînâ, âlemin hâdis olmadığı ve öncesinde herhangi bir yokluğun söz konusu olmadığı hakkında şöyle demektedir:

O halde İlk İlet'e kıyasla bütün mevcutlar, ibda edilmiştir. Onların, şeylerin cevherlerinden var edilmesi, onları var eden için kesinlikle yokluğun mümkün olduğu bir varetme değil aksine ebediyeti muhtemel olan şeyde yokluğu mutlak olarak engelleyen bir var etmedir. İşte bu, mutlak ibda'dır. Mutlak (mevcut) oldurma (te'yîs), herhangi bir mevcut oldurma değildir. Her şey, o Bir'den hudusa (sonradan meydana) gelmiştir ve Bir de onların muhdisidir. Çünkü muhdes, "önce yok iken sonra olandır". Bu sonra, eğer zamansal ise o şeyin meydana gelmesiyle söz konusu öncelik ve bir yokluk onu öncelemiştir. Bu durumda bir şey, "ondan önce" olmakla nitelenmişken şimdi değildir. Dolayısıyla bir şey hudusa gelmeye hazırlandığında, mutlaka ondan önce onun varlığıyla yok olan diğer bir şey vardır. O halde mutlak (mevcut) olmama'dan (leys) hudusa getirme ki bu ibda'dır, yanlıştır ve hiç bir anlamı yoktur.³³⁷

Materyalist felsefeye göre âlem, Tanrı olmaksızın ezelden beri kendi başına mevcuttur. İbn Sînâ'ya göre ise âlem ezelîdir; ancak kendi içinde mümkün

³³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik 2)*, ss.116-124; *en-Necât*, ss.232-234.

³³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik 2)*, ss.86-87. Ayrıca İbn Sînâ, aslında 'boşluk'un var olmadığından hareketle kuşatanın sonunun kuşatılanın sonuna teğet olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, terc. Ali Durusoy ve diğerleri (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s.154 (6. Namat 237); *en-Necât*, ss.108-114.

olduğundan, varlık hiyerarşisi içerisinde Zorunlu Varlık olan Tanrı'ya muhtaçtır ve ezeli olarak ona bağımlıdır. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı kozmoloji düşüncesini bir taraftan ateizmin maddeci anlayışından korurken diğer yandan âlemi Tanrı'dan köklü bir şekilde ayırarak panteizm tehlikesinden de uzaklaştırmıştır. Zira İbn Sînâ düşüncesinde âlem ne ateist düşüncede olduğu gibi Tanrı'dan bağımsız bir şekilde ezelden beri kendi başına mevcuttur ne de panteist felsefede olduğu gibi âlemin organik bir parçasıdır.

İbn Sînâ kozmolojisinin bütün bunları imkân delili üzerine inşa ettiğini söyleyebiliriz. Hatta öyle ki İslam filozofları arasında imkân delilini bir sistem çerçevesinde ilk kez tanımlayan İbn Sînâ olmuştur. Yahudi filozof İbn Meymûn küçük değişiklikler yaparak bu delili İbn Sînâ'dan alırken Thomas Aquinas ise ne İbn Meymûn'a ne İbn Sînâ'ya ne de başka herhangi bir filozofa atıf yapmaksızın İbn Meymûn'un açıklamalarını büyük ölçüde benimsemiştir.³³⁸

İbn Sînâ düşüncesinde her varlık, varlığı ile mâhiyetinin ontolojik ilişkisine bağlı olarak ya vâcibdir ya da değildir. Eğer var olma niteliği zorunlu bir nitelik ise o kendi özü itibariyle vâcibdir. Var olmak için herhangi bir dışsal etkene ihtiyacı yoktur.³³⁹ Eğer varlık mevcûd fakat zorunlu değilse, o halde mümkündür. Herhangi bir şeyin var olabilmesi için bir sebep yoksa o halde imkânsız yani mümteni olur.

İbn Sînâ düşüncesinde zorunlu varlık, ikiye ayrılmaktadır. Kendiliğinden zorunlu ve başkası dolayısıyla zorunlu olan varlıklardır. Kendiliğinden zorunlu olan varlıklar, var olmaması mantıksal açıdan imkânsız iken, başkası dolayısıyla zorunlu

³³⁸ Tarakçı, "St. Thomas Aquinas", s.30.

³³⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s.127.

olan varlıklar ise var olmamaları mantıksal açıdan değil, neden sonuç ilişkilerine bağlı olarak bilfiil açıdan imkânsızdır.

Zorunlu varlık, mevcut olmadığı farzedildiğinde kendisine imkansızlık ilişen mevcut olandır. Mümkün varlık, mevcut olmadığı ya da mevcut olduğu farzedildiğinde kendisine imkansızlık ilişmeyendir. Zorunlu varlık varlığı zorunlu olandır. Mümkün varlık, bir yönüyle, yani ne varlığında ne de yokluğunda kendisinde zorunluluk olmayandır.³⁴⁰

Eş-Şifâ'da ise şöyle geçmektedir:

Sonra açıklandığı üzere illetin malûlle zorunlu olması mümkün değildir aksine illet ya zatı gereği zorunludur ya da kendisinden başka bir şey nedeniyle zorunludur. İlet, başkası nedeniyle varlığın zorunluluğuna sahip olmuşsa, bu durumda bir başkası da ondan zorunluluk alabilir. Şu halde malûl, zatı bakımından mümkündür. İlet ise zatı bakımından ya zorunlu ya da mümkündür. Eğer zorunluysa onun varlığı mümkünün varlığından daha gerçektir. Eğer onun varlığı mümkünse o, malûl ile zorunlu olmaz; oysa malûl, illet zorunlu olduktan sonra onunla zorunlu olur. Şu halde illetin zatı zorunlu olduğunda bu, malûle kıyasla değildir. Malûlün zâtının zorunlu olması ise ancak illete kıyasladır.³⁴¹

Anlaşılan odur ki İbn Sînâ Zorunlu Varlık dediğinde anlaşılması gereken şey iki tip zorunlu varlık olduğudur. Bunlardan birincisi mantıksal zorunlu olan Zorunlu Varlık'tır (*vâcibu'l-vucûd bi zâtihi*); diğeri ise bilfiil zorunlu varlıktır (*vâcibu'l-vucûd bi gayrîhi*). İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ı ispat etmekle kalmayıp onun bazı özelliklerine

³⁴⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 203. Ayrıca bkz. *en-Necât*, ss. 198, 204, 205, *Kitâbu'ş-Şifâ (Metafizik 1)*, s.33, vb.

³⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ (Metafizik 2)*, s.23.

de değinmiştir. İlk olarak; Zorunlu Varlık sadece bir tane olmalıdır. O şöyle demektedir: “Zorunlu Varlık tek bir Zât olmalıdır, aksi halde çokluk olup çokluktan her birisinin Zorunlu Varlık olması gerekirdi”³⁴² Zira eğer iki tane olursa, o halde aralarında bazı farklar olması gerekirdi. Bu farklar ya özsel olmalı ya da zamansal olmalı. Eğer bu farklar zamansal olursa ya birbirinden farklı zamanlarda var olmaları gerekir ya da biri diğerinde var olmayan bazı zamansallıklara sahip olacak anlamına gelmektedir. Ancak bunların her ikisi de bu zorunlu varlıkların nedenlenmiş olmasını gerektirecektir. İbn Sînâ zorunlu varlıkların zamansal değil de özsel varlıklar olmaları gerektiğini savunmuş ancak iki özsel zorunlu varlığa da imkân tanımamıştır. Zira iki tane özsel zorunlu varlık olsa bile, onlardan biri ya da ikisi diğerine benzememek için bileşenleri olan bir özsel varlık olmak zorunda olacaklardır. Ancak bileşenleri olan varlıkların tamamı nedenlenmiştir. O halde basit bir özsel varlığın dışındaki hiçbir şey zorunlu olamayacaktır.

İkinci olarak zorunlu varlıkların illeti olmamalıdır: “Zorunlu Varlık’ın illeti yoktur, bu açıktır. Çünkü onun varlığının illeti olsaydı varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık başkası bakımından değil zâtı açısından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz”³⁴³

Ancak bir zorunlu varlık olarak Tanrı’nın bir başka özelliği daha vardır ki o da varlığı (*mevcûd*) ile özünün (*mâhiyet*) aynı olmasıdır. O’nun varoluşu herhangi bir dışsal unsur ile nedenlenmemiştir. Pekâlâ, O’nun varlığı mâhiyeti tarafından mı nedenlenmiştir? Böyle olabilmesi için mâhiyetin kendi başına tam bir varlık olması

³⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ (Metafizik I)*, s.41; *en-Necât*, s. 94.

³⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ (Metafizik I)*, s.36.

gerekmektedir. Ancak mâhiyetler varlık olmadan hiçbir şey ifade etmezler. O halde Tanrı'nın mâhiyeti ile varlığı birdir.

Üçüncü olarak da Tanrı, saf bilfiiliktir.³⁴⁴ Tanrı âlemdaki tüm mükemmelliklerin kendi özünden kaynaklandığı için tam mükemmel bir varlık olmalıdır. Bünyesine hiçbir şey kabul edebilecek herhangi bir bilkuvveliğe sahip olamaz.

Var ve zorunlu kavramlarından hareketle yola çıkan İbn Sînâ bu kavramların bizâtihî açık ve diğer tüm varlıkları önceleyen olduğunu varsaymıştır. Eğer bir varlık varsa (mevcûdsa), o halde varlığı, mâhiyeti itibariyle zorunlu olan ve dolayısıyla bu zorunluluktan kaynaklanan, mevcûda varlık sebebini veren bir şeyin de olması gerekir. Mâhiyeti itibariyle zorunlu ve mevcûda neden olan bu şeyin olmaması halinde ise hiçbir şey var olmak zorunda olmayacak ve hiçbir varoluş söz konusu olmayacaktır. Oysaki varlık mevcûd olduğuna göre, o halde tüm bu varlığın dayandığı bir Zorunlu Varlık yani Tanrı da var olmalıdır.

Burada temel hareket noktası varoluşun mevcûdiyeti konusudur. Varoluşun mevcûdiyeti konusunda İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da “Kuşkusuz varlık, şey ve zorunlu, nefste anlamları apriori olarak şekillenen şeylerdir”³⁴⁵ diyerek varlığın bedihî olduğu için kanıtlanmasına gerek olmadığını söylemiştir. Zira ona göre metafiziğin gerçek konusu mâhiyeti itibariyle varlıktır ve zaten açık bir gerçeklik olduğu için ispatlanamamaktadır. Burada İbn Sînâ'nın varlığın mevcûdiyetini şeksiz bir ön kabul olarak algılamasıyla Zorunlu Varlık'a ontolojik bir yer ayırması birbirini

³⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik 1)*, s.43.

³⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik 1)*, ss.27-34. Ayrıca İbn Sînâ *en-Necât*'ta da “Lâ şekke enne hünâ vucûden” diyerek varlığın bedihî olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s.213.

tamamlayan iki önemli düşüncedir.³⁴⁶ Pekâlâ, zorunlu / mümkün ayrımında varlık / yokluk çizgisinde bulunan mümkün neden olan zorunlunun fonksiyonu nedir? İbn Sînâ buna açıklık getirerek aşağıdan yukarıya, duyumlanabilirden duyumlanamaza, *a posteriori* bir yaklaşımla deliline kozmolojik bir hüviyet kazandırmaktadır. Zira zorunlu-mümkün hiyerarşisi, mümkün olan âlemin zorunlu bir varlığa dayanmak zorunda olmasını gerektirmektedir ve bu *a posteriori* çıkarım, bizi kozmolojik argümanın imkân delili formuna götürmektedir.

Determinizm ilkesi ile yeter sebep ilkesi arasında İslam kelimcileri tercihlerini yeter sebep ilkesinden yana kullanmışlardır. Zira varlığa neden - sonuç zorunluluğu atfetmek Tanrı'nın varlık üzerinde tasarrufunun kısıtlanmasına yol açacak başta mucize kavramı olmak üzere birçok konuda kelam açısından tutarsızlıklar ortaya çıkacaktır. İbn Sînâ da neden tesbiti konusunda determinizm ilkesinden ziyade kelimcilerle daha yakın olan yeter sebep ilkesi üzerinde durmuştur. Şöyle ki Craig'e göre o, mümkün varlıkların zorunlu varlıktan ezeli bir şekilde sudûr ettiğine inanmasıyla birlikte mümkün varlıkların varoluşlarından önce zihinsel bir zaman hipotezi geliştirmiş ve onların varlıklarının yerine bazı nedenlerin yer aldığına inanmıştır.³⁴⁷ Buradaki neden, fâil neden anlamında kullanılmıştır. O, Aristo'nun dörtlü nedenlerini kabul etmenin yanında (fâil neden, sûrî neden, gâî neden, maddî neden) fâil nedene bir alt başlık daha açmış ve hareket verenin neden oluşu ile yapanın (*agent*) neden oluşunu birbirinden ayırmıştır. Hareket veren neden, hareket ve değişim içinde şeylere neden olurken, fâil neden sonuçların varlığını bilfiil olarak ortaya çıkarmaktadır. İbn Sînâ, nedenlerin sıralamasını ise şu şekilde izah etmiştir:

³⁴⁶ Engin Erdem, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:1 (2011), s.102.

³⁴⁷ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.91.

İlk önce gaye illet var olur, sonra onun yanında fâillik düşünülür ve ardından kabul eden [maddî neden] ve suret istenir. Fâil olmayanın nefsinde önce olmasının nedeni ise şudur: İletlerin bir kısmının diğeri üzerine dizilişi zorunlu değildir. Öyleyse akılda şeylik bakımından ve varlık bakımından hiçbir illet, gaye illetinden önce değildir aksine o, diğer illetlerin illet oluşunun illetidir. Ancak diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığı, onun varlığının illetidir. Gaye illeti, mevcut olarak illet değildir aksine bir şey olarak illettir. İlet olması yönünden o, illetlerin illetidir. Diğer yönden o, illetlerin malûlüdür.³⁴⁸

İbn Sînâ *Oluş ve Bozuluş (Kevn ve Fesâd)* adlı eserin son cümlesinde her bir nedene neyin karşılık geldiğini ise şöyle özetlemektedir:

Biz deriz ki: Her bir oluşanın kendine özgü bir maddesi, sureti, fail nedeni ve gayesinin olması tümevarım ve hipotez yoluyla ortaya konur. Oluş ve bozuluşun tamamı, onu yakın müşterek failin filline bağlayan onu önceleyen ve onu hareket ettiren semavî hareketlerdir. Ortak maddi neden ilk unsurdur. Ortak sûrî (biçimsel) neden kendisiyle birleşmeyen maddenin başkasına olan kuvvetinin suretidir. Gâî (ereksel) neden sayılarıyla baki kalmayan durumların baki kalması ve türlerinin korunmasıdır.³⁴⁹

Ross'a göre Aristo için Tanrı'nın, değişmenin yalnızca gâî nedeni mi yoksa aynı zamanda fâil nedeni de mi olduğu sorusu epeyce tartışılmıştır. Bunun cevabı Tanrı'nın yalnızca gâî neden olarak etkili olduğudur.³⁵⁰ Bununla birlikte İbn Sînâ'nın da Aristo'nun bu delillerinden gâye nedene, fâil nedene kıyasla ontolojik öncelik

³⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik 2)*, ss.39-40.

³⁴⁹ İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş (Kevn ve Fesâd)*, terc. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), s.111.

³⁵⁰ David Ross, *Aristoteles*, terc. Ahmet Arslan ve diğerleri (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), s.212.

verdiğini de söylemek gerekir. Bu ontolojik öncelik az önce bahsedilen ‘neden’ kelimesinin hangi ‘neden’e karşılık geldiği ile karıştırılmamalıdır. *Eş-Şifâ*’dan kısa bir pasajla İbn Sînâ’nın hangisine öncelik verdiğine göz atalım:

Fâil bir yönden gayenin sebebidir. Nasıl böyle olmasın ki! Gayenin varoluşunu meydana getiren faildir. Gâye de bir yönden failin sebebidir. Nasıl böyle olmasın ki! Zira fail ancak gaye için fiilde bulunur; aksi takdirde fiilde bulunmazdı. Dolayısıyla gaye, faili, fail olmaya hareket ettirir. Bu nedenle; niye egzersiz yapıyorsun? Denildiği zaman cevap olarak “sağlık için” denilir ve bu da cevap olur. Tıpkı “niçin sağlıklısın?” diye sorulduğunda “egzersiz yaptığım için” denilmesi gibi. Bu da (uygun bir) cevap olur. Egzersiz, sağlığın fail sebebidir. Sağlık ise egzersizin gaye (ereksel) sebebidir. ... Fail ne gayenin gaye haline gelmesinin nedeni, ne de kendinde gayenin mahiyetinin nedenidir. Ancak, gayenin mahiyetinin dış dünyadaki varlığının nedenidir. Mahiyet ve varlık arasındaki fark, bildiğin gibidir. Gaye ise failin hem fail oluşunun nedeni, hem de onun neden oluşunun nedenidir. Fail ise gayenin neden oluşundaki nedeni değildir.³⁵¹

İbn Sîna düşüncesinde kozmolojik argümanı incelerken bu tartışmaya özet olarak yer vermemizin nedeni İbn Sînâ düşüncesinde bu dört nedenin yerini iyi tespit ederek onun kozmolojik düşüncesinin omurgasını oluşturan Sudûr Teorisi’ndeki izdüşümlerini görebilmektir. Bu gâye neden ve fâil neden ayrımını veya önceliğini Sudûr Teorisi’nde Faal Akıl’ın işlevine uyarlandığında göreceğiz ki Faal Akıl insanoğlu ile aynen fâil nedenin eseriyle ilişkiye geçtiği gibi ilişkiye geçmiştir. İnsanlığın cevheri, Faal Akıl tarafından sûreti taşmak yoluyla verilmiştir. Bu açıdan

³⁵¹ İbn Sînâ, *Fizik (Kitâbu’ş-Şifâ-I)*, terc. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), ss.65-66 (1.Makale 11.Fasl).

Faal Akıl, fâil nedendir. Bir diğer açıdan ise Faal Akıl insanoğlu ile gâye nedenin eseriyle ilişkiye geçtiği gibi ilişki içerisinde. İnsanoğlunun nasıl ve neden yaşayacağı yani gücünün yettiği kadar insan gibi yaşayacağı hakkında yol gösterecektir. Bu yol gösterme, akıl sahibi olmak gibi insanoğluna ait bir ‘fasl’ın farkındalığına da yol açacaktır. Wisnovsky’e göre ise bu iki nedenin varlık üzerinde rekabet ediyor gibi görünmeyip aynı konsept üzerinde farklı açılardan tanımlama getirmesi, aralarındaki bir rekabet değil tamamlayıcılık ilişkisinden ötürüdür. Bu tamamlayıcılık ilişkisinin varlığını savunmak İbn Sînâ’nın geç antik dönem ve Ortaçağ filozoflarının karşılaştığı en temel problemlerden birini çok ciddi bir şekilde ele alma çabasını göstermektedir.³⁵²

Daha önce Sudûr Teorisi üzerine inşa edilen, Yeni Platoncu bir filozofun kullandığı kozmolojik argümanlarda hudûs delilinden ziyade kozmolojik argümanın diğer formlarının daha fazla ağırlık kazanması gerektiğinden bahsetmiştik. Craig de bu düşünceye paralel olarak İbn Sînâ düşüncesindeki kozmolojik argümanı formüle ederken imkân delili formu üzerinde durmuştur. Craig’e göre de İbn Sînâ’nın kozmolojik delilini şu şekilde ifade edebiliriz:³⁵³

1. Tanımlar:

- a. Mümkün Varlık: ‘Varlık’ ve ‘mâhiyet’ten oluşan ve ortaya çıkması için varoluşsal bir neden gerektiren varlıktır.
- b. Zorunlu Varlık: ‘Varlık’ ve ‘mâhiyet’ten meydana gelmemiş dolayısıyla varoluşsal bir nedene ihtiyaç duymayan varlıktır.

2. Her varlık ya mümkündür ya da zorunludur.

³⁵² Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s.237.

³⁵³ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.96.

3. Eğer zorunlu ise o halde Zorunlu Varlık vardır.
4. Eğer mümkün ise o halde de Zorunlu Varlık vardır.
 - a. Bir mümkün varlık varoluşsal bir neden gerektirir.
 - b. Eğer bu neden de mümkün bir nedense o halde varoluşsal bir nedenler zinciri söz konusu olmalıdır.
 - c. Varoluşsal nedenler zinciri sonsuz olamaz.
 - i. Sonsuz bir seri hiçbir zaman ilk nedene sahip olamayacaktır.
 - ii. O halde hiçbir varoluşsal neden olmayacaktır.
 - iii. O halde mümkün varlıklar olamayacaktır.
 - iv. Ancak bu saçmadır.
 - d. O halde bu varoluşsal nedenler serisi zorunlu bir varlıkta sona ermelidir.
5. O halde bir Zorunlu Varlık vardır.

Craig, bu formülasyonla İbn Sînâ düşüncesindeki kozmolojik argümanı mümkün ve zorunlu kavramları üzerine bina etmiştir. Mümkün ve zorunlunun tanımlarından yola çıkarak her varlığın ya mümkün ya da zorunlu olması gerektiğini söylemiş, mümkünler serisinin bir zorunlu varlıkta son bulması gerektiğine ulaşarak düşüncesinde kozmolojik argümanın imkân delili formuna yer ayırmıştır.³⁵⁴ Bunların dışında İbn Sînâ düşüncesinde ilk neden deliline dair izler de bulabilmekteyiz.

³⁵⁴ İbn Sînâ ayrıca *en-Necât* adlı eserinde de imkân deliline yer vermektedir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s.213.

İlk Neden Delili

İbn Sînâ'nın eserlerinde kozmolojik argümanın formlarından 'ilk neden delili'ne de yer verdiği söylenebilir. İbn Sînâ'ya göre, Tanrı İlk Neden'dir (*el-fâ'il el-evvel*).³⁵⁵ Ona göre, sebeplerin sebebi olan Tanrı aynı zamanda sonların da sonudur. Hareket eden her şey bir gâyeye, bir sona doğru ilerlemektedir.³⁵⁶ Sonsuza kadar bir gâyenin başka bir gâye ile var olduğu iddiasının imkânsız olduğunu ileri süren İbn Sînâ, varlıkların bir nihâî sebepte son bulması gerektiği ve bu nihâî sebebin de Tanrı olduğunu iddia etmektedir. İbn Sînâ *en-Necât*'ta şöyle demektedir: “Çünkü yüce tanrı, bütün görüşlerin üzerinde uzlaştığı gibi, ne sebepli bir varolanın ne de başka bir sebepli varlığın ilkesidir. Aksine o, mutlak olarak sebeplinin varlığının ilkesidir”³⁵⁷

Buradaki sebep fâiliyet anlamında bir sebeptir. Aksi takdirde Sudûr Teorisi'ne göre Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr eden bir varlık âlemi için sebep-sonuç ilişkisi içerisinde 'neden olma' anlamında ilk neden delilinden bahsetmek elbette mümkün olmayacaktır.³⁵⁸

Ayrıca İbn Sîna düşüncesinde kozmolojik argümanın ilk muharrik delili formuna dair izler de bulunmaktadır.

İlk Muharrik Delili

'İlk Muharrik delili' ile ilgili ise birinci bölümde kozmolojik argümanın formlarından bahsederken 'İlk Muharrik delili' başlığı altında belirttiğimiz gibi

³⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik 2)*, s.86 (8. Makale 3. Fasl 699).

³⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik 2)*, s.32 (6. Makale 5. Fasl 582).

³⁵⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.179. Ayrıca bkz. *en-Necât*, s.215.

³⁵⁸ Fazlur Rahman, “İbn Sînâ,” terc. Osman Bilen, Mian Muhammed Şerif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), c.2, s.102.

Aristo'nun İlk Muharrik delili, varlığın hareketini içermediği, sadece göksel cisimlere verilen hareketi içerdiği için İbn Sînâ, bu delili Aristo'da olduğu şekliyle benimsememiştir. Ancak İbn Sînâ ontolojik bir sistem kurarak hareketin kaynağına İslam anlayışına uygun bir zemin bulmuştur. Nitekim daha önce bahsedildiği gibi Sudûr Teorisi'ne göre kendisinden bir zorunlulukla varlığın sudûr ettiği Zorunlu Varlık, tüm varlıkların kaynağı olduğu gibi varlıkların sahip olduğu hareketin de kaynağı olacaktır. Böylece eserlerinde kozmolojik delile dair İlk Muharrik deliline de rastlamaktayız.³⁵⁹

Ona göre, hareket eden her şeyin hareketinin sebebi olan bir hareket ettirici var olmak zorundadır. Bu şekilde sonsuza kadar gidilemeyeceğinden dolayı, bir İlk Muharrik'in varlığı zorunludur.³⁶⁰ Yokluk varlığa ancak bir nedenle çıkabilir. Var olan her şey için varoluş imkânı varlığından önce gelir. Madem hareket varlıkta yeniden ortaya çıkan bir şeydir, o halde onun zorunlu olarak yokluktan varlığa çıkacak bir nedeni olmak zorundadır. Hareket kendisiyle vâcib değildir, ancak dışarıdan bir nedenle zorunludur. Hareketin mâhiyeti ancak mümkün olabilir. İşte bu ilk prensip İlk Muharrik olan Tanrı olmalıdır:

Apaçık bir şekilde ortaya çıkmıştır ki, hareket önce yok iken, bir sonradan gelene ait olmadıktan sonra meydana gelemez. O hâdis ise, bu harekete temas eden bir hareket ile meydana gelebilir. Bu hâdisin hangi tür olduğunu dikkate alma. Fâilin bir kastı veya iradesi veya bilgisi veya bir alet veya

³⁵⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, ss.95-108; *el-İşârât*, s.232 (6. Namat 232).

³⁶⁰ Ayrıca İbn Sînâ, semânın hareketine neden olan hareket ettiren nefsin hareketsiz olması gerektiğini de vurgulamıştır. O, *en-Necât*'ta şöyle demektedir: "Özetle, onun idrakleri cisimledir, fakat onun ilk hareket ettiricisi kesinlikle hiçbir şekilde maddî olmayan bir kuvvedir. Çünkü hareket ettirmek için herhangi bir şekilde hareket etmesi mümkün değildir. Aksi takdirde, açıkladığımız gibi dönüşür ve maddî olurdu. Dolayısıyla onun, hareket ettiricinin başka bir hareket ettirici aracılığı ile hareket ettirmesi gibi hareket ettirmesi gerekir. Bu diğeri onun sebebiyle değişmeyi irade ederek hareket için uğraşandır" Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s.240.

doğası veya iş için en uygun vaktin gelmesi veya meydana gelmemiş kabul edicinin istidat ve hazırlanmasının gerçekleşmesi veya var olmamış etki edenin ulaşmasıyla olabilir. Her nasıl olursa olsun, sonradan meydana gelenin meydana gelişi hareketle ilgilidir ve bundan başkası da mümkün değildir.³⁶¹

Görüldüğü gibi kozmolojik argümana dair izleri takip ettiğimizde onun birçok formunun İbn Sînâ düşüncesinde yer aldığını görmekteyiz. İmkân delili ile mantıksal çelişki içerisinde bulunan hudûs delilinin yer alan formlar arasında var olmadığını ya da tutarlılık açısından olmaması gerektiğini gözardı etmemek gerekir. İbn Sînâ kozmolojik argümanın neredeyse tüm formalarına düşüncesinde yer vermekle birlikte imkân delilinin ağırlığı ise gözden kaçmamaktadır.

³⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ (Metafizik 2)*, s.119.

c. El-Ğazâlî’de Kozmolojik Argüman

İslam düşüncesinde ‘Tehâfut’ geleneğine kaynaklık eden Ebû Hâmid Muhammed ibn Muhammed el-Ğazâlî et-Tûsî, ortaya koyduğu kozmolojik argüman ile Eş‘arî kelam ekolünün düşüncelerini felsefî sistematik içerisinde ele alan önemli bir filozoftur. Marmura, el-Ğazâlî tarafından *Tehâfutu-l Felâsife*’de Eş‘arîlik’in dışında bazı görüşlere de yer verildiğini iddia etse de³⁶² genel manzara onun Eş‘arîlik düşüncesini felsefî zemine oturtmaya çalıştığı şeklindedir.

Macit Fahri’ye göre sudûrcu âlem görüşünü benimsemekle İslam’ın ana gövdesinden ayrılan Yeni Platoncular’ın varlığı el-Eş‘arî’den itibaren kelimcılar tarafından sezilmiştir. Ancak İbn Hazm hariç tutulacak olursa, el-Ğazâlî’nin devrinden önce bu neticeleri açıklamak ve reddetmek için sistemli bir çalışma olmamıştır.³⁶³

Goodman’a göre el-Ğazâlî, düşüncesinde farklı usullere başvurmaktadır. Bunlardan biri, Kur’an’da klasik Nizam argümanını destekleyen örnekleri tek tek seçerek ortaya koymasıdır. Yerin ve göğün sükûnu, Güneş ışığı ve yağmur suyu, gecenin dinlenme için gündüzün ise çalışma için ayarlanmış olması, vs. El-Ğazâlî, bunların hepsine Kur’an’dan örnekler vermekte ve filozofların Nizam argümanını kendilerine mâletmelerine asla razı olmamaktadır. Ona göre yegâne başvuru mercii Kur’an olmalıdır. Goodman’a göre el-Ğazâlî düşüncesindeki bir diğer önemli nokta da ortaya koyduğu, Tanrı’nın kendi kendini delillendirmesi ve vicdanlarda kendini duyurmasının yanında, tüm bunları tamamlayıcı olarak doğal teolojiye dayanan ve dolaysız olarak bile vahye dayanmayan her şeyin, bir nedene ihtiyacı olduğu

³⁶² Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers (Tehâfutu’l-Felâsife)*, ing. terc. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2000), s.XXIII.

³⁶³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, terc. Kasım Turhan (İstanbul: Birleşik, 2000), s.280.

ilkesidir. Buna göre zaman içinde var olanlar (hâdis), var olmak için bir nedene ihtiyaç duyarlar ve böylece âlemin de bir nedene ihtiyacı vardır.³⁶⁴

El-Ğazâlî'nin kozmolojik argümana dair konuları kaleme aldığı başlıca eseri olan *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikad'da Orta Yol)* ve *Tehâfutu'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserler olmak üzere diğer eserlerde de filozoflara karşı kılıcı oldukça keskindir. Kimi zaman Aristocu filozofları kendi fikir babalarına bile sahip çıkamamakla itham ederken,³⁶⁵ kimi zamansa küfre düştüklerini iddia edecek kadar³⁶⁶ sivri bir dil kullanmıştır. Onun *Tehâfut*'teki üslubu şekillendirici olmaktan daha ziyade tenkit edici bir karakter arzeder. El-Ğazâlî için asıl önemli nokta, âlemin Tanrı tarafından sonradan yaratılmış (*hâdis*) olduğunun ispatıdır. Ona göre âlemin ezelîliği gibi asılsız iddiaların çürütülmesi temel gayedir ve bunun dışındaki tüm tartışmalar kendi ifadesiyle “soğanın kaç katı, narın kaç tanesi” olduğunu tartışmaya benzemektedir.³⁶⁷ Tüm bunların yanında el-Ğazâlî, bunun dışındaki meselelerin şeriatın yanında ehemmiyeti yoktur, dediği âlemin ezelîliği tartışmasının dışında, ilaveten iki meseleden dolayı da filozofları tekfir etmektedir.³⁶⁸ Bununla birlikte ‘filozofları tenkit ederken bir davayı ispat etmeye çalışan davacı gibi değil doğru olmayan görüşlerini çürütmeye çalışan bir hasım gibi karşılarına çıkıyorum’³⁶⁹ sözleriyle her ne kadar ‘yıkacağız, ama inşa etmeyeceğiz’³⁷⁰ dese de çoğu zaman A’yı yanıtlarken ‘A değil’i de doğrulamaktadır. Deniz’in de iddia ettiği gibi, el-Ğazâlî’nin felsefeyi eleştirmesi İslam düşüncesinin inkişafı adına bir duraklamaya

³⁶⁴ Lenn E. Goodman, “Ghazali’s Argument from Creation (1),” *International Journal of Middle East Studies* 2:1 (1971), s.73.

³⁶⁵ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.4.

³⁶⁶ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.225; El-Ğazâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, terc. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), s.188.

³⁶⁷ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.8.

³⁶⁸ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.225.

³⁶⁹ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.4.

³⁷⁰ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.46.

yol açıysa da İslam düşüncesinin başka alanlarında fikrî gelişmesine de sebep olmuştur diyebiliriz. Örneğin, onun görüşleri kelam sahasında Fahrüddin er-Râzî'yi etkilemesiyle beraber tasavvuf alanında da felsefî yönelişlerin harekete geçmesini sağlamıştır. Bu alanda kendisinden etkilenen birçok mutasavvıfla birlikte özellikle İbn Arabî'ye de tesiri oldukça önemlidir.³⁷¹

El-Ğazâlî, kozmolojik argümana yer verdiği eserlerinde sert bir üslupla filozofların özellikle kozmoloji düşüncesi ile mücadele etmiş ve geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.³⁷² Filozoflar karşısında kendisini sürekli bir kelamcı olarak konumlandıran el-Ğazâlî bu mücadeleyi yaparken bizleri önemli bir entelektüel zemine çekerek bir taraftan felsefeyi reddederken diğer taraftan da felsefenin işlevlerini kelama aktaracak yeni bir düşünce yolu geliştirmiştir.³⁷³ Kısacası el-Ğazâlî, “filozoflarla kendi zeminlerinde buluşmak istemiştir”³⁷⁴ diyebiliriz. Ayrıca el-Ğazâlî, ortaya koyduğu düşünce sistematigi ve entelektüel arka planı ile Eş'arî kelamcılarına felsefî kavramları kendi mezhep problemlerinde kullanma yolunu açmıştır. El-Ğazâlî düşüncesi ve sistematigi İslam kelamında bir dönüm noktası olmuş, özellikle Fahrüddin er-Râzî ile birlikte kelamın ‘felsefî bir kelam’a dönüşmesini sağlamıştır.³⁷⁵

El-Ğazâlî savaş açtığı filozofların düşüncelerini anlamak için önce bir zihni ameliyede bulunmuştur. Bu ameliyenin mahsulü olan, filozofların görüşlerinden bahsettiği *Makâsıdu'l-Felâsife* adlı eseri el-Ğazâlî'nin Aristocu bir filozof olarak

³⁷¹ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfutler Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), s.16.

³⁷² El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.9.

³⁷³ Gürbüz Deniz, “The Method of Understanding Ghazali,” *Journal of Islamic Research* 3:2 (2010), s.13.

³⁷⁴ George Giacaman ve Raja Bahlul, “Ghazali on Miracles and Necessary Connection,” *Medieval Philosophy and Theology* 9 (2000), s.39.

³⁷⁵ M. Âbid el-Câbirî, “Gazali Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri,” terc. Mesut Okumuş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44:1 (2003), s.410.

tanınmasına yol açacak kadar başarılı tespitlerle doludur.³⁷⁶ *Tehâfut*'e giriş mahiyetindeki bu eser, Aristocu bir eser olarak kabul edilmiş ve el-Ğazâlî'nin adı, sehven Thomas Aquinas, Roger Bacon gibi filozoflar tarafından Arap Aristocularla arasında, İbn Sînâ ve İbn Ruşd ile birlikte anılmıştır.³⁷⁷

Hudûs Delili

El-Ğazâlî'nin kozmolojik argümanında baskın unsur hudûs delilidir. O, âlemin ezelî olması başta olmak üzere filozoflar tarafından iddia edilen birçok görüşe karşı çıkmıştır. Ona göre âlemde Tanrı'ya ulaşma konusunda ikisi tutarlı, biri ise çelişkili olmak üzere üç yol mevcuttur. Bunlardan birincisi hudûs delilidir ki Tanrı'ya ulaştıracak en doğru yol budur. İkincisi, ateistlere ait olan, âlemin ezelî olduğu ve herhangi bir yaratıcısının olmadığı görüşüdür. El-Ğazâlî'ye göre bu görüş batıl olmasının yanında kendi içerisinde tutarlıdır. Üçüncü görüş ise çelişkili olan görüştür. Bu da filozofların iddia ettiği, hem âlemin bir yaratıcısı olduğunun hem de âlemin ezelî olduğunun birlikte iddia edilmesidir.³⁷⁸ El-Ğazâlî'ye göre filozoflar, malulün illele beraber olması, ışığın Güneş'le beraber olması gibi âlemin de Tanrı'yla birlikte ezelî olduğunu iddia ederlerken³⁷⁹ kendisi âlemin ezelî değil hâdis olduğuna ilahi bir irade ile sonradan yaratıldığına inanmaktadır.

³⁷⁶ Fehrullah Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat," M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Feslefi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM, 2013) içinde s.320. Ayrıca Prof. Dr. İlhan Kutluer "Gazzâlî ve Felsefe" adlı makalesinde Seyyid Hüseyin Nasr'ın *Three Muslim Sages* (Üç Müslüman Bilge) adlı kitabına atıfla *Makâsîd*'in İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Âlâî* adlı Farsça felsefe kitabının harfiyen tercüme olması tartışmalarına değinerek şu bilgiye yer verir: "*Makâsîd*'i Latinceye tercüme eden Avrupalı mütercim, eserin yukarıda söz ettiğimiz gerekçeli giriş kısmını tercüme etmeyip atladiğından, Gazzâlî Latin dünyasında ünlü bir Müslüman filozof olarak tanınacaktır" Bkz. İlhan Kutluer, "Gazzâlî ve Felsefe," M. Cüneyt Kaya (ed.), *Gazzâlî Konuşmaları* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013) içinde s.18.

³⁷⁷ Şeyh, "Gazâlî," s.214.

³⁷⁸ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.79.

³⁷⁹ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.14.

El-Ğazâlî'nin hudûs delili üzerinde durduğu ve filozofların delillerine tartışma ortamı içerisinde cevap verdiği başlıca eseri *Tehâfutu'l-Felâsife* (*Filozofların Tutarsızlığı*)'dır.³⁸⁰ Her ne kadar el-Ğazâlî, *Tehâfut*'te zaman zaman bazı Eş'arî düşüncelerini tenkit etse de³⁸¹ bu eser Eş'arî geleneğine bağlı bir eserdir. Bu eserin filozoflara yönelik eleştirilerinin temelinde Eş'arî düşüncesinde yer alan cevher-araz ayrımı ve Tanrı'nın her an yaratıyor olmasına imkân tanıyan düşünce sistemi ile birlikte mucizevi olaylara bakış açısı da yatmaktadır.³⁸²

El-Ğazâlî, *Tehâfut*'te 16'sı metafizikle ilgili dört tanesi ise fizikle ilgili toplam 20 mesele ele almıştır. O, bu meselelerden 17'sinin bidatı gerektirirken üç tanesinin ise küfrü gerektirdiğini iddia etmiştir.³⁸³ Küfrü gerektiren bu üç mesele özellikle birinci meselede ele alınan âlemin kıdemi meselesi, 13. meselede ele alınan Tanrı'nın cüz'ıyyâtı bilip bilmemesi konusu ve 20. meselede ele alınan cismânî haşr meselesidir. Onun, kozmolojik argümanın çerçevesinde değerlendirilebilecek tartışma ve görüşleri âlemin kıdemi meselesinde bulunabilir.

El-Ğazâlî düşüncesinde hudûs delili çerçevesinde şekillenen kozmolojik argüman, genel olarak Tanrı'nın iradesi ve zorunlu nedensellik temaları etrafında örgülenmiştir. El-Ğazâlî, yaratmanın Tanrı'nın varlığının kaçınılmaz ve zaruri bir sonucu olduğu iddiasını reddeder. El-Ğazâlî'ye göre İbn Sînâ düşüncesinde mümkün dünyaların en iyisinin kaynağında Tanrı'nın bilgisi bulunurken³⁸⁴ el-Ğazâlî düşüncesinde bu kaynakta bilginin yerini irade almaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ

³⁸⁰ Çalışmamızda el-Ğazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife* adı eserinin “Ğazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, terc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005) çevirisinin yanında (Al-Ğhazâlî, *The Incoherence of the Philosophers* (*Tehâfutu'l-Felâsife*), ing. terc. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2000) eserinden de mukayeseli olarak faydalandık.

³⁸¹ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.53.

³⁸² Hasan Aydın, “Ğazzâlî ve İbn Rüşd'e göre Mucize,” *Kelâm Araştırmaları* 6:2 (2008), s.118.

³⁸³ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.225.

³⁸⁴ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, ss.71, 92.

düşüncesinde Tanrı yaratıcı bilgiyi bilen bir Tanrı iken,³⁸⁵ el-Ğazâlî düşüncesinde ise Tanrı mürîd yani herhangi bir zorunluluğa tâbi olmaksızın irade eden bir Tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nitekim filozofları küfürle itham ettiği üç nedenden birincisi olan âlemin kıdemi iddiası Tanrı'nın iradesine ilişkin bir konudur. Zira el-Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tanrı'ya ait fiiller zorunlu olduğundan bir anlamda kendisine irade ve özgürlük alanı tanımamışlardır. El-Ğazâlî'ye göre ise Tanrı, *Tehâfutu'l Felâsife*'de üçüncü meselede yer aldığı üzere fâil olan yani “irade ederek, seçerek ve irade edileni bilerek fiilin kendisinden çıktığı varlıktır”³⁸⁶ Filozofların, Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisini sebebin sebepli ile olan ilişkisine benzetmeleri ona göre aynen lambanın ışığı, şahsın gölgeyi meydana getirdiğini söylemeye benzetmektedir. Lamba, ışığa neden olmaktadır ancak fâile, fiili irade ve seçmeyle meydana getirmesinden dolayı fâil denmektedir. Böylece filozofların Tanrı'nın irade sahibi olma yönüne gölge düşüren zorunluluk düşüncesi, el-Ğazâlî tarafından her ne isterse onu yapabilen bir Tanrı anlayışı ile revize edilmek istenmiştir. El-Ğazâlî'ye göre metafizik nedensel zorunluluk düşüncesi, Tanrı'nın cüz'îlere dair bilgisine şüphe düşürdüğü gibi Tanrı'ya irade atfedilmesini de reddetmekte ve böylece Tanrı'nın fâil oluşunu anlamsız kılmaktadır. El-Kindî'nin sadece Tanrı'nın gerçek fâil olduğu ve yaratılmışların birer mecâzi fâil olduğu düşüncesini destekleyen el-Ğazâlî, filozofları, bunu tam tersine çevirerek Tanrı'ya mecâzi, yaratılmışlara ise hakikî fâil olma konumu verdiklerini iddia ederek eleştirmiştir.³⁸⁷

³⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik 2)*, s.146 (9. Makale 4. Fasıl).

³⁸⁶ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.57.

³⁸⁷ Adamson ve Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, s.378.

Tehâfut'ün Birinci Mesele'sinde el-Ğazâlî'nin kaleminden kendisi ile filozoflar arasında diyalektik bir üslupla ele alınan tartışma, filozofların âlemin ezeli olduğunu iddia etmelerine yer verilmesi ile başlar. *Tehâfutu-l Felâsife*'nin yaklaşık dörtte biri âlemin kıdemi konusundaki filozoflarla el-Ğazâlî arasında bu tartışmaya ayrılmıştır. El-Ğazâlî'nin kaleminden takip edeceğimiz bu tartışmada kozmolojik argümana dair ipuçlarına yer vereceğiz.

Filozofların düşüncesine göre kadîm olandan hâdis olan çıkmaz. Eğer çıktığı düşünülürse, o halde, kadîm olanın zatında hâdis olanın hudûsunun bir irade tarafından tercih edilmiş olması gerekmektedir. Eğer böyle olduysa o halde bu tercih ettirici iradeyi sağlayan kimdir? Ayrıca bu tercih niçin daha önce değil de o anda gerçekleşmiştir? Bu durum Allah'ın âlemi yaratmaktan aciz ve ve âlemin yaratılmış olmasının imkânsız oluşuna bağlanamaz. Zira böyle bir anlayış Tanrı'yı aciz iken kudrete, âlemin de imkânsız iken imkâna kavuşması anlamına gelir ki bunların her ikisi de imkânsızdır. Tanrı'nın daha önce amaçsız olduğu, daha sonradan amaçlı hale geldiği söylenemeyeceği gibi donanımının yetersiz olduğu ve sonradan yetkin hale geldiği de söylenemez. O halde söylenebilecek tek şey Tanrı'nın âlemin varlığını daha önce dilemediği halde daha sonradan dilemiş olmasıdır. Pekâlâ, bu, Tanrı'nın iradesinde bir değişiklik gerçekleştiği anlamına gelmiyor mu?

El-Ğazâlî'nin kaleminden filozofların iddialarına devam edilecek olursa filozoflara göre Tanrı'nın zatına ilişkin tüm bu sorunları aşmanın yegâne bir yolu vardır; o da filozofların iddia ettiği gibi âlemin Tanrı'dan ezelde herhangi bir irade sözkonusu olmaksızın zaruri olarak sudûr etmiş olmasıdır.³⁸⁸ El-Ğazâlî ise filozofların ağzından dile getirdiği bu argümanlara bir takım itirazlar

³⁸⁸ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, ss.15-16.

geliştirmektedir. Ona göre Tanrı, âlemin sonradan var edilmesini ezeli bir irade ile murad etmiştir. Böylece Tanrı'nın zatında 'sonradan irade etme'nin ortaya çıkaracağı bir takım handikaplar ortadan kalmış olmaktadır.

Bu düşünceye filozoflar tarafından, sonradan olanın sebebi ve gerektiricisi hazır ve var iken herhangi bir gecikmeye mahal olamayacağı şeklinde itiraz edilebilecektir. Kaldı ki herhangi bir yetersizlik olmaksızın sebep ile sonucu arasında fâsıla girmesi konusu sosyal hayatta bile bir şarta bağlı olarak gerçekleşebiliyor iken metafizik konularda nasıl böyle şartsız bir gecikme sözkonusu olabilecektir? El-Ğazâlî'nin buna itirazı ise metodoloji yönündendir. Bu gecikmenin imkânsızlığı konusunun, herhangi bir mantık kuralları veya zorunlulukla bilinmediği ve bu çıkarımın keyfî olduğu şeklinde itiraz eden el-Ğazâlî'ye göre âlemin hudûsu ezeli bir irade ile ezelde takdir edilmiştir.³⁸⁹

Filozofların bir başka itirazı ise Tanrı'nın âlemi belli bir zaman önce yaratmaya muktedir iken bekleyip daha sonra yaratması halinde bu bekleme anında geçen sürenin sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğu yönündedir. Sonlu olduğu takdirde, bu sonlu zaman diliminin bir unsuru olan Tanrı'nın da sonlu olması gerekecektir. Sonsuz denildiği takdirde ise içerisinde sonsuz imkânlar barındıran bu zaman diliminin âlemin hudûsu ile sona ermesi anlamına gelecek ki bunlar da muhal görünmektedir. Ancak el-Ğazâlî, âlemin Tanrı'nın her ne zaman her nasıl yaratmayı murad ettiyse o şekilde yaratıldığına inanmakla birlikte zaman ve süre kavramlarının bizim tanımlamalarımızdan ibaret olduğu, âlem yaratılmadan önce süre diye birşeyden bahsedilemeyeceği yönünde itiraz etmektedir.³⁹⁰

³⁸⁹ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.19.

³⁹⁰ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.22.

El-Ğazâlî, Tanrı'nın varlığı ile âlemin hâdis olarak meydana gelmesi arasındaki sürenin ölçüleri ile ilgili itirazlara da bu sürelerin bizim ölçülerimize göre tanımlandığı ve ontolojik düzlemde Tanrı'nın böyle bir sınıflandırma ile ilişkilendirilemeyeceğinden bahsetmiştir.

Filozofların âlemin hâdis olması durumunda, yokluktan varlığa çıkmak için kendisi hakkında Tanrı'nın bir tercihte bulunması gerektiği ve dolayısıyla kendisini tercihe zorlayacak unsurların bulunması zarureti yönündeki itirazlarına karşı ise el-Ğazâlî, Tanrı'nın âlemi yaratmayı önce değil de sonradan irade etmesi ile cevap vermiştir. Filozoflara göre âlem var olmadan önce tüm 'an'lar birbirine tamamen benzediği için aynen birbirine benzeyen iki şey arasında tercihte bulunmak neye göre ve nasıl mümkün olacaktır? El-Ğazâlî'ye göre, fâilinde hiçbir eksiklik bulunmadığı ve hiçbir geciktirici neden olmadığı halde bu 'ertelenmiş sonuç' fikri, Tanrı için gayet makuldür ve öncelik / sonralık kavramları yaratılmışlar için söz konusudur. Aynı cevap 'neden daha önce ya da daha sonra yaratmadı' şeklinde yöneltilebilir bir soruya da verilebilir.

Zaman sonradandır ve yaratılmıştır; ondan önce asla herhangi bir zaman yoktur. "Allah, âlem ve zamandan öncedir" sözümüzün anlamı "Şânı yüce olan Allah vardı ve âlem yoktu, sonra Allah yine vardı ve O'nunla birlikte âlem de var oldu"; "O vardı ve âlem yoktu" sözümüzün anlamı "Yaratıcı'nın zâtı vardı ve sadece âlemin zâtı yoktu; "O vardı, O'nunla birlikte âlem de vardı" sözümüzün anlamı ise "sadece iki zâtın var olması"dır.³⁹¹

Filozoflar tarafından el-Ğazâlî'nin hudûs iddiasına getirilebilecek bir başka itiraz ise Tanrı'nın âlemi var ederken iki mümkünden birini hangi kritere göre tercih

³⁹¹ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.32.

ettiği yönündedir. Bu tercih meselesi bir rastlantı sonucu mu yoksa irâdî bir intihab mıdır? El-Ğazâlî bu itiraza şöyle cevap vermektedir:

Biz diyoruz ki: Âlem şu anda var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda irade ile var olmuştur. İrade de birşeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir nitelik. Eğer onun böyle bir özelliği olmasaydı kudretle yetinilirdi. Fakat kudretin her iki zıddı olan nisbeti eşit durumda olunca ve bir şeyi kendi benzerinden ayırt edip belirleyici bulunmayınca, kudret sıfatının ötesinde kadîmin bir şeyi kendi benzerinden ayırt edip belirleyen bir niteliği vardır denilmiştir. Bu bakımdan birinin “İrade, iki benzerden birini niçin belirlemiştir?” şeklindeki sözü, “İlim sıfatı niçin bilineni olduğu gibi kuşatmayı gerektirir?” diyenin sözü gibidir. Buna karşı “Çünkü ilim, özelliği bu olan nitelikten ibarettir” denilir. Aynı şekilde irade de özelliği bu olan bir nitelikten ibarettir. Hatta onun özü, birşeyi benzerinden ayırt etmektir.³⁹²

El-Ğazâlî irade sahibinin âlemin hudûsunu tercih etmesinin keyfiyeti üzerinden yapılan itiraza bu itirazın anlamsız olduğu şeklinde cevap vermektedir. Zira iradenin tabiatı zaten iki şeyden birini diğerinden ayırt etmek olduğundan iradeye neden bunu murâd ettin şeklinde bir soru sormak el-Ğazâlî’ye göre ilim kelimesi örneğinde olduğu gibi tanım içerisindeki kelimelerin yerini değiştirerek itirazda bulunmaya benzemektedir. Zira efrâdını câmi‘ olması, ilmin tanımı içerisinde yer alırken, pekâlâ bu ilim neden bu bileşenleri kuşatmıştır, şeklindeki bir itiraz anlamsız olacaktır. Dolayısıyla irade eden ve tercihte bulunan elbette rastlantı sonucu değil bir hikmete binaen murâd etmiştir. Ayrıca el-Ğazâlî şöyle demektedir:

³⁹² El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.23.

Siz “Düşünülemez” derken bunu zorunlu olarak mı yoksa herhangi bir akıl yürütme sonucunda mı biliyorsunuz? Halbuki bunlardan hiçbirinin geçerliliğini savunmak mümkün değildir. Hem de sizin [Allah’ın iradesini] bizim irademize benzetmeniz, [ilâhî] bilgi konusunda yapılan benzetme gibi dayanaksız bir kıyaslamadır.³⁹³

El-Ğazâlî filozoflar tarafından yapılabileceğini dile getirdiği bu itiraza tercih edenin bir tercih unsuru nedeniyle tercih etmesi konusundaki zaruretin nereden çıktığı ve bunu hangi evrensel kriterlere göre zaruri görebileceğimiz konusunu öne sürerek, filozoflara cevap vermek yerine daha önce de yaptığı gibi metodoloji üzerinden itiraz geliştirmektedir. Bununla da kalmayıp filozofları insanların iradesiyle Tanrı’nın iradesinin aynı keyfiyete sahip olduğunu düşünmekle itham etmektedir. Hâlbuki sadece el-Ğazâlî’nin kaleme aldığı *Tehâfut* başta olmak üzere birçok eserde ve özellikle kelam ve felsefeye dair yazılan eserlerin tamamında Tanrı’nın sadece akli ve iradesi değil fiilleri de insan aklıyla kritiğe tabi tutulmuş ve beşerî bakış zaviyesinden ele alınmıştır. El-Ğazâlî, *Tehâfut*’un neredeyse tamamında buna hiçbir itiraz geliştirmeden nadiren de olsa yapılan itirazlara cevap vermek yerine metodolojiyi eleştirmekle yetinmiştir.

El-Ğazâlî’ye göre tek ezeli olan varlık Tanrı’dır ve O’nun dışındaki herşey sonradan yaratılmış hâdis varlıklardır. Nitekim onun âlemin ezeli olmadığı ve hâdis olduğu hakkında, *el-İktisâd*’da kurduğu argüman şöyledir: “Her hâdisin hudûs bulması için bir sebep lazımdır. Âlem hâdistir. O halde hudûsunun bir sebebi olması lazımdır”³⁹⁴

³⁹³ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.24.

³⁹⁴ El-Ğazâlî, *el-İktisâd*, s.22.

Bunun aksi durumu el-Ğazâlî, Tanrı'nın mutlaklık ve sonsuzluk esasını ihlal ederek onu sanatkâr seviyesine indirgeme olarak görmüştür. Filozoflar da Tanrı'nın mutlaklık ve sonsuzluk vasıflarını kabul ediyorlardı. Ancak bununla beraber Aristocu kimlikleriyle, Tanrı'nın yaratma faaliyetini, O'nunla birlikte ezelî olduğunu iddia ettikleri 'ilk madde'de bilkuvve olabirlikleri bilfiil hale geçirmekten ibaret görüyorlardı. Bu da Aristo'nun bilkuvvelikten form ve suret kazanarak bilfiillîğe geçiş olarak ifade edilen değişim anlayışına oldukça uygun bir bakış açıydı.³⁹⁵

El-Ğazâlî ise filozofların 'Bir'den bir çıkar' prensibince Tanrı'da bilgi, bilinen ve bilenin aynı ve tek varlıkta birleşmiş olmalarına rağmen İlk Akıl'da bunların ayrı ayrı yer aldığına dair düşüncelerini tenkit etmiştir.³⁹⁶ El-Ğazâlî'ye göre filozoflar bir taraftan el-Evvel'in bilen, bilgi ve bilme olarak kabul edilmesini, diğer taraftan da onun bilgisinin yaratıcı olduğunu kabul ederler. Bu yaratıcı bilgi konusu, Tanrı'nın bilgisinin bizim bilgimize benzemediğini göstermektedir. Zira bizim bilgimiz mâluma tabidir. Yani insan akı ve bilgisi var olmayan en azından zihinlerde yaratılmamış olan hiçbir şeyi bilemez. Ancak var olanı bilebilir. Bir diğer deyişle var olduğu için biliriz. Yaratıcı bilgi ise bunun tam tersidir. Bizim bilgilerimiz var olduğu için bilindiği halde yaratıcı bilgi sahibi zâtın bilgisi, bildiği için varlığın yaratıldığı bir bilgi türüdür.³⁹⁷ Aynı filozoflar, bir taraftan Tanrı'nın bilgisini bizim bilgimizden ayırmak suretiyle tanımlarlarken diğer taraftan O'nun iradesini bizim irademizin tabi oldukları prensiplere göre değerlendirmektedirler. Bu ise el-Ğazâlî'ye göre çelişkidir. Dolayısıyla filozofların savunduğu Sudûr Teorisi el-Ğazâlî'ye göre geçersizdir. Şüphesiz Sudûr Teorisi filozofların felsefî sistemleri açısından oldukça

³⁹⁵ Şeyh, "Ğazâlî," s.219.

³⁹⁶ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.66.

³⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ (Metafizik 2)*, s.146 (9. Makale 4. Fasl); El-Fârâbi, *el-Medîne*, ss.8-13; El-Fârâbi, *Es-Siyâse*, ss.4-5 (Fasl 34-35-36).

önemlidir. Sudûr Teorisi'nin yara alması demek el-Ğazâlî'nin tenkit ettiği felsefî düşünce sistematığının çökmesi anlamına gelmektedir.

Toktaş'a göre el-Ğazâlî, Sudûr Teorisi'ne inanılması durumunda ilk sebepli olan İlk Akıl'a tanınan özelliğin aynı şekilde Tanrı'ya da tanınabileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla çoğalmanın öncelikle İlk Akıl'da değil, Tanrı'da başlaması gerektiğini ya da çoğalmanın akıllarda başlamayarak sudûrun tek tek bireylerden meydana gelen varlıklarda gerçekleşmesi gerektiğini belirtmiştir. Mesela, el-Ğazâlî'ye göre filozoflar İlk Akıl'ın imkân niteliğini ve varlığını birbirinden ayırmış ve böylece ondan iki ayrı varlığın sudûr ettiğini söylemişlerdir.³⁹⁸ Bu durumda Tanrı'nın varlığı ile O'nun zorunlu niteliğini de birbirinden ayırıp çokluğun ortaya çıkışını ondan başlatmak mümkündür. Bir başka örnek ise filozofların İlk Akıl'ın kendi varlığını ve ilkesini düşünmesini de iki farklı düşünüş olarak yorumlamış olmalarıdır.³⁹⁹ Bu açıdan bakılacak olursa Tanrı'nın da kendini ve başka bir varlığa ilke oluşunu birbirinden ayırmak ve böylece çokluğun ondan sudûr ettiğini söylemek mümkündür.⁴⁰⁰

Filozofların hâdis olan âlemin kadîm olan Tanrı'dan çıktığı takdirde, herhangi bir hâdisin kadîmden çıkmasını değil de ilk hâdisin kadîmden çıkmasını muhal görüyoruz, şeklindeki itirazlarına ise el-Ğazâlî şöyle cevap vermektedir:

Biz deriz ki: Yatkının ortaya çıkması, zamanın gelmesi ve herhangi bir yeni durumun oluşması konusundaki soru [çözumsuz olarak] ortada

³⁹⁸ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.70.

³⁹⁹ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.71.

⁴⁰⁰ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.76.

durmaktadır. Buna göre ya sebepler zinciri sonsuza dek sürüp gidecek veya ilk sonradan olanın kendisinden kaynaklandığı bir ezelîde son bulacaktır.⁴⁰¹

El-Ğazâlî her hâdisin bir başka hâdisten çıkması gerektiği ancak bu teselsülün sonsuza kadar gidemeyeceğinden dolayı aklî bir zaruret içerisinde ilk hâdisin kadîmden çıkmış olması gerektiğini iddia etmektedir.

Âlemin kadîm olmaması durumunda ise ya imkân durumunda kalması gerekecek ya da kendisini daha sonra var kılacak bir tercih unsurunun ortaya çıkması gerekecektir. Filozoflara göre âlem yok ise imkân durumu devam etmektedir. Ancak var olduğunda bu tercih unsurunu kimin meydana getirdiği ve neden âlemin şu anda meydana gelip de başka bir zaman meydana gelmemiş olduğu, sorulması gereken bir sorudur. El-Ğazâlî'ye göre ise Tanrı'nın âlemi yaratmayı önce değil de sonradan yaratmayı ezelî bir irade ile murad etmesi verilebilecek en makul cevaptır. Ancak filozoflara göre o zaman da Tanrı'nın iradesinde sonradan meydana gelen bir değişiklikten söz etmek gerekmektedir ki bu Tanrı'da değişiklik anlamına gelir. Fakat Tanrı'da değişimin olması muhaldir ve dolayısıyla Tanrı, hâdislere mahal olamayacağı için âlemin kadîm olduğunu kabul etmek gerekmektedir. El-Ğazâlî, filozofların ağzından bu soruları sorduktan sonra şöyle cevap vermektedir:

Buna iki yönden itiraz edilebilir. Birincisi: “Âlem ezelî bir irade ile yaratılmıştır; o irade âlem meydana geldiği anda onun var olmasını, yokluğun varabileceği sınıra kadar varmasını, ondan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş; ondan önce varoluş irade edilmediğinden meydana gelmeyip var olduğu anda ezelî iradeyle murâd edildiği için meydana gelmiştir. O halde böyle bir düşüncenin benimsenmesine engel olan ve onu

⁴⁰¹ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.29.

imkânsız kılan ne olabilir?!” şeklindeki bir görüşün sahibine niçin karşı çıkıyorsunuz denebilir.⁴⁰²

El-Ğazâlî’ye göre âlem Tanrı’nın ezeli iradesiyle yaratılmıştır. Ne var ki yaratılması ezeli değil, hâdis yani sonradandır. Kozmolojik argümanın hudûs delili formunda gördüğümüz bu yaklaşım el-Ğazâlî’nin yukarıda ifade ettiğimiz gibi kurguladığı üzere “Her hâdisin hudûs bulması için bir sebep lazımdır. Âlem hâdistir. O halde hudûsunun bir sebebi olması lazımdır”⁴⁰³ şeklinde ifade edilebilir.

Nedensellik

17. meselede el-Ğazâlî, filozofların düşünce sistematüğini nedensel zorunluluk yönüyle eleştirmektedir. El-Ğazâlî, Aristo gibi dört nedenin varlığını kabul etmekte, ancak bunlara tam ve mutlak neden nazarıyla bakmamaktadır. El-Ğazâlî’ye göre hiçbir şey nedensiz olarak meydana gelmez.⁴⁰⁴ Neden kelimesinden ise dört farklı anlamda bahsetmektedir. Birincisi, bir şeyin varoluşuna sebeptir (Fâil Neden); sandalyenin yapımında marangozun, çocuğun doğumunda babanın sebep olması gibi. İkincisi, madde manasına gelir (Maddî Neden) ki varlığı diğer varlığın var olması için zorunludur; sandalyenin var olması için ağacın zorunluluğı gibi. Üçüncüsü, sûret manasına gelir ki bu her şeyin tamamı olup sûrî sebep (Formel Neden) adı verilir. Mesela karyola yapmak için karyolanın şekli gibi. Dördüncüsü ise öncelikle gâye sonra da o gâyenin gerçekleşmesi anlamına gelir (Gaye Neden);

⁴⁰² El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.17.

⁴⁰³ El-Ğazâlî, *el-İktisâd*, s.22.

⁴⁰⁴ El-Ğazâlî, *el-İktisâd*, s.22.

mesela evde ikamet etme emeli ve divanda oturmak için ev ve divanın bu gâyeye uygun yapılması gibi.⁴⁰⁵

El-Ğazâlî, Fail Neden'i ön plana almakta ve varlığın mevcûdiyetinin bu nedene dayandığını ifade etmektedir. Ona göre bir şeyin var olması bu dört nedenden ancak Maddî Neden ve Fâil Neden bir arada olduğu zaman zaruri olarak gerekmemektedir. Ancak diğer nedenler de var olduğu zaman o şeyin zaruri olarak var olmaları gerekmektedir. Örneğin marangoz ve ağacın bulunmasıyla sandalyenin var olması zaruri değildir. Ancak sandalyenin sûreti ve bilfiil bir gâyenin mevcut olması halinde bu sandalyenin mevcûdiyeti zaruridir.⁴⁰⁶

El-Ğazâlî, varoluşu izah ederken Fâil Neden'i hareketin prensibi olarak en başa almış olsa da aslında varlığın meydana gelmesi açısından esas rolü, süreç bakımından en sonda olmasına rağmen Gâye Neden'e vermekte ve gerçekleştirme yönünden ona öncelik tanımaktadır. Marangozun mevcûdiyetini Gâye Neden'le izah ederken Fâil Neden'in varlığını gâyeye bağlamakta, gâyesi olan her şeyin noksanlığı gidermek için çalıştığını ifade etmektedir.

El-Ğazâlî, cansız maddelerin fâil oluşlarını sadece Sudûr Teorisi yönüyle tenkit etmez, fiziksel zorunluluk yönüyle de reddeder. Ona göre neden-sonuç arasında fiziksel zorunluluk söz konusu olamaz.⁴⁰⁷ Eş'arîler, dolayısıyla el-Ğazâlî, gerçek neden ve onun sonucunun eşzamanlı olarak var olmasına ve ayrıca sonucun varlığının ancak nedenin varlığı ile açıklamasına itiraz etmişlerdir. Böyle olduğu takdirde, nedenin ve sonucun eş zamanlı (*coexistence*) var olduğu örneğine katılmak bizi âlemin ezelîliğinin kabulüne götürecek ve böylece sonsuz fâil, sonsuz özlerinin

⁴⁰⁵ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, ss.57-58, 79.

⁴⁰⁶ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, ss.57-58, 79.

⁴⁰⁷ Adamson ve Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, s.376.

zorunluluğu ile âlemi meydana getirmiş olacaktır. O halde meydana gelen şey yani sonuç olarak âlem de sonsuz olacaktır.⁴⁰⁸

Macit Fahri'nin ifadelerine göre el-Ğazâlî, mantıksal açıdan nedensel zorunluluğu kabul ederken ontolojik nedensel zorunluluğu reddetmiştir.⁴⁰⁹ Alon'a göre ise el-Ğazâlî'nin, filozoflara 'imkânsız'ı tanımlamalarını ve onun Tanrı'nın eylem alanının dışında yani Tanrı tarafından yapılamayacak şey olarak kabul etmelerini teklif etmesi nedeniyle, mantıksal ve ontolojik alan arasında hiçbir fark yoktur. Zira böylece el-Ğazâlî tarafından, iki şeyin birbirini dışlaması yani Tanrı ve imkânsızlığın eşzamanlılığı söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın var olduğu sürece kendisinin güç yetiremediği ve kendisi için imkânsız olan şey sözkonusu olmayacaktır. Bundan dolayı da zorunluluğun gerek mantıksal gerekse ontolojik düzlemde yani her iki alanda da mümkün olmadığı sonucuna ulaşılabilecektir.⁴¹⁰

El-Ğazâlî, illiyet bağıını tümüyle inkar etmemiş, onu bizim neden ve sonucu sıkça birarada görmemizden kaynaklanan bir algı alışkanlığımız olarak tanımlamıştır. El-Ğazâlî'nin illiyet bağı yerine âdet bağı kurması tabiatıta var olduğu iddia edilen katı determinizm yerine yumuşak bir determinizmi benimsediği, bu nedenle de onun Hume'a öncülük ettiği görülmektedir. Craig'e göre bu öncülük etme konusu aslında oldukça yanıltıcı olabilir.⁴¹¹ Zira el-Ğazâlî gerçekte Tanrı'dan başka ikincil derecedeki fâilleri hakiki fâil olarak görmemiş, Tanrı'yı varlığın temel ve yegâne nedeni olarak görmüştür. Örneğin, el-Ğazâlî, 'ateş yakar, kılıç keser, kar soğutur'

⁴⁰⁸ Michael E. Marmura, "Avicenna on Causal Priority," Parviz Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism* (NY: Delmar, 1981), s.67.

⁴⁰⁹ Ilai Alon, "Al-Ghazâlî on Causality," *Journal of the American Oriental Society* 100:4 (1980), s.397.

⁴¹⁰ Alon, "On Causality," s.405.

⁴¹¹ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.6.

şeklinde nesnelere atfedilen mecazi fâillik özelliğini kabul etmemektedir. Ona göre gerçek fiil iradeli olandır. Örneğin, bir kimse ateşe atılsa ve ölse, ateşe değil atan kişiye katil denilir. Ateşle o insanı bir araya getirme iradeyle olur, fakat ateşin etkisi iradesizdir. Bu da gösteriyor ki fâil, iradesiyle kendisinden fiil sudûr edendir. El-Ğazâlî filozofları Tanrı'ya âlemi yaratma konusunda irade ve seçme gücü bırakmamakla kendisini sadece mecazi bir fâil hüviyetine hapsedmekle suçlamıştır.⁴¹² Craig'e göre Hume ise ikincil derecede fâillere inanmakla birlikte onların varlığını ya da zorunlu oluşlarının ispatlanmasını reddetmiştir. Her nasıl olursa olsun, el-Ğazâlî'nin irade ve imkân anlayışı üzerine inşa ettiği alışkanlık bağı olağanüstü hadiselerle, İslam düşüncesi özelinde ise mucizelere meşru bir zemin oluşturmaktadır.⁴¹³ El-Ğazâlî, düşüncesini net bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

[Tabiatta süregelen düzende] alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (*iktirân*) bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında “Bu odur”, “O da budur” denilemez. İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerrinin reddini içermez. O halde, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasında ilişkide bir zorunluluk yoktur. Nihayet bu örnekler tıpta, astronomide, sanat, zanaat ve gözleme dayalı diğer bütün ilişkilerde böylece sürüp gider. Zira sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez

⁴¹² El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.61.

⁴¹³ Hasan Aydın, “Gazzâlî ve David Hume’da Nedensellik Kuramı (Karşılaştırmalı Bir İnceleme),” *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), ss.325-349; Edward Omar Moad, “Al-Ghazali on Power, Causation, and ‘Acquisition’,” *Philosophy East & West* 57:1 (2007), ss.1-13.

olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır.⁴¹⁴

El-Ğazâlî, maddenin bu halini tabiatının çeşitli suretleri kabule müsait olmasıyla izah etmektedir. Birini neden, diğerini sonuç ve aralarındaki ilişkiyi de zorunlu bir ilişki olarak algılamamıza neden olan şey, bizim uzun zamandır bu ikisini birarada görmemizdir. Dolayısıyla sebep ve sonuç arasındaki bu ilişki vâcib değil, mümkün bir ilişkidir.

Ayrıca el-Ğazâlî bir sonuca neden olan sebebin bileşik tabiatlı oluşuna da vurgu yapmıştır. Ona göre her bir sonuç tek nedenli değildir, bileşik nedenlidir. Mesela, renkli bir nesneyi gören bir insanın görme olayının arkasında sıhhatli görsel algıya sahip olması, gözlerini açması, gözleriyle nesne arasında hiçbir engel olmaması, nesnenin renkli olması, havanın karanlık değil yeterince aydınlık olması gibi nedenler vardır. Tek başına hiçbir neden bizi sonuca götürememekle birlikte, şartların bir tanesinin yokluğu dahi bizi sonuca götürmekten alıkoyabilir. Hal böyle olunca, sonucun varlığını sebeplerin varlığına bağlamak uygun olmayacaktır. Tüm bu sebeplere irade ve fiil atfedilemez. Onları eksiksiz olarak bir araya getiren ve tamamına güç yetirebilen bir Tanrı, ancak sonucun ortaya çıkmasında gerçek fâil olabilir.⁴¹⁵ Bu varsayıma göre, âlemdaki mucizeler de dahil tüm olağanüstü haller tamamen anlaşılabilir hale gelir.⁴¹⁶

⁴¹⁴ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.166.

⁴¹⁵ Şeyh, "Ğazâlî," s.238.

⁴¹⁶ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.291.

Macit Fahri'ye göre ise el-Ğazâlî, 17. meselede zorunlu nedensellik bağı anlayışını sistemli bir şekilde reddeden ilk kelamcı olması yönüyle, Pyrrhon Okulu'nun Grek septiklerinin tesirinde kalmış gibidir.⁴¹⁷

Nedensel zorunluluk bağının kozmolojik argümanla ilişki içerisinde olduğu konulardan biri, onun mantıksal mı yoksa ontolojik düzlemde mi var olduğu veya hiçbir yerde var olup olmadığı ile ilgili olabilir. Filozofların savunduğu Sudûr Teorisi'nin de içinde barındığı Tanrı ile âlem arasındaki ontolojik zorunlu ilişki, el-Ğazâlî tarafından bu nedensel zorunluluğun imkânsızlığı düzleminde inşa edilen bir sistematik düşünce ile reddedilmiştir. Zira ontolojik ya da mantıksal zorunluluk kabul edildiği takdirde, nedenin varlığı sözkonusu ise sonucun varlığı da kaçınılmaz olmaktadır. El-Ğazâlî düşüncesine aykırı duran bu zorunluluk anlayışı, Tanrı'nın varlığı sözkonusu olduğu takdirde âlemin de varlığını zaruri kılmaktadır. Zira Tanrı hem Fâil Neden, hem Gâî Neden'dir. Oysaki el-Ğazâlî düşüncesinde Tanrı irade sahibidir ve dilerse âlemi dilediği an yoktan yarattığı gibi eğer dileyseydi yaratmayabilirdi de. İçerisinde âlemin kendisinden zorunlu olarak sudûr ettiği bir kozmoloji düşüncesiyle el-Ğazâlî düşüncesinin bağdaşması elbette mümkün olmayacaktır.⁴¹⁸

İlk Neden Delili

El-Ğazâlî'nin filozoflarla tartıştığı konulardan biri, hatırlanacağı üzere, ezeli olandan hâdis olanın nasıl çıkabileceği konusudur. Filozoflar ilk neden delilini

⁴¹⁷ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.288.

⁴¹⁸ Nitekim el-Ğazâlî şöyle demektedir: “Biz, ilkelerin işlevlerini seçerek (*ihitiyâr*) yapmadığı ve yüce Allah'ın fiillerini iradesiz yaptığı görüşünü kabul etmeyiz. Nitekim biz âlemin yaratılmışlığı meselesinde onların bu konudaki iddialarını çürütmüştük. Pamuk ateşe dokununca yakan fâilin, yakma fiilini iradesiyle yarattığı sâbit olduğuna göre, pamuğun dokunmasıyla birlikte fâilin yakma fiilini yaratmaması da aklen mümkündür” Bkz. El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.169.

şekillendirirken teselsülün imkânsızlığından hareketle, “âlem ezelîdir, ancak her sonucun bir nedeni olması gerektiği teselsülü makul kılmaz; sonsuz teselsül imkânsızdır dolayısıyla ezelî olan sonuçlar nedenlenmemiş bir ilk nedende durmalıdır” şeklindeki argümanı kullanmaktadır. Ancak el-Ğazâlî’nin *Tehâfut*’te buna itirazı sözkonusudur. Ona göre, filozofların Tanrı’nın âleme zaman bakımından değil zât bakımından ezelî olması⁴¹⁹ şeklindeki nisbetinin geçerliliği sözkonusu olamayacaktır. Zira eğer teselsülün imkânsızlığı kabul ediliyorsa, o halde ezelî bir neden olan Tanrı’dan âlem sonucunun çıkması için âlemin hâdis olması gerekmektedir. El-Ğazâlî’ye göre filozoflar âlemin ezeliliğini kabulle birlikte teselsülü de kabul etmek durumunda kalmışlardır. Oysaki kendi ifadeleriyle “Olaylar sonsuza dek birbirine dayanacak olursa, bu imkânsızdır ve akıllı birinin inanacağı birşey değildir”⁴²⁰

El-Ğazâlî, filozofların teselsülü kabul etmediklerini bilmektedir ve bu argümanı kullanarak filozofları kendi iddialarıyla ezelî olandan hâdis olanın çıktığına ikna etmeye çalışmaktadır. Filozofların ezelî âlem anlayışı ile teselsülü kabul etmeleri gerektiği ve teselsülü kabulle birlikte, sebepler zincirini yok sayarak Tanrı’nın varlığını kabul etmenin kendi içerisinde bir çelişki doğuracağını iddia etmektedir.

Filozofların bu ezelî âlem anlayışı dolayısıyla âlemdeki neden sonuç ilişkilerinin dairesel bir ezelî döngü içerisinde olduğu ve dolayısıyla Tanrı’nın bu dairesel ezelî döngüye neden olduğu şeklindeki itirazlarına ise el-Ğazâlî, dairesel döngüye müdahalenin hâdis mi yoksa ezelî mi olduğu sorusuyla cevap vermektedir.

⁴¹⁹ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, ss.14, 31, 32, 33.

⁴²⁰ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.29.

Zira bu müdahale hâdis ise o halde bu da bir başka hâdis ihtiyaç duyar ve bu böylece sonsuza kadar gider. Eğer ezeli ise filozofların daha önceki itirazları ile çelişmektedir ki daha önceki iddiaları ezeli olanla hâdis olanların ilkinin nasıl ilişkiye gireceğidir.⁴²¹

İmkân Delili

El-Ğazâlî, Aristocu filozofların imkân deliline eleştiriler getirmiştir. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki el-Ğazâlî'ye göre vâcib, varlığı zaruri olan ve aklın, yokluğunu kabul edemediği şey; mümteni, yokluğu zaruri olan, akılca kabullenilmesi mümkün olmayan şey; mümkün ise varlığında ve yokluğunda herhangi bir zaruret olmayan, aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şey anlamına gelmektedir.⁴²²

El-Ğazâlî'nin eleştirilerinin temel noktası, filozoflara göre 'mümkün' kavramının 'özü itibariyle mümkün (*mümkin bizâtihi*)' ve 'başkası nedeniyle mümkün (*mümkin ligayrihi*)' olarak ikiye ayrılmasıdır. Zira varlığı ve yokluğu ontolojik olarak eşit seviyede kabul edilen mümkün varlıkların tanımından hareketle el-Ğazâlî, 'başkası nedeniyle mümkün' kavramını geçersiz saymış ve Tanrı'nın varlığını ispat konusunda bir delil teşkil etmeyeceğini ileri sürmüştür.⁴²³ El-Ğazâlî, bununla birlikte filozofların zorunlu varlık tanımları içerisinde yer alan 'kendi özü itibariyle zorunlu' ve 'başkası nedeniyle zorunlu' sınıflandırmasını da kabul etmemiştir. El-Ğazâlî'ye göre her biri sebepsiz olan iki zorunlu varlığın mevcûdiyeti sözkonusu değildir. Ona göre zorunluluk kapalı bir ifadedir ve bununla ancak sebebi

⁴²¹ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, ss.30, 67.

⁴²² El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.42.

⁴²³ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, ss.31, 40-43.

olmamak kastedilebilir. El-Ğazâlî'ye göre, filozofların söylediği zorunlu varlığın anlamı bir şeyin sebebinin olmaması, sebebinin olmayışının da sebebinin olmayışı olmalıdır.⁴²⁴ Filozofların zorunlu tanımlarında “var olmaması mümkün olmayan” yer almaktadır ve mümkün olan âlem sonradan ve yoktan var edilmiştir. O halde görülüyor ki el-Ğazâlî, imkân kavramını ele alırken yokluğu da düşünülebilir olması yönüyle âlemin imkânını kabul etmemektedir. Âlemin zorunlu olmasını da Tanrı'nın dışında herhangi bir varlığın zorunluluk taşımasını sakıncalı bulduğu için kabul etmemektedir. Birbiriyle çelişkili gibi görünen bu iki yaklaşımda kilit nokta el-Ğazâlî'nin Tanrı'yı, var ettiklerinin zorunlu oluşlarından kaynaklanan herhangi bir zorunluluk altına sokmamak istemesi ve O'nun iradesini koruma altına almak istemesidir. Ona göre tek zorunlu varlık Tanrı'dır, âlemi iradesiyle yoktan yaratmıştır.

El-Ğazâlî'nin “Cismin sonlu olduğuna inanan ve inanmayanlardan her biri, ötesinde boşluk ve doluluk bulunmayan bir cismi anlamaktan âcizdirler”⁴²⁵ şeklindeki kanaati üzerine filozofların el-Ğazâlî'yi âlemin ötesinde bir boşluk ya da doluluk olduğunu tasdike zorlamaları neticesinde el-Ğazâlî, âlemin ötesinde bir boşluk ya da doluluk olduğu takdirde kabul edilmesi gereken prensipler üzerinden karşılık vermektedir.⁴²⁶ Buna delil olarak da âlemin şu an olduğundan daha büyük ya da daha küçük yaratılma ihtimali üzerinden deliller getirmektedir. Ona göre, âlem daha büyük ya da küçük yaratılamazdı denilirse, bu, Tanrı'ya acizyet atfetmek anlamına gelecektir. Eğer ‘Tanrı bundan aciz değil, daha büyük ya da daha küçük olabilirdi’ denilirse, o halde âlemin dışında bir nicelik ve nitelik söz konusudur ki o

⁴²⁴ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, ss.85-88.

⁴²⁵ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.36.

⁴²⁶ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.38.

da boşluk ve doluluğun varlığı anlamına gelecektir. Filozoflara cevaben o halde âlemin dışında, herhangi bir yokluğun olması sözkonusu olamayacaktır, şeklinde cevap vermektedir. El-Ğazâlî diğer taraftan filozofların âlemin mümkün olduğu görüşlerine itiraz ederek “Âlem olduğu gibiyse onun daha büyük ve daha küçük olması imkânsızdır; çünkü onun olduğu gibi bulunması ‘mümkün’ değil ‘zorunlu’dur” demiştir.⁴²⁷ Ayrıca el-Ğazâlî âlemin varlığından önce onun var olmadığı halde hiçbir artısı ve eksisi olmaksızın varlık imkânına denk olduğunu, dolayısıyla filozofların mümkünün tanımı içerisinde yer alan ‘var olması da var olmaması da mümkün’ tasnifine dahil olamayacağını iddia eder. Ona göre âlem var değilken bile varlık imkânına denkti. Ancak var değildi. El-Ğazâlî’nin âlem için savunduğu ‘yoktu, var oldu’ şeklindeki iddiasına karşılık filozoflar âlemin yok olduğu, yok olanın aynı zamanda imkânsız da olabileceği ve buradan hareketle ‘imkânsızın imkâna dönüşemeyeceği, varlığa çıkamayacağı’ çerçevesinde itiraz etmişlerdir. Bu itirazı dillendiren el-Ğazâlî, buna karşılık olarak yine metodoloji üzerinden cevap vermektedir ve şöyle demektedir: “Onun bir durumda imkânsız, bir durumda da mümkün olması niçin imkânsız olsun?”⁴²⁸ Filozoflar varlığı zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak sınıflandırırken her bir kategoriye sınırlandırmalar getirmişlerdir. Dolayısıyla sınırı var olmaya mücadele etmeyen ‘imkânsız’ kategorisi filozofların tanımlamaları çerçevesinde asla var olamayacaktır. Oysa el-Ğazâlî’ye göre filozofların imkân diye niteledikleri ayrımın hiçbir anlamı yoktur, Tanrı’nın dilediği fiillerin imkânsızlığı sözkonusu değildir.

El-Ğazâlî, eleştirilerinde filozofların mümkün varlıkların sebeplerini herhangi bir nihâi sebepte bitiremeyeceklerini ve böylece âlemin son nedeninin yine bütünüyle

⁴²⁷ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.39.

⁴²⁸ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.39.

bir âlem olmasının zaruri bir sonuç olduğunu iddia etmektedir. El-Ğazâlî'nin gök cisimlerinin dönüşleri ile nefislerin teselsülü konularından örnekler vererek eleştirdiği filozoflar, zamanın ezeliliğini kabul etmelerine paralel olarak bütünüyle gök cisimlerinin hareketlerinin bir başlangıcı olmadığını kabul ederken, diğer taraftan her bir gök cisminin özel hareketlerinin bir başlangıcı olduğunu iddia ederler. Yani o, filozofların her bir gök cisminin tekil olarak sonlu olduğunu ancak bir bütün olarak âlemin ezelî olduğunu düşündüklerini iddia etmektedir. El-Ğazâlî'ye göre ise bunun anlamı, tek tek varlıklar için doğru olan şeyin varlıkların tümü için doğru olmamasıdır ki bu apaçık bir çelişkidir. El-Ğazâlî filozofların bu benzetmesinden hareketle kendisi de bir kıyas yaparak her bir varlığın bir nedeni bulunması gerekirken âlemin bir bütün olarak bir nedeninin olması gerekmediği iddiasının da pekâlâ mümkün olabileceğini söyler.⁴²⁹ El-Ğazâlî, bir taraftan filozofların, varlığı ezelî olarak kabul ederken diğer taraftan bu delili temellendirirken kullandıkları teselsül düşüncesinin imkânsızlığı argümanına dikkat çekmekte ve filozofların delilinin kendi içerisinde çelişkiler barındırdığının altını çizmektedir.

Görülüyor ki el-Ğazâlî'nin imkân deliline yaklaşımı tamamen Tanrı'nın, iradesiyle âlemi hâdis bir şekilde yaratmış olduğu düşüncesi etrafında örgülenmiştir. El-Ğazâlî bu düşünceye zarar verecek endişesiyle âlemin var olmadan önce imkânını kabul etmemektedir. Bir yandan filozofların âleme başkası nedeniyle zorunlu tanımlamasını yakıştırdıklarını vurgulamakta diğer yandan filozofları tüm bunlara inandıkları halde nasıl oluyor da teselsülün imkânsızlığını iddia edebildikleri noktasında tenkit etmektedir. Zira yukarıda ifade edildiği gibi âlemin hem ezelî

⁴²⁹ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, ss.29, 31, 67, 80.

olduğunu düşünmek hem de teselsülün imkânsızlığına inanmak el-Ğazâlî'ye göre bir çelişkidir. Özet olarak el-Ğazâlî'nin imkân ve vucûb düşüncesi de irade ve hudûs eksenli bir çizgide yer alınmıştır diyebiliriz.

Hareket Delili

El-Ğazâlî'nin özellikle *Tehafut*'te Birinci Mesele'de filozoflara karşı temel eleştirisi âlemdeki değişme ve hareket ile ilgilidir. Âlemdeki 'değişme'nin ve ortaya çıkardığı komplikasyonların âlemin kıdemini gerektirdiği düşüncesine el-Ğazâlî penceresinden ne tür itirazlar getirildiğine özet olarak değinmiştik. Aslında değişim olgusuyla birbirinden çok da ayıramayacağımız hareket olgusu ile ilgili de el-Ğazâlî'nin filozoflara itirazları sözkonusudur.

El-Ğazâlî düşüncesi ile Aristo metafiziği arasındaki en önemli ayrım Aristo'nun 'İlk Muharrik'i aklî sistemin tabii bir sonucu olarak ortaya koyması, el-Ğazâlî'nin ise Tanrı'nın varlığını bir önkabul olarak benimsemesi ve diğer tüm varlıkların O'nun irade ve kudretiyle meydana geldiğini ileri sürmesidir. Zira Aristo düşüncesinde İlk Muharrik hareketsiz sükûn halinde iken,⁴³⁰ el-Ğazâlî'nin Tanrı'sı hareket ve sükûndan münezzehtir. Herhangi bir şekilde madde ve zamanla ilişkilendirilemeyeceği gibi madde ve zamanın tabi olduğu eylemlere de konu olamaz. Oysaki İlk Muharrik'in 'hareket etmeyen' olması demek, onun maddenin herhangi bir vasfıyla vasıflanması anlamına gelmektedir. El-Ğazâlî'ye göre Aristo'nun İlk Muharrik'inin iradesi yoktur. Dolayısıyla âlemi de yaratmamıştır. Yaratma ve yoktan var etme gücü olmadığından kudreti de yoktur. O'nun başkasıyla herhangi bir ilişkisi olmadığı gibi bilgisinden bahsetmek de mümkün değildir. Hal

⁴³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s.497 (XII. Kitap VI-VII-IX. Bölümler).

böyle olunca el-Ğazâlî, Aristo'nun hareket etmeyen İlk Muharrik'inin kendi Tanrı anlayışıyla örtüşmediğini düşünmektedir.⁴³¹

El-Ğazâlî'ye göre hareket ezeli değil hâdistir.⁴³² Ona göre hareketin ezeli değil de hâdis oluşu ancak duyularla anlaşılabilir. Yer gibi durgun bir cevheri ele aldığımızda onun hareketinin imkânsız değil, mümkün olduğu zorunlu olarak anlaşılır. Zira halen durgun vaziyette görünen yer, ezelden beridir durgun olmayıp sonradan sükûna ermiştir. Eğer hareket mümkünse bu hâdistir ve sükûnu yok etmiştir anlamına gelmektedir. Yok edilen sükûn da elbette bir hareketin yok edilmesiyle meydana geldiğinden dolayı ve ezeli olanın yok olamayacağından dolayı bunların tamamının hâdis olduğu sonucuna ulaşabiliriz. El-Ğazâlî, hareket ve sükûnu birbirine bitişik mekanlarda birbirini takip eden oluşların ardarda var olup yok olmalarıyla açıklar.⁴³³ Buradan da hareketin sonlu olduğu sonucu ortaya çıkar. Görüldüğü üzere el-Ğazâlî, hareketi ispatlarken nefy ile ispat yoluna gitmekte ve hareketin yok oluşunu onun varoluşundan çıkarmakta ve bunu zorunlu bir netice olarak görmektedir. Çünkü hareket ve sükûn iki zıt olgudur; aynı anda aynı mahalde bulunamazlar. Biri varken diğeri yoktur.

Zaman ise el-Ğazâlî'ye göre hareketin miktarı olup kendisini öncelik ya da sonralık açısından ortaya çıkarır. Dolayısıyla ona göre zaman da hâdistir ve Tanrı âleme tekaddüm etmektedir. Tanrı vardı, ancak âlem yoktu. Sonraki safhada ise Tanrı ile birlikte âlem de olmaya başladı. El-Ğazâlî, Tanrı ve âlem arasında öncelik ve sonralığı algılamak için zaman gibi üçüncü bir unsuru tahayyül etmenin ancak vehmin işi olduğunu iddia etmekte ve aynen bunun gibi âlemin ötesinde bir boşluk

⁴³¹ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.145.

⁴³² El-Ğazâlî, *el-İktisâd*, ss.26-28.

⁴³³ El-Ğazâlî, *el-İktisâd*, s.25.

ve doluluk tahayyül etmenin de ancak vehmin işi olduğu düşüncesini taşımaktadır. El-Ğazâlî, boşluğu ise sonsuz boyut olduğu için anlamsız bulmaktadır.⁴³⁴ İmkan delilinden bahsederken ifade edilen âlemin daha büyük ya da daha küçük olabilmesi imkânına bağlı olarak âlemin dışında bir boşluk ve doluluğun kabulü ile burada ifade edilen bunların tahayyülünün vehmin işi olduğu iddiası dikkat çekicidir. Kanaatimizce el-Ğazâlî çelişki gibi görünen bu iki ifadeyi iki nedenden dolayı kullanmış olabilir. Bunlardan birincisi; bu kabulün vehmin işi olmasıyla birlikte bu, varlıklarının hakikat olduğu gerçeğini değiştirmez denilmek istenmiştir. Diğer bir neden ise el-Ğazâlî'nin filozoflarla hangi zeminde mücadele edeceğini açıkladığı pasajlarda yer aldığı üzere 'yıkacağız ancak inşa etmeyeceğiz' prensibince bir şekilde filozofların düşüncelerini geçersiz saymak bu geçersiz sayma ameliyesinde kural tanımamak olabilir.

Ayrıca daha önce de ifade edildiği gibi el-Ğazâlî kozmolojisinde iki ontolojik düzlem sözkonusudur. Bunlar 'Allah vardı âlem yoktu' ve 'Allah vardı âlem vardı' düzlemleridir.⁴³⁵ Dolayısıyla ilk düzlemde filozofların ezeli âlem anlayışlarının aksine, âlem yok olduğu için maddeden de söz etmek ve maddeye bağlı olarak hareketten de söz etmek mümkün olmayacaktır.

Hareket penceresinden el-Ğazâlî'nin önermesinin üç iddiası bulunmaktadır. Birincisi, her nesne hareket veya sükûn halinde olmalıdır. İkincisi, hareket ve sükûn varlığa çıkmıştır (hâdistir). Üçüncüsü ise var olan hiçbir şey, kendi kendine var olamaz. Goodman'a göre her şeyin hareket veya sükûn halinde olması gerektiği iddiasını reddetmek, birşey ya vardır ya da yoktur şeklinde özet olarak formüle edebileceğimiz zıtlık prensibini reddetmek anlamına gelecektir. Bununla beraber

⁴³⁴ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.38.

⁴³⁵ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, ss.32-33.

hareket ve sükûnun zamanda var olduğunu (hâdis olduğunu) iddia ederken yani yukarıdaki ikinci öncülde, eğer ‘sonradan varlığa çıkmıştır (*come to be*)’ın anlamı ‘vardır’ (*place*)’ olarak yorumlanırsa, o halde bu öncülün filozoflardan farklı olarak ortaya hiçbir şey koymayacağını söylemek durumunda kalacağız. Zira el-Ğazâlî düşüncesinde âlemden öncesi için ‘yokluk vardı’ denilmemesi gerekmektedir. Ayrıca yukarıdaki üçüncü öncülden anlaşılmaktadır ki âlem sadece süreç kadar yaşlıdır. Fakat ikinci öncül yani hareket ve sükûnun sonradan var oldukları iddiası, sürecin de zaman içinde var olduğunu iddia etmektedir. Bu öncül aslında hiçbir şeyin ezeli olmadığını; eğer ezelîlik olsaydı, bugüne ulaşmamızın mümkün olmayacağını söyler. Fakat el-Ğazâlî tek bir şeyin ezeli olduğuna inanmaktadır; o da Tanrı’dır.⁴³⁶ El-Ğazâlî’nin âlemin varoluşu ile ilgili temel noktası, âlemi zamansal bir sınırdan tutmak, bunun yanında da Tanrı ile hiçbir şekilde zamansal olarak ilintilendirmemektir. Nitekim onun âlem anlayışı, Tanrı’nın dışındaki var ve başlangıcı bulunan bütün varlıklardan ibarettir.⁴³⁷

Buraya kadar el-Ğazâlî düşüncesini kozmolojik argümanının değişik formları penceresinden incelemeye çalıştık. Görülüyor ki el-Ğazâlî düşüncesini örgüleyen âmil etken onun mürîd bir Tanrı ve bunun bir neticesi olarak da hâdis bir âlem düşüncesidir. Baktığı her yere bu zaviyeden bakmakta, tenkitlerini ve tasdiklerini bu çerçevede ortaya koymaktadır. Nitekim son olarak yer vereceğimiz Craig’in formülasyonu içerisinde el-Ğazâlî’nin kozmolojik argümanı bundan farklı bir şey değildir. Craig el-Ğazâlî’nin kozmolojik argümanını şu şekilde özetlemektedir:

1. Var olmaya başlayan herşeyin, ortaya çıkması için bir nedene ihtiyacı vardır.

⁴³⁶ Goodman, “Argument,” s.74.

⁴³⁷ El-Ğazâlî, *el-İktisâd*, s.24.

2. Âlem var olmaya başlamıştır.

a. Âlemde zamansal olgular vardır.

b. Bu zamansal olgular diğer zamansal olgular tarafından nedenlenmişlerdir.

c. Zamansal olgular dizisi sonsuza kadar gidemezler.

i. Sonsuz dizilerin bilfiil varoluşları çeşitli tutarsızlıkları da beraberinde getirmektedir.

d. O halde zamansal olgular dizisi bir başlangıca sahip olmalıdır.

3. O halde âlemin var olması için bir nedeni vardır: Onun Yaratıcısı.⁴³⁸

Yukarıda ifade edilen düşünce sistematığı düşünüldüğünde el-Ğazâlî'nin argümanının, el-Kindî'nin argümanı gibi zamanın sonluluğu üzerine inşa edilmemiş olduğunu görmekteyiz. El-Ğazâlî, delilini zamanın kendisinin değil, zamansal olguların sonluluğu üzerine inşa etmiş ve sonsuz niteliklerin reel gerçekliklerini inkar etmiş, bunun tutarsız olduğuna inanmıştır.⁴³⁹

Görüldüğü gibi el-Ğazâlî düşüncesinde kozmolojik argümanın neredeyse tüm formlarına dair izler bulunmaktadır. Ancak takdir edilir ki temel çabası filozofların âlemin ezelî olduğu iddialarını çürütmek olmasından dolayı o, daha çok hudûs delili üzerinde durmuştur. El-Ğazâlî düşüncesine getirilmiş en kapsamlı tenkit ise her halde İbn Ruşd'ün onu *Tehâfutu'l-Felâsife*'ye karşılık kaleme aldığı *Tehâfutu't-Tehâfut* adlı eseridir. El-Ğazâlî'nin argümanlarına İbn Ruşd'ün getirdiği itirazlara derli toplu bir şekilde bir sonraki bölümde yer vereceğiz.

⁴³⁸ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.104.

⁴³⁹ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.104.

d. İbn Ruşd'de Kozmolojik Argüman

Endülüs coğrafyasında yetişen, İslam düşüncesine tartışmasız büyük katkılarda bulunmuş Ebu'l-Velîd İbn Ruşd, önemli bir Aristo yorumcusudur. Birçok ilim dallarında eserler vermiş olan İslam filozofunun felsefî kelam alanında ele aldığı eserlerin problematik ve sistematik yönüyle en özgün olanları *Faslu'l-Makâl* ve *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*'dir. İbn Ruşd'ün *Tehâfutu't-Tehâfut* adlı eseri ise el-Ğazâlî'nin kaleme almış olduğu *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı, filozofları diyalektik bir üslupla eleştiren eserine karşı yazmış olduğu bir reddiyedir. Bir esere yazılmış reddiyelerin tabiatlarının genelde sistem ortaya koymaya yönelik değil, hedefe alınan eserde iddia edilen görüşleri ve tezleri çürütmeye yönelik olduğu gerçeği İbn Ruşd'un *Tehâfutu't-Tehâfut*'ü için de geçerlidir. Zaten o, eserinin ilk sayfasında şöyle demektedir:

Bu yapıtın amacı, Ebû Hâmid (el-Gazzâlî)'nin *Tehâfut el-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı kitabında ileri sürdüğü görüşlerin doğruluk ve doyuruculuk (*fi't-tasdîk ve'l-iknâ*) derecesini göstermek ve bu görüşlerden büyük bir bölümünün kesinlik ve doğruluk derecesinden uzak olduğunu ortaya koymaktır.⁴⁴⁰

Nitekim İbn Ruşd 20 adet 'tartışma'dan müteşekkil eserinin her bölümünde 'El-Ğazâlî der ki:' ve 'Derim ki:' şeklinde diyalektik üslubuyla mesajlarını okuyucuya ulaştırmayı amaçlamıştır. O, *Tehâfutu't-Tehâfut* adlı eserinde el-Ğazâlî'nin iddialarına yer vermiş ve ardından o iddialara kendi karşıt argümanlarını geliştirmiştir. İbn Ruşd, el-Ğazâlî'nin üslubu kadar sert olmasa da kendisi de diyalektik bir üslup kullanmıştır.

⁴⁴⁰ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.1 (I/59).

El-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İslam düşüncesinde ortaya koyduğu Yeni Platoncu felsefe karşısında el-Ğazâlî'nin sert üslubuyla gerçekleştirdiği hücumuna karşı ilk karşı çıkış İbn Ruşd'den gelmiştir.⁴⁴¹ Bununla beraber İbn Ruşd'ün ölüm tarihinin m. 1198 yılı olduğu düşünülürse el-Ğazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'yi kaleme almasından itibaren yaklaşık bir asır boyunca İslam düşüncesi ona cevap verecek özgüveni bulamamış, bu süre zarfında el-Ğazâlî'ye ciddi bir reddiye yazılamamıştır. İbn Ruşd'ün *Tehâfutu't-Tehâfut*'ü bu açıdan da oldukça önem arz etmektedir.

İbn Ruşd'ü bu tartışmaya girmeye sürükleyen âmil ise el-Ğazâlî'nin filozofları bazı konularda yanlış anladığını düşünmesi ve bu nedenle onları bazı düşüncelerinden dolayı küfürle itham etmesidir. Nitekim İbn Ruşd şöyle demektedir:

Bu adam, filozofları şu üç meselede küfürle suçlamıştır. Bunlardan biri, [sözünü ettiğimiz] bu meseledir [cismani haşr meselesi]...

İkinci mesele Allah'ın tikelleri bilmediğini söylemeleridir ki, biz bu görüşün de onların görüşü olmadığını söylemiştik.

Üçüncüsü, onların âlemin öncesizliği konusundaki görüşleridir. Yine biz, filozofların [öncesizlik] deyimini, kelimcilerin filozofları küfürle suçladıkları anlamda kullanmadıklarını da söylemiştik...⁴⁴²

Şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Ruşd'ün bazı eserleri cedelî tarzda kaleme alınmış olup bu eserler kendisinin daha çok felsefî olmaktan ziyade kelâmî düşüncelerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Tanrı-âlem ilişkisi ve kozmolojik argüman gibi metafiziksel konularda da İbn Ruşd düşüncesini tahlil ederken, bu pencereden değerlendirmek gerekmektedir. Biz bu çalışmamızda İbn Ruşd'ün

⁴⁴¹ Deniz, *Kelâm-Felsefe*, s.16.

⁴⁴² İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.332 (II/873).

Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Menâhici'l-Edille ve *Tehâfutu't-Tehâfut* adlı eserlerinde yer alan kozmolojik argümana dair izleri bulmaya çalışacağız.

Fahri'ye göre, İbn Ruşd'ün Aristo'yu el-Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre daha dikkatli okuması el-Kindî, er-Râzi, el-Fârâbî ve İbn Sînâ'da muhtelif şekillerde yer alan Sudûr Teorisi başta olmak üzere Aristo'ya ait olduğu iddia edilen birçok görüşü terk etmesine, daha saf bir Arsitoculuk'u benimsemesine yol açmıştır. Nitekim İbn Ruşd eserlerinde bu iki müslüman filozofu savunmaktan ziyade çoğunlukla onların Aristo'nun gerçek öğretilerinden sapma derecelerini ve el-Ğazâlî'nin delillerinin ikna gücünü göstermekle yetinir.⁴⁴³ Bununla birlikte gerek *Tehâfutu't-Tehâfut*'te kullanmak zorunda kaldığı üslubu ve gerekse Aristo'nun eserleri üzerine kaleme aldığı ve bazı istisnalar dışında kendi yaklaşımını açıkça dile getirmedeği *Cevami'*, *Telhîs* ve *Şerh*'lerinde öncelikle Aristo'nun görüşlerini daha açık ve anlaşılır hale getirme çabası, İbn Ruşd'ün Tanrı-âlem ilişkisi konusundaki gerçek düşüncesini belirlemeyi oldukça güçleştirmektedir.⁴⁴⁴

İbn Ruşd'ün kozmolojik argümanların temel enstrümanları hakkında ne düşündüğüne geçmeden önce şunu da söylemekte yarar var ki o, özellikle cedelî tarzda yazdığı eserlerinden olan *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*'de kozmolojik argümanların dışında inâyet ve ihtirâ delillerinden de bahseder. O, bu delillerle canlı ya da cansız her varlığın yaratılmış olması zaruretinin kendiliğinden bilinecek derecede âşikar olması gerektiği ve her yaratılmışın bir yaratıcısı bulunması gerektiğinden hareketle Tanrı'ya ulaşmayı hedeflemektedir. İnâyet ve ihtirâ delillerinin gerek havâs gerekse cumhur için ulaşılması en kolay ve en elverişli yol

⁴⁴³ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.343. Örneğin *Tehâfut et-Tehâfut* adlı eserde şöyle demektedir: "Bütün bunlar, İbn Sînâ, Ebû Nasr el-Fârâbî ve ötekilerin filozoflara karşı uydurdukları sözlerdir. Oysa eski filozofların görüşleri şöyledir" Bkz. s.101/1-310.

⁴⁴⁴ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Ruşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s.178.

olduğunu ifade eden İbn Ruşd: “Âlem masnudur ve onun bir sâniî vardır. Bu sonuca varılmasının sebebi, inayet delilinin her iki esasa birlikte delâlet etmesidir. Bunun içindir ki, inâyet delili, sâniin varlığına delâlet eden delillerin en şereflişi olmuştur”⁴⁴⁵ demektedir. Bunun tesbiti, inâyet ve ihtirâ delilleri kozmolojik argümanın formları arasında sayılmasa da İbn Ruşd’un âlemden hareketle Tanrı’ya ulaşma zihnî ameliyesini her fırsatta tercih ettiğini görmek açısından önemlidir. Bununla birlikte İbn Ruşd’e göre Tanrı’ya ulaştıran bu delillerin en kıymetlisi kozmolojik argümanın herhangi bir formu olmayan inâyet ve ihtirâ delilleri olduğu da buradan anlaşılmaktadır.

Yaratılış Teorileri ve Sudûr

İbn Ruşd’ün görüşleri arasında kozmolojik argümanın ne şekilde yer aldığı konusuna gelince o, *Tehâfutu't-Tehâfut*’te üç farklı yaratılış teorisinden bahseder:

Sonuç olarak onlar, İlk İlkenin bir tek olması gerektiğini kabul ettikleri halde, bu bir tek İlk İlke konusunda kuşku ortaya çıktığında, bu konuda üç ayrı yanıt verirler: Onlardan kimileri, çokluğun ancak ilk maddeden ileri geldiğini belirtirler ki, bu görüşte olanlar Anaxagoras ve yandaşlarıdır. Kimileri ise, çokluğun ancak âletlerin çokluğundan ileri geldiğini, kimileri de, bu çokluğun ancak bir takım araçlardan doğduğunu ileri sürerler. Bu son görüşü ileri sürenlerden ilki Eflatun’dur ve bu görüş en doyurucu olandır; çünkü bunun dışında kalan öteki iki yanıt konusunda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Maddelerin ve âletlerin çokluğu nereden gelmektedir? Bu

⁴⁴⁵ İbn Ruşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslü'l-makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille)*. Ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), s.210.(Bu eser İbn Ruşd’ün *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve 'ş-şerî'ati mine'l-ittisâl* adlı eseriyle birlikte *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille* adlı eserini ihtiva etmektedir. Biz bundan sonraki dipnotlarda bu iki esere atıf yaparken Süleyman Uludağ’ın hazırladığı bu kitaba işaret edecek ancak her iki eseri kendi isimleriyle kısaltacağız.)

öncülü , yani “*birden ancak bir çıkar*” öncülünü kabul edenler, ortak bir güçlkle karşı karşıyadırlar. Onların, çokluğun birden çıkmasının nedenini açıklamaları gerekir. Bununla birlikte, bugün yaygın bir biçimde kabul edilen görüş, bunun tam tersidir. Başka bir deyişle, ilk birden ilk olarak birbirinden farklı olan bütün varlıklar çıkmıştır. O halde, yaşadığımız çağda, bu çağda yaşayan kişilerle, ancak bu öncül üzerinde tartışmak gerekir.⁴⁴⁶

İbn Ruşd’e göre üç farklı varlık teorisinden ilki ‘bir şey olmadan bir şey meydana gelmez’ teorisi üzerine inşa edilen *Kumûn Nazariyesi*’dir. Âlemdeki çokluğun maddeden kaynaklandığı tezine dayanan ve Anaxagoras’tan itibaren savunulan *Kumûn Nazariyesi*’ne göre ‘her şey her şeydedir’ yahut bütün her şey iç içedir (*küllî şey’ fî küllî şey*); oluş (*el-kevn*), şeylerin birbirinden çıkmasından, fâilin işlevi de yalnızca şeyleri birbirinden çıkarmak (*ihrâc*) ve ayırmaktan (*temyîz*) ibarettir. Hiçbir şeyin ‘yok / yokluk’tan meydana gelmediği tezine dayanan *Kumûn Nazariyesi*’ndeki bu fâil, İbn Ruşd’e göre, fâil olmaktan çok bir muharriktir.⁴⁴⁷

İbn Ruşd’e göre, varlık teorilerinden ikincisi yoktan yaratma, yani hudûstur. Buna göre âlem, daha önce bir imkân hali ve bir ilk prensip bulunmaksızın, Tanrı tarafından yoktan ve sonradan yaratılmıştır.

İbn Ruşd’e göre varlık teorilerinden üçüncüsü ve ‘bu görüş en doyurucu olandır’⁴⁴⁸ dediği teori ise âlemdeki çokluğun araçlar vasıtasıyla ortaya çıkmış olmasıdır. Onun benimsediği bu yaratılış teorisinin ayrıntılarını ilerleyen bölümlerde daha geniş olarak ele almaya çalışacağız.⁴⁴⁹ Ona göre en doyurucu olan görüş bu

⁴⁴⁶ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.98 (I/299).

⁴⁴⁷ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.95 (I/291-294).

⁴⁴⁸ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.98 (I/299).

⁴⁴⁹ İbn Ruşd, kelamcılar ve filozoflara atıfla benzer bir sınıflandırma daha yaparak varlığın başlangıcını üç kategoriye ayırmıştır. Buna göre birinci görüş; bir şeyden, bir fâil sebepten ve

sonuncusu olmakla birlikte İbn Ruşd yukarıda da ifade edildiği gibi metafizik konularda son sözü daima vahye bırakmak gerektiğini söylemektedir. Ona göre;

Acaba âlemin öncesiz olması, ya da sonradan yaratılmış olması, mümkün müdür? Yoksa onun öncesiz ya da yaratılmış olması mümkün değil midir? Yahut da sonradan yaratılmış olması mümkün olup, öncesiz olması mümkün değil midir? Eğer sonradan yaratılmış ise, Allah'ın ilk fiili olması mümkün müdür, değil midir? Eğer bu karşıtlardan birini akılla kavramak mümkün değilse, bu takdirde nakle (*Kur'an ve Sünnete*) başvurmak gerekir. Aslında bu sorun akılla kavranabilecek hususlardan değildir.⁴⁵⁰

İbn Ruşd'e göre metafizik konular akılla tam olarak kavranabilecek konular değildir. Onun üzerinde durduğu gibi nakle yani ayet ve hadislerle başvurduğumuzda ise ayetler içerisinde yukarıdaki yaratılış teorilerinden ancak bazılarına uygun deliller bulmak mümkün olmaktadır. Nitekim *Tehâfutu't-Tehâfut*'te iktibas edilen ayetlere bakıldığında⁴⁵¹ karşımıza yaratılış teorilerine dair ipuçları çıkmaktadır. İbn Ruşd'ün *Faslu'l-Makâl*'de iktibas ettiği⁴⁵² “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için henüz Arş'ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde yaratandır”⁴⁵³ ayeti bizlere zamanın geçmiş ve gelecek yönüyle kesintisiz olduğunu belirtirken, “İnkâr edenler göklerle yer bitişikken bizim onları ayırdığımızı

maddeden meydana gelen mevcûddur. Buna göre onun varoluşundan önce zaman vardır, varlıkları duyu organlarıyla idrak olunan eşyanın hali böyledir ve bunlara hem kelamcılar hem de filozoflar ittifakla hâdis demişlerdir. İkinci görüş; var olan ama başka bir şeyden meydana gelmeyen fâil bir illeti bulunmayan varlığından önce de zaman bulunmayan varlıktır. Bu da ittifakla ezelî olarak adlandırılmıştır. Üçüncü kısım ise İbn Ruşd'ün “Bir bütün olarak âlem bu neviden bir varlıktır” dediği bir şeyden olmayan, kendisinden evvel de zaman bulunmayan maddî bir illeti olmadığı halde fâil bir illete istinad eden varlıktır. Bkz. İbn Ruşd, *Faslu'l-makâl*, s.95.

⁴⁵⁰ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.52 (I/183).

⁴⁵¹ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.118 (I/367), s.214 (I-604).

⁴⁵² İbn Ruşd, *Faslu'l-Makâl*, s.98 “bu varlıktan evvel bir varlığın mevcut olduğunu gerektirir ki o da Arş ve sudur. ... semaların birşeyden yaratıldığı saf yokluktan yaratılmadığı ...”

⁴⁵³ Kur'an: 11/Hûd Suresi: 7.

ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi?”⁴⁵⁴ ayeti ve “Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi”⁴⁵⁵ ayetlerinde de göklerin ve yerin saf yokluktan yaratılmadığı ‘bir başka şeyden’ yaratıldığı, doğrultusunda fikir vermektedir.⁴⁵⁶

Âlemin kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu konusunda ise İbn Ruşd, bunların birbirine çok uzak olmayan ancak isimlendirmelerdeki farklılıklardan ve aynı terime farklı anlamlar yüklemekten kaynaklanmış, dolayısıyla bir kavram kargaşasından ortaya çıkmış farklılaşmalar olduğunu savunmaktadır: “Hiç şüphe etmiyorum ki, bu konuda Eş‘arî kelâmcıları ile eski filozoflar arasındaki ihtilaf, hemen hemen bir isimlendirme ihtilafına râcidir”⁴⁵⁷

Ona göre âlem, bir fâil tarafından ortaya çıkarılması yönüyle hâdis varlıklara benzerken, zamanla ilişkisi olmaması ve bir başka şeyden meydana gelmemesi yönüyle de kadîm varlıklara benzemektedir. Zira İbn Ruşd’e göre “hakikî mânadaki muhdes varlık zaruri olarak fâsiddir, (bozulmaya ve mahvolmaya mahkumdur). Hakikî kadîmin ise illeti yoktur”⁴⁵⁸ O halde âlem, kadîm varlığın bütün özelliklerini taşımadığı gibi muhdes varlığın da bütün özelliklerini taşımamaktadır. Çelişki gibi görünen bu iki düşüncüyü onun perspektife dayalı bir görüş benimsediği olarak yorumlamak kanaatimizce isabet olacaktır. İbn Ruşd şöyle demektedir:

Âlem, her hareket sonradan var olan parçalardan oluştuğu için, hareketli olması bakımından değil, özü dolayısıyla öncesiz ve var olsaydı, onun asla

⁴⁵⁴ Kur’an: 21/Enbiya Suresi: 30.

⁴⁵⁵ Kur’an: 41/Fussilet Suresi: 11.

⁴⁵⁶ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.118 (I/366).

⁴⁵⁷ İbn Ruşd, *Faslu’l-Makâl*, s.95. Ayrıca aynı eserde ifade edildiğine göre el-Ğazâlî dahi filozofları kesin bir dille tekfir etmiş değildir. Zira İbn Ruşd’e göre el-Ğazâlî, *Faysalu’t-Tefrika Beyne’l-İslam ve’z-Zendeka* isimli eserinde icmâm aşılması sebebiyle yapılan tekfirin kesin olmadığını, ihtimal mâhiyetinde olduğunu ifade etmiştir (s.91).

⁴⁵⁸ İbn Ruşd, *Faslu’l-Makâl*, s.97.

bir fâ'ili bulunmazdı. Öte yandan âlem, sürekli var olması ve var olmasının da bir başlangıcı ve sonunun bulunmaması anlamında öncesiz olsaydı, var etme deyiminin sürekli var olmayı sağlayan varlığa verilmesi, süresiz var etmeye neden olan varlığa verilmesinden daha doğru olurdu. İşte bu bakımdan âlem, yüce Allah tarafından sonradan var edilmiştir. Dolayısıyla âlemin sonradan var olduğunu söylemek, öncesiz olduğunu söylemekten daha uygundur. Filozoflar ise, âlemin, bir şeyden var olduğunu, bir zamanda bulunduğunu ve yokluk halinden sonra var olduğunu söylemekten kaçınmak için, öncesiz olduğunu söylemişlerdir.⁴⁵⁹

İbn Ruşd düşüncesinde perspektifsel bakış şu anlama gelmektedir: O, âlemin hudûsu veya kıdemini, fâilinin durumuna bağlamıştır. El-Ğazâlî'nin, filozoflara yönelik fiilin anlamının bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak olduğu ve varlığın sürekli olması halinde fâil açısından herhangi bir icra alanı kalmayacağı itirazından hareketle İbn Ruşd, âlemin ezelîliği varsayımına fâilin fiilleri yönünden cevap vermiştir. Ona göre, eğer âlemin özü dolayısıyla ezelî olduğu kabul edilecek olursa, herhangi bir fâile dolayısıyla Tanrı'ya da ihtiyaç kalmayacaktır. Bu şöyle bir sakınca ortaya çıkarmaktadır. Eğer âlem, Tanrı'ya ihtiyaç kalsın diye, özü dolayısıyla olmaksızın ezelî olduğu kabul edilmezse, karşımıza âlemin varlığının sürekliliğini temin ed(e)meyen bir Tanrı anlayışı çıkacaktır. Filozoflar açısından bakıldığında özü dolayısıyla ezelî olmasa bile sürekli var olan bir âlemi var eden bir Tanrı anlayışı, varlığı konusunda süreklilik temin ed(e)meyen bir Tanrı anlayışına göre daha fazla tercih edilmesi gerekir. Bununla birlikte İbn Ruşd şöyle demektedir:

Alem ezelden beri öncesiz olan ve öncesiz bir fiili bulunan, yani başı ve sonu bulunmayan bir fâ'il tarafından sonradan yaratılmıştır; ancak, âlem,

⁴⁵⁹ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.89 (I/276). Ayrıca bkz. *Tehâfut et-Tehâfut*, s.92 (I/284).

onu öncesiz olmakla nitelendiren bir kimsenin düşündüğü gibi, kendi özü dolayısıyla öncesiz bir varlık değildir.⁴⁶⁰

İbn Ruşd'e göre, âleme özsel bir ezelîlik atfetmektense ona ezelî diyeceksek, ancak bir başlangıcı ve sonu bulunmaması anlamında öncesiz demeliyiz. Bununla beraber filozofların dediği gibi özsel anlamda öncesiz dersek, herhangi bir fâile ihtiyaç kalmayacaktır. Bu anlamda âlemin hâdis mi yoksa kadîm mi olduğu arasında bir tercih yapmak gerekirse, yukarıda kendi ifadelerinde görüldüğü üzere, âlemin hudûsunu tercih etmek daha doğru olacaktır. İbn Ruşd, filozofların 'âlem öncesizdir' derken onun öncesinin de sonrasının da bulunmaması anlamında kullandıklarını belirtmektedir. Bundan dolayı filozoflar 'âlem öncesizdir' derken onun hareket olmalarından dolayı öncesiz olan nesnelerden meydana geldiğini amaçlamazlar. Bundan dolayı İbn Ruşd âlem için öncesizlik (ezelî) sözcüğü yerine 'sürekli var olma' sözcüğünü kullanmayı tercih etmektedir.⁴⁶¹

İbn Ruşd eserlerinde Sudûr Teorisi'ne de yer vermiştir. El-Ehvânî'ye göre Müslümanlar iki tür metafizik anlayışla karşılaşmışlardır. Birincisi Aristo'nun 'varlık' metafiziği, diğeri ise Plotinus'un 'Bir' metafiziğidir. Plotinus'un *Enneadlar*'ının sehven Aristo'ya atfedilmesinden⁴⁶² dolayı el-Ehvânî'ye göre el-Kindî, bu iki sistemi birbirine karıştırmış, ancak onları uyumlu bir hale getirememiştir. El-Fârâbi ise bu iki sistemi dört unsur içerisinde yani Zorunlu Varlık, Allah, Kur'anda belirtilen Vâhid ve Plotinus'un Bir'i içerisinde eritmiş ve Bir'e giden yola tasavvufî bir hüviyet kazandırırken varlığa giden yolda ise mantıkîliğin

⁴⁶⁰ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.139 (I/428).

⁴⁶¹ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.95 (I/291).

⁴⁶² Karıştırılan eser gerçekte Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin IV, V ve VI. bölümlerinin özetlenip Proclus (M.Ö: 412-485) tarafından bazı ilaveler yapılmış ve kısmen tertibi değiştirilmiş halinden ibaret olan *Usulucya* ve *Theologia* adlı eserlerdir.

esas olmasını sağlamıştır. İbn Sîna ise konuya zorunlu varlık ile mümkün varlık penceresinden bakarak Bir ve varlığın birbiri içinde erimesi etrafında dönüp durmuştur. İbn Ruşd'e gelince, o kendini Yeni Platonculuk'un yükünden kurtarmış ve Aristo'nun orijinal doktrinine dönmeyi amaçlamıştır.⁴⁶³ Nitekim daha önceki bölümlerde el-Fârâbî'nin sistemleştirdiği Sudûr Teorisi'ni İbn Sîna'nın zenginleştirdiğini görmüştük. İbn Ruşd düşüncesinin sudûra bakışı ise ilerde göreceğimiz gibi Sudûr Teorisi'nin hakikat ve mantık kurallarına göre çarpıklıklarının ve aykırılıklarının tespit edilerek tadil edilmesi şeklinde olmuştur.

İbn Ruşd, el-Fârâbî ve İbn Sîna'yı savundukları Sudûr Teorisi nedeniyle eleştirmektedir. İbn Ruşd'ün Sudûr Teorisi ile ilgili eleştirilerinden birisi, düşüncelerini Aristo'ya dayandırdıklarını söyleyen filozofların aslında Aristo'yu doğru bir şekilde anlayamadıklarından dolayı onun öğretilerini tam olarak yansıtamamalarıdır. O şöyle demektedir:

Aristo'dan önce hiç kimse bu hususu kavrayamadığı ve bu hususun anlaşılması da zor olduğu için, daha önce de söylediğimiz gibi, Aristo'dan sonra gelenlerin çoğu, bu hususu anlayamamışlardır. Durum böyle olunca, kendisinden bir tek kuvvetin çıktığı bir tek varlığın bulunduğu ve bu kuvvetle bütün varlıkların meydana geldiği açıkça ortaya çıkar. Bu varlıklar çok olduğuna göre, bir olması bakımından bir'den çokluğun var olması, ya da çokluğun çıkması zorunludur. ... O halde filozofların düştükleri yanlışlığın ne denli büyük olduğuna bakın!⁴⁶⁴

⁴⁶³ Ahmed Fuad El-Ehvânî, "İbn Rüşd," terc. İlhan Kutluer, Mian Muhammed Şerif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), c.2, s.182.

⁴⁶⁴ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.100 (I/305).

İbn Ruşd filozofların Aristo'yu yanlış anladıklarını söylemektedir. Ona göre filozofların sudûr anlayışı sadece Aristo öğretisine zıt olmakla kalmaz aynı zamanda mantıkî hatalarla da doludur. Yukarıda İbn Ruşd'un Sudûr Teorisi'ne yaklaşımının İslam filozoflarının sudûra yaklaşımlarındaki hakikat ve mantık kurallarına göre çarpıklıklarının ve aykırılıklarının tespit edilerek tadil edilmesi şeklinde olduğunu söylemiştik. Bu, tespit ve tadil yörüngeli yaklaşımının bir örneği sayılabilir. Görülmeyen fâili görülen fâile benzetmek ise bu hatalardan bir diğeridir. İbn Ruşd şöyle demektedir:

Zira görülmeyen âlemdeki ilk fâil, mutlak bir fâildir. Görülen âlemdeki fâil ise sınırlı bir fâildir. Mutlak fâilden ancak mutlak fiil çıkar mutlak fiil ise özellikle belli bir esere ilişik değildir. İşte bu suretle Aristo, insan aklı ile kavranan şeylerin fâilinin maddeden soyutlanmış ve herşeyi kavrayan bir akıl olduğunu kanıtlamıştır.⁴⁶⁵

Mutlak fâil ile görülen âlemdeki fâil mefhumunu ayırmak gerektiğini belirten İbn Ruşd'e göre bu ikisi arasındaki benzerlik sadece isim benzerliğidir. Birisi mutlak ve sonsuz iken diğeri ise sınırlıdır. İbn Ruşd'e göre el-Fârâbî ve İbn Sînâ bu ikisi arasındaki ayrımı yapamadıkları için birbirine karıştırmışlar ve İlk'ten çokluğun nasıl çıktığını açıklamakta güçlük çekmişlerdir.⁴⁶⁶ Ancak İbn Ruşd, Sudûr Teorisi'nin Plotinus'tan kaynaklandığının farkında olmayarak bu teoriyi el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temellendirdiğini ve daha önceki filozofların eserlerinde böyle bir şeyin

⁴⁶⁵ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.99 (I/303).

⁴⁶⁶ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.132 (I/406).

olmaması nedeniyle bu iki filozoftan hareketle bütün filozofları itham etmenin yanlış olduğunu vurgular.⁴⁶⁷

Yukarıda da belirtildiği gibi İbn Ruşd, el-Ğazâlî'nin, Sudûr Teorisi'ni eleştirirken tüm felsefeyi ve filozofları eleştirmesine de razı olmaz ve el-Ğazâlî'nin örneklemelerindeki bazı çelişkileri ve tutarsızlıkları göstermeye çalışır. Ancak bunun yanında el-Ğazâlî'ye hak verdiği noktalar da vardır. Bunlardan birisi, filozofların cedelî bir üslupla elde ettikleri sonucun peşine düşmeleri ve el-Ğazâlî tarafından böyle bir konuda eleştirilmeleridir. İbn Ruşd şöyle demektedir:

Durum böyle olduğuna göre, metafizikte, öteki konularda olduğunun tersine, cedelî bir tartışmanın söz konusu olamayacağının bilinmesi gerekir. Öteki bilimlerde cedel yararlı olup, cedelin kullanılmasında bir sakınca yoktur; oysa bu bilimde (metafizikte) cedel yasaktır. ... İşte bu nedenle filozofların bu bilimlerde son derece zayıf oldukları sanılır ve Gazzâlî de aynı nedenle onların metafizik bilgilerinin sanıya dayandığını söyler.⁴⁶⁸

İbn Ruşd'e göre, önceki filozoflar cedelî bir üslupla basit olan Bir'den birin çıktığı fikrini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla el-Fârâbî ve İbn Sînâ da cedeleye dayanan bu fikri benimsemişler, cedelî bir yöntemle cedelî bir sistem ortaya koymuşlardır. İbn Ruşd'e göre böyle bir sistemin sonuçlarını pek de ciddiye almak gerekmez. Zira onlar, yukarıda da ifade edildiği gibi, görünmeyen bir fâili yani Tanrı'yı görünen âlemdeki fâillere benzetme hatasına düşmüşler ve el-Ğazâlî de bunu tesbit ederek filozofları eleştirmiştir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.99 (I/302).

⁴⁶⁸ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.114 (I/348).

⁴⁶⁹ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.130 (I/401), s.98 (I/302).

İbn Ruşd'ün Sudûr Teorisi konusunda el-Ğazâlî'ye hak verdiği noktalardan bir diğeri ise basit olan Bir'den çokluğun çıkmasını kabul etmedikçe âlemdeki varlıkların gerçek yaratıcısının Allah olduğunu savunmanın mümkün olamayacağı düşüncesidir. İbn Ruşd'e göre Aristo'nun 'Bir'den ancak bir çıkar' derken anlatmak istediği şudur:

Tek tek varlıklara verilen bu birlikten onların varlıkları ortaya çıkar ve bütün bu birlikler, tıpkı tek tek sıcak olan varlıklarda bulunan sıcaklığın, ateş olan ilk sıcak şeyden meydana gelmesi ve ilk sıcaklığa doğru yükselmesi gibi, ilk birliğe yükselir. Böylece Aristo, duyularla algılanan varlıkla akılla kavranan varlığı birleştirmiş ve şöyle demiştir: Alem bir olup, bir'den çıkmıştır, bu bir, bir bakımdan birliğin, bir bakımdan da çokluğun nedenidir. ... Aristo'nun sözünün anlamı işte budur ve bu görüş, '*bir'den ancak bir çıkar*' diyenlerin sandıklarından farklıdır.⁴⁷⁰

Ayrıca İbn Ruşd, gök cisimlerinin hareketlerinden yola çıkarak da âlemde meydana gelen çokluğun keyfiyetine değinmiştir. O, *Tehâfut et-Tehâfut* de şöyle demiştir:

Ayrıca onlara göre, bu fâ'il (*Allah*) âlemin bir olmasını sağlayan birliği verendir. Bileşik bir şeyin varlığının koşulu olan birliği veren de, bileşikliği gerçekleştiren parçaların varlığını verendir, çünkü bileşiklik, daha önce açıklandığı üzere, parçaların bir nedenidir. Bütün âlemle birlikte bulunan İlk İlke'nin (*yüce Allah'ın*) durumu işte böyledir.⁴⁷¹

İbn Ruşd, Sudûr Teorisi'nin ana esaslarından Tanrı'nın ancak zâtını bildiği ve bu bilgiden taşma sonucunda İlk Akıl'ın ortaya çıkması prensibini de tenkit etmiştir.

⁴⁷⁰ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.100 (I/304-5).

⁴⁷¹ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.95 (I/291).

Daha önceki bölümlerde bahsedilen, el-Ğazâlî'nin, çokluğun İkinci Akıl'la kavranabildiği bir durumda onun İlk Akıl tarafından da kavranabilebileceğinin kabul edilmesi gerektiği yönündeki itirazını oldukça makul görmüş ve Sudûr Teorisi'ni bu yönüyle de tenkit etmiştir. İbn Ruşd şöyle demektedir:

Çünkü Gazzâlî'nin, kendi özü bakımından mümkün, başkası dolayısıyla ise zorunlu, kendi özünü ve fâ'ilini bilen bir varlık olarak düşündüğü insanı ikinci nedene benzetmesi, ancak İbn Sînâ'nın görüşünü benimseyenlerin ikinci ilke ve bütün filozofların İlk İlke (Allah) konusunda ileri sürdükleri biçimde bu insanın özü ve bilgisi yönünden varlıkların yapıcısı olarak kabul edilmesi koşuluyla mümkün olur.⁴⁷²

Aynı zamanda zamanın ezelîliği ile âlemin ezelîliğini kanıtlamayı amaçlayan Sudûr Teorisi'ne karşı İbn Ruşd, zamanın ancak hareket sayesinde varlık kazandığını ileri sürmüş ve âlemin ezelîliğinin, daha sonra değineceğimiz gibi, ancak Tanrı'nın sürekli fâil olması ile mümkün olacağını savunmuştur.⁴⁷³

Hudûs Teorisi ve Eleştiriler

İbn Ruşd'e göre Sudûr Teorisi'nin çıkmazları olduğu gibi Hudûs anlayışının da problemleri mevcuttur. O, Tanrı'nın mutlak iradesi prensibinden hareketle âlemin hudûsunu savunan kelimcilerin, filozofların dile getirdikleri problemleri görmezlikten geldiklerini söyler ve bu sebeple onların eleştirilerinin sofistiktir olduğunu iddia eder. Âlemin muhdes bir varlık olduğunu düşünürsek, bu bir muhdisin varlığını gerektirecek, o muhdis de diğer bir muhdisin varlığını

⁴⁷² İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.134 (I/412).

⁴⁷³ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.36 (I/140).

gerektirecek ve bu silsile sonsuza kadar devam edip gidecektir. Bu ise imkânsızdır. Eğer bu yaratıcının ezeli olduğunu düşünürsek, o halde ezeli bir fâilin fiilinin de ezeli olması gerekecek ve bu da yaratılmışların ezeli olmasını iktiza edecektir. O, şöyle demektedir: “O halde bunu yapan varlığın öncesiz bir fâ’il olması gerekir; çünkü öncesiz fiil, öncesiz bir fâ’ilin; sonradan yaratılan fiil de, sonradan yaratılan bir fâ’ilin fiilidir”⁴⁷⁴

Halbuki hudûs teorisine göre, hâdis bir şeyin varlığının hâdis bir fiille alakalı olması gerekir. Bu açıdan hudûs teorisi çelişkilidir.⁴⁷⁵ Bununla beraber Eş‘arîler’in kabul ettiği gibi kadîm bir iradede hâdis bir fiil çıktığı kabul edilirse, bu durumda kadîm bir iradede hâdis bir fiilin vasıtasız olarak meydana gelmesi sözkonusu olacaktır ki bu İbn Ruşd’e göre mümkün değildir. Bizzat iradenin kendisini mefulle ilgili fiilin yerine koymak da anlaşılır bir şey değildir. Zira bu durum fâilsiz meful anlamına gelmektedir.⁴⁷⁶ İbn Ruşd şöyle demektedir:

Kadîm bir iradede hâdis bir murad nasıl hâdis olur? Cevaben şöyle dediler: Kadîm iradenin muradın icâdına taalluk etmesi özel bir zamandır, bu zaman da, içinde muradın vucuda geldiği vakitten ibarettir. Onlara tekrar şöyle denildi: Mürid bir failin, yok olduğu esnada muhdese nisbeti, icad edildiği vakit ona olan nisbetinin aynı ise, o halde muhdes yok iken ortada bulunmayan bir fiilin, muhdes var olduğu vakitte ona taalluk etmesi halinde, o muhdesin o vakit içinde vucuda gelmesi başka bir vakitte vucuda gelmesinden evla olmaz. Eğer o nisbet aynı değil de değişik ise, bu takdirde ortada hâdis bir iradenin bulunması zaruridir. Aksi halde kadîm bir fiilden

⁴⁷⁴ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.35 (I/138). Ayrıca bkz. *Tehâfut et-Tehâfut* s.6 (I/68).

⁴⁷⁵ İbn Ruşd, *El-Keşf*, ss.141-156.

⁴⁷⁶ İbn Ruşd, *El-Keşf*, ss.141-156.

muhtes bir mefulun meydana gelmesi icab eder. Çünkü bu hususta fiile ne lazım geliyorsa, iradeye de o lazım gelir.⁴⁷⁷

İbn Ruşd, eğer yoktan yaratma sözkonusu ise bu yaratmayı gerçekleştiren fâil ile yok olan âlem arasındaki ilişkinin, yok olanın var olduğu anda aralarında oluşmuş olan ilişkiyle aynı olması haline dikkat çekmektedir. Ona göre bu ilişki aynı olması halinde, onu varlığa çıkaran fiilin bu varlığa çıkarma işini en uygun anda gerçekleştirdiği söylenemez. Buna göre eğer âlem şartlar itibariyle yoktan en uygun anda meydana gelmediyse, o halde fâilin fiilini etkileyen iradenin şartlardan bağımsız olarak tasarrufta bulunmuş ve âlemi yoktan var etmiş olması gerekir ki bu durum yani hâdis bir iradeye sahip olmak tanrısal tasarrufların prensiplerine aykırıdır.

Daha önce de bahsedildiği gibi el-Ğazâlî, hudûsu delillendirirken filozofların ‘Pekâlâ âlem ezelde yaratılmadıysa, Tanrı neden yaratma işini belirli bir âna kadar erteledi?’ itirazına, ertelenmiş iradenin Tanrı açısından herhangi bir sorun oluşturmayacağı, bu konudaki mantıksal zorunlulukların herhangi bir aklî delile dayanmadığını belirterek karşılık vermişti. İbn Ruşd ise ertelenmiş irade konusunda “Yapılan şeyin fiilî durmunun fâ’ilin iradesinden sonra gelmesi mümkün olduğu halde, onun fâ’ilinden sonra gelmesi mümkün değildir; Bu fiilin, irade sahibi fâ’ilin fiile karar vermesinden sonraya ertelenmesi de aynı biçimde mümkün değildir”⁴⁷⁸ diyerek iradenin sonucunun irade anından daha sonraki bir âna ertelenmesi fikrine karşı çıkmıştır. O, el-Ğazâlî’nin, bir kimsenin eşini bir şarta bağlı kalarak (örneğin eve girmesi) boşaması örneğinden hareket ederek Tanrı’nın iradesi mevcut ve tam

⁴⁷⁷ İbn Ruşd, *El-Keşf*, s.220.

⁴⁷⁸ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.6 (I/68).

olduğu halde âlemin yaratılmasını muayyen bir âna ertelemesi imkânına itiraz eder. İbn Ruşd, bunun kişiler arası uzlaşuya dayalı bir husus olduğunu vurgular. Halbuki İbn Ruşd'e göre nesnelerin tabiatından çıkarılan aklî kavramla insanların üzerinde birleştikleri konular arasında hiçbir ilişki yoktur ve böyle bir erteleme sözkonusu olamaz.⁴⁷⁹

İbn Ruşd, el-Ğazâlî'nin hudûsu ispatlamaya çalışırken kullandığı Tanrı'nın nedensiz tercihte bulunabileceği iddiasına da itiraz eder. İbn Ruşd'e göre iki bardaktan birini seçmesi istenen kişi, bu seçimi keyfî olarak yapamaz. Ya yakınında duranı seçer ya da kullandığı ele yakın olanı seçer. Bu durumda âlemi yaratmama seçeneği yerine âlemi yaratma seçeneğini tercih etmesini Tanrı'nın iradesine vermekle birlikte İbn Ruşd, kelamcıların Tanrı'nın fiilini ve fâilliğini birbirinden ayırmalarına da karşı çıkmıştır.⁴⁸⁰

Bununla birlikte İbn Ruşd, el-Ğazâlî'nin feleklerin dönüş sayılarından hareketle onların hâdis oldukları iddiasına da karşı çıkmış ve bunu kabul etmenin hiçbir tutarlı gerekçesi olmadığını iddia etmiştir. Zira ona göre aynı sınırlı zaman içerisinde iki devrî hareket ve bu zaman dilimi içerisinde belli bir parçası düşünüldüğünde bunların parçaları ile bütünleri arasındaki oranları aynı olacaktır. Örneğin bir zaman diliminde Zuhâl'in dönüşü Güneş'in dönüşünün otuzda biri ise Zuhâl'in bütün dönüşlerin de Güneş'in bütün dönüşlerine oranı otuzda bir olacaktır. Ancak sözkonusu 'bütün dönüşler' sonsuz olarak kabul edilen iki büyüklük olduğunda ise bunlarda parçanın parçaya oranlarının aynı olması gerekmez. Zira

⁴⁷⁹ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.8 (I/74).

⁴⁸⁰ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.21 (I/103).

sonsuz büyüklüklerde oransal kıyaslamalar yapmak mümkün değildir. Bu açıdan el-Ğazâlî'nin argümanı İbn Ruşd tarafından tenkit edilmektedir.⁴⁸¹

İbn Ruşd'un hudûs teorisini eleştirdiği noktalardan bir diğeri de şudur: Ona göre Eş'arîlerin hudûs teorilerine dayanak yaptıkları üç öncül bulunmaktadır: Cevherler arazlardan ayrılmaz. Arazlar hâdistir. O halde hâdislerden ayrılmayan şey de hâdistir. İbn Ruşd'e göre cevherlerin bölünmemesi konusunda Eş'arîlerin kullandıkları deliller genellikle hatabîdir ve tam tersini iddia eden güçlü argümanlar da bulunmaktadır.⁴⁸²

Ayrıca İbn Ruşd Eş'arîlere şu soruyu da yöneltmektedir: Eğer mevcûd, 'ademsiz' yani yokluk olmadan meydana geldiyse o halde fâilin fiili neye taalluk eder? Zira Eş'arîlere göre yoklukla varlık arasında bir orta yoktur. Ancak fâilin fiilinin bir şeye taalluk etmesi gerekliliği Eş'arîleri 'halâ'yı kabule zorlamaktadır.⁴⁸³

İbn Ruşd el-Ğazâlî'nin 'Allah vardı, âlem yoktu' ve daha sonra 'Allah vardı, âlem de vardı' şeklindeki formülasyonunu da tenkit etmektedir. Ona göre böyle bir karşılaştırmanın anlamı 'vardı' sözcüğünden kaynaklı olarak zamanın varlığını da kabuldür. Zira burada geçmiş zaman kipi kullanılmaktadır. Varlıkları zamansal olanların bu şekilde karşılaştırılmaları doğrudur. Zira zamana nisbet edilerek vardı/yoktu denilmektedir. Ya da sadece âlemden bahsedilirken 'âlem vardı' ve 'âlem yoktu' denilebilir. Zira harekete nisbet edilerek böyle bir çıkarımda bulunulabilir. Ancak karşılaştırılanlardan biri Tanrı olduğunda durum

⁴⁸¹ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.12 (I/81).

⁴⁸² İbn Ruşd, *El-Keşf*, s.146.

⁴⁸³ İbn Ruşd, *El-Keşf*, s.147.

farklılaşmaktadır. İbn Ruşd'e göre Tanrı hiçbir şekilde zamansal karşılaştırmaların içerisine dahil edilemez.⁴⁸⁴

İmkân Delili- Vâcib / Mümkün / Mumteni'

İbn Ruşd'ün İslam filozoflarının ortaya koyduğu kozmolojik argümanlara bir başka tenkidi ise İbn Sînâ'nın mutlak mümkün-zâtı itibariyle mümkün, başkasıyla zorunlu-zâtıyla zorunlu şeklindeki ayrımına yöneliktir. İbn Ruşd, bu bölümlemenin tamamen asılsız olduğunu iddia eder. Ona göre, bir şey ya mümkündür ya da zorunludur. Bu sebeple, 'zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu' sözü çelişkilidir.⁴⁸⁵ Çünkü bu, mümkünün tabiatının değişmiş olduğunu ifade eder. Bu ayrımı tenkit etmek Sudûr Teorisi ile birlikte gelen Tanrı'dan zorunlu olarak taşan âlem anlayışını da tenkit etmektir. Ayrıca ona göre, İbn Sînâ'nın hem mümkün hem de ezelî olan âlem anlayışı da hatalıdır. Çünkü imkân bilkuvve olan şeyin yüklemidir. O şey bilfiil olduğunda, artık o mümkün değil zorunludur. Ayrıca İbn Ruşd'e göre Aristo'nun gösterdiği gibi ezelî varlıklarda imkân, zorunlulukla aynıdır. Zira ezelî olarak mümkün olan şeyin, onun ezelî olarak imkânsız olduğu kabul edilmedikçe ki bu imkânsızdır, ezelî olarak mevcut olması gerekir. Hem İbn Sînâ hem de İbn Ruşd varlığı zorunlu bir varlığa dayandırıyor olmasına rağmen İbn Sînâ düşüncesinde, âleme zorunluluğunu dışardan alan bir ontolojik statü verilmesi İbn Ruşd'ün tenkit ettiği noktadır. O şöyle demektedir:

“Özünden ötürü varlığı mümkün olan, başkasından ötürü zorunludur”
görüşünü ilk ortaya atan kişi, İbn Sînâ'dır; çünkü onca imkan, şeyde bulunan

⁴⁸⁴ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.39 (I/150).

⁴⁸⁵ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.108 (I/331), s.227 (I/636).

bir nitelik olup, kendisinde imkân bulunan o şeyin kendisi değildir. Bu sözden anlaşıldığına göre, İlk İlke'nin altında yer alan varlık, iki şeyden oluşmaktadır. Birincisi imkânla nitelenen şey; ikincisi ise, varlığı zorunlulukla nitelenen şeydir; oysa bu görüş yanlış bir görüştür.⁴⁸⁶

İbn Ruşd'e göre, filozofların vacib-mümkün ayrımı kabul edilecek olursak böyle bir varsayımla Zorunlu Varlık'a ulaşamayacaktır. Zira mümkün demek, nedeni bulunan demektir. Ve her mümkünün, nedeni bulunmayan bir yerde son bulması gerekmektedir:

Dolayısıyla İbn Sînâ'nın, nedeni bulunmayanın karşısına koyduğu mümkünden gerçek mümkün anlaşılmadıkça, burada söz konusu olan mümkün, nedeni bulunmayan bir varlıkta –ki, filozofların zorunlu varlıktan anladıkları da budur- son bulmaz; çünkü bu mümkün varlıklarda sonsuza dek uzanan nedenlerin bulunması imkansızdır.⁴⁸⁷

Ona göre imkân, tümel bir kavram olmasından dolayı zihnin dışında bir varlığa sahiptir. Gerçek imkân ise araz olarak tikel, öz olarak ise tümel bir tabiata sahip olduğundan, zorunluluk gibi cinse eklenerek farklı türleri belirleyen bir nitelik olmadığını belirtmektedir.⁴⁸⁸ İbn Ruşd mümkün kavramının tanımında filozoflardan farklı düşündüğünü belirttikten sonra imkân deliline de temas eder. O, imkân delilinin tarifinde yer aldığı üzere mümkün olan herşeyin bir nedene muhtaç olduğunu belirtmekte ve bu silsilenin sonsuza kadar gidemeyeceğinden dolayı bu nedeni olan mümkünler serisinin bir Zorunlu Varlık'ta durması gerektiğini söylemektedir. Bu Zorunlu Varlık ise imkân deliline göre Tanrı olmalıdır.

⁴⁸⁶ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.108 (I/330).

⁴⁸⁷ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.146 (I/446).

⁴⁸⁸ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, ss.61, 108 (I/205, 332).

Böylece bu varsayım, ancak mümkünlerin toplamında söz konusu olan şeyin, neden ve nedenliden meydana gelen zorunlu varlıkların toplamında sözkonusu olduğu açıkça ortaya konmadıkça, dizinin, nedeni bulunmayan zorunlu bir varlıkta son bulmasını gerektirmektedir.⁴⁸⁹

İbn Ruşd mümkünlerden müteşekkil bir varlık koleksiyonunun söz konusu olamayacağını ve bu mümkünlerin bir Zorunlu Varlık'a dayanması gerektiğini düşünmektedir.

Nedensel Zorunluluk

İbn Ruşd, her mümkünün bir nedeni olması gerektiğinden bahsederken bu mümkünler arasındaki nedensel zorunluluk olgusuna da değinmiştir. Zira filozofların el-Ğazâlî tarafından eleştirildiği en önemli noktalardan biri, filozofların nedensel zorunluluğa inanmalarına rağmen, el-Ğazâlî'nin zorunluluk gibi görünen bu illiyet bağının aslında neden ve sonuç ikilisini sıkça bir arada görmemizden kaynaklanan bir yanılsama olduğunu iddia etmesiydi. İbn Ruşd ise bu konuya filozoflarla aynı pencereden bakmakta ve bu zorunluluk fikrinin inkârının bilimi inkâr anlamına geldiğini söylemektedir. Zira bilindiği gibi bilim, kesinliğinden şüphe etmediğimiz kavramlar ve tanımlamalar üzerinden gelişip ilerlemektedir. İbn Ruşd'e göre, nedensel zorunluluğu inkar ettiğimiz takdirde, insanlarla anlaşmak dahi mümkün olmayacaktır. Hatta bu illiyet bağının zorunlu olmadığını söyleyen kişinin bu sözlerine itibar etmek de zorunlu olmayacaktır. O şöyle demektedir:

⁴⁸⁹ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.146 (I/446).

O halde, nedenleri reddeden kimse, akli reddetmiş olur. ... Bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı; bulunsa bile, böyle bir şeyin sanıya dayalı bir şey olacağı ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı ve kanıtları oluşturan özünlü yüklem kategorilerinin (*sınıflarının*) ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını kabul etmesi gerekir.⁴⁹⁰

İbn Ruşd'ün iddiasına göre, el-Ğazâlî'nin sürekli beraber ve birlikte gördüğümüz olayların aslında nedensel sebep-sonuç zorunluluğu içerisinde değil de Tanrı'nın âdeti olduğu şeklinde itirazlarına karşın ise o, Tanrı'nın âdetinin olmasının imkânsız olduğunu savunmaktadır. Çünkü âdet fâilin kazandığı bir meleke olup bir fiilin çokça tekrarını gerektirmektedir. Halbuki Kur'an-ı Kerim'de "Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamazsın"⁴⁹¹ ve "Sen Allah'ın kanununda hiçbir değişiklik bulamazsın"⁴⁹² ayetlerinde bunun böyle olmadığı ortaya konulmuştur.⁴⁹³ İbn Ruşd şöyle demektedir: "Adet adı verilen bu durumun İlk Fâ'il'de bulunması imkansız olduğu için, o ancak var olan [varlığa sonradan çıkan] nesnelerde bulunabilir. Daha önce de dediğimiz gibi, filozofların tabiat adıyla andıkları şey işte budur"⁴⁹⁴

İbn Ruşd'e göre Tanrı'nın herhangi bir âdeti olması sözkonusu değildir. Ona göre eğer kelamcılar bu âdet kelimesi ile varlıklardaki âdeti kastediyorlarsa, âdet sadece nefis sahibi olan varlıklar için sözkonusu olacağından dolayı el-Ğazâlî'nin

⁴⁹⁰ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.292 (II/785).

⁴⁹¹ Kur'an: 33/Ahzab Suresi: 62.

⁴⁹² Kur'an: 35/Fâtır Suresi: 43.

⁴⁹³ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.303 (II/812).

⁴⁹⁴ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.296 (II/797).

filozoflara karşı geliştirdiği argümanlar geçerliliğini yitirmiş olacaktır. Böylece İbn Ruşd, mümkün varlıklar arasındaki nedensel zorunluluk konusunda herhangi bir tereddüte düşmemiştir.⁴⁹⁵

‘İlk Muharrik’ Düşüncesi

Âlemin bir yaratıcısı bulunduğuna inanan İbn Ruşd, âlemdeki hareketin bir hareket ettirici tarafından verilmiş olduğunu ve bu hareket verenin de tek olması gerektiğini savunmaktadır. İbn Ruşd şöyle demektedir:

Durum böyle olunca ve zamanın kesintisiz ezeli olduğu ortaya çıkınca onun [âlemin] ezeli bitişik tek bir harekete tâbi olması zorunludur. Çünkü gerçek bir hareket bitişik (kesintisiz) olandır. Burada ezeli hareket varolunca bir tek ezeli hareket ettiricinin varolması da zorunludur. Zira bu hareket ettirici birden çok olsa hareket bitişik ve bir olmaz. Bir hareket ettiricinin madde sahibi olmaması ise onun zamanda hareket ettirmesinin sonsuza dek olmasından ortaya çıkmaktadır.⁴⁹⁶

Ancak onun İlk Muharrik’i Aristo’nun öğretilerinde yer alan ‘hareket etmeyen İlk Muharrik’ten bazı noktalarda ayrılmaktadır. İbn Ruşd’e göre fâil iki sınıftan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi, fiilinin iliştiği eserin fiilin varoluşu anında kendisinden çıktığı fâil sınıfıdır. Bu sınıftaki fâilin özelliği, fiil tamamlanınca artık fâile gereksinimi kalmamasıdır. İkinci sınıftaki fâillik ise fiilin kendisinden çıktığı ve bu fiilin varlığının devamını ancak fâil ile olan birlikteliği ile sağlanabilmesidir. Yani bu fâilin, o eserin varlığıyla birlikte bulunmasıdır. Diğer bir tabirle bu fiil yok olunca

⁴⁹⁵ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.301 (II/807).

⁴⁹⁶ İbn Ruşd, *Metafizik Şerhi*, terc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s.112 (IV/251).

eseri de yok olur; bu fiil var olunca eseri de var olur. Yani her ikisi de sürekli olarak birlikte bulunur. İbn Ruşd'e göre bu ikincisi birincisinden daha makbuldür. Zira o, eserini var eder ve onu korur. Birinci seçenekteki fâil ise eserini var eder ve eserini korumak için başka bir fâile gereksinim duyar. İbn Ruşd devamında şöyle demektedir: "Hareketin fâ'ili âlemin de fâ'ilidir. Eğer onun fiili bir an için hareketten yoksun kalsa idi âlem yok olurdu"⁴⁹⁷

Ancak İbn Ruşd, el-Ğazâlî'nin ve Eş'arîlerin filozofları yanlış anladıklarını savunmaktadır. İbn Ruşd'e göre, filozoflar feleklerin varlıklarının kendilerine verilen hareketle birlikte süreklilik kazandıklarına inanmaktadırlar. Hareketi onlara veren ise bu hareketin fâili yani hareket ettiricisidir. Feleklerin varlığı ise ancak hareketle yetkinliğe ulaştığına göre onlara hareketi veren aynı zamanda feleklerin de fâili demektir. Filozofların 'fiil sonradan var olmuştur' sözleri doğrudur. Zira fiil, hareket demektir. İbn Ruşd şöyle demektedir:

Burada harekete verilen öncesizliğin anlamı, yalnızca onun öncesinin de sonrasının da bulunmamasıdır. İşte bundan dolayı onlar, "*âlem öncesizdir*" sözleriyle, onun, hareket olmalarından dolayı öncesiz olan nesnelerden meydana geldiğini amaçlamazlar. İşte Eş'arîler bu hususu iyice anlayamadıklarından, Allah'ın da âlemin de öncesiz olduğunu söylemekte güçlük çekmişlerdir. İşte bundan ötürü, âlem için "*sürekli var olma*" [*el-Hudûs 'ud-Dâim*] sözcüğü, "*öncesizlik*" [*el-Kadîm*] sözcüğünden daha doğru görülmüştür.⁴⁹⁸

İbn Ruşd, âlemin varlığını bir fiile ve bu fiili de bir harekete bağlamıştır. Bu hareket 'önce'liği açısından sürekli'dir. Zira o harekettten önce, 'önce'lik söz konusu

⁴⁹⁷İbn Ruşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s.139 (I/428). Ayrıca İbn Ruşd, *Metafizik Şerhi*, s.111 (IV/250).

⁴⁹⁸İbn Ruşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s.95 (I/291).

olmadığı için o ilk hareketle başlayan âlemin varlığı için bir bakıma sürekli var olandır da diyebiliriz. O, şöyle demektedir:

O halde bu ilk hareket ettiricinin öncesiz olması gerekir; aksi takdirde o, ilk olmazdı. Durum böyle olunca, dış âlemde var olan her hareket, ilinti bakımından değil, öz bakımından bu hareket ettiriciye dayanır. Hareket ettiği anda hareket edenle birlikte bulunan işte bu ilk hareket ettiricidir.⁴⁹⁹

Böylece İbn Ruşd'ün düşünce sistematığı içerisinde kozmolojik argümanın formları arasında sayılan ilk muharrik deliline de yer verdiğini görebilmekteyiz. Aristo'nun etrafımızda gördüğümüz tüm değişimlerin, dolayısıyla hareketlerin bir hareket ettiricisi olması gerektiği prensibinden yola çıkarak ulaştığı İlk Muharrik düşüncesi, İbn Ruşd düşüncesinde varlığın mevcûdiyetinin devamı için de kendisine ihtiyaç duyulan bir İlk Muharrik olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlk Neden Delili

Aristo düşüncesinde olduğu gibi İbn Ruşd'e göre de âlemde var olan herşey için dört nedenden bahsedilebilir. Bunlar fâil neden, sûrî neden, maddî neden ve gâî nedendir.⁵⁰⁰ Ona göre âlemin bir İlk Neden'i bulunduğunu söylerken bunun fiilinin başı ve sonu bulunmayan ve eseri aynı zamanda fiili de olan bir fâil neden olduğu kastedilirse, bu doğrudur. Ancak âlemin nedeni olarak sûri neden kastedildiği taktirde, İbn Ruşd, “Âlemin suretinin kendi içinde bulunduğunu mu varsayıyorsunuz?” diyerek buna karşı çıkar. Ona göre bunun geçerli olabilmesi için

⁴⁹⁹ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.33 (I/132). Ayrıca bkz. *Tehâfut et-Tehâfut*, s.37 (I/143).

⁵⁰⁰ İbn Ruşd, *Metafizik Şerhi*, ss.27, 106-108 (I/63, III/239-246).

ancak maddeden ayrı bir suret tasavvur edilmelidir.⁵⁰¹ Bu İlk Neden'den maddi neden kastedildiği taktirde ise 'İlk İlke herhangi bir cisimden farklı değildir o halde?' diyerek buna da karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde bu İlk Neden'in bir amaca yönelik olduğu neden, yani gâî neden olduğu varsayıldığı taktirde de bunun da geçerli bir neden olacağı görüşündedir.⁵⁰²

Ona göre âlemde bir İlk Neden olmaksızın nedenler dizisi, sonsuza kadar gitmemektedir. Zira sonsuz sayıda nedenlerin varlığını kabul etmek, fâili olmayan bir mümkünün varlığını kabul etmeye benzemektedir. Her nedenlinin bir nedeni vardır ve bütün bu nedenliler zinciri bir İlk İlke'de son bulmaktadır. İbn Ruşd, İlk İlke'ye âlemin durumunu bir başkan ve yardımcıları tarafından yönetilen bir kente benzetmektedir. İlk başkan ve başkan yardımcıları arasındaki ilişki İlk İlke ve nedenler çeşitliliği ile benzeşirken başkan yardımcıları ile halkın nisbeti ise nedenler çeşitliliği ve onlarca âlemle benzeşmektedir. İbn Ruşd şöyle demektedir:

Filozoflarca açıkça bilinmektedir ki, maddeden ayrı olan amacı sağlayan, onlardaki varlığı da verendir. Çünkü bu tür varlıklarda suret ve amaç birdir. Bu duruma göre, bu varlıklardaki amacı sağlayan, sureti de sağlayan, Sureti sağlayan ise fâ'ildir. Dolayısıyla bu varlıklardaki amacı sağlayan, fâ'ildir. İşte bundan dolayı, İlk İlke'nin bütün bu ilkelerin ilkesi olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır; çünkü bu İlk İlke hem fâ'il, hem suret hem de amaçtır.⁵⁰³

İbn Ruşd'e göre İlk İlke, âlemdeki bütün ilkelerin ilkesi olmakta ve İlk Neden konumunda kabul edilmesi gerekmektedir. İbn Ruşd, İbn Sînâ'nın görüşünün de bu

⁵⁰¹ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.140 (I/432).

⁵⁰² İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.140 (I/432).

⁵⁰³ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.123 (I/381).

olduğunu söyleyerek onu benimsemekle beraber, tenkit ettiği görüşe göre, mümkün varlıkların kendilerinden önce bir takım nedenleri olması zorunludur. Eğer bu nedenler de mümkün ise onların da nedenlerinin bulunması ve bu nedensellik zincirinin sonsuza kadar gitmesi gerekmektedir. Eğer bu durum sonsuza kadar gidiyorsa, İbn Ruşd'e göre ortada bir neden yok demektir ve o halde mümkün varlığının bir nedeni yok demektir ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla bu durumun zorunlu bir nedende son bulması gerekmektedir. Eğer bu durum bir zorunlu nedende son buluyorsa, o halde bu zorunlu nedenin ya bir nedenden dolayı ya da nedensiz olarak zorunlu olması gerekmektedir. Eğer bir nedenden dolayı zorunlu ise onun da nedeni devreye girdiğinde bu durum sonsuza kadar devam eder. Bu durumda ise bir nedenden dolayı var olduğu kabul edilen bir şeyin nedensiz olarak meydana geldiği sonucuna ulaşılır ki bu imkânsızdır. O halde bu durumun bir sebebe dayanmaksızın yani kendiliğinden zorunlu olan bir nedende son bulması gerekmektedir.⁵⁰⁴

Klasik İlk Neden delili argümanını İbn Sînâ'nın görüşü olarak anlatan İbn Ruşd, bu görüşü tenkide tabi tutmuştur. İbn Ruşd'ün tenkit ettiği noktalardan en önemlisi mümkün varlık tanımından kaynaklanmaktadır. Ona göre, varlığı mümkün olan ve mümkün olmayan şeklinde ayrıma tabi tutmak doğru değildir ve varlığı var olmaları açısından kategorize etmek gerekmektedir. Bu, şu anlama gelmektedir: Varlık eğer varsa, bir şekilde nedenlenmiş bir varlıktır. Dolayısıyla var olan herşeyin bir nedeni bulunmaktadır. Pekâlâ, varlığın sayısı sonsuz ise o halde mümkün varlıkların sayısı da sonsuz mu olacaktır? İbn Ruşd'ün ontolojik anlayışına göre mümkünlerin sayısının sonsuz olması sözkonusu olamaz. Zira sonsuza dek uzayıp gitmek özü bakımından ve önce gelenin sonra gelenin bir koşulu olması

⁵⁰⁴ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.147 (I/449); *Metafizik Şerhi*, s.81 (III/181).

doğrultusunda olduğu taktirde imkânsızdır.⁵⁰⁵ Sonsuz sayıda mümkün demek, bir İlk Neden'e dayanan doğrusal bir neden-sonuç zinciri değil de yağmurun buluttan, onun sudan, bulutun da yine yağmurdan meydana gelmesi gibi döngüsel bir nedenler zinciri olduğu taktirde ancak mümkün olabilir ki bu da bir İlk Neden'den dolayı zorunludur. Âlemdeki nedensellik döngüsel değil de doğrusal bir nedensellik görünümü arzettiği için İbn Ruşd'e göre mümkünlerin doğrusal yani sonsuz sayıda olmadığını söyleyebiliriz.

Daha önceki bölümlerde İbn Ruşd'ün perspektifsel bakış açısından bahsetmiştik. Burada da benzer bir durumla karşı karşıya kalmaktayız. Yani İbn Ruşd varlığın mutlak surette bir nedeni olduğunu ve bu nedenlenmiş varlıklar zincirinin ontolojik açıdan sonsuza kadar devam etmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre bu nedenler zincirinin sonsuz sayıda olmasını kabul etmeyen bir kimse bir İlk Neden'in varlığını kanıtlayamaz. Zira sonsuz sayıda nedenlinin varlığı ezelî bir nedenin varlığının zorunlu olmasını gerektirir ki sonsuz olan şey varlığını işte bu nedenden almıştır. Aksi takdirde bireylerden her biri yaratılmış olan cinslerin sonlu olmaları gerekirdi. İbn Ruşd'e göre hâdis varlıkların varlığını ezelî bir varlıktan almaları ancak bu yolla mümkün olabilir. Bu sonsuz sayıda yaratılmışların varlığının bir tek ve ezelî bir varlığa dayanması gerekir ki bu da Tanrı'dır.⁵⁰⁶

Sürekli Hudûs / Ezelî İmkân

Filozoflar ve el-Ğazâlî arasındaki en önemli tartışma konularından biri olan âlemin kadîm veya hâdis olduğu düşüncesinin dayandığı bazı temel noktalar

⁵⁰⁵ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.141 (I/433).

⁵⁰⁶ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.150 (I/457).

hakkında İbn Ruşd'ün ne düşündüğüne yukarıda değinmeye çalıştık. Bu temel noktalardan biri olan, filozofların sehven Aristo'ya dayandırdıkları Sudûr Teorisi hakkında getirilen eleştirilere özet olarak yer vermeye çalıştık. *Tehâfutu't-Tehâfut* adlı eserin yazılış gayesi de göz önünde bulundurulduğunda görülüyor ki İbn Ruşd ne tam anlamıyla filozofların tarafında yer alarak el-Ğazâlî'ye karşı bir savunma geliştirmiş ne de el-Ğazâlî ile birlikte filozoflara hücumu sürdürmüştür. İbn Ruşd'ün âlem anlayışı bu iki düşünce sistematığının arasında bir ara formül gibi görülmektedir.

Zira İbn Ruşd'e göre âlemin kadîm veya hâdis oluşu konusu başta olmak üzere metafizik konularda kesin bir yargıya varılamayacağı ve kesin doğruların ancak Allah tarafından bilinebileceğinden bahsetmiştik. İbn Ruşd'e göre Kur'an-ı Kerim'de âlemin yaratılışının keyfiyet konusunda çok açık bir beyan bulunmamakta ancak bazı ayetlerin âlemin başka birşeyden yaratıldığına işaret ettiğinden bahsetmiştik. İbn Ruşd'ün bu tartışmada net olarak taraflardan birinin yanında yer almamasının temelinde yatan ana faktör kendisinin âlemin her iki renkten de izler taşıdığına inanıyor olmasıdır. İbn Ruşd şöyle demektedir: “Bu varlık, hakikî kâin (hâdis) varlık (vücûd-i kâin-i hakikî)dan da, kadîm varlıktan da benzerlik almıştır, hem ona hem buna benzer. ... Hakikatte bu varlık ne gerçek olarak hâdis ve muhdestir, ne de hakikî mânada kadîmdir”⁵⁰⁷

İbn Ruşd âlemin ‘bir bütün olarak’⁵⁰⁸ düşünüldüğü takdirde, her iki düşünceden de izlerin var olduğuna inanmaktadır. O, bir taraftan *Faslu'l-Makâl*'da âlem için “herhangi bir şeyden olmayan, kendisinden evvel de zaman bulunmayan”

⁵⁰⁷ İbn Ruşd, *Faslu'l-Makâl*, ss.96-97.

⁵⁰⁸ İbn Ruşd, *Faslu'l-Makâl*, s.95.

derken aynı zamanda “maddî bir illeti olmadığı halde fâil bir illete istinâd eden” demiştir.⁵⁰⁹

Pekâlâ, o halde İbn Ruşd’ün varoluş düşüncesi nedir? İbn Ruşd *Tehâfutu't-Tehâfut*’te şöyle demektedir:

Çünkü fâ’ilin fiili, yapılan şeye, ancak hareketli olması bakımından, ilişir. Kuvve halindeki varlıktan, fiil halindeki varlığa hareket ise, oluş (*hudûs*) adı verilen şeydir. Gazzâlî’nin de dediği gibi, yokluk, hareket ettiricinin meydana getirdiği hareketin varlığının koşullarından birisidir. İbn Sînâ’nın ileri sürdüğünün tersine, fâ’ilin fiilinin koşulu olan şeye, (yani varlığa) fâ’ilin fiili ilişmedikçe, bu fiil onun zıddına da (yani yokluğa) ilişmez. ... Durum böyle olunca, bu varlıklar sürekli olarak öncesiz ve sonsuz bir biçimde oluşma halinde demektir.⁵¹⁰

İbn Ruşd’e göre fiile taalluk eden Tanrı yokluğa taalluk etmez. Bu anlamda âlem ezelîdir. İbn Ruşd’e göre İlk İlke’nin yani fâilin fiili âlem kuvve halinden fiil haline geçtiğinde âleme ilişir. Hudûstan anlaşılması gereken budur. Pekâlâ fâilin fiili ile ortaya çıkan, kuvveden fiile dönüşen âlem nasıl kadîm olmaktadır? Âleme hareketi veren bu hareketin fâili demektir. Gök cisimlerinin varlığı ancak hareketle yetkinliğe ulaştığına göre onlara hareketi veren aynı zamanda gök cisimlerinin de fâili demektir. Bu yönüyle filozofların, fiil sonradan var olmuştur, sözleri İbn Ruşd’e göre doğrudur. Çünkü fiil hareket anlamına gelmektedir. İbn Ruşd’ün harekete yüklediği anlam onun öncesinin de sonrasının da bulunmamasıdır. Dolayısıyla filozofların ‘âlem öncesizdir’ demelerini âlemin hareket olması yönüyle öncesiz ya

⁵⁰⁹ İbn Ruşd, *Faslu'l-Makâl*, s.95.

⁵¹⁰ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.92 (I/283).

da sonrasız olduğu anlamında değil, bu anlamda anlamak gerekir.⁵¹¹ İbn Ruşd bunu *sürekli var olma* (el-hudûs'ud-dâim, el-halku'l-müstemirr, el-ihdâsu'd-dâim) şeklinde adlandırmaktadır.

Âlemde var olan herşey, ilk hareket ile âlemin kuvve halinden fiil haline çıkmasıyla var olmaya başlamaktadır. Bu yönüyle âlem kadîm bir özellik taşımaktadır. Ancak bu var olmaya başlama ânının öncesi yoktur ve bu yönüyle de hâdis bir özellik taşımaktadır.

Kozmolojik argümanın değişik formları ve enstrümanları hakkında İbn Ruşd'ün ne düşündüğüne, hangi konularda filozoflara ve el-Ğazâlî'ye itiraz ettiğine ve hangi konularda desteklediğine kısaca yer vermeye çalıştık. İbn Ruşd'ün yukarıdaki görüşleri dikkate alındığında kendi ifadelerinde yer aldığı üzere terimlere hangi anlamı yüklediğimize ve hangi pencereden baktığımıza bağlı perspektifsel olarak âlem için kadîm demek de mümkündür hâdis demek de mümkündür.

⁵¹¹ İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s.95 (I/291).

III. BÖLÜM

MODERN FİZİKTEKİ GELİŞMELER PERSPEKTİFİNDEN KOZMOLOJİK ARGÜMANIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evrenin ontolojik konumuna ve başlangıcına dair İlkçağ filozoflarından itibaren değişik düşünceler ortaya atılmış ve farklı teoriler geliştirilmiştir. Evrenin kökenini ve konumunu araştırma ameliyesi bilim dünyası mensupları tarafından yapıldığı gibi filozoflar tarafından da icra edilmektedir. Bilim dünyası evrene fizik penceresinden bakmaktadır. Bunun bir gereği olarak bilimsel araştırmalarda pozitif bilimin tabiatı, formüller ve hesaplamalarla hareket etmeyi zorunlu kılmaktadır. Araştırmacılardan bazılarının teist olması ve evrene teizm penceresinden bakması bu gerçeği değiştirmemektedir. Felsefe ise akli kullanarak mantık kuralları yardımıyla bir hakikate ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu iki bilim dalının mensupları her ne kadar bağımsız ve kendi özgün prensipleriyle yoluna devam etse de zaman zaman elde ettikleri sonuçlar örtüşmekte veya aynı nihâi noktaya doğru yaklaşabilmektedir.

Bu bölümde, evren hakkındaki düşüncelerin bilim tarihi seyri içerisinde hangi güzergâhtan geçtiğini ve felsefe dünyamızda âlem tasavvuruna etkisini irdeleyeceğiz. Ayrıca astrofizik alanındaki bilimsel gelişmelerin daha önce ele aldığımız İslam filozoflarının kozmolojik argümana dair düşüncelerinde yer alan âlemin başlangıcına dair unsurlarla ne şekilde örtüştüğünü de ele almaya çalışacağız. İlk kısımda, evren hakkında bidâyetten günümüze kadar yer alan bilimsel gelişmelerden özet olarak bahsedecek, ikinci kısımda ise bu bilimsel gelişmeler ile adı geçen İslam filozoflarının kozmoloji düşünceleri arasında bir bağlantı kurmaya çalışacağız.

a. Bilimin Evren Hakkında Tarihsel Süreci

Bu bölümde evrenin konumuna ve başlangıcına dair bazı bilimsel gelişmelerden ve ilerlemelerden özet olarak bahsedilecektir. Bu bilimsel gelişmelere yer verilmesinin amacı felsefe tarihinde âlemin başlangıcı olduğuna ya da ezeli oluşuna dair düşüncelerin bugün evren hakkında elde edilen son bilimsel bilgilerle ne kadar örtüştüğünün ortaya konulmasıdır. Bu nedenle evrenin tarihi hakkındaki bilimsel gelişmelere özet olarak yer verilmesi uygun görülmüştür.

Âlemin başlangıcı ve mahiyeti hakkında ortaya atılan düşüncelerin tarihi seyri İlkçağ filozoflarına kadar dayanmaktadır. Bundan 2500 yıl kadar önce âlemin neyden meydana geldiğine dair düşünceler var olsa ve bu *arkhé* tesbitleri farklılık arzetsen de ilk sistematik düşünce Demokritos tarafından Atomculuk adıyla ortaya konulmuştur. Atomculuğa göre maddenin en küçük yapı taşı olan, bölünmeyen, ezeli ve ebedi olan atomlar, âlemdeki her şeyin temel dayanağıdır. Buna göre âlemdeki tüm değişimler atomların birleşmesi ve dağılmasından ibarettir ve böylece ortaya mekanik ve nedensellik esasına dayalı bir evren anlayışı konulmuştur.⁵¹² Epikür ile gelişen Atomculuk düşüncesi⁵¹³ materyalist felsefenin dayanağı olmuş, ancak zaman zaman Tanrı'nın varlığına da yer ayıracak şekilde İslam kelimcileri arasında da taraftarlar bulmuştur.⁵¹⁴ Atomculuk fikri tarihsel süreçte 17. yüzyılda Newton mekaniğine kadar değişik formlara girerek varlığını devam ettirmiştir.

⁵¹² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.36.

⁵¹³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.88.

⁵¹⁴ “Kelim düşünçesinde atomculuk II/VII yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu teoriyi ilk ortaya koyan kişinin, Mu'tezile mezhebi alimlerinin önde gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/850) olduğu yaygın kanaattir. Atomculuk, Allaf'ın yeğeni olan ve Mu'tezile mezhebi içerisinde ağırlığı bulunan Nazzam (ö. 231/845) dışında, Mu'tezile'nin geneli tarafından benimsenmiş ve kelimcilerin âlem tasavvurunun ayrılmaz ögesi olmuştur. Sünnî Eş'arî kelamı içerisinde “atom nazariyesi” ni ciddi ve özgün olarak ilk ele alan kişinin Bâkılânî (ö. 403/1012) olduğu yönünde ağırlıklı bir kanaat bulunmaktadır. Ancak yine bir Eş'arî taraftarı alim olan İbn Fûrek'in (ö. 406/1015), Eş'arî'nin

Bununla birlikte Newton'a kadar âlemle ilgili düşüncelerimizde en önemli etki sahibinin Aristo olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Ortaçağ'da Aristo düşüncesi İslam dünyasında düşünceye kaynaklık etmiş, Hristiyan dünyasında ise Hristiyan kelamı ile özdeşleştirilmiştir. Kilisenin Aristo düşüncesine dair birçok görüşü resmi görüş olarak ilan etmesi bu özdeşleşmeye önemli derecede katkı sağlamıştır.⁵¹⁵ Aristo'nun evren modeli cennet ve cehennem için durağan yıldızlar küresinin ötesinde yer ayırdığından dolayı kilise tarafından kutsal kitaba uygun bir evren olarak benimsenmiştir. Ayrıca yer merkezli, heterojen, sınırlı sayıda gök cismine sahip olan evren, homojen, sınırsız sayıda gök cismine sahip ve ayrıcalığı kaldırılmış bir evrene göre kilisenin doktrinlerine daha uygundu.⁵¹⁶

Daha sonra Batlamyus'un da desteklediği Aristo düşüncesi yer merkezli idi ve bu sistemde tüm gezegenlerle birlikte Güneş ve Ay, Dünya'nın etrafında dönmekteydi.⁵¹⁷ Ortaçağ fizik düşüncesine hâkim olan bu görüş de zamanla sorgulanmaya başlanmıştır. 13. yüzyılda Aquinas'ın düşünceleriyle karşılaşan Aristo'nun kozmolojik görüşü, 4. Lateran Konsili'nde (1215) ve Florence Konsili'nde (1431) Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığına dair görüşlerin benimsenmesiyle etkisini yitirecektir. Daha sonra Aquinas tarafından da savunulan âlemin ezeli olmadığı görüşü, Hristiyan kelamının genel bir doktrini haline gelecektir.⁵¹⁸ Batıda kozmoloji düşüncesi bilim dünyasındaki ilerlemelere paralel olarak deney ve hesaplamaların gelişmesi, teleskop gibi gözlem araçlarının keşfi, 16.

görüşlerini naklettiği Mücerred makâlâtî'l- Eş'arî adlı eseri dikkate alındığında, Eş'arînin -eger bu görüşleri Mu'tezile'den koptuktan sonra terketmediyse- atomculuk hakkında ayrıntılı bilgi ve görüşe sahip olduğu görülmektedir" Bkz. Cağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu," *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2:1 (2004), ss.68-69.

⁵¹⁵ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008), s.29.

⁵¹⁶ Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi* (Ankara: Alesta Yayınları, 2000), s.365.

⁵¹⁷ Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, terc. Sabit Say ve Murat Uraz (İstanbul: Milliyet Yayınları, tsz), s.14.

⁵¹⁸ Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma* (Ankara: Akçağ, 2013), s.41.

yüzyılda protestan hareketleriyle birlikte kilisenin otoritesinin sarsılması ve kilisenin dogmalarının sorgulanabilir olduğu kanaatinin yaygınlaşmaya başlamasıyla 16. ve 17. yüzyılda köklü bir değışime uğramıştır.

16. yüzyılda Kopernik (1473-1543), Tycho (1546-1601), Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642) ve Newton (1642–1727), doğanın ne olduğuna, öğrendiklerimizin ve gözlemlerimizin nasıl analiz edilmesi gerektiğine dair çok önemli araştırmaların altına imza atmışlardır.⁵¹⁹ Klasik evren tasavvurunun yıkılmasında ilk kıvılcım ise Batlamyus’un ve kilisenin Dünya merkezli evren anlayışını çürüten Kopernik’ten gelmiştir. 1514 yılında Kopernik tarafından Aristo’nun öne sürdüğünden daha basit bir model ileri sürülmüştür. Bu görüşe göre, Güneş durağan ve merkezde olmak üzere Dünya ve gezegenler onun çevresinde dairesel yörüngeler üzerinde dönmektedir.⁵²⁰ Kepler’in bugün bile geçerliğini koruyan geometrik modeli, Güneş sistemi içindeki gezegenlerin hareketlerini kusursuz açıklıyordu, ama evrendeki bütün hareketleri ve en önemlisi hareketlerin nedenini açıklamaya yetmiyordu.⁵²¹ Galileo modern anlamda ilk bilimsel çalışmayı başlatmış ve matematiksel düşüncayı kullanarak deneyler yapmıştır. 1609 yılında teleskopu ile Jüpiter üzerinde yaptığı gözlemler onu, Aristo ve Batlamyus’un düşündüğünün tersine, her şeyin Dünya etrafında dönmediğı sonucuna ulaştırmıştır.⁵²²

⁵¹⁹ Aşağıdaki kaynak(lar) bizzat görülmemiş olmasına rağmen popüler bilim kitaplarında dahi yer alan bu bilgilere mesned olması açısından yer verilmiştir: G. Contopoulos, “The Astronomy and Cosmology of Copernicus,” *Highlights in Astronomy* 3 (1974), ss.67-85.

⁵²⁰ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.16; Aşağıdaki kaynak(lar) bizzat görülmemiş olmasına rağmen popüler bilim kitaplarında dahi yer alan bu bilgilere mesned olması açısından yer verilmiştir: Ayrıca Kopernik’in buluşlarıyla ilgili: Ernan Mc Mullin, “Bruno and Copernicus,” *Isis* 78:1 (1987), ss.55-74.

⁵²¹ Johannes Kepler, *Concerning the More Certain Fundamentals of Astrology* (Australia: Canopus Publication, tsz), Thesis VI.

⁵²² Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.17. Yavuz Unat, “Galileo Galilei ve Astronomiye Katkıları,” *Bilim Tarihi Araştırmaları* 1 (2005), ss.15–23; “Determinizm ve Kaos” adlı makale 21-24 Eylül 2004

Newton ise 17. yüzyılda Kepler, Galileo ve Descartes'in çalışmaları ile bir sentez yapmıştır. Aristo fiziği Kopernik, Kepler ve Galileo ile tekrara sorgulanmaya başlasa da Newton'un 1687 yılında ünlü eseri *İlkeler (Principia)* yayımlanmasıyla birlikte temelden sarsılmıştır.⁵²³ Newton da Demokritos gibi her şeyin atomların hareketiyle açıklanabileceğine inanıyor, mekanik bir evren anlayışını savunuyordu.⁵²⁴ Newton'a göre evren önceden belirlenmiş yolda değiştirilmesi olanaksız olan zembereği kurulmuş bir saat gibidir.⁵²⁵ Ancak Demokritos'tan farklı olarak Newton, sistematığı içerisinde Tanrı'nın varlığından da bahseden teist bir bilim adamıydı. Newtoncu yeni Dünya'nın unsurları mutlak bir zaman ve mekân içerisinde hareket eden atom parçacıklarıydı. Tanrı en başta bu parçacıkları ve yasaları yaratmıştı. Böylece âlem çalışmaya başlayan bir saat gibi kusursuz bir şekilde işlemekteydi. Bazıları Newton'u 19. yüzyıl materyalizminin babası olarak görse de⁵²⁶ Newton Tanrı'nın bu kapalı mekanik sisteme müdahale edebileceğini savunmuştur. Evrenin varlığı, yasaların muhafazası ve Tanrı'nın evrensel yasaları araçsal sebep olarak kullanması gibi Tanrısal müdahalelerin determinist yasalar ihlal edilmeden de mümkün olduğu, birçok teist tarafından da savunulmuştur.⁵²⁷

Newton'a göre Güneş sisteminde aynı yönde, eliptik yörüngelerde hareket eden gezegenler ve özellikle de kuyruklu yıldızlar büyük bir matematikçi ve

tarihleri arasında düzenlenen Mantık, Matematik ve Felsefe II.Ulusal Sempozyumu'nda Timur Karaçay tarafından sunulmuştur. Bkz. s.2.

<https://www.idmarch.org/document/KAOS/3Coi/Timur%20Kara%C3%A7ay,%20Determinizm%20ve%20Kaos%20%20Mant%C4%B1k,%20Matematik%20ve%20Felsefe%20II.Ulusal%20Sempozyumu> (5.9.2014); Ayrıca Galileo'nun buluşları için A. Mark Smith, "Galileo's Proof for the Earth's Motion from the Movement of Sunspots," *Isis* 76:4 (1985), ss.543-551.

⁵²³ Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s.35. Ayrıca Galileo'nun yerçekimiyle ilgili görüşleri ve Newton'un görüşleriyle mukayesesi için şu makaleye bakılabilir: Philip E. B. Jourdain, "Galileo and Newton," *The Monist* 28:4, ss.629-633.

⁵²⁴ Nejat Bozkurt, *Einstein* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), s.130.

⁵²⁵ Davies, *Yeni Fizik*, s.263.

⁵²⁶ Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s.36.

⁵²⁷ Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008), s.74.

mekanikçiyi işaret etmektedir. Ancak ona göre Tanrı, evrendeki yasaları ortaya koyup bir kenara çekilmemiştir, hâlâ aktiftir ve evrene müdahale etmektedir. Ayrıca Newton'un yerçekimi teorisine göre bütün cisimler birbirini çekmektedir. Pekâlâ, neden her şey bir noktada birleşmemekte ve evren sabit durmaktadır? Newton'a göre bunun olmasını Tanrı engellemekte, devamlı olarak gök cisimlerini birbirinden uzakta tutmaktadır. Dolayısıyla Newton, yerçekiminin hem Tanrı'nın varlığını ispatladığını, hem de Tanrı'nın devamlı olarak evrende aktif olduğunu gösterdiğini düşünüyordu.⁵²⁸

Böylece Aristo'nun kozmoloji düşüncesi temellerinden sarsılmıştı. Bunun neticesinde ise kendisinden ilham alan doğal teoloji taraftarları ve deizm taraftarları çıksa da Newton mekaniğinden güç alan en büyük grup, Laplace (1749-1827) ile birlikte materyalist felsefe olmuştur.⁵²⁹ Oysaki modern fizik ile birlikte Laplace'ın katı determinizmi aşarak indirgemecilikten vazgeçilmiş Descartes'ın mekanik dünya görüşü terkedilmiş, kesin sonuç veren bilim yasaları yerini olasılıkların var olduğu yeni yasalara bırakmıştır.

Rölativite (İzafiyet) Teorisi

Einstein'ın İzafiyet Teorisi kozmoloji düşüncemizi şekillendiren bir diğer önemli bilimsel gelişme olmuştur. Einstein'ın iki iddiası vardır: Birincisi, evrenin homojen ve izotropik olduğudur ki böylece evren her yerden her yöne aynı şekilde görülmektedir. İkincisi ise evrenin kütsel yoğunluğu ve uzay eğriliği sabit olan

⁵²⁸ Enis Doko, *Dâhi ve Dindar: Isaac Newton Din ve Bilim İlişkisinde Konuşma Sırası Newton'da* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2011), s.19.

⁵²⁹ Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s.37.

durağan bir model olduğudur. Einstein'ın geliştirdiği evren modeli durağandır; ancak Alexander Friedman (1888-1925) ve Georges Lemaître (1894-1966) tarafından geliştirilen yüksek yoğunluklu bir konumdan genişlemeye başlayan dinamik bir evren, sürekli genişleyen bir evren tasavvuru ortaya koymuştur. Hubble (1889-1953) ile geliştirilen kırmızıya kayma olayı da bunun bir sonucu olarak görülür.⁵³⁰

Einstein'ın ortaya koyduğu İzafiyet Teorisi ise zamanın da kendi zatında değişmez olmadığını tamamen olayları gözleyene bağlı olduğunu, zaman ve mekânın birbirinden ayrı iki varlık olarak düşünülemeyeceğini göstermiştir.⁵³¹ O, kütlenin enerjiden başka bir şey olmadığını, klasik fiziğin ise Demokritos'tan beri var olduğuna inanılan parçalanamaz parçacıklar yani atomlardan meydana gelmek yerine enerji hüzmelerinden meydana geldiğini ortaya koymuştur. Zaman uzayı genişleyebilmekte, uzay ise genişleyip daralabilmektedir. Herkes kendi hızına göre zamanını ayarlayabilmektedir. Zamanın herkes için her yerde aynı hızla geçtiği ve aynı olduğu varsayılırken bu teoriden sonra ise birbirlerine göre hareket halinde olan iki kişi için zamanın değişik hızda aktığı iddia edilmeye başlanmıştır.⁵³² Örneğin, farklı hızlarda hareket eden farklı iki gözlemci aynı olayı değişik olarak farklı zamanlarda algılayacaklardır.⁵³³ Newton'un devinim yasaları uzayda mutlak konum düşüncesine bir darbe vururken, Einstein'ın İzafiyet Teorisi ise mutlak zaman

⁵³⁰ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.111.

⁵³¹ Bozkurt, *Einstein*, s.205.

⁵³² Ayrıca İzafiyet Teorisi'ne meşhur ikiz kardeş örneği verilebilir. Özel İzafiyet Teorisi'ne göre hareket hızı arttıkça harcanan enerji de azalacaktır. Yani ne kadar hızlı hareket edilirse, zaman o kadar yavaşlayacaktır. İkiz kardeş örneğinde kardeşlerden birisi ışık hızına yakın bir hızda uzay aracı ile seyahate başlar. Diğer kardeş ise Dünya'da bekletilir. Uzay aracı ışık hızına yakın hareket ettiğinden onun için zaman genişleyecek ve diğerine göre daha yavaş akacaktır. Birkaç sene sonra Dünya'ya döndüğünde ise ikiz kardeşinin kendisinden daha fazla yaşlandığını görecektir. Uzaya giden kardeş, daha hızlı hareket etmiş, daha az enerji harcamış ve daha az yaşlanmış olacaktır.

⁵³³ Davies, *Yeni Fizik*, s.11. Aşağıdaki kaynak(lar) bizzat görülmemiş olmasına rağmen popüler bilim kitaplarında dahi yer alan bu bilgilere mesned olması açısından yer verilmiştir: Edwin Hubble, "A Relation Between Distance and Radial Velocity Among Extra-galactic Nebulae," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 15 (1929), ss.168-173.

kavramına ağır bir darbe vurmuştur. Bu gelişmeler evrene dair görüşleri kökten etkilemiş, temelinde değişmeyen, var olan ve var olmayı sürdürecektir olan evren görüşü yerini dinamik, geçmişte sonlu bir zaman önce başlamış, gelecekte de bir süre sonra bitebilecek, genişleyen bir evren modeline bırakmıştır.⁵³⁴

İzafiyet Teorisi'nin yaygın anlayışlarımızda önemli derecede etkili olduğu şeylerden birincisi, çok hızlı hareket eden nesnelerin hareketinin matematiksel açıklamasını yapmakla birlikte kütlenin hızla beraber arttığı ve madde ile enerjinin birbirlerine dönüşebileceklerine dair iddialarda bulunulmasıdır.⁵³⁵ İzafiyet Teorisi'nin klasik düşüncemize ikinci büyük etkisi ise uzay-zamanın, kütsel çekim gücünün de etkisiyle düz olmadığını, bununla birlikte kütle ve enerjinin dağılımından dolayı eğri olduğunun ortaya koyulmasıdır. Bir diğer husus ise Aristo ve Newton'un fiziklerinde mutlak ve kendi içinde olaylardan etkilenmeyen bağımsız zaman kavramı bu teoriye hız ve kütsel çekimden etkilenen elastik zaman kavramı ile yer değiştirmiş olduğudur.⁵³⁶ Ayrıca bu teorinin formülleri sayesinde Büyük Patlama Teorisi (*Big Bang*) ortaya çıkmış ve teistlerin birçoğunun iddiası olan evrenin bir başlangıcının olması konusu böylece düşünce dünyamızdaki yerini sağlamlaştırmıştır. Evrenle birlikte elbette zaman da bir an'dan sonra başlamış ve böylece Tanrı'nın hiçbir şekilde zamanla ilişkilendirilemeyeceği düşüncesi güçlenmiştir. Ayrıca zaman ve mekânın izâfiliği, bize bahsedilen sürenin başka bir boyutta aynı büyüklüğü ifade etmediğini ortaya çıkarmıştır.⁵³⁷

⁵³⁴ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.46.

⁵³⁵ Bozkurt, *Einstein*, s.315.

⁵³⁶ Taslaman, *Modern Bilim*, s.51; Ayrıca Aristo ve Galileo'nun çekim kuvveti ile ilgili görüşlerinin karşılaştırılması için şu makaleye bakılabilir: Florian Cajori, "Aristotle and Galileo on Falling Bodies," *Science* 51:1329 (1920), ss.615-616.

⁵³⁷ Taslaman, *Modern Bilim*, s.65-66.

Genişleyen Evren

Genişleyen Evren modelini ilk defa Alexander Friedman ortaya atmıştır. Işık, hangi kaynaktan çıktıysa o ışığın tayfındaki bir takım dalga boylarının emilmesinden dolayı bir çeşit kimlik görevi görür ve böylece ışığın kaynağında hangi elementlerin olduğu bilinebilir. Fizikçi Christian Doppler'in (1803-1853) bulduğu şey, belli bir dalga boyunda ses dalgası yayan bir cisim bizden uzaklaşıyorsa, ses dalgasının boyu büyüyor; bize yaklaşıyorsa ses dalgasının boyunun küçülüyor olduğudur. 1929 yılında ise Hubble, 'Hubble Yasası' yani kırmızıya kayma yasası ile gözlemledikleri yıldızların büyük bir kısmının ışığının birbirlerinden uzaklaştıkça kırmızıya kaydığını ve bunun o yıldızın uzaklığı ile doğru orantılı olduğunu tespit etmiştir.⁵³⁸ Bu da uzak yıldızların yakın yıldızlara oranla daha yüksek bir hızla bizden uzaklaştıklarını anlatmaktadır. Ve bu uzaklaşma realitesi, evrenin genişlediğine dair apaçık bir delil sayılabilecektir.⁵³⁹ Bu, genişleyen bir balon örneği ile anlatılır. Balonun üzerine konulan siyah noktalar galaksiler, noktalar arasında yer alan boşluk ise galaksiler arasındaki boşluk olarak tanımlanabilir. Galaksilerin arası sürekli açılırken galaksilerin kendisi genişlememektedir. Aynı şekilde üzerinde fındıklar bulunan bir fındıklı kek örneği de verilebilir. Kek piştikçe kabarmakta, fındıkların arası açılmakta ancak fındıklar büyümemektedir.⁵⁴⁰ Evrenin çekimsel düzenlemesi şaşırtıcı olarak tekdüze ve düzenlidir. Ayrıca kozmik arka fon ışınının dikkatli ölçümleri bütün kıyılarından eşit derecede bir akış olduğunu ortaya koymaktadır. Bu

⁵³⁸ Taslaman, *Modern Bilim*, s.38.

⁵³⁹ 'Genişleme' teorisinin bilimsel olarak yetersiz olduğu yönüyle eleştirildiği şu makaleye bakılabilir: John Earman ve Jesus Mosterin, "A Critical Look at Inflationary Cosmology," *Philosophy of Science* 66:1 (1999), ss.1-49.

⁵⁴⁰ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.50.

da göstermektedir ki Büyük Patlama (*Big Bang*) rastgele bir olay olmuş olsaydı, böyle olağanüstü tek biçimlilik hemen hemen imkânsız olacaktır.⁵⁴¹

Genişleyen evren modelleri araştırılmaya başlandıktan sonra da farklı formları ortaya çıkmış ve bu genişleyen evrene farklı sona erme (kıyamet) senaryoları geliştirilmiştir. Friedman'ın evrenin genişlemesi modellerinden birincisi yıldız kümeleri arasındaki çekim kuvvetinin genişlemeyi sonunda durdurmaya yetecek kadar yavaşlatmasıdır. Bu modele göre, yıldız kümeleri bir noktadan sonra birbirlerine doğru hareket etmeye başlar ve evren büzülür. Evrenin şimdiki hacmi binde bire küçüldüğü zaman Dünya sessizliğe bürünecektir. Evren, farkedilir bir biçimde kontrol edilemeyen bir içeri çöküşte toplayıcı çekimin kozmik küçülmeye döndüğü gibi dakikalar saniyeler sonra mikrosaniyeler içinde büzülecek ve buna Büyük Çatırtı (*Big Crunch*) denecektir.⁵⁴² Böylece uzay kendi üzerine kapanacaktır. Bu modele göre, eğer uzay kendi içine kapanacaksa, onun sonlu boyutta olduğu söylenebilir. Friedman'ın ikinci modelinde genişleme o kadar hızlı olmaktadır ki çekim kuvveti onu biraz yavaşlatsa da asla durduramayacaktır. Bu modelde uzay daha değişik bir biçimde bir semer gibi bükülür ve bu durumda evren sonsuzdur. Evrenin genişlemesiyle ilgili üçüncü modelde ise yıldızlar arasındaki uzaklık sıfırdan başlamakta ve daha kararlı bir hızla devam etmektedir. Nihâî olarak ise evren, büzülmeye ancak yetecek kadar bir hızla genişlemekte ve yine karşımıza sonsuz bir evren modeli çıkmaktadır. Bu modellerden hangisinin geçerli olacağı ise evrenin şimdiki hızını ve ortalama yoğunluğunu bilmemiz neticesinde ortaya çıkacaktır. Eğer yoğunluk, genişleme hızı ile hesaplanan bir kriterin altındaysa, o zaman çekim kuvveti genişlemeyi durdurmak için yetersiz kalacak; ancak çekim kuvvetinin

⁵⁴¹ Davies, *Yeni Fizik*, s.345.

⁵⁴² Davies, *Yeni Fizik*, s.390.

üstündeyse, o zaman evrenin genişlemesini durdurup çökmesine neden olacaktır. Tüm evrenin yoğunluğu bilinemediğinden dolayı, nasıl bir akıbete uğrayacağı hesaplanamamaktadır. Elimizdeki veriler ışığında bilebildiğimiz tek şey ise evrenin genişlemekte olduğudur.⁵⁴³

Kuantum Teorisi

Modern fiziğin en önemli unsurlarından birisi kuantum fiziğidir. Max Planck'ın (1858-1947) 1900 yılında kara cisim radyasyonu üzerine çalışırken bulduğu *kuanta* adındaki küçük parçacıklardan bahsetmesi Kuantum Teorisi'nde ilk adım olmuştur.⁵⁴⁴ Bu formüle göre ışık enerjisinin dalga paketleri halinde aktarıldığı ortaya çıkmakta ve ışığın bu kesintili yapısı klasik fiziğin temel bir esası olan doğanın sürekliliğine zarar vermektedir. Böylece Latince '*nature non facit saltus*' yani 'doğa asla sıçramaz' vecizesi geçerliliğini yitirmekteydi. Bununla birlikte kütlelerin enerjinin farklı bir biçimi olduğu ortaya çıkmış ve kütle artık adeta donmuş bir enerji olarak kabul edilmeye başlanmıştır.⁵⁴⁵ Madde, bir enerji patlamasında ortadan kaybolabilmekte ve buna karşılık yeterince enerji bir merkezde toplanacak olursa, ortaya madde çıkabilecektir.⁵⁴⁶

Kuantum Teorisi'nde ikinci önemli adım ise 1905 yılında Einstein tarafından atılmıştır. Einstein, Planck'ın çalışmalarından yola çıkılarak fotoelektrik etki diye bilinen ışıktaki enerjinin kuantum ve foton denilen sistemler tarafından taşındığını ileri sürmüştür. Birçok bilim adamının katkılarıyla ortaya çıkan Kuantum Teorisi'ne

⁵⁴³ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.58.

⁵⁴⁴ Taslamam, *Felsefe ve Tanrı*, s.42.

⁵⁴⁵ Davies, *Yeni Fizik*, s.11.

⁵⁴⁶ Davies, *Yeni Fizik*, s.75.

Einstein'ın da büyük katkıları olmasına rağmen, kendisi Kuantum Teorisi'ni nesnel gerçeklik kavramlarıyla çelişmesi, âni ve plansız sonuçlar ortaya çıkarması yönüyle sağduyuya aykırı bulmuş ve geçici nitelikte bir teori olduğunu savunmuştur.⁵⁴⁷ Daha önce Newton da ışığın yayılma keyfiyeti hakkında söz söylemiş, Maxwell (1831-1879) ve Hertz (1887-1975) gibi bilim adamları ışığın parçacıklardan oluştuğunu ve dalga şeklinde yayıldığını iddia etmişlerdi. Ancak bilimsel ilerlemeler, ışığın birbirleriyle çok zıt olan hem parçacık hem de dalga şeklinde yayılabildiğini gösteriyordu. Bu durumu ortaya koyan en önemli deneylerden biri ise çift yarık deneyidir. Bu deneye göre elektronlar, bazen tanecik gibi bazen de dalga gibi davranmaktadır.

Modern fiziğin makro âlemle ilgili en önemli teorisi İzafiyet Teorisi iken mikro âlemle ilgili en önemli teorisi ise Kuantum Teorisi'dir. Kuantum Teorisi sayesinde deterministik dünya görüşü sarsılmış, yerine elde bulunan verilerden geleceğin kestirilemediği indeterministik bir görüş ortaya çıkmıştır.⁵⁴⁸ Aristo'nun ortaya koyduğu ve neredeyse bin yıldır itibar edilen Ayüstü-Ayaltı âlem ayrımı ve buna bağlı olarak her iki farklı alanda farklı yasaların geçerli olduğu düşüncesi, Newton'un geliştirdiği formüllerle geçerliliğini yitirmiş ve âlem hakkında bütüncül ve deterministik bir görüş benimsenmiştir.⁵⁴⁹ Newton yasalarından sonra evrenin mekanik bir sistemle çalıştığı görüşü üzerine sistemli bir şekilde determinizmi ilk defa dile getiren Laplace olmuştur. Onun iddiası, evrende bütün parçacıkların konum ve hızları bir anda bütün ayrıntılarıyla bilinebilirse, geçmiş ve geleceğe dair her şeyin

⁵⁴⁷ Bozkurt, *Einstein*, s.218.

⁵⁴⁸ Taslaman, *Modern Bilim*, s.69.

⁵⁴⁹ Taslaman, *Modern Bilim*, s.69.

bilinebileceği şeklindedir.⁵⁵⁰ Ancak bugün geldiğimiz nokta, atomun yapısını açıklamak için, atom altı parçacıkların hareketlerinin belirlenmesinin, bu parçacıklara determinizm ilkesini uygulayabilmek için ise belli bir andaki konumlarının, hızlarının ve yönlerinin bilinmesinin gerekliliğidir.

1925 yılında Heisenberg'in (1901-1976) matriks mekaniği ve 1926 yılında Schrödinger'in (1887-1961) dalga mekaniği, Kuantum Teorisi'nin bugün bilinen şekliyle ilk defa ortaya çıkmasına yol açmıştır. Heisenberg'in belirsizlik ilkesine göre atom seviyesinde parçacıkların konum ve hızlarını aynı anda hesaplamamız imkânsızdır. Bu ilkeye göre atomların konumunu ne kadar doğru belirlemeye çalışırsak hızı o derece belirsizleşir, hızını ne derece doğru belirlemeye çalışırsak konumu o derece belirsizleşir. Heisenberg'in ortaya koyduğu belirsizliğin anlamı, aslında var olan bir potansiyelin gelecekte nasıl davranacağını tam olarak önceden kestirilememesidir. Bu da elbette mekanik evren anlayışını oldukça yaralamaktadır.⁵⁵¹ Bu bilinmezliğe çözüm olarak ise 'olasılık' kavramı kullanılmış, parçacıkların hızları ya da konumları belli olasılıklarla belirlenmiştir. Einstein ise bu görüşe karşı çıkıp 'Tanrı zar atmaz!'⁵⁵² diyerek evrende ihtimal hesapları yapılamayacağını iddia etmiştir.⁵⁵³ Ancak atomların konum ve hızlarına dair bu bilinmezlik farklı nedenlerden kaynaklanıyor olabilir. Bu bilinmezlik ya cehaletimizden ya deneysel ve kavramsal sınırlılıklarımızdan ya da gerçekte ontolojik bir indeterminizmden kaynaklanmış olabilir. Cehaletimizden

⁵⁵⁰ Stephen Hawking, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, terc. Kemal Çömlekçi (Bursa: Alfa yayınları, 2002), s.104.

⁵⁵¹ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.67.

⁵⁵² "I, at any rate, am convinced that He is not playing at dice" Bkz. Albert Einstein ve diğerleri, *The Born-Einstein Letters: Correspondence Between Albert Einstein and Max and Hedwig Born from 1916-1955, With Commentaries by Max Born* (New York: Macmillan, 1971), s.91: "I, at any rate, am convinced that He is not playing at dice"

⁵⁵³ Karaçay, "Determinizm," a.g.y.

kaynaklandığını iddia edenler, Einstein'ın 'Tanrı zar atmaz' sözünden de anlaşılacağı gibi, bizim bilgisizliklerimizin sonucu olduğunu ve evrende gerçekte determinist bir yapı olduğunu iddia etmişlerdir. Deneysel ve kavramsal altyapımızın sınırlı oluşundan kaynaklandığını iddia edenler ise atom altı dünyanın deneysel çalışmalarla tam olarak bilinemeyeceğini ve var ya da yok olduğunu tam olarak tespit edemeyeceğimizi savunur. Kant'ın insan zihninin kendi kategorilerini dış dünyaya dayattığına dair görüşü de bu düşünciyi desteklemektedir.⁵⁵⁴ Atomların konum ve hızlarının tarafımızca bilinmemesine dair üçüncü görüşü yani gerçek bir ontolojik indeterminizmin varlığını savunanların başında ise Heisenberg gelmektedir. Ancak Tanrı'nın da içinde bulunduğu ontoloji içerisinde bir belirsizlik olup olmadığı tartışma konusudur. Zira teist düşünceye göre Tanrı, evrendeki belirsizlikler içerisinde olasılıklardan bir tanesini seçecek ve hayata geçirecektir. Böylece evrende hayat devam edecektir. Ancak Tanrı'nın kendisi için herhangi bir belirsizlik ya da olasılık yoktur. İndeterminizmi Tanrı'nın da içerisinde bulunduğu ontolojinin tümü ile ilgili düşündüğümüz durumda, Tanrısal irade ya da kudret söz konusu olamayacağından teizme zarar verecek ve ateizme kapı aralayabilecektir.

Termodinamik Yasaları

Klasik fizik anlayışımızın sarsılmasında bir başka önemli gelişme ise termodinamik yasalarının bulunmasıdır. Termodinamiğin birinci yasası, tecrit edilmiş bir ortam olarak evrende toplam enerjinin sürekli sabit olduğunu söyler. Enerjinin korunumu kanunu olarak da bilinen bu yasa aslında maddenin ve enerjinin

⁵⁵⁴ Taslaman, *Modern Bilim*, s.84'te bulunan dipnottan naklen, Ian Barbour, *Religion in an Age of Science* (New York: Harper and Row Publishers, 1991), ss.101-104.

korunumunu ayrı ayrı ele almasına rağmen Einstein'ın ünlü $E = mc^2$ formülüyle birleştirilmiştir.⁵⁵⁵ Termodinamiğin ikinci yasası ise entropi denilen, evrendeki düzensizliğin sürekli arttığı anlamına gelmektedir ve entropi yasası olarak da bilinir. Enerji, sürekli daha çok kullanılabilir bir formdan daha az kullanılabilir bir forma doğru akmaktadır. Yasaya göre evrende düzensizlik sürekli artmakta ve böylece ısı kaybı daima sıcaktan soğuğa doğru kaymaktadır. Termodinamik yasaları ortaya koymaktadır ki evrendeki toplam enerji, birinci yasaya göre sabit halde iken ikinci yasaya göre ise evrendeki düzensizlik sürekli artmaktadır. Âlemin ezelî değil de sonradan var olduğuna inanan bazı teistler, termodinamik yasalarını kendi düşüncelerine bir delil olarak kabul etmiştir. Onlara göre yukarıdaki öncüllerden hareket edecek olursak, evren ezelî olamayacaktır. Zira ezelden başlayan bir düzensizliğe gidiş süreci imkânsızdır. O halde evrenin bir başlangıcı olmalıdır.⁵⁵⁶ Craig'e göre ise eğer evren sonsuzca ezelî olsaydı bugüne kadar çoktan maksimum entropiye ulaşmış olacaktı. Ona göre, termodinamik yasaları evrenin sınırlı bir zaman önce var olmaya başladığını göstermekle birlikte bu iddia, evrenin mekanik olması halinde de göreceli olması halinde de geçerliliğini koruyacaktır.⁵⁵⁷

Bu, Taslaman'ın formülasyonunda şu şekilde yer almaktadır:

1. Evrendeki entropi geri çevrilemeyecek şekilde sürekli artmaktadır.
2. Buna göre evrende bir gün termodinamik denge oluşacak ve ısı ölümü yaşanacaktır. Kısacası evren, ebedî değildir, bir sonu vardır.
3. Sonsuz zamanda evrende termodinamik dengeye gelinmesi ve hareketin durması gerekir.

⁵⁵⁵ Taslaman, *Modern Bilim*, s.11.

⁵⁵⁶ P. J. Zwart, *About Time* (Amsterdam: North Holland Publishing, 1976), ss.93-116.

⁵⁵⁷ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.140.

4. Şu anda hareketin devam ettiğine tanıklık etmekteyiz.
5. Demek ki evren, sonsuzdan beri var değildir.
6. Dolayısıyla evrenin bir başlangıcı vardır.⁵⁵⁸

Büyük Patlama (*Big Bang*)

Şimdiye kadar bahsedilen bilimsel gelişmeler evren için bir başlangıç teorisi ortaya koymaktadır. Bu bilimsel gelişmelerle uyumlu *Big Bang* adı verilen Büyük Patlama Teorisi'ne göre 15 milyar yıl önce evren, büyük bir patlamayla birlikte sonsuz bir yoğunluk halinde genişlemeye başlamıştır.⁵⁵⁹ Davies'e göre Büyük patlama anında patlamanın şiddeti daha zayıf olmuş olsaydı, kozmos neredeyse geriye, kendi üzerine çökmüş olacaktı. Öte yandan daha güçlü olsaydı, kozmik malzeme o kadar hızlı dağılacaktı ki gök adalar şekillenmeyecekti. Ona göre, her bir durumun evrenin yapısının ve patlayan enerjinin birbirine tamamen uyumlu çekim gücüne çok hassas olarak dayandığı görülmektedir.⁵⁶⁰

Büyük Patlama Teorisi'ne göre patlama anında evren, maddenin korunumunu ifade eden termodinamiğin birinci yasasını ihlal etmeyerek bugünkü toplam enerjisini ihtiva eden, hacmi küçük, ancak yoğunluğu muazzam derecede büyük bir enerji halindedir. Büyük patlama anında evrenin sıfır büyüklükte ve bu sebeple sonsuz sıcaklıkta olduğu kabul edilir. Ancak evren genişlemeye başlayınca ışımanın sıcaklığı büyük patlamadan yaklaşık 1 saniye sonra neredeyse 10 milyar °C'ye kadar düşmektedir. Büyük patlamadan yaklaşık 100 saniye sonra sıcaklık 1 milyar °C'ye

⁵⁵⁸ Taslaman, *Modern Bilim*, s.27.

⁵⁵⁹ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.116. Ayrıca Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.56.

⁵⁶⁰ Davies, *Yeni Fizik*, s.342.

yani en sıcak yıldızların iç sıcaklığına denk olacaktır. Büyük patlamadan sonraki birkaç saat içinde ise helyum ve diğer elementlerin oluşumu duracak ve bundan sonraki 1 milyon yıl kadar sürede evren büyük bir değişikliğe uğramadan yalnızca genişleyecektir.⁵⁶¹ Pekâlâ, Büyük patlama nerede ve ne zaman gerçekleşmiştir? Genişleyen Evren anlayışına dayalı olarak başlangıçta nokta seviyesinde bir uzayın büyük bir patlama sonrasında ortaya çıkması mantığına dayandığı için, ‘Büyük patlama nerede oldu?’ sorusu mantıksız kalmaktadır. Başka bir ifadeyle, genişleyen uzayın bir nokta halinde olduğunu düşünürsek ‘Büyük Patlama her yerde oldu’ ya da ‘yokluk denizinde oldu’ demek daha mı anlamlı olacaktır?

Büyük Patlama Teorisi’nin doğruluğuna bizi götüren yapı taşlarından en önemlileri Friedman’ın genişleyen evren modelinin kabulü ile birlikte Einstein’ın Genel İzafiyet Teorisi’dir. Buna göre evren genişlemekte ve bu genişleme kütle çekim kuvveti ile izah edilmektedir. Termodinamiğin yasaları içerisinde ele alınan entropideki artış yani evrenin düzenli durumdan sürekli bir şekilde daha düzensiz duruma doğru ilerlemesi, Büyük Patlama Teorisi’ni desteklemektedir. 1940’larda Genişleyen Evren Modeli’ni kabulle birlikte bazı bilimsel sorunları aşmak ve evrenin ezeli olduğunu iddia etmek için üç bilim adamı Fred Hoyle (1915-2001), Hermann Bondi (1919-2005) ve Thomas Gold (1920-2004) Kararlı Durum Modeli (*Steady State Model*) adını verdikleri yeni bir model geliştirmiştir.⁵⁶² Buna göre evren genişlemekte, yıldızlar arasında oluşan boşluklarda sürekli yeni yıldızlar oluşmakta ve böylece evren durağan görüntüsünü korumaktadır. Bu teoriye göre evrenin ezeli

⁵⁶¹ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, ss.127, 152.

⁵⁶² Aşağıdaki kaynak(lar) bizzat görülmemiş olmasına rağmen popüler bilim kitaplarında dahi yer alan bu bilgilere mesned olması açısından yer verilmiştir: Hermann Bondi ve Thomas Gold, “The Steady-State Theory of the Expanding Universe,” *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 108 (1948), ss.252-275; Fred Hoyle, “A New Model for the Expanding Universe,” *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 108 (1948), ss.372-382.

olması, sürekli yeni galaksiler oluşması ve yoktan yaratma ile aradaki boşlukların doldurulması varsayılmıştır.⁵⁶³ Ancak 1965'te kozmik mikrodalga arka fon ışıının keşfi⁵⁶⁴ ile birlikte bu model geçerliliğini yitirmiştir.⁵⁶⁵ Bu kozmik mikrodalga arka fon ışıması şu anlama gelmektedir: Eğer başlangıçta büyük bir patlama olduysa, o esnada evrene yayılan ışıının izlerini günümüzde uzayın her tarafında gözlemlememiz gerekir. Bilim adamları dedektörlerini hangi yöne çevirseler ışıının şiddeti aynıydı. Oysaki dedektör dimdik gökyüzüne çevrildiğinde bu belirtilerin en aza inmesi gerekiyordu. Zira ışık ışıınları atmosfer içinde ufuk çizgisinden doğru gelirken tam tepeden geldiklerinden dolayı daha uzun yol katedeceklerdi. Nitekim bu ışıının bulunması Kararlı Durum Modeli'nin geçerliliğini ortadan kaldırmış ve büyük patlama ile başlayan bir evren modelinin geçerliliğini teyid etmiştir.⁵⁶⁶

Bir başka evren modeli ise John Gribbin'e ait olan Salınan Evren Modeli'dir (*Oscillating Universe Theory*). Bu model 'Big Bang'den önce ne vardı?' sorusuna cevap olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre evren, bir tekillikten başlayarak genişlemekte, sonra geri kapanmakta, sonra tekrar genişlemekte ve bu dairesel döngü böylece devam etmektedir.⁵⁶⁷ 1974'te dört önemli gökbilimcinin evrenin açık olduğuna dair birçok farklı delil türlerini birleştirerek genişlemenin daima devam

⁵⁶³ Milton K. Munitz, "Creation and the "New" Cosmology," *The British Journal for the Philosophy of Science* 5:17 (1954), s.46.

⁵⁶⁴ Aşağıdaki kaynak(lar) bizzat görülmemiş olmasına rağmen popüler bilim kitaplarında dahi yer alan bu bilgilere mesned olması açısından yer verilmiştir: Arno Allan Penzias ve Robert Wilson, "A Measurement of Excess Antenna Temperature at 4080 Mc/s," *Astrophysical Journal* 142 (1965), ss.419-421.

⁵⁶⁵ Davies, *Yeni Fizik*, s.70.

⁵⁶⁶ Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik: Büyük Patlama ve Öncesi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), s.30.

⁵⁶⁷ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.122.

edeceğini ortaya koymasıyla, bu Salınan Evren Modeli de geçerliliğini yitirmiştir.⁵⁶⁸ Craig, bu evren modellerini yorumlarken bilimsel delillerin evrenin 15 milyar yıl önce mutlak bir başlangıç ile genişlemeye başladığını söylemesine işaret ederek Kararlı Evren Modeli'nin gözlemlenen bu evren için hiç de uygun olmadığını belirtmektedir. Salınan Evren Modeli ise ona göre evrenin açık olduğuna işaret eden birçok sabiti ihlal etmektedir.⁵⁶⁹

Eğer Büyük Patlama Teorisi doğruysa, evren, sonsuz yoğunlukta bir başlangıç tekiliğinden meydana gelmiş ve kuantum yasalarına göre yokluktan ortaya çıktıysa, akıllara şöyle bir soru gelmektedir: Big Bang'e neden olan şey neydi?⁵⁷⁰

Big Bang'e Ne Neden Oldu?

Alan Guth 1981'de yaptığı araştırmalar sonucunda *Şişme Teorisi* ile bu soruya bir cevap bulmaya çalışmıştır. Ulaştığı sonuçlara göre büyük patlamaya süper soğuma ve faz değişimleri sırasında boşlukta ortaya çıkan negatif kuvvet yol açmıştı. Ancak şu da cevabı verilmesi gereken bir diğer sorudur: O zaman, süper soğumaya ve faz değişimlerine ne yol açmıştır? Planck zamanı da denilen 10^{-43} saniye öncesinde ne olduğuna dair şimdilik sadece teoriler ileri sürülmekte, İsviçre'deki Avrupa Nükleer Araştırmalar Merkezi'nde (CERN) LHC yüksek enerjili parçacık

⁵⁶⁸ Aşağıdaki kaynak(lar) bizzat görülmemiş olmasına rağmen popüler bilim kitaplarında dahi yer alan bu bilgilere mesned olması açısından yer verilmiştir: J. Richard Gott III ve diğerleri, "An Unbound Universe?," *Astrophysical Journal* 194 (1974), ss.543-553.

⁵⁶⁹ William L. Craig, "Finitude of the Past and God's Existence," William Lane Craig ve Smith Quentin (ed.), *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993). Ancak bununla birlikte bu görüşe itiraz eden makalelerden bazıları şunlardır: J. Brian Pitts, "Why the Big Bang Singularity Does Not Help the Kalâm Cosmological Argument for Theism," *The British Journal for the Philosophy of Science* 59 (2008), ss.675-708.

⁵⁷⁰ Daha ayrıntılı bilgi için 'Big Bang'in de bir sebebi var mıydı?' sorusunun tartışıldığı şu makaleye bakılabilir: Quentin Smith, "Did the Big Bang Have a Cause?," *The British Journal for the Philosophy of Science* 45:2 (1994), ss.649-668.

hızlandırıcı tünelleri (*Large Hadron Collider*) ile bazı testler yapılmaktadır. Ancak bu sorunun bugün için bilimsel bir cevabı bulunmamaktadır.⁵⁷¹ Ancak Şişme Teorisi ile büyük patlama öncesi bir olay tespit edildiğine göre, evrenin başlangıç anının büyük patlama olmadığı söylenebilir. Zira öncesinde patlamayı hazırlayan olaylar yani boşlukta ortaya çıkan negatif kuvvet söz konusudur. Şişme Teorisi öncesinde büyük patlama tek ve biricik bir başlangıç anı olarak kabul edilirken, bu teoriyle birlikte büyük patlama daha önce gerçekleşmiş fiziksel bir sebebe bağlanmış, yaratılışın ilk anı olmaktan çıkmıştır.⁵⁷² Ancak Davies'e göre, 'Big Bang'e ne sebep oldu?' sorusu neden ve sonuç kavramlarının zamansal kavramlar olmasından ve zamanla var olmadığı bir durumda uygulanamayacağından dolayı anlamsızdır.⁵⁷³ Bir diğer konu da boşlukta ortaya çıkan kuantum dalgalanmaları kuantum yasalarına göre ortaya çıktıkları için kuantum yasalarının önceden varlığının gerektiği durumudur. Zira belirsizlik ilkesi, parçacıkların boşluk dalgalanmaları ile kısa süreliğine ortaya çıkmalarına izin verir.⁵⁷⁴ Pekâlâ, kuantum yasalarını büyük patlamadan önce kim koymuştur. Kuantum yasaları da sebepsiz midir?

Bilim dünyasında geldiğimiz noktada deterministik bir âlem anlayışının modern fizikteki gelişmeler ile geçerliliğini yitirmiş ve yerini Kuantum Teorisi'nin hâkim olduğu indeterminizme bırakmış iken, âlemin varoluşunun başlangıç keyfiyetine dair birçok nokta kapalı kalmaya devam etmektedir.

⁵⁷¹ Uslu, *Tanrı ve Fizik*, s.70.

⁵⁷² Uslu, *Tanrı ve Fizik*, s.123.

⁵⁷³ Davies, *Yeni Fizik*, s.96.

⁵⁷⁴ Uslu, *Tanrı ve Fizik*, s.158.

b. Kozmolojik Argümanın Formları Açısından Modern Fizikteki Gelişmelerin Değerlendirilmesi

Modern teoriler ile birlikte zihin dünyamıza giren belirsizlik acaba mutlak bir belirsizlik anlamına mı gelmektedir? İlk neden delili açısından baktığımızda kuantum yasaları sebepsiz ve öngörülemez de olsa varlığın bir fâili olmadığı anlamına gelmez.⁵⁷⁵ Zira bir insan nedensiz olarak bir hareket yapsa ve kendisine bunu neden yaptın denilse, nedeni yok diyebilir. Ancak bu, fâili yok anlamına gelmeyecektir. Bir başka yorum ise kuantum fiziğinde rastlantısallığın ve belirsizliğin eşyanın doğasına ait bir görüş olduğunun savunulmasıdır. Literatürde Kopenhag Yorumu olarak bilinen bu görüşe göre, bir parçacığın sonsuz sayıda yol izleyebilme ihtimali vardır. Ancak bu yollardan hangisinden gideceği onu gözlemleyen tarafından belirlenmektedir. Buna kuantum fiziği terminolojisinde ‘dalga fonksiyonunun çökmesi’ denilmektedir. Einstein’ın eleştirdiği bu nokta, gerçekliğin objektif doğasını tartışılır kılmaktadır. Bu yoruma göre gerçeklik, varlığını gözlemcinin tercihlerine göre şekillendirmektedir.⁵⁷⁶

Kuantum yasalarının rastlantısallık ve belirsizliği içerisinde gerçekleşen ‘Big Bang’e ne neden oldu?’ sorusunun cevabı bir yönüyle de evren fenomeninden neyin kastedildiğiyle ilgilidir. Değişik aşamalardan geçerek büyük patlamayla başlayan süreç tamamlandığında başlayan şey, atomlar ve atomlardan oluşan maddi

⁵⁷⁵ Ayrıca Sicim Kuramı (M-Kuramı) ve Döngüsel Kuantum Kütleçekimi gibi kuramlar hakkında yapılan araştırmalar sonuç verirse tıpkı geçmişte kelamcıların iddia ettikleri gibi uzay-zamanın da kuantize edilmesi, yani daha küçüğe bölünemeyen temel birimlerden oluşması gerektiği görüşü güçlenmiş olacaktır. Böylece uzay, zaman ve madde birbirinden bağımsız olamayacağından dolayı zamanı oluşturan dilimler arasında evrenin, yanıp sönen bir lambanın ışığı gibi “bir var, bir yok olması” gerekecektir. Bu ise beraberinde hem yokluk anından varlık anına tüm evrenin bilgisini aktaran ve onu ‘yok’ olduktan sonra tekrar ‘var’ eden bir Tanrı’nın varlığını gerektirecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Bulgen, “Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelâma Etkisi,” *Kelam Araştırmaları* 11:1 (2013), ss.243-252

⁵⁷⁶ Uslu, *Tanrı ve Fizik*, s.164.

varlıklardır. Ancak âlem bunlardan mı ibarettir? Yoksa âlem Tanrı'nın dışında oluşan her şey midir?⁵⁷⁷ Eğer 'evren' ile bizim evrenimiz kastediliyorsa, ilk anın büyük patlama anı olduğu söylenebilir. Kuantum Teorisi, âlemin yok iken büyük bir patlama ile ortaya çıktığını ve sonsuz bir yoğunluktan genişleyerek bugünkü halini aldığını söylemektedir. Ancak 'âlem' ile fiziksel olan her şey kastediliyorsa, Şişme Teorisi'ne göre, önce olan olaylar ana evrenin bir parçasıdır ve ana evrenin ezelî mi yoksa hâdis mi olduğunu asla bilemeyiz.⁵⁷⁸ Zira bugün itibarıyla bütün algı dünyamız, içinde yaşadığımız evrenden ibarettir. Einstein'ın Genel İzafiyet Teorisi tarafından ileri sürülen esnek uzay, bir kardeş evrenin levha halinde bir ebeveyn evrenden kabarcık halinde ayrılmasına ve gelişmesine izin vermektedir. Böyle topoloji değişimleri bazı yeni teorilerde öne sürülmüş ancak iyice açıklık kazanamamıştır.⁵⁷⁹ Bu düşüncelerden çıkan sonuç ise genelde evren olarak kabul edilen şeyin gerçekte uzay-zamanın bağlantısız bir parçası olabileceğidir.⁵⁸⁰

Evren ile tüm varlık âlemi kastedildiği takdirde ise hudûs delili geçerliliğini yitirecektir. Zira buna göre evrenin başlangıcı kabul edilen büyük patlamanın da kendi dışında bir sebebi bulunmaktadır. Ancak bu sebep kendi evrenimize dahil değildir. Tanrı için 'neden' derken sadece kendi evrenimizi değil diğer kabarcık evrenleri de düşündüğümüz takdirde, tüm evrenlerin hâdis mi yoksa ezelî mi olduğu bilgisine bilimsel olarak asla ulaşamayacağımızı söylemiştik. Bununla beraber bizim evrenimiz penceresinden baktığımız takdirde Şişme Teorisi, âlem için hudûs delilini şüpheli hale getirmiş olabilir; ancak yeter sebep ilkesi ve imkân delili açısından

⁵⁷⁷ Rahim Acar, "Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmoloji Argümanını Destekler mi?," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), s.104.

⁵⁷⁸ Uslu, *Tanrı ve Fizik*, s.128.

⁵⁷⁹ Davies, *Yeni Fizik*, s.100.

⁵⁸⁰ Davies, *Yeni Fizik*, s.100.

durum böyle değildir. Zira yeter sebep ilkesi, ‘âlem neden yok değil de var?’ sorusundan hareketle yola çıktığı için, Şişme Teorisi’ne rağmen verilecek cevap; ‘çünkü Tanrı uygun şartları hazırladı ve var oldu’ şeklinde olacaktır.

Bununla birlikte Şişme Teorisi’ne rağmen kozmolojik argümanın formlarından imkân delilinde imkân ve zorunluluk kavramlarından yola çıkılarak da Tanrı’nın varlığına ulaşılabilir. İlk neden formuna bağlı olarak da ‘her şeyin bir sebebi vardır’ ilkesinden hareket ederek kuantum yasaları çerçevesinde bir tekillikten meydana gelmiş evrenimizin de bir nedeni olması gerektiği ve bu silsileyle Tanrı’nın da bir nedeni olması gerektiği iddia edilebilir. Tanrı’nın da bir nedeni olması gerektiği başka bir tartışma konusu olmakla birlikte bu iddianın mantıksal bir çelişki olduğunu ifade etmekle yetinelim.⁵⁸¹ Dolayısıyla âleme hangi perspektiften bakıldığına yani âlemden ne kastedildiğine ve kozmolojik argümanın hangi formu ele alındığına bağlı olarak modern fizikteki gelişmeler ile kozmolojik argümanın uyumluluk derecesi değişmektedir.

⁵⁸¹ Davies, *Yeni Fizik*, s.93.

SONUÇ

İnsanın en temel vasfı ve kendisini diğer canlılardan ayıran en belirgin unsur, onun düşünen ve analiz kabiliyetine sahip bir varlık olmasıdır. Şayet insan zihni, tefessüh etmediyse tabiatı gereği bilgiye açtır ve düşünmek zorundadır. Bu, aslında Kur'an'ın sık sık tekrarladığı “akledenler için”, “neden akletmiyorsunuz”, “hala bunu düşünmez misiniz” vb. hitabının insan fıtratına yüklediği bir sorumluluktur. Fıtratında mündemiç bulunan akletme melekesi, yaratılış gayesinden uzaklaşmamış her insanın kaçınması, kendini alıkoyması mümkün olmayan bir yönüdür. Bununla birlikte insan, kimi zaman düşünmeyle doğruyu bulamayabilir, kimi zaman da bu düşünme neticesinde ulaştığı hakikatlerle amel etmez. Ancak bunlardan hiçbiri onun düşünmesine engel değildir.

İnsan, etrafında olup bitenleri bir mantık hiyerarşisi içerisinde anlamlandırmak durumundadır. Bu ‘etrafında olup bitenler’, elbette öznelere ve nesnelere oluşmaktadır. Özne ve nesne perspektifinden âleme bakan insan aklı, bidâyetten günümüze acaba bu âlemin de bir öznesi var mıdır, varsa nasıldır ve bu âlemi nasıl bir keyfiyette var etmiştir sorularına mantık zemininde cevap aramıştır.

Din felsefesi literatüründe Tertullianus'un (160-225) ifadelerinde “saçma olduğu için inanıyorum”⁵⁸² (*credo quia absurdum*) şeklinde bir Tanrı anlayışı yer almaktadır. Her ne kadar Tertullianus'un bu inanç tercihinde de olduğu gibi, tezimizin başında yer alan inanmak/ikna olmak ayrımında tercihini ikna olmaktan yana değil, inanmaktan yana kullanan bazı düşünce akımları var olsa da bu düşüncelerin etki alanı sınırlı kalmıştır. Bunun yerine modern çağlarda din gibi

⁵⁸² Orijinal ifadesi “*prorsus credibile est, quia ineptum est*” olan ifade Tertullianus'un *De Carne Christi* adlı eserinde geçmektedir. Tertullian, *On the Flesh of Christ* (5:4), New Advent. <http://www.newadvent.org/fathers/0315.htm> (5.5.2014).

subjektif bir konuda dahi bilimsel temellere daha fazla uygunluk gösteren ve rasyonel zeminde kendisini ifade etme imkânı bulan düşünce sistemlerinin ömrü daha uzun olmakta ve daha çok taraftar toplamaktadır.

Elbette fikirlerin hakikat ölçüsü taraftar sayısı ile belirlenemez. Ancak bilginin çok rahat erişilebildiği ve sınırsız bir şekilde kritiğe tabi tutulabildiği bu iletişim çağında, düşünen zihinler bilgi ve iman kaynaklarını acımasızca eleştirebilmekte ve rasyonellikten uzak her türlü düşünce sistemi eskiye oranla daha kolay yalnızlaştırılmaktadır. Bu açıdan rasyonel temellere dayandırılmaya çalışılan Tanrı'nın varlığı farklı deliller ile daha makul hale getirilmek istenmiştir. Varılmak istenen hedef aşkın bir varlık yani Tanrı olmasından dolayı bu arayış, doğası gereği laboratuvar ortamına sokulamamaktadır. Bu çerçevede elde edilen bilginin ne kadar doğru olduğu, ancak sağlıklı düşünmenin temel ilkeleri dediğimiz objektif, tutarlı ve kapsayıcı olabilecek bir düşünme ameliyesi ile ne kadar örtüştüğüne bağlı olarak vicdanlarda kabul görecektir.

Davies'in ifade ettiği gibi, her fenomen başka bir şeye nispet edilerek açıklanır. Fiziksel evrende her şey, her olay açıklandığı zaman kendi dışında bir şeye dayandırılmalıdır. Fakat bu fenomen, varoluşun tümü yani âlem ise, o zaman tanım ile onu açıklamak bir hayli zorlaşacaktır. Böyle bir açıklama doğaüstü ve fiziksel olmayan bir şeye dayandırılarak yapılmalıdır. Bu şey ise Davies'e göre Tanrı olmalıdır.⁵⁸³ Tanrı gibi aşkın bir varlığa içkin yollarla ulaşmaya çalışmak kimilerine göre başından beri tutarsızlık anlamına gelmekle beraber ilkeli ve felsefî bir düşünüş ile Tanrı'ya ulaşma düşüncesi, O'nun varlığına aklî yollarla işaret etmek anlamına da gelebilir.

⁵⁸³ Davies, *Yeni Fizik*, s.110.

Tanrı'ya ulaştıran deliller içerisinde *a posteriori* bir delil olan kozmolojik argüman, adeta eserden müessire ulaşmaya çalışmakta ve âlemden yola çıkarak zihinleri Tanrı'nın varlığı hakikatine yaklaştırmayı amaçlamaktadır. Bu yaklaştırma çabası, hareketin kaynağından yola çıkarak 'ilk muharrik delili' adını almakta; varlıkların neden-sonuç ilişkisi içerisinde nedenlenmiş olmasından yola çıkarak 'ilk neden delili' adını almakta; mümkün-zorunlu ayrımından yola çıkmak suretiyle bir zorunlu varlığa ulaşmaya çalışarak 'imkân delili' adını almakta; bir şeyin var olması için yeterli bir nedenin varlığının zorunluluğı düşüncesinden hareketle 'yeter sebep delili' adını almakta veya belirli bir zaman önce yokluktan varlığa çıkmış olduğı iddiasıyla 'hudûs delili' adını almaktadır.

Tezimizin birinci bölümünde kozmolojik argümanın adı geçen farklı formlarını ele almaya çalıştık. Bu formların felsefe tarihinin başlangıcından bu yana filozofların düşünce dünyasında ne şekilde yer aldığını ve nasıl bir gelişim seyrettiğini takip etmeye çalıştık. Tezimizin ikinci bölümünde, klasik İslam filozoflarından el-Fârâbî, İbn Sînâ, el-Ğazâlî ve İbn Ruşd'ün düşünce dünyalarında kozmolojik argümanın bu formlarının ne şekilde karşılık bulduğuna yer vermeye çalıştık. Tezimizin üçüncü bölümünde ise 20. yüzyılda klasik fiziğin temellerinin sarsılmasıyla birlikte inşa edilen modern fiziğin köşe taşlarına özet olarak değinmeye çalıştık. Tezimizin sonuç kısmında bu üç bölümün içeriğini tekrar etmekten kaçınarak kozmolojik argümanın modern fizikteki gelişmeler perspektifinden ne anlama geldiğine değinmekteyiz.

İlkçağ filozoflarından itibaren âlemin neyden meydana geldiğı ve oluş keyfiyeti filozofların ilgisini çekmiştir. Daha önce de ifade edildiğı gibi bu, bir

anlamda Sokrates'in "Sorgulanmamış hayat, yaşanmaya değer değildir"⁵⁸⁴ ağacının kökleri sayılabilir. Kimileri âlemin bir yokluktan meydana geldiğini savunurken kimileri de ezelî bir maddeden meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Ancak Platon ve Aristo dönemine kadar sistematik bir kozmoloji düşüncesi ortaya koyan olmamıştır. Platon ve Aristo'nun kendilerinden sonraki yüzyıllardaki etkisi ise gerek İslam dünyasında gerekse Batı'da dalgalı bir seyir izlemektedir.

İslam dünyasında 7. yüzyıldan itibaren gelişen Kelâm ilmi, İslam coğrafyasının felsefe ile buluşması için gereken dinamizmi sağlamıştır. 8. yüzyılda Abbasî halifesi el-Mansûr (ö. 775) döneminden itibaren felsefî eserlerdeki tercüme hareketleri ile İslam coğrafyası, Aristo ve Batı felsefesi ile tanışmıştır. Bu tanışma neticesinde kimi Meşşâî filozoflar Aristo'nun izinden giderek ezelî bir âlem düşüncesi ile aklî prensipleri ve bilgiyi ön plana çıkartırken, kimi İslam filozofları ya da kelâmcıları ise âleme irade penceresinden bakarak ezelî âlem anlayışını da kapsayan Aristo'nun ortaya koyduğu birçok prensibi reddetmişlerdir.

Batıda ise özellikle Aristo'nun *Metafizik*'te ve *Fizik*'te ortaya koyduğu kozmoloji anlayışı kendisine yüzyıllarca taraftar bulmayı başarmıştır. Ancak 13. yüzyıla gelindiğinde kilise, Aristo çizgisinden ayrılarak 1215 yılında gerçekleşen 4. Lateran Konsili'nde âlemin ezelî ve sonsuz bir ömrü olduğuna dair Aristo düşüncesi yalanlanmış ve âlemin bir başlangıca sahip olduğu doktrini kabul edilmiştir.⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ İngilizce ifadesiyle "and that the life which is unexamined is not worth living" Eflâtun, *Sokratın Müdafaaası*, terc. Belirtilmemiş (Ankara: Yeni Matbaa, 1962), s.36 (37e-38a). (Eser Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde (182 EFL.S 1962) koduyla yer almaktadır.)

⁵⁸⁵ Orijinal ifadesiyle "We firmly believe and simply confess that there is only one true God ... one origin of all things [unum universorum principium] ; Creator of all things, visible and invisible, spiritual and corporeal ; who by his own omnipotent power from the beginning of time created [ab initio condidit de nihilo] in the same way both orders of creation, spiritual and corporeal, that is, the angelic and the earthly ..." Bkz. William E. Carroll, "Big Bang Cosmology, Quantum Tunneling from Nothing, and Creation," *Laval théologique et philosophique* 44:1 (1988), s.73.

Günümüze kadar gerek İslam filozofları gerekse Batılı düşünürler, gücü elinde bulunduran otorite ne söylerse söylesin kozmolojik argümanın farklı formları üzerinde fikir yürütmeye devam etmişlerdir. Günümüzde ise kozmolojik argümanın en yaygın formu, İslam felsefesi terminolojisinde hudûs delili dediğimiz ancak Batı düşüncesinde kelâm kozmolojik delili (*the kalam cosmological argument*) adıyla meşhur olan, âlemin zamansal bir öncelik içerisinde Tanrı tarafından yoktan yaratıldığını savunan formudur. Modern fizikte âlemin zamansal bir başlangıcı olduğu ve âlemde klasik fiziğin esaslarından biri olan katı bir determinizmin yerine, Kuantum Teorisi ile âleme indeterminizmin hâkim olduğu düşüncesine paralel bazı bilimsel teoriler geliştirilmiştir. Geliştirilen bu teoriler kozmolojik argümanın formlarından hudûs delilini diğer formlara göre günümüzde daha popüler kılmıştır.

Hudûs delili âlemin zamansal bir başlangıcı olduğunu savunur. Özellikle el-Ğazâlî'nin düşüncesinde filozofları tenkit ve tekfir aracı olarak kullanılan âlemin kıdemi/hudûsu tartışmasında el-Ğazâlî'nin tutuşturduğu ateş yaklaşık dokuz asırdır yanmaya devam etmektedir. Âlem, buna göre kendisini 'yokluk' dahil herhangi bir şeyin öncelemediği, Tanrı'nın ezelde murâd etmesi ancak ezelde yaratılmadığından dolayı (ezelî olmadığından dolayı) ertelenmiş bir irade sonucu Tanrı'nın murâd ettiği anda var edildiği ontolojik bir zeminde meydana gelmiş/getirilmiştir. Tanrı neden daha önce değil de âlemin var olduğu an onu var etmiştir, Tanrı'nın daha önceden var etme yetkinliği konusunda bir eksiklik mi vardı, Tanrı âlemi var etmeden önce geçen zamanın keyfiyeti gibi âlemin yoktan var edildiğine dair temel problemler ise el-Ğazâlî tarafından, konuya Tanrı'nın mutlak irade sahibi olması perspektifinden yaklaşılarak ya cevaplanmış ya da metodoloji bahane edilerek cevapsız bırakılmıştır.

Bilim dünyasında ise son yüzyıl içerisinde âlemin başlangıç keyfiyetine dair geliştirilen teoriler âlemin 15 milyar yıl öncesinde bir büyük patlama (*Big Bang*) neticesinde meydana geldiğine işaret etmektedir.⁵⁸⁶ Büyük Patlama Teorisi'nin ayrıntılarına bir önceki bölümde değinmiştik. Kimilerine göre, bilimdeki bu gelişmelerle birlikte evrenin ve maddenin ezeli olmadığı anlaşılırken hudûs inancı da teyid edilmiş oldu. Âlem, Batlamyus evrenine dayalı Aristocu evren anlayışındaki statik ve sınırları belli olan evrenden, her an genişleyen ve sınırları dinamik bir evrene dönüştü. Büyük Patlama Teorisi ile yıldızların tamamen yok olacağı ve bununla birlikte bir başlangıçlarının var olması gerekliliği teyid edildi. İzâfiyet Teorisi ile ise evren, hareket ve zaman birbiriyle ilişkilendirilerek, evrenin başlangıcı hareket ve zamanın da başlangıcı sayılmış oldu. ‘Hareketin başlangıcı vardır, ancak

⁵⁸⁶ “Modern kozmolojik kurama göre evrende ilk saniyelerde o kadar büyük bir sıcaklık vardı ki, tüm maddeler ayırt edilemez bir ‘kuark çorbası’ durumundadır. Âlemin yaşı bir saniyenin milyarlarca kere milyar kadar küçük bir kesiti kadarken, kütle çekim kuvveti diğer kuvvetlerden ayrışır ve maddenin temel yapı taşları olan kuarklar ve leptonlar oluşur. Bir sonraki aşamada ise (şişme dönemi) aniden genişleyen evren, hızla soğumaya başlar ve ilk nano saniyelerin sonunda, bugün her yerde karşımıza çıkan diğer üç temel kuvvet (elektromanyetik kuvvet, zayıf ve güçlü kuvvet) birbirlerinden ayrışır. Bu başlangıç anı çorbasında, fotonların sayısının milyarda biri kadar küçük bir oranda proton ve nötron kirliliği vardır ve çorbadaki bu küçük öbekten tüm galaksiler, yıldızlar ve nihayet gezegenimiz ortaya çıkar. İlk üç dakika geçtikten sonra, evrenin sıcaklığı küçük proton ve nötron kirliliğinin çekirdek halinde birleşmesine yetecek kadar düşer. Başlangıçta evrende radyasyon (ışınım) hakimdir. Elektron, proton gibi maddenin temel yapı taşları yüksek sıcaklıklarda bir araya gelip atomu oluşturamamaktadır. Radyasyon ve madde termal bir denge halindedir. Evren yaklaşık 300 bin yıl yaşındayken ise sıcaklığı 4000 kelvine kadar düşer (günümüzdeki sıcaklığın bin katı) ve protonlar hidrojen atomları oluşturmak üzere elektronlarla bağlanır. Bu dönemden kalan ve Penzias ile Wilson'un 1964'te keşfettikleri kozmik aralan mikrodalga ışımasını (CMB) evrenin her yerinde görebilmekteyiz. COBE ve WMAP uydularının bu fosil ışıınım üzerinde belirlediği yoğunluk farkları Büyük Patlama kuramının en önemli kanıtlarından biridir. Daha sonra yapılan hassas gözlemler, aralan ışıınımında bir derecenin 10.000'de biri ölçeğinde sıcaklık farkları belirlendiler ve bunların madde yoğunluğundaki farklara karşılık geldiğini saptadılar. Bu salınımların büyüklüğü, evrenin başlangıcındaki kuantum dalgalanmalarının, şişme süreci sonucu şimdi gözlenen boyutlarına ulaşmış olabileceğini göstermektedir” Bkz. Kerem Cankocak, “Higgs Keşfedildi, Şimdi Ne Olacak? Evren Hakkında Bütün Gizemler,” *Bilim ve Gelecek Dergisi* 102 (2012), s.15. <http://web.itu.edu.tr/~kcankocak/docs/Bilim-ve-Gelecek-Higgs-Agustos2012-kerem-cankocak.pdf> (1.9.2014).

evren ve zaman ezelidir' düşüncesi de zedelenmiş oldu. Kimilerine göre, bununla birlikte evrenin bir sonu olacağı da ortaya çıktı ve tüm bunlar bir Tanrı'nın varlığına işaret etmektedir.⁵⁸⁷

Stephen Hawking, büyük patlamayı Tanrı'ya olan ihtiyacın kalmaması şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁸⁸ Hawking, evrenin kendi kendine var olup kendi kendine yok olabileceğini varsaymaktadır. Elbette böyle bir durumda evren, kendisine neden olabilecek herhangi bir fâile ihtiyaç duymayacaktır.

Büyük patlamanın Tanrı'nın varlığını inkar adına önemli bir delil olduğunu iddia eden başka düşünürler de mevcuttur. Bunların en önemlilerinden biri olan Quentin Smith'in karşıt tezine göre şöyle bir formülasyon kurulabilir:

1. Eğer Tanrı varsa ve evrenin en erken E durumu söz konusu ise o halde tanrı E'yi de yaratmıştır.
2. Tanrı her şeyi bilen (*omniscient*), her şeye gücü yeten (*omnipotent*) ve mutlak yardımseverdir (*perfectly benevolent*).
3. Tasarlanmış bir evren (*animate*), tasarlanmamış bir evrenden daha iyidir.
4. O halde, eğer Tanrı E evrenini yarattıysa, E evreni ya tasarlanmış varlıklardan oluşmalı ya da E evreni, tasarlanmış varlıklardan oluşan bir alt kümeyi kapsamalıdır.
5. Evrenin bir ilk, en erken durumu vardır ve bu büyük patlama tekilliğidir.
6. Evrenin bu ilk durumu tasarlanmamıştır.

⁵⁸⁷ Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2006), s.136.

⁵⁸⁸ "What place, then, for a creator?" Bkz. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.127; Stephen W. Hawking ve Leonard Milodanow, *Büyük Tasarım*, terc. Selma Ögünç (İstanbul: Doğan Kitap, 2010), s.184 vb.

7. Büyük patlama tekiliği öngörülemez, kanunların işlemediği bir durumdur. Dolayısıyla bu durum, evreni tasarlanmış bir konuma dönüştürmeye yani parçacıkların maksimum derecede yerli yerinde dizilişi konusunda hiçbir garanti vermeyecektir
8. O halde evrenin bu en erken ilk durumu, evrenin tasarlanmış olan durumunu desteklememektedir.
9. O halde Tanrı, evrenin bu en erken ilk durumunu yaratmış olamaz.
10. O halde Tanrı var olmuş olamaz.⁵⁸⁹

Smith, büyük patlama anındaki tekillikten yola çıkarak, eğer bu olayın Tanrı'nın iradesi ile gerçekleştiği sözkonusu olsaydı ilk andan itibaren evrenin mevcut mükemmel düzenine dair işaretler bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Craig ise Büyük Patlama Teorisi'nin teizmin işine yaradığını savunmuş ve daha ziyade Tanrı'nın iradesine endeksli olarak O'nun herhangi bir fizik kuralına bağlı kalmaksızın âlemi yaratabileceğini iddia etmiştir. Nitekim evrenin ilk tekiliğinde de hiçbir kural sözkonusu değildir. Ayrıca Craig'e göre bu teorinin geliştirilmesi ile yeter sebep ilkesi açısından Tanrı'ya olan ihtiyaç tekrar ortaya çıkmıştır. Ona göre Hawking'in çalışmaları ilk neden delilini reddetme adına önemli olmakla birlikte yeter sebep delilini kabul etme adına da oldukça büyük önem arz etmektedir.⁵⁹⁰ Zira âlem, bu teoriye göre herhangi bir şey tarafından nedenlenmemiş gibi görülebilir. Ancak onun içinde bulunduğu benzersiz tekilikte patlama anının şartlarının oluşmasını sağlayan bir yeter sebep bulunması gerekmektedir.

⁵⁸⁹ Quentin Smith, "Atheism, Theism, and Big Bang Cosmology," Willam L. Craig ve Quentin Smith (ed.), *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993) içinde s.200.

⁵⁹⁰ William L. Craig, "What Place, then, for a Creator?: Hawking on God and Creation," Willam L. Craig ve Quentin Smith (ed.), *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993) içinde ss.281-282.

Craig ayrıca Büyük Patlama Teorisi'nden hareketle âlemin yoktan yaratıldığı tezinin daha da güçlendiğini iddia eder. Ona göre, bizim âlemin zamansal bir başlangıcı olduğuna dair iki türlü empirik argümanımız bulunmaktadır: Bunlardan birincisi Büyük Patlama Teorisi ile ilişkili olarak evrenin genişlemesi; ikincisi ise termodinamik yasasından kaynaklanan delildir.⁵⁹¹ Bu yasalar, Davies'e göre de evrenin zamansal bir başlangıcı olduğuna işaret eder. Zira eğer evren sınırlı bir düzen birikimine sahipse ve düzensizliğe doğru tersinemez biçimde sonunda termodinamik dengeye ulaşacak şekilde değişiyorsa bu, iki önemli sonucu doğuracaktır: Bunlardan ilki, evrenin nihayet ağır ağır yuvarlanarak kendi entropisi içinde öleceğidir ki bu ısı ölümüdür; diğeri ise evrenin ezelî bir şekilde var olmuş olamayacağıdır. Eğer böyle olsaydı, sınırlı bir zaman önce dengesi son durumuna erişmiş olacaktır.⁵⁹² Oysaki Acar'a göre Hawking'in Büyük Patlama Teorisi iki nedenden dolayı Tanrı'nın varlığını ispat edemez. Bunlardan birincisi, bilimsel anlamda evren kavramı ile dinî ve felsefî anlamda âlem kavramının aynı şeylere karşılık gelmediği; diğeri ise fiziksel âlemin başlangıcına dair bilginin sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır. Acar'a göre eldeki bilimsel veriler bu açılardan âlemin bir başlangıcı olduğuna dair kesin bir kanıt teşkil etmemektedir.⁵⁹³

Bilim ve din felsefesi üzerinde yapılan çalışmalar neticesinde elde edilen sonuçlarla Tanrı'nın varlığı hakkında yorum yapmak ve bunu bilimsel bir kesinlik içerisinde sunmak doğru olmayacaktır. Zira bilimsel çalışmaların tabiatı, laboratuvar ortamında çeşitli deneylerle ve gözlemlerle sınanabilir olması ve neticede kabul edilen bir görüş olsa bile ilerleyen gelişmelere bağlı olarak çürütülebilir olmasıdır.

⁵⁹¹ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.111.

⁵⁹² Davies, *Yeni Fizik*, s.50.

⁵⁹³ Acar, "Büyük Patlama," s.90.

Ancak dinî inanç daha temel bir düşünceyi ifade etmektedir. Bu ikisini birbiriyle izah etmek, hem dine hem de bilime zarar verecektir. Zira bugün bilimle paralellik arzeden bir inanç sistemini bilimin temeline yerleştirirsek karşımıza Ortaçağ'da yaşanan skolastik düşüncenin bir benzeri çıkacaktır. Tam tersi olarak bir dinin merkezine bilimsel bir gelişmeyi yerleştirirsek, bu da değişme ihtimali bulunan bir düşünceyi inanç dünyamızın temeline oturtmak anlamına gelecektir. Bu da bilim dünyasındaki değişmelere paralel olarak inanç dünyamızda da sarsıntılara yol açacaktır.⁵⁹⁴

Bilimsel bilgi, doğrulanabilir olduğu kadar yanlışlanabilir de olmalıdır. Bu, çeşitli çapraz kontroller yapılarak ortaya konan teorinin hangi şartlarda geçersiz kalacağının da ortaya konulması anlamına gelmektedir. Bugüne kadar modern fiziğin temellerini oluşturan bu teorilerin tüm sınama işlemlerinden başarı ile çıkması bu teorilerin mutlak hakikat anlamına geldiğini göstermemektedir. Bununla birlikte, bilim üzerine bir inanç sistemi inşa etmenin zorluğu sadece bilimsel bilginin değişme ihtimalinden kaynaklanmamaktadır. Ortaya çıkan bilimsel hakikatlere bakış açısı da önemli bir rol oynamaktadır. Örneğin, 17. yüzyılda Newton klasik fiziğin temellerini atarken bir Tanrı düşüncesinden hareket etmektedir. Newton'a göre evren, önceden belirlenmiş yolda değiştirilmesi olanaksız olan zembereği kurulmuş bir saat gibidir.⁵⁹⁵ Ancak Demokritos'tan farklı olarak Newton, sistemiği içerisinde Tanrı'nın varlığından da bahseden teist bir bilim adamıydı. Newton'un tasarladığı evrenin unsurları mutlak bir zaman ve mekân içerisinde hareket eden atom parçacıklarıydı. Tanrı en başta bu parçacıkları ve yasaları yaratmıştı. Böylece âlem çalışmaya başlayan saat gibi kusursuz bir şekilde işlemekteydi. Bazıları Newton'u

⁵⁹⁴ Uslu, *Tanrı ve Fizik*, s.187.

⁵⁹⁵ Davies, *Yeni Fizik*, s.263.

19. yüzyıl materyalizminin babası olarak görse de⁵⁹⁶ Newton, Tanrı'nın bu kapalı mekanik sisteme müdahale edebileceğini savunmuştur. Ancak determinist ve mekanik bir âlem anlayışından hareket ederek Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan teist düşünce, bugün bunun tam tersine ontolojik bir indeterminizmin varlığını savunan Kuantum Teorisi ile Tanrı'nın varlığını ispat yoluna gidebilmektedir. Bugün için Tanrı düşüncesi modern fiziğin temelleri üzerine inşa edildiği takdirde yarın elde edilen yeni bilimsel bulgular değerlendirilerek aynı akıbete uğranılmayacağını hiç kimse garanti edemeyecektir. Zira bilim, doğası gereği kendini yenileyecek ve âlemin başlangıcına dair yeni bilimsel sonuçlara ulaşılabilir. Bugün bilimle paralellik arz eden bazı inanç sistemleri ve Tanrı anlayışının inanç dünyalarında merkeze yerleştirildiği takdirde Ortaçağ'da yaşanan skolastik düşünce yeniden canlanmış olacak ve zamanla ortaya çıkan din anlayışının zarar görmemesi için dogmalar üretilmeye başlanacaktır.

Dün Newton'un klasik fiziğin determinist temellerine sarılarak Tanrı'nın varlığını ispata çalışması, bugün modern fiziğin takipçilerini Newton'u yanlışlayarak Tanrı'nın varlığını ispata çalışmaktan alıkoymamıştır. Günümüzde âlemin benzersiz bir tekillikten öncesiz olarak meydana geldiğini iddia eden Büyük Patlama Teorisi ve Kuantum Teorisi'ne dayanarak âlemin hudûsunu, dolayısıyla bunun Tanrı'nın varlığına bir delil teşkil edeceğini savunan düşünürlerin yanında tüm bu gelişmelerin, Tanrı'nın yokluğuna en güzel kanıt olduğunu iddia edenler de azımsanacak sayıda değildir. Makro ölçekte İzafiyet Teorisi, mikro ölçekte ise Kuantum Teorisi gibi modern fizikteki gelişmelerin bile farklı yorumları ortaya çıkmıştır. Örneğin Einstein, bu teorilerin determinizme uygun bir şekilde yorumlanması gerektiğini

⁵⁹⁶ Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s.36.

savunurken, Heisenberg gibi bilim adamları ise bu gelişmelerin evrendeki ontolojik indeterminizmin varlığını ispat etmeye yaradığını iddia etmişlerdir.⁵⁹⁷ İslam düşüncesinde de el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, kısmen de İbn Ruşd'un Tanrı'nın zâtını ve sıfatlarını bâtil düşüncelerden arındırmak için ortaya koyduğu âlemin ezelî olduğu düşüncesi, el-Ğazâlî tarafından yine Tanrı'nın zâtını ve sıfatlarını bâtil düşüncelerden arındırmak için tenkide tabi tutulmuştur.

Görülmektedir ki dün âleme dair elimizdeki teorilerden ve bilimsel verilerden hareketle, âlemin bir fâili olmadığı iddiasıyla ortaya çıkan ateist düşünce, bugün ise modern fizikte âleme dair bakışı tersine çevirilen yasalardan hareketle yine âlemin bir fâilinin olmadığını iddia etmektedir. Eldeki verilerin değişkenliği ve perspektifteki farklılıklar düşünce yapısına doğrudan etki etmektedir.

Konunun bir başka zorluğu ise eldeki bilimsel verilerin birer gerçeklik değil teoriden ibaret olmasıdır. Bilindiği gibi bilimsel çalışmalarda araştırma sonuçları hipotez, teori, gerçeklik olarak bir takım sınıflandırmalara tabi tutulmaktadır. Bir bilim adamı tarafından elde edilen bilimsel bulgularla ortaya bir hipotez koyulur ve çeşitli sına yöntemleri uygulanarak bu hipotez geliştirilir. Geliştirilen hipotez türlü deneyler sonucunda sağlam temellere oturtulduğunda, artık bir bilimsel teori halini alır. Ancak bilimsel teoriler bir yana bunun daha ileri bir seviyesi olan bilim yasaları bile tarihin seyri içerisinde değişebilmekte ve kategorisi ne olursa olsun elde edilen hiç bir bilimsel sonuç nihâî bir sonuç yerine geçememektedir. Örneğin 17. yüzyılda hemen hemen tüm bilim adamları tarafından kabul edilen Newton'un Kütleçekim Teorisi ve klasik fizik anlayışı 20. yüzyılda yerini Einstein'ın Genel İzafiyet Teorisi'ne bırakmıştır.

⁵⁹⁷ Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s.15.

Tüm bunlardan şunu çıkarabiliriz ki bilimsel veriler nihâî sonuçlar değildir ve bilim tarihi açısından bakıldığında sürekli gelişen seyir içerisinde değişkenlik arz etmektedir. Zira eğer eldeki verilere nihâî sonuçlar gözüyle bakılsa ve hiçbirinden şüphe edilmeseydi bu bilimin tabiatına aykırı düşecek, gelişme ve ilerleme sözkonusu olmayacaktı. Kaldı ki test edilme ve laboratuvara sokulma imkânı bulunmayan âlemin başlangıcı gibi özel bir durum hakkında bilimsel verilere ulaşmak, diğer çalışma alanlara göre daha zor görülmektedir. Gerek eğer bir başlangıcı varsa, aradan geçen milyarlarca yıl, gerekse insanın ihata edemeyeceği bir makro âlem hakkında konuşuluyor olduğu gerçeği yanılma payını daha da artırmaktadır. Bugün âlemin başlangıcına dair söyleyebileceğimiz her söz günümüze kadar ulaşan belirtilerin izini takip etmekten ve bunlar üzerine inşa edilen hipotezleri sınırlı laboratuvar ortamlarında sınamaktan ibarettir. Dolayısıyla bilimsel gelişmeler ve âlemin başlangıç keyfiyeti konusunda hiçbir nihâî sonuca ulaşmak mümkün olmadığı gibi ‘şu bilimsel gelişmeler ışığında kesin olarak şu inanç doğrulanmıştır’ demek de bizi yanılığa sürükleyecektir. Burada söyleyebileceğimiz şey, ancak teori halindeki bazı bilimsel gelişmelerin bazı inanç sistemlerini desteklediği bazı inanç sistemlerini ise desteklemediği yönünde olabilecektir. Zira eğer varılan sonuç hakkındaki kanaatler tartışmasız aynı olsaydı, bugün milyonlarca bilim insanının milyonlarca terabyte tutan bilimsel araştırmalarının tümü bilimsel yöntemlerle elde edildiği için aynı istikamette olacak ve aynı hakikate işaret edecekti. Ancak karşımıza çıkan tablo, daha önce de ifade edildiği gibi, eldeki verilerin güvenilirliği ve bakış perspektifindeki farklılıklara bağlı olarak farklı düşüncelerin ortaya atıldığını göstermektedir.

Oysaki felsefî düşünce dogmalardan arındırılmış, her zaman aklın değişmez prensipleriyle hareket eden ve hakikate ulaşmaya çalışan güvenilir bir vasıta olarak kalmalıdır. İşte tam da bu nedenle inanç dünyamızı rasyonel bir zemine oturtma ya da rasyonaliteye yaklaştırma çabası neticesinde ortaya çıkan bu ‘Tanrı’nın varlığını ispata çalışan argümanlar’ üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Gerek *a priori* gerekse *a posteriori* olan tüm argümanların dayandığı temeller, aklın değişmez ilkeleri üzerine inşa edilmeli, baş döndürücü bir hızla gelişen bilim dünyasının teorileri arasına sıkıştırılmamalıdır. Aksi takdirde bu bilimsel teorilerin kaygan zemini üzerine bir düşünce sistemi inşa etmek, felsefî açıdan oldukça güç olacaktır.

Âlemin varoluş/var ediliş keyfiyetinden hareket ederek Tanrı düşüncesine ulaşma çabasının zorluğu Paul Davies’in şu sözleriyle özetlenebilir: “Hiçbir şey varoluş bilmesinden daha çok şaşırtıcı ya da daha derin değildir”⁵⁹⁸

⁵⁹⁸ Davies, *Yeni Fizik*, s.47.

KAYNAKÇA

Acar, Rahim. “Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmoloji Argümanını Destekler

mi?,” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), ss.89-109.

Adamson, Peter ve Richard Taylor (ed.). *İslam Felsefesine Giriş*. Terc. M. Cüneyt

Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007.

Akgün, Tuncay. *Gazali ve İbn-i Rüşd’e Göre Yaratma*. Ankara: Akçağ, 2013.

Akhtar, Shabbir. *The Quran and the Secular Mind - A philosophy of Islam*. New

York: Routledge, 2008.

Alon, Ilai. “Al-Ghazâlî on Causality,” *Journal of the American Oriental Society*

100:4 (1980), ss.397-405.

Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi Yayınları, 1992.

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret ve Peter T. Geach. *Three Philosophers*.

Oxford: Blackwell, 1961.

Aquinas, Thomas. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. İng. Terc.

John P. Rowan, Chicago: Library of Living Catholic Thought Henry Regnery

Company, 1961.

----- . *Summa Contra Gentiles*. Notre Dame: University of Notre Dame Press,
1975.

----- . *Summa Theologica*. İng. Terc. Fathers of the English Dominican Province,
(Benziger Bros. Edition, 1947),
<http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html> (5.3.1014).

----- . *The Power of God*. İng. Terc. Richard J. Regan, New York: Oxford
University Press, 2012.

Aristotle. *Aristotle's De Generatione et Corruptione*. İng. Terc. C. J. Willams,
Oxford: Clarendon Press, 1982.

----- . *Fizik*. Terc. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

----- . *Gökyüzü Üzerine (De Caelo)*. Terc. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi
Yayınları, 1997.

----- . *Metafizik*. Terc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. Terc. Oktay Özel ve Hamide Koyukan ve
Kudret Emiroğlu. Ankara: Ayraç Yayınları, 1999.

Aslan, Adnan. *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi*
Eleştirisi. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.

Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Aydın, Hasan. “Gazzâlî ve David Hume’da Nedensellik Kuramı (Karşılaştırmalı Bir İnceleme),” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), ss.325-349.

----- . “Gazzâlî ve İbn Rüşd’e göre Mucize,” *Kelâm Araştırmaları* 6:2 (2008), ss.115-130.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu,” M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Feslefeesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM, 2013) içinde ss.145-183.

Barbour, Ian. *Religion in an Age of Science*. New York: Harper and Row Publishers, 1991.

Bolzano, Bernard. *Paradoxes of the Infinite*. İng. Terc. Fr. Prihonsky, London: Routledge, 1950.

Bondi, Hermann ve Thomas Gold. “The Steady-State Theory of the Expanding Universe,” *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 108 (1948), ss.252-275.

Bozkurt, Nejat. *Einstein*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Broad, Charlie Dunbar, “Kant’s Mathematical Antinomies: The Presidential

- Address,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954-1955), ss.1-22.
- Brown, Patterson. “St. Thomas' Doctrine of Necessary Being,” *The Philosophical Review* 73:1 (1964), ss.76-90.
- Bulğen, Mehmet. “Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelâma Etkisi,” *Kelam Araştırmaları* 11:1 (2013), ss.243-252.
- Cajori, Florian. “Aristotle and Galileo on Falling Bodies,” *Science* 51:1329 (1920), ss.615-616.
- Cankoçak, Kerem. “Higgs Keşfedildi, Şimdi Ne Olacak? Evren Hakkında Bütün Gizemler,” *Bilim ve Gelecek Dergisi* 102 (2012).
<http://web.itu.edu.tr/~kcankocak/docs/Bilim-ve-Gelecek-Higgs-Agustos2012-kerem-cankocak.pdf> (5.3.2014).
- Carroll, William E. “Big Bang Cosmology, Quantum Tunneling from Nothing, and Creation,” *Laval Théologique Et Philosophique* 44:1 (1988), ss.59-75.
- . “God and Physics: From Hawking to Avicenna,”
www.muslimphilosophy.com/sina/art/gpa.doc (5.3.2014)
- Cherniss, Harold. “The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy,” *Journal of the History of Ideas* 12:3 (1951), ss.319-345.
- Contopoulos, George. “The Astronomy and Cosmology of Copernicus,” *Highlights in Astronomy* 3 (1974), ss.67-85.

Conway, David A. "Possibility and Infinite Time: A Logical Paradox in St Thomas'

Third Way," *International Philosophical Quarterly* 14:2 (1974).

Craig, William L. "Büyük Patlama Ve Ötesi," terc. Fehrullah Terkan, *Ankara*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 50:1 (2009), ss.165-178.

------. "Cosmological Argument for the Existence of God," Donald M. Borchert

(ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (Farmington Hills: Thomson-Gale, 2006)

içinde c.2, s.550.

------. "Finitude of the Past and God's Existence," Craig, William Lane ve

Quentin Smith (ed.), *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology* (Oxford:

Clarendon Press, 1993) içinde, ss.3-76.

------. "God, Creation and Mr. Davies," *The British Journal for the Philosophy of*

Science 37:2 (1986), ss.163-175.

------. *Reasonable Faith: Christian Faith and Apologetics*. Illinois: Crossway

Books, 2008.

------. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: The

Macmillan Press, 1980.

------. *The Kalam Cosmological Argument*. Oregon: Wipf and Stock Publishers,

1979.

------. *Time, and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*. Wheaton:

Crossway Books, 2001.

----- . “What Place, then, for a Creator? Hawking on God and Creation,” Craig,

Willam Lane ve Quentin Smith (ed.), *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993) içinde ss.279-300.

Craig, William Lane (ed.). *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*. New Jersey:

Rutgers University Press, 2002.

Craig, William Lane ve J. D. Sinclair. “The Kalam Cosmological Argument,” Craig,

William Lane ve J. P. Moreland (ed.), *The Blackwell Companion Natural Theology* (West Sussex: Wiley-Blackwell Publishing, 2012) içinde, ss.101-202.

Craig, William Lane ve Quentin Smith. *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*.

Oxford: Clarendon Press, 1993.

Dağ, Mehmet. “Ontolojik Delil ve Çıkmazları,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat*

Fakültesi Dergisi 23:1 (1979), ss.287-318.

Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in*

Medieval Islamic and Jewish Philosophy. New York: Oxford University Press, 1987.

Davies, Paul. *Tanrı ve Yeni Fizik*. Terc. Murat Temelli, İstanbul: İm Yayınları, 1995.

----- . *God and the New Physics*. New York: Simon & Schuster, 1983.

Dedekind, Richard. *The Nature and Meaning of Numbers*. İng. Terc. Wooster

Woodruff Beman, New York: Dover Publications, 1963.

Defilippo, Joseph G. "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God," *The Classical Quarterly* 44:2 (1994), ss.393-409.

Deniz, Gürbüz. *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.

-----". "The Method of Understanding Ghazali," *Journal of Islamic Research* 3:2 (2010), ss.5-21.

Doko, Enis. *Dâhi ve Dindar: Isaac Newton Din ve Bilim İlişkisinde Konuşma Sırası Newton'da*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2011.

Dumont, Stephen D. "John Duns Scotus," Tim Crane (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London and New York: Routledge, 1998), s.2273.

Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

Earman, John ve Jesus Mosterin. "A Critical Look at Inflationary Cosmology," *Philosophy of Science* 66:1 (1999), ss.1-49.

Edwards, Paul. "A Critique of the Cosmological Argument,"

<http://mind.ucsd.edu/syllabi/02-03/01w/readings/edwards.pdf> (5.3.2014).

Edwards, Paul (ed.). *Why I Am Not A Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. London: George Allen & Unwin, 1977.

Edwards, Remb. "Composition And The Cosmological Argument," *Mind* 77:305 (1968), ss.115-117.

Eflatun (Platon). *Phaidon*. Terc. Suut Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.

----- *Phaidros*. Terc. Hamdi Akverdi, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.

----- *Philebos*. Terc. Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul: Maarif Basımevi, 1959.

----- *Sokratın Müdafaası*. Terc. Belirtilmemiş, Ankara: Yeni Matbaa, 1962.

(Eser Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde (182 EFL.S 1962) koduyla yer almaktadır.)

----- *Timaios*. Terc. Erol Güney ve Lütü Ay, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.

----- *Yasalar*. Terc. Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.

El-Ehvânî, Ahmed Fuad. "İbn Rüşd," terc. İlhan Kutluer, Mian Muhammed Şerif

Şerif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996) c.2, ss.163-187.

Einstein, Albert ve Max Born ve Hedwig Born. *The Born-Einstein Letters*:

Correspondence Between Albert Einstein and Max and Hedwig Born from 1916-1955, With Commentaries by Max Born. New York: Macmillan, 1971.

Erdem, Engin. "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:1 (2011), ss.97-119.

----- . "İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu," Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006.

Evans, G. R. (ed.). *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard: Current Research.* Leiden: Leiden Brill Academic Publishers, 2002.

Fackenheim, Emil L. "Possibility of the Universe in al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides," *American Academy For Jewish Research* 16 (1946-47), ss.39-70.

Fadlo, Hourani George. "Ibn Sînâ on Necessary and Possible Existence," *Philosophical Forum* 4:1 (1972), ss.74-86.

Fahri, Macit. "Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle," *Journal of the History of Ideas* 26:4 (1965), ss.469-478.

----- . *Al-Fârâbi, Founder of Islamic Neoplatonism.* Oxford: Oneworld Publications, 2002.

----- . "İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları," terc. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25:1 (1982), ss.155-167.

----- . *İslam Felsefesi Tarihi*. Terc. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik, 2000.

----- . “The Ontological Argument in the Arabic Tradition: The Case of al-

Fârâbi,” *Studia Islamica* 64 (1986), ss.5-17.

El-Fârâbî. “Ed-De‘âvâ’l-Kalbiyye,” *Rasâ’ilu’l-Fârâbî* (Haydarabad:

Dâ’iratu’l-Ma‘ârifî’l-Osmâniyye, 1349 H) içinde.

----- . *Fusûlü’l-Medenî*. Terc. Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi

Yayınları, 1987.

----- . *El-Medînetü’l Fâzıla*. Terc. Nafiz Danışman, İstanbul: Maarif Basımevi,

1956.

----- . *Peri Hermeneias Muhtasarı*. Nşr. ve Terc. Mübahat Türker-Küyel, Ankara:

Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990.

----- . “Risâle fî me’ânî’l-akl,” Mahmut Kaya (ed.), *İslam Filozoflarından Felsefe*

Metinleri (İstanbul: Klasik, 2010) içinde, ss.127-137.

----- . “Risâletü Zeynûni’l-Kebîr el-Yûnânî,” *Rasâ’ilu’l-Fârâbî*

(Haydarabad: Dâ’iratu’l-Ma‘ârifî’l-Osmâniyye, 1349 H) içinde.

----- . “Risâle fî İsbâtî’l-Mufârakât,” *Rasâ’ilu’l-Fârâbî* (Haydarabad:

Dâ’iratu’l-Ma‘ârifî’l-Osmâniyye, 1345 H) içinde.

----- . *Es-Siyâsetu’l-Medeniyye veya Mebâdiu’l-Mevcûdât*. Terc. Mehmet Aydın

ve Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

-----, “‘Uyûnu’l-Mesâ’il fî’l-Mantık ve Mebâdi’u’l-Felsefe,”

Mebâdi’u’l-Felsefeti’l-Kadîme (Kahire: el-Mektebetu’s-Selefiyyeh, 1910) içinde.

Ellis, John McTaggart. *The Nature of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.

Feinberg, Gerald. “Physics and the Thales Problem,” *The Journal of Philosophy* 63:1 (1966), ss.5-17.

Frank, Daniel H. ve Oliver Leaman. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Gale, Richard. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Gamow, George. *One, Two, Three... Infinity*. New York: Dover Publications, 1961.

Giacaman, George ve Raja Bahlul. “Ghazali on Miracles and Necessary Connection,” *Medieval Philosophy and Theology* 9 (2000), ss.39-50.

Goodman, Lenn E. “Ghazali’s Argument from Creation (1),” *International Journal of Middleeast Studies* 2:1 (1971), ss.69-73.

Gott, J. Richard III ve James E. Gunn ve David N. Schramm ve Beatrice M. Tinsley.

“An Unbound Universe?,” *Astrophysical Journal* 194 (1974), ss.543-553.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. Terc. Muhammed Fatih Kılıç ve İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2012.

Groff, Peter S. *Islamic Philosophy A–Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Grünbaum, Adolf. “The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology,” J.

Leslie Mackie (ed.), *Physical Cosmology And Philosophy, Philosophical Topics* (New York: Macmillan, 1990) içinde ss.92-112.

Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. Terc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

El-Ğazâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. Terc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

----- *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd fî'l-İ'tikâd)*. Terc. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

----- *The Incoherence of the Philosophers (Tehâfütü'l-Felâsife)*. İng. Terc. Michael E. Marmura, Provo Utah: Brigham Young University Press, 2000.

Hanley, Richard. "No End in Sight: Causal Loops in Philosophy, Physics and

Fiction," *Synthese* 141:1 (2004), ss.123-152.

Hawking, Stephen. *Ceviz Kabuğundaki Evren*. Terc. Kemal Çömlekçi, Bursa: Alfa Yayınları, 2002.

-----, *Zamanın Kısa Tarihi*. Terc. Sabit Say ve Murat Uraz, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1987.

Hospers, John. "What Is the Explanation," Antony Flew (ed.), *Essays in Conceptual Analysis* (London: Macmillan, 1960) içinde ss.94-119.

Hoyle, Fred. "A New Model for the Expanding Universe," *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 108 (1948), ss.372-382.

Hubble, Edwin. "A Relation Between Distance and Radial Velocity Among Extragalactic Nebulae," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 15 (1929), ss.168-173.

Huby, Pamela H. "Kant or Cantor? That the Universe, If Real, Must Be Finite in Both Space and Time," *Philosophy* 46:176 (1971), ss.121-132.

Hughes, Gerard J. *The Nature of God*. London: Routledge, 1995.

-----, "The Cosmological Argument for the Existence of God," *Richmond Journal of Philosophy* 9 (2005). http://www.richmond-philosophy.net/rjp/back_issues/rjp9_hughes.pdf (5.5.2014).

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Hackett: Indianapolis,

1993.

----- . *Din Üstüne*. Terc. Mete Tunçay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

----- . *The Letters of David Hume*. Ed. John Young Thomson Greig, Oxford:

Clarendon, 1932.

----- . *Treatise of Human Nature*. Ed. Lewis Amherst Selby-Bigge, Buffalo:

Prometheus Books, 1992.

İbn Ruşd. *Faslu 'l-Makâl*. Terc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.

----- . *El-Keşf an Minhâci 'l-Edille*. Terc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh

Yayınları, 2012.

----- . *Metafizik Şerhi*. Terc. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

----- . *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. Terc. Kemal Işık ve

Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

İbn Sînâ. *Fizik (Kitâbu 'ş-Şifâ-1)*. Terc. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı,

İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

----- . *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*. Terc. Ali Durusoy ve

Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

----- . *Kitâbu 'ş-Şifâ (Metafizik 1)*. Terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker,

İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

----- . *Kitâbu 'ş-Şifâ (Metafizik 2)*. Terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker,
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

----- . *En-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*. Terc. Kübra Şenel, İstanbul:
Kabalıcı Yayıncılık, 2012.

----- . *Oluş ve Bozuluş (Kevn ve Fesâd)*. Terc. Muammer İskenderoğlu, İstanbul:
Litera Yayıncılık, 2008.

Jammer, M. "Energy," Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*
(Farmington Hills: Thomson-Gale, 2006) içinde c.3 s.225.

Jeffcoat, William Davson. "The Cosmological Argument for the Existence of God,"
<http://www.apologeticspress.org/rr/reprints/Cosmological-Argument-for-Exist.pdf> (5.3.2014).

Johnson, Steve A. "Ibn Sina's Fourth Ontological Argument for God's Existence,"
The Muslim World 74:3-4 (1984), ss.161-171.

Jourdain, Philip E. B. "Galileo and Newton," *The Monist* 28:4 (1918), ss.629-633.

Kahn, Charles H. "Plato," Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*
(Farmington Hills: Thomson-Gale, 2006) içinde c.7 s.581.

Kabadayı, Talip. "Ontological And Cosmological Arguments In Descartes,"

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 19:1 (2002), ss.153-163.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. İng. Terc. Norman Kemp Smith, New

York: Palgrave Macmillan, 2003.

Karaçay, Timur. “Determinizm ve Kaos,” Mantık, Matematik ve Felsefe II. Ulusal

Sempozyumu (21-24 Eylül 2004)

<https://www.idmarch.org/document/KAOS/3Coi/Timur%20Kara%C3%A7ay,%20Determinizm%20ve%20Kaos%20%20Mant%C4%B1k,%20Matematik%20ve%20Felsefe%20II.Ulusal%20Sempozyumu> (15.5.2014).

Karadaş, Cağfer. “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu,” *Kelam Araştırmaları*

Dergisi 2:1 (2004), ss.57-72.

Kaya, Mahmut. “Fârâbî,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.12, s.149.

Kaya, M. Cüneyt. “İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan,”

Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.

----- . *Varlık ve İmkan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kaya, M. Cüneyt (ed.). *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM, 2013.

Kenny, Anthony. *The Five Ways: St. Thomas Aquinas’ Proofs of God’s Existence*.

New York: Shocken Books, 1969.

Kepler, Johannes. *Concerning the More Certain Fundamentals of Astrology*.

Australia: Canopus Publication, tsz.

Kılavuz, Ulvi Murat. “İslam Kelamında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân),”

Yayınlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2007.

Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2008.

----- . "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler," *Dîvân Disiplinlerarsı Çalışmalar Dergisi* 28 (2010), ss.118-139.

El-Kindî, *Felsefî Risâleler*. Terc. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994).

Kolak, Daniel. *In Search of God - The Language and Logic Belief*. California:

William Paterson College Wadsworth Publishing Company, 1994.

Kurşunoğlu, M. Said. *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*. Ankara: Elis Yayınları, 2006.

Kutluer, İlhan. "Gazzâlî ve Felsefe," M. Cüneyt Kaya (ed.), *Gazzâlî Konuşmaları* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013) içinde ss.11-53.

Leaman, Oliver. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. Terc. Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Leech, Jessica F. "Creationism And The Contingent A Priori," *Ratio* 23:2 (2010), ss.168-183.

Leibniz, Wilhelm Gottfried. *Discourse on Metaphysics*. İng. Terc. George R. Montgomery, Illinois: The Open Court Publishing Company, 1979.

----- . *Monadology*. İng. Terc. George R. Montgomery, Illinois: The Open Court

Publishing Company, 1979.

----- . *Philosophical Essays*. İng. Terc. Roger Ariew ve Garber Daniel,

Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.

----- . *Theodicy*. (Eser Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi'nde BT 160.L453 2013

kodu ile yer almaktadır. Bunun dışında eser üzerinde herhangi bir yayın bilgisi mevcut değildir.)

----- . *The Ultimate Origin of Things*. Ed. Jonathan Bennett,

<http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/leibniz1697b.pdf> (5.3.2014).

Leibniz, Wilhelm Gottfried ve Samuel Clarke. *Correspondence*. Ed. Roger Ariew,

Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

M. Âbid el-Câbirî. “Gazali Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri,” terc.

Mesut Okumuş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44:1 (2003), ss.399-413.

Mackie, John Leslie. *The Miracle of Theism, Arguments for and Against the*

Existence of God. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*.

Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

Marmura, Michael E. “Avicenna on Causal Priority,” Parviz Morewedge (ed.),

Islamic Philosophy and Mysticism (NY: Delmar, 1981) içinde, ss.65-83.

Martin, Michael. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

Mayer, Toby. “İbn-i Sînâ’nın ‘Burhânu’s-Sıddıkîn’i,” terc. Temel Yeşilyurt, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), ss.255-276.

Mazo, Oliver T. “The Kalam Cosmological Argument on the Existence of God,”
Yayınlanmamış doktora tezi, Navarra Üniversitesi, Pamplona, 2008.

Medkûr, İbrahim. “Fârâbî,” terc. Osman Bilen, Mian Muhammed Şerif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996) içinde, c.2, ss.67-87.

Menn, Stephen. “Aristotle,” Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (Farmington Hills: Thomson-Gale, 2006) içinde c.1, s.263.

Michot, Jean [Yahya] R. *La destinée de l'homme selon Avicenne*. Louvain: Aedibus Peeters, 1986.

Moad, Edward Omar. “Al-Ghazali on Power, Causation, and Acquisition,”
Philosophy East & West 57:1 (2007), ss.1-13.

Morillo, Carolyn R. “The Logic of Arguments from Contingency,”
Phenomenological Research 37:3 (1977), ss.408-417.

Mullin, Ernan Mc. “Bruno and Copernicus,” *Isis* 78:1 (1987), ss.55-74.

Munitz, Milton K. “Creation and the ‘New’ Cosmology,” *The British Journal for the*

Philosophy of Science 5:17 (1954), ss.32-46.

Mûsâ b. Meymûn. *Delâletu'l-Hâ'irîn*. Tah. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.

Nabi, Mohammed Noor. "Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur

Nazariyesi," terc. Osman Elmalı ve H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), ss.221-227.

Nadler, Steven. *Spinoza's "Ethics": An Introduction*. Cambridge: Cambridge

University Press, 2006.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present Philosophy*.

New York: State University of New York Press, 2006.

Nasr, Seyyid Hüseyin ve Oliver Leaman (ed.). *İslam Felsefesi Tarihi*. Terc. Şamil

Öcal ve Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007.

Oppy, Graham. *Arguing about Gods*. Cambridge. Cambridge University Press, 2006.

-----". "Cosmological Arguments," *Noûs* 43:1 (2009), ss.31-48.

Owens, Joseph. *Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics E-Z*. South Bend: St.

Augustine's Press, 2007.

Pannenberg, Wolfhart. *Metaphysics And The Idea Of God*. İng. Terc. Philip Clayton,

Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

Penzias, Arno Allan ve Robert Wilson. "A Measurement of Excess Antenna

Temperature at 4080 Mc/s," *Astrophysical Journal* 142 (1965), ss.419-421.

Pines, Shlomo. "İbn Sînâ ve Risâletü'l-Fûsus fi'l-Hikme," terc. Kifayet Özaydın,

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19 (2005), ss.193-196.

Pitts, J. Brian. "Why the Big Bang Singularity Does Not Help the Kalâm

Cosmological Argument for Theism," *The British Journal for the Philosophy of Science* 59 (2008), ss.675–708.

Plantinga, Alvin. *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

-----". "God, Arguments for the Existence," Tim Crane (ed.) *Routledge*

Encyclopedia of Philosophy (London and New York: Routledge, 1998),
s.3150.

Plotinus. *Enneadlar*. Terc. Haluk Özden, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.

Politis, Vasilis. *Routledge Philosophy Guide Book to Aristotle and the Metaphysics*.

London: Routledge, 2004.

Popkin, Richard H. (ed.). *The Columbia History of Western Philosophy*. New York:

Columbia University Press, 1999.

Powell, John. "Perfection as a Cosmological Postulate: Aristotle and Bruno," *The*

Philosophical Review 44:1 (1935), ss.57-68.

Priest, Stephen. *The British Empiricists*. London and New York: Routledge, 2007.

Pruss, Alexander R. *The Principle of Sufficient Reason*. London: Cambridge University Press, 2006.

Rahman, Fazlur. "İbn Sinâ," terc. Osman Bilen, Mian Muhammed Şerif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996) içinde c.2, ss.99-127.

-----, *Prophecy in Islam*. London: The University of Chicago Press, 1958.

Reichenbach, Bruce. "Cosmological Argument," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition),
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/cosmological-argument/>
(5.3.2014).

Reisman, David C. "Fârâbî ve Felsefe Müfredâtı," Adamson, Peter ve Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*. Terc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007) içinde ss.59-81.

Reisman, David C. (ed.). *Before and After Avicenna*. Princeton: Yale University, 2001.

Ross, David. *Aristotle*. New York: Routledge, 2004.

-----, *Aristoteles*. Terc. Ahmet Arslan ve İhsan Oktay Anar ve Özcan (Yalçın) Kavasoglu ve Zerrin Kurtoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

Ross, James F. "God and Logical Necessity," *The Philosophical Quarterly* 11:42
(1961), ss.22-27.

Rowe, William L. "The Cosmological Argument," *Noûs* 5:1 (1971), ss.49-61.

----- . *The Cosmological Argument*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Russell, Bertrand. *Felsefe Sorunları*. Terc. Hacıkadiroğlu, Vehbi, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

----- . *The Principles of Mathematics*. London: Allen And Unwin, 1937.

----- . *The History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1945.

Samuelson, Norbert M. "Maimonides' Doctrine of Creation," *The Harvard Theological Review* 84:3 (1991), ss.249-271.

Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik, 2003.

Schmaltz, Tad M. *Descartes on Causation*. New York: Oxford University Press, 2008.

Secada, Jorge. *Cartesian Metaphysics the Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Seidl, Horst. "Is Aristotle's Cosmology and Metaphysics Compatible with the

Christian Concept of Creation?," Treschow, Michael ve Willemien Otten ve Walter Hannam (ed.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought* (Leiden-Boston: Brill, 2007) içinde ss.85-101.

Shoemaker, Sydney. "Time Without Change," *The Journal of Philosophy* 66:12 (1969), ss.363-381.

Smart, John Jamieson Carswell. "The Existence of God," *Church Quarterly Review* 156:319 (1955).

Smith, A. Mark. "Galileo's Proof for the Earth's Motion from the Movement of Sunspots," *Isis* 76:4 (1985), ss.543-551.

Smith, Quentin. "Did the Big Bang Have a Cause?," *The British Journal for the Philosophy of Science* 45:2 (1994), ss.649-668.

----- . "Atheism, Theism, and Big Bang Cosmology," Craig, Willam Lane ve Quentin Smith (ed.), *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993) içinde ss.195-217.

----- . "Two Ways to Prove Atheism,"

http://www.infidels.org/library/modern/quentin_smith/atheism.html

(5.3.2014).

Solmsen, Friedrich. "University, Aristotle and Presocratic Cosmogony," *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), ss.265-282.

Sprigge, Timothy. *The God of Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 2006.

St. Augustine. *Confessions*. İng. Terc. R.S. Pine-Coffin, Victoria: Penguin Classics, 1961.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Şeyh, M. Said. “Gazâlî,” terc. Mustafa Armağan, Mian Muhammed Şerif (ed.), *İslam*

Düşüncesi Tarihi 4 c. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996) içinde, ss.203-241.

Tarakçı, Muhammet. “Bir Hristiyan Apolojist Olarak St. Thomas Aquinas,”

Yayınlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2005.

Taslaman, Caner. *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008.

----- . *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008.

----- . *Big Bang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2006.

Taylor, Alfred Edward. *Plato: The Man and His Work*. London and New York:

Methuen, 1986.

Terkan, Fehrullah. “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat,” M.

Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM, 2013) içinde ss.289-329.

Tertullian, *On the Flesh of Christ* (5:4), New Advent.

<http://www.newadvent.org/fathers/0315.htm> (5.5.2014).

Thiselton, Anthony C. “God, Arguments for the Existence of,” *A Concise*

Encyclopedia of the Philosophy of Religion (Oxford: Oneworld, 2002), s.116.

Tillich, Paul. *Din Felsefesi*. Terc. Zeki Özcan, Bursa: Alfa Yayınları, 2000.

Topaloglu, Aydın. *Tanrı Tanımazlığın Felsefî Boyutları: Teizm ya da Ateizm*.

İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.

Tuğcu, Tuncar. *Batı Felsefesi Tarihi*. Ankara: Alesta Yayınları, 2000.

Unat, Yavuz. “Galileo Galilei ve Astronomiye Katkıları,” *Bilim Tarihi Araştırmaları*
1 (2005), ss.15–23.

Uslu, Ferit. *Tanrı ve Fizik: Büyük Patlama ve Öncesi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım,
2010.

Vos, A. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University
Press, 2006.

Waxman, Wayne. “David Hume,” Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of
Philosophy* (Farmington Hills: Thomson-Gale, 2006) içinde c.4 s.486.

Weinberg, Julius R. ve Keith E. Yandell. *Problems in Philosophical Inquiry*.
New York: Holt, Rinehart and Winston Ltd., 1971.

Wainwright, William J. *Philosophy of Religion*. Belmont: Wadsworth Publishing
Company, 1988.

Weisheipl, James A. “The Principle Omne quod movetur ab alio movetur,” *Medieval
Physics* 56:1 (1965), ss:26-45.

Whitrow, Gerald James. “Time and the Universe,” Julius Thomas Fraser (ed.), *The
Voices of Time* (New York: George Braziller, 1966) içinde s.564-581.

Williams, Bernard. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. New York: Routledge, 2005.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Wright, Mary Rose (ed.). *Empedocles: The Extant Fragments*. New Haven and London: Yale University Press, 1981.

Yavuz, Zikri. "Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz," *Kelam Araştırmaları* 11:1 (2013), ss.201-220.

Yıldırım, Mustafa. "Plotinus ve Fârâbi'de Sudûr," *Felsefe Dünyası Dergisi* 11 (1994), ss.43-47.

Zabeeh, Farhang. "Ontological Argument and How and Why Some Speak of God," *Philosophy and Phenomenological Research* 22:2 (1961), ss.206-215.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Terc. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Zwart, Paulus Johannes. *About Time: A philosophical inquiry into the origin and nature of time*. Amsterdam and Oxford: North Holland Publishing, 1976.

ÖZET

Kozmolojik argüman, âlem hakkındaki bazı gerçekliklerden yola çıkarak Tanrı'ya ulaşmaya çalışan *a posteriori* bir argümandır. Felsefe tarihinde belli bazı tenkitlere maruz kalan argüman, dayandığı ana doktrinlere bağlı olarak değişen çeşitli formlarda inşa edilmiştir. Bu formlar, İlk Muharrik Delili, İlk Neden Delili, İmkan Delili, Yeter Sebep Delili, Hudûs Delili şeklinde sınıflandırılabilir.

Bu çalışmanın birinci bölümü, kozmolojik argüman hakkında genel bilgiler vermenin yanı sıra argümanın farklı formlarını temel teorileri açısından tarihsel gelişimleri içerisinde incelemeyi amaçlamaktadır. İkinci bölümde, klasik dönem İslam filozoflarından el-Fârâbî, İbn Sînâ, el-Ğazâlî ve İbn Ruşd'ün düşünce dünyalarında kozmolojik argümanın farklı formlarının ne derece yer aldığı tesbit edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölüm ise modern fizikteki gelişmelere ayrılmış ve bu gelişmelerin kozmolojik argümanın formlarıyla ne kadar örtüştüğü, adı geçen İslam filozoflarının yaklaşımları penceresinden ele alınmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak denilebilir ki kozmolojik argümanın değişik formlarına fikir atlasında yer veren filozoflar, bu yolla Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Ancak bu ispat yöntemini kullanarak dinin temellerini bilimsel gelişmeler ile örtüştürmek bilim dünyasında durağanlığa neden olacağı gibi dini düşüncede de skolastisizme yol açacaktır. Ancak şu kadar denilebilir ki zihinleri Tanrı'nın varlığı düşüncesine yaklaştıran bir takım *a posteriori* deliller vardır. Ve bu deliller baktığınız perspektife göre bilim tarihinin her döneminde takipçilerini Tanrı'nın varlığına ulaştırabilmektedir.

ABSTRACT

The cosmological argument is an *a posteriori* argument which intends to go from certain facts about the cosmos to the existence of God. The argument, which was subjected to certain criticisms in the history of philosophy, has been advanced in various forms depending on the central doctrine on which it is based. These various forms are: argument from the Prime Mover, the First Cause argument, the contingency argument, the principle of sufficient reason, and the Kalam cosmological argument.

This study offers in the first part some background knowledge about the argument and then examines each form of the argument through their main starting points in their historical developments. In the second part, the endeavour is to determine how the various forms of cosmological argument took part in the thoughts of such Islamic philosophers, as el-Fârâbî, Ibn Sînâ, el-Ğazâlî and Ibn Rusd. And the third part offers a summary of developments in modern physics and analyzes how they correspond to the various forms of the cosmological argument through the views of the Islamic philosophers.

This study concludes that the thinkers who employ the various forms of the cosmological argument in their mindset intend to prove the existence of God through this argument. However, one needs to be wary of the pitfall of making religious teachings and scientific developments evidence for one another in using this argument as it may cause the stagnation in scientific investigations on the one hand and lead to scholasticism in religiousous thought.

But it should also be said that there are certain *a posteriori* arguments that have in fact inspired certain scientific minds in every period of the history of science towards the idea of the existence of God.