

Teleolojinin Dört Terimi: Gaye, Nizam, İnâyet, Hikmet

Y. Doç. Dr. İlhan Kutluer

Giriş Yerine

Varlık ve hadiselerin ilâhî hikmet ve inayeti ispat edecek şekilde kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik gaye veya gayelere sahip olduğunu öngören doktrinler, düşünce tarihi boyunca gelişen felsefi yahut teolojik akımlar içinde daima câzibesini korumuştur. Bu doktrinlerin genel adı Gaiyetçilik (Erekçilik = Finalizm)'tir. Gaiyet nisbeten yeni bir terimdir ve Batı dillerindeki 'finalite' karşılığı olarak kullanılmıştır. Eski İslâm düşünürleri bu terimin ifade ettiği anlamı 'hikmet' ile karşılamaktaydı ve bu şekliyle günlük hayatımızda da kullanılmaktadır. Latince 'finis' (gaye) kelimesinden türetilen Finalizm (Erekçilik/Gayecilik), bir felsefi mektebin adı iken, Grekçe 'telos' (gaye) kelimesinden türetilen teleoloji (Erekbilim/Gâyebilim), gaiyetçi bir kabulle varlık ve hadiseleri yönlendiren gayelerin araştırılmasını konu edinen disiplinin adı olmaktadır. Kısaca konusu gaye¹ olan yahut gaiyetin mutalaasını yapan ilmî (felsefi) disipline teleoloji denmektedir. Bazen Batı felsefesi literatüründe 'Consequentialism' olarak anılan bu disiplin, gayeleri araştırılan disiplin (Mebhası esbâb-ı gâiyye ilmu'l-gâyât) anlamı yanı sıra, daha hususî planda hadiselerin yalnızca yöneldikleri gayenin mutalaasıyla açıklanmış sayılabileceğini öne süren ve dolayısıyla 'muharrrik sebeplere' dayalı olan mekanist açıklamaları tatmin edici bulmayan teorinin de adıdır. Mekanizm gaye sebepler kavramını ilmî bulmadığı ve gaye kavramını dışladığı için teleolojiye kapalıdır, hattâ onun zıttıdır. Ahlâk felsefesinde ise 'deontolojik ahlâk' denilen anlayışın mukabili olarak teleolojik ahlâk tabiri kullanılmaktadır. İlki vazifenin bizatihi iyi olduğunu ve iyinin objektif olduğunu savunurken, ikincisi vazifeye iyi gayesine

ulaşmanın vesilesi olarak bakmaktadır; yani teleolojik ahlâkta vazife hayır ve saadet gibi gayeler için'dir; kendisi için değildir.² Ancak okuduğunuz yazı teleolojik ahlâk meselesini ele almamaktadır).

'İlmu'l-gâyât' deyimini modern teleoloji teriminin İslâm dünyasındaki nevezuhur bir karşılığından ibaret değildir. Klasik İslâm felsefesinde İbn Sînâ, 'ilmu'l-gâyâe' terimini kullanmıştır. Şöyle ki; filozofa göre meselâ matematik nasıl suretlerin (form) bilimiyse, fizik ve metafizik âleme hükümran olan gâyelerin de bir bilimi olduğu düşünülebilir. Nitekim maddî surî, fail ve gâî dediğimiz dört sebebin hepsini birden aynı yoğunlukta inceleyen tek bir disiplin yoktur. Ve eğer araştırılan sebeplere göre tek tek ilimler varsaysaydık bunlar içinde en şerefli ilmu'l-gâyâe (teleoloji) olur ve tam da 'hikmet' adına bu ilim lâyük bulunurdu. Zaten böyle bir varsayım dışında da gayelerin araştırılması metafizik disiplininin en şerefli bölümünü teşkil etmektedir.³

Teleolojinin kapsamına giren konular yukarıda da îmâ edildiği gibi İslâm felsefesindeki illiyet doktrinini çerçevesinde ele alınmış ve bu doktrin metafizik tarzda incelenişi filozofları ilâhî inâyet, küllî nizam, ilâhî hikmet ve adalet gibi kavramlara ulaştırmıştır. Ayrıca inayet, nizam ve gaye delilleri "teleolojik argüman"ın şekilleri olarak ortaya konmuş ve İslâm kelâmcıları da bu konuyla yakından ilgilenmişlerdir. Kısaca ilhamını Kur'an-ı Kerim'den alan her eğilimden müslüman düşünürler, gerek birbirlerinden aldıkları etkiler gerekse birbirlerine gösterdikleri tepkilerle teleolojik fikirler kaneviçesini birlikte oluşturmuşlardır. Kur'an metninin bu konuda yalnızca düşünmeye teşvikle kalmadığı ve İslâm entelektüelini hayranlıkla cezbeden 'deliller' de ihtiva et-

tiği bu arada hatırlatılmalıdır. Zira Kur'an-ı Kerim'in tek tek bu makalenin sınırları içinde sıralanması imkânsız çok sayıda âyetinde evrendeki nizam, bu nizamın bir gayeye yönelik oluşu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmış olmayıp 'bir hikmete dayalı' olarak varedildiği, bunun da Allah'ın yaratıkları üzerindeki rahmet ve inayetini belgelediği gerçeği vurgulanmaktadır. İmdi İslâm dünyasındaki teleolojik yaklaşımları, —M. Watt'ın deyimiyle— tipik bir "müslüman entelektüel" olan Gazzâlî'yi nisbeten kalkış noktası yaparak inceleyelim. Konuya onunla başlamaksızın, Gazzâlî'den öncesi ve sonrasına, sadece atıflarda bulunacağımız önemsiz dönemler olarak baktığımız anlamına gelmediğini okuyucu farkedecektir. "Teleolojik argüman" çerçevesinde yoğunlaşan mütalalara bir atf-ı nazarda bulunmamızdan maksat ise hem "teleolojinin dört terimi" bakımından bu mutalaların güneşin altında yeni bir şey olmadığını hatırlatmak; hem de modern felsefi eğilimlerin hususlaştığı noktalar bakımından İslam Ortaçağı ile Modern Batı arasında bir mukayeseye gitme imkânı sunmaktan ibarettir.

Gazzâlî'den Hareketle

Klasik İslâm düşüncesinde farklı yaklaşımları kendi eleştirisi potasından geçirip yeniden üreten Gazzâlî'nin saygın bir ilmî otorite olarak bu konuda ortaya attığı fikirler, biraz önce değinildiği üzere İslâm düşüncesinde gaiyyet doktrinini ele alış bakımından önemli bir hareket noktası teşkil etmektedir. Kendisine nisbet edilen ve Kur'an metninin teleolojik bir yorumu diyebileceğimiz *el-Hikme li mahlûkatillâh* adlı eseri gaiyyet doktrininin dayandığı ana fikirleri, doğrudan doğruya İslâm inançları bakımından ele almaktadır. Bu eserinde Gazzâlî, gökler, yer ve ikisi arasındaki bütün yaratıkların belirli bir fonksiyon icra ederek kozmolojik düzene katılmak üzere yaratılmış olduğunu, her yaratığın bir gaye için var kılındığını ve insanın yaratılıştaki bu hikmetleri düşünerek Yaratıcı'ya ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Gazzâlî önce evrenin, daha sonra insanın yaratılışındaki hikmetleri Kur'an âyetleri ışığında yorumlayarak evrendeki her şeyin insan için yaratıldığını belirtmektedir. Buna göre evren bina edilmiş bir evdir. Tavanı gök, zemini arz'dır. Yıldızlar bu kozmik sarayın tavanını süsleyen kandiller gibidir. Gündüzleyn göğün mavisi, geceleyn gökteki yıldızlar bu evde ikamet eden insana huzur verir. Gök mavidir çünkü insan gözüne en uygun renk odur. Arzdaki bitki ve hayvanlar hep insanın faydası içindir. Güneş, ay, su, hava, ateş... vd. hep belli bir hikmet ve gayeyle yaratılmıştır. İnsan organizmasındaki uyum, iç ve dış organlar ile aklî ve hissî melekelerdeki gaye açık seçiktir. İnsan organizma-

sında mânasız, gayesiz, faydasız, hatalı ve uygunsuz hiçbir unsur bulunamaz. İnsanın bir dünyalı olarak varoluş biçimi evrenle, ve evrenin düzeni insanın varoluş biçimiyle tam bir uyum içindedir; evrendeki herşey de insan içindir. Onun için teshir edilmiş, bir gayeye yöneltmiştir. Nihayet bütün bu gaiyyet ve nizam el-Hakîm ve el-Rahîm olan Sâni'inin varlığına delil teşkil etmektedir. Böyle bir varoluş düzeni içinde insanın da kulluk bilincini geliştirmek üzere Allah'ın yaratıkları ve onların yaratılış gayeleri üzerinde tefekkür etmesi gerekir. Her ne kadar yaratılıştaki sayısız hikmetlerin hepsini Allah'tan başkası ilmen kuşatamaz ise de insan, kulluğun gereği olarak elinden geleni yapmalıdır.⁴

el-Maksadu'l-esnâ adlı eserinde ise Gazzâlî, gaiyyet meselesini ilâhî isimlerle tavsif edilen Allah-âlem münasebeti açısından ortaya koymakta, bunu gaiyyetin, ilâhî adalet (teodise), ilâhî kazâ ve sebeplilik, nizam ve inayet kavramlarıyla alakasını kurarak yapmaktadır. Allah'ın er-Rahmân ve er-Rahîm ismiyle ilgili olarak âlemde şerrin varlığı ve gayesi problemini ortaya atan Gazzâlî, er-Rahîm olan Allah'ın âlemdeki kötülükleri ortadan kaldıracak güçte olduğuna göre kötülükler niye meydana geldiği sorusuna cevap aramaktadır. Bu konudaki ana fikirleri, âlemde şerrin ancak zımnında hayır olması halinde varolabileceği şeklindedir. Gazzâlî'ye göre eğer bu şer kaldırılırsa zımnındaki hayır da iptal edilmiş olacaktır. Bu, tıpkı kangren olmuş elin kesilmesinin şer addedilmesi gibidir. Allah hayrı kendisi için isterken, şerri zımnındaki hayır için istemektedir. Ardından hayır görülmeyen şerden bahs olunuyorsa, bu yalnızca insan idrakinin sınırlarıyla ilgili bir durum olabilir.⁵

Şu halde Gazzâlî'ye göre şerrin gayesi, ardındaki hayra vesile olmaktır. Bizatihi veya mutlak şer yoktur. Şer bir yönüyle ilâhî adalet ve hikmetin bir gereği olarak âlemde mevcut olsa da öteki yönüyle ilâhî rahmet ve inayetin gereği olarak ardındaki hayra vesile olmaktadır. Bu 'teodise' düşüncesinde şer, genel nizam ve onun yöneldiği uygun gayeler fikrini tahrip eden bir karşı güç olmaktan çıkmakta, bu nizam ve gayelere iştirak eden, gaiyyetin daha belirgin şekilde ortaya çıkmasını sağlayan tamamlayıcı bir unsur olmaktadır.

Gazzâlî'nin Allah'ın el-Hakem ismiyle ilgili yorumları gaiyyet fikri açısından daha da dikkat çekicidir. Bu konuyla ilgili olarak ilâhî hikmet ile evrendeki gaiyyeti birbirinin mantikî neticesi olarak değerlendiren Gazzâlî, hikmeti "sebepleri tertib edip müsebbebâta tevcih etmek" şeklinde tarif ederek "Sebeplerin Sebebi" olan Allah'ın mutlak Hakem yani Hikmetle Hükmedici olduğunu belirtir. Onun bu hükmüyle de kaza ve kader belirlenmiş olmak

tadır. Kazâ külli ve sürekli sebepliliğin konulmuş olması, kader ise külli kanunluluğun tezahürü olan bu sebeplerin, sebepli varlık ve olaylara belli bir ölçü içinde yöneltmesidir. Meselâ, Gazzâlî'ye göre, su saatinin belirli mekanik kanunlara göre çalıştığı bilinir. Bu kanunların evrensel bir sebeplilik düzeni içinde konulması kazâdır. Su saatinin belli bir işleyiş düzenini sağlayacak ölçüler içinde imali de kader fikrine tekabül etmektedir. Tabii ki sebeplerin genel kanunluluk muvacehesinde özel durumlara yönlendirilmesinde, kısacası takdirde, insan iradesinden ziyade ilâhî meşîet belirleyicidir. Bu, karşı çıkılması ve başka bir iradeyle değiştirilmesi kabil olmayan ezeli kazâ fikri yüzünden sebepler-sebepler (esbâb-müsebbebât) arasındaki "tevcih" ilişkisi kesin bir zorunluluk (hatm vâcib) ifade etmektedir. Tehâfütü'l-felâsife adlı eserindeki fizikî determinizm planındaki zorunluluğu reddeden yaklaşımına rağmen.⁶ Gazzâlî "varlığa gelen her şeyin karşı konması kabil olmayan ezeli bir kazâ ile zorunluluk kazandığını" belirtmektedir. Çünkü, ona göre, kendisine sebep takdir edilen şeyin vukûu zorunludur.⁷ Bu fikirler gaiyyet doktrini açısından evrende varlık kazanan eşya ve vukû bulan hadiselerin ezelde ilâhî hikmete uygun olarak konmuş belli bir ölçüye göre meydana geldiğini ve evrensel bir düzeni tezahür ettirdiğini işaret etmektedir. Dolayısıyla kazâ (külli kanunluluk arzeden sebepler manzumesi) ve kader (sebeplerin bu kanunlara uygun olarak belli varlık ve hadiseler için takdir edilerek yönlendirilmesi), evrendeki eşya ve hadiselerin "nasil"liği yanında "niçin"liğini de nisbeten tefekkürle keşfedilebilecek olan ilâhî hikmetler planında sergileyen inanç konuları haline gelmektedir. Kazâ ezeli ve mutlak ilâhî bir hüküm olunca kader de bu hükmün ilâhî hikmete uygun tarzda sebepli varlık planına tevcihi olmaktadır. Gazzâlî özellikle "Mâlikü'l-Mülk" ismini yorumlarken gaiyyet fikrini iyice belirginleştirir. Buna göre Mülk denilen "varlık memleketi" esasen tektir. Bu memleket içinde çeşitli varlık mertebeleri olsa da, gerçek böyledir ve Mâlik'i de Allah'tır. Nitekim insanî varlık memleketi de organların çokluğuna rağmen bir bütündür; tek bir organizmadır. Organizmayı oluşturan organlar bu memleketin tek olan yöneticisinin (Müdebbir) gayesini (garad) gerçekleştirecek şekilde düzenlenmişlerdir. Evren de tek bir şahıs gibidir. Evrenin çeşitli kısımları insan vücudundaki organlar gibi tek bir maksada yönelik olarak birbirlerini fonksiyonel olarak tamamlarlar. Bu maksat "ilâhî inayetin (cûd) gereği olan en mümkün iyilik gâyesinin tamamlanması"ndan (itmâmu'l-gâyeti'l-hayri'l-mümkün vücûduhû alâ mâ iktedâhu'l-cûdu'l-ilâhî) ibarettir.⁸ Gazzâlî İslâm filozoflarının ilâhî ilim, irade ve kudretin

âlemdaki düzenin sebebi olduğu konusundaki görüşlerine de bu vesileyle değinerek eleştirir. Onun tespitlerine göre filozoflar varlığa gelişin ve varlıktaki düzenin sebebini Allah'ın Zât'ı ve hayır nizamı hakkındaki bilgisine bağlamakla yetinmişler; "rıza"dan, ibaret gördükleri iradeyi ilminin bir fonksiyonu saymışlar ve ilâhî kudreti de ilâhî ilme indirgemişlerdir. İlmi de Zâtına râci olduğuna göre, filozoflara göre, evrendeki iyilik nizamının ilkesi Allah'ın Zât'ı ve/veya O'nun Zât'ı hakkındaki bilgisi olmaktadır.⁹

İbn Sînâ'nın Döşediği Yollar

Gazzâlî İslâm filozoflarının ilâhî sıfatları, özellikle irade sıfatını ilâhî ilme indirgeyip yok saydığı düşüncesindedir ve böyle bir anlayışın karşısındadır. Bununla birlikte İslâm filozoflarının inayet ve dolayısıyla gaiyyet hakkındaki görüşlerinden fazlasıyla etkilenmiştir. Nitekim onun "âlem mümkün âlemlerin en iyisidir" şeklinde ifade edilebilecek olan meşhur görüşünün altına daha önce İbn Sînâ imzasını atmıştır. Ancak İbn Sînâ'yı aynı formüle götüren fikirler dizisi şöyle ortaya konmuştur: Metafizik sebepler ve bu sebeplerin mutlak ilkesi olan Allah'ın fiilleri "bizim için" olmaz. Gazzâlî'nin söylediğinin aksine, Allah'ın Zât'ı dışındaki varlıklara ait bir "kasd"ı bir "maksad"ı bulunmamaktadır. Yani onun iradesi insan iradesi gibi "Kendinden başkası için" (li gayrihi) değildir. Onun ilmi "li Zâtihî" olduğundan iradesi de öyledir. Dolayısıyla O'nun inayeti de hayır nizamını zâti ilmiyle bilmesi, bu zâti ilmin "imkân elverdiğince" ve "rızasına uygun olarak" varlıktaki kemal ve hayrın sebebi oluşundan ibarettir. Allah imkân planında vukû bulabilecek "en mümkün" (alâ vechi'l-eb-lağ fi'l -imkân) hayır nizamını akledip bilir ve bildiği şey en mümkün hayır ve nizam olarak feyezân eder. Dolayısıyla Allah'ın bu ezeli ve mutlak bilgisi alternatifsiz şekilde mümkün en iyi âlem düzeninin sebebi olur. Ancak bu noktada felsefenin ezeli sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu mümkün âlemlerin en mükemmelinde şerrin mevcudiyeti nasıl izah edilecektir? İbn Sînâ her şeyden önce âlemden mutlak tesadüfe yer olmadığını, hiçbir şeyin âlemden yürürlükte olan düzene rağmen vukû bulamayacağını, böyle zannedilebilecek hadiselerin de âlemden gaiyyetten bağımsız bir tesadüfün değil, ilâhî tedbirin eseri olduğunu belirtir. İkinci olarak âlemden mutlak ve bizâtihi şer yoktur. Şer arızidir ve kemâle engel olma anlamındadır. Kemâle engel olansa maddedir. Kötülüğün kaynağı mevcuttaki kuvve halidir. Ancak bu arızî şer yalnızca fertler için, o da süresiz ve nadir olarak sözkonusudur. Şer denilen birçok şey hayır nizamındaki düzenin gereği olarak zorunludur. Bazan yakarak can acıtıyor diye ateşin bizâtihi şer olduğu

nu söylemek mümkün değildir. Tabiattaki düzenin etki edildiği (fiil-infial) üzerine kurulmuş olması ateşten arızî hallerde olumsuz etkilenen varlıklara rağmen ateşin varlığını düzen için gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla umumî hayır için arız olabilecek şerlere katlanmaya mecburuz. Netice olarak kainatta hayır şerre galiptir ve çoğunluğu kapsar. Çoğunlukla vukû bulduğu söylenebilecek olan şer ise "ikinci kemaller" ile ilgilidir ki, bunların varlığı genel hayır düzenini etkilemez.¹⁰

İbn Sinâ kainatta bir gaiyyetin bulunduğunu inkâr eden felsefî cereyanın farkındadır. Bu yüzden gaye fikrini ispat konusuna önem verir. Filozofa göre gayeyi doğrudan doğruya inkâr edenler "abes" ve yanlış yorumlanmış "tesadüf" (ittifâk) kavramlarının çıkmazı içindedir. Tesadüf denilen (veya sanılan) şeyin bir tür gaye olduğunu yahut gaiyyetten bağımsız tesadüfün olmadığını Tabiiyyât konularını inceleyen ele aldığı hatırlatan İbn Sinâ,¹¹ ilkesizlik ve dolayısıyla gayesizlik anlamına gelen "abes"ın kainatta söz konusu olamayacağını göstermek için de insandaki irâdî hareketin bağlı bulunduğu ilkeleri örnek gösterir. Filozofa göre irâdî hareketin yakın, uzak ve daha uzak ilkeleri veya illetleri vardır. Yakın ilkesi organlardaki kasları çalıştıran "muharrrik güç"tür. Uzak ilkesi "şevk gücü"dür. Daha uzak ilkesi ise "tahayyül" veya "tefekkür gücü"dür. Mütehayyile veya müfekkirede hasıl olan bir suret, şevk gücünü, o da kasları çalıştıran muharrrik gücü harekete geçirir ve kaslar hareket eder. Demek ki irâdî hareketi oluşturan fiiller her aşamada bir ilkedan dolayı harekete geçirilmişlerdir ve bu ilkeler hareketin kendisine ulaşmakla son bulacağı gayelerdir. Ayrıca aksi yöndeki iddiaya rağmen tefekküre dayanmayıp mücesset hayâl, tabii refleksler ve alışkanlıklarımız gibi irrasyonel olarak gerçekleşen fiillerimizin de hiçbir şekilde abes olduğu ileri sürülemez. Bu durumda fiillerin gayesiz olduğu iddiasına dayanan "abes" kavramının geçersizliği ortaya çıkmış olur. Geriye sadece insanın irâdî hareketi örneğini, feleklerin irâdî hareketinin aşağıya doğru tabii sonuçlar doğurduğu kozmoloji çapında genişletmek kalmaktadır.¹²

Sonsuz başlangıçlar dizisinin varlığını kabul etmek nasıl başlangıcı inkâr demekse, gayeler dizisini sonsuz kabul etmek suretiyle gayeyi inkâr edenlere karşı da İbn Sinâ, tabii veya şuurlu bir failin, fiilini sonu gelmeyen gayeleri gerçekleştirmek için işlediğini kabul etmenin imkânsız olduğunu belirtir. Filozofa göre, tek bir fail ve fiil için gai illet sonlu olmak zorundadır. Bu failer ister nevelerin sürekliliğini sağlama gibi zâtî gayeleri gerçekleştiren "külli tabiat" olarak, isterse arızî gayeleri gerçekleştiren ferdlerin

cüz'î tabiatları olarak düşünölsün, bunların fiilleri sonu hiç gelmeyecek gayelere değil, muayyen gayelere yönelmiştir.

Diğer illetlerin sonucu (ma'lûlû) olan gayenin o illetlerden önce bulunamayacağı, dolayısıyla sonuç olan bir şeyin sebep olamayacağını ileri sürünlere karşı ise filozof, gâi illeti "şeyiyyet"i (hakikatı, tanım) ve "mevcudiyeti" (varlığı) açısından ele almak gereğini vurgular. Filozofa göre gâi illet "şeyiyyet"i yahut nefsteki fikrî varlığıyla fail, maddî ve sürî illetlerden öncedir. Zaten bu yönüyle o öteki illetlerin illet olmasının da illetidir. Önceden gaye olmasa ne fail harekete yol açacak ne de maddeye suret verecektir. Ancak gaye, dış dünyada varlık bularak gerçekleşmesi açısından öteki illetlerin bir sonucudur. Dolayısıyla gâi illet, "şe'niyyeti" ile illetlerin illeti, mevcudiyetiyle illetlerin ma'lûludur.¹³

İbn Sinâ'ya göre gaye ister maddede suret veya araz olarak tezahür etsin isterse doğrudan doğruya faili fiile sevkeden fikrî veya hayalî bir suret olsun sonuçta kainattaki genel hayrın doğması ve sürmesine yol açmaktadır. Bu evrensel hayır da "cüd"un sonucudur. Daha doğrusu varlık veren ve harekete geçiren açısından "cüd" denilen şey, varlık kazanan ve harekete geçirilen açısından "hayır" adını almaktadır. Burada "cüd" İbn Sinâ'nın vurgulamasıyla nihai olarak "el-gâyetü'l-ilâhiyye"nin öteki adıdır. Ancak Allah'ın cömertliğinde "vermek" (ifâde), "almak" (istifâde)

için olmadığından, tamamen garazsız ve ivazsızdır. Eğer öyle olsaydı onun varlığında ve kemalinde noksanlık bulunmuş olurdu.¹⁴

Bu temel yaklaşım yüzünden İbn Sinâ'nın kozmolojisinde "gâi sebep" çok önemli bir yere sahiptir. Fail (muharrrik), sürî ve maddî sebepler yanında dördüncü bir sebep olarak gai sebep öngörülmedikçe varoluşu fizik ve metafizik kapsamıyla açıklamak mümkün değildir. Maddî ve sürî sebepler tabii varlıkların mahiyetiyle ilgili iç sebepler olup, fail (muharrrik) ve gâi sebepler varlık kazanmayla ilgili dış sebeplerdir. Esasen İbn Sinâ varlığa gelişini açıklamamızı mümkün kılan fail (muharrrik) ve gaye sebeplerini fizik-metafizik bağlantısını kuracak şekilde incelemektedir. Varlığa gelişin o varlık dışındaki etkin sebebi fail iken, gaye, failin varlık kazandırmasının sebebi olmaktadır. Yani gaye, varlığa gelenin "ne için" geldiğini açıklayan sebeptir. Gaye fail sebeple kaimdir ama aynı zamanda fail için de bir sebeptir; çünkü fail "o sebepten" dolayı iş görür, etki eder. Bu gaye sayesinde fiil belli bir yön ve belirlilik kazanır. Muayyen bir fiil, gayesine yönelen fiildir. Dolayısıyla belli bir engel yoksa muayyen bir sonucu doğurur. Bu sonuç gerçekleşen gayeyle aynıdır. Belli

bir gaye ve muayyen bir fonksiyon olmasaydı fiilin sonuçları da zorunlu değil, tamamıyla tesadüfî olurdu. Çünkü bir fiili başlatan failde (veya muharrikte) o fiilin yönelişini tayin eden gaye sebep mutazammındır. Hareketin ilkesi fail sebepse hareketin yönünü ve amacını belirleyen ilke gâî sebeptir.¹⁵

İbn Sinâ'nın aşk doktrini de onun teleolojisine dair temel fikirleri yansıtmaktadır. Buna göre evrendeki her varlık, hiyerarşide yer alan daha üst ilkelere "aşk" ile yönelir. Bu yöneliş onların kemale erme şartıdır. Tohumun ağaca durmasından, feleklerin dönüşüne kadar aşk adeta bir hareket ilkesi olarak evrendeki her şeyi gayesine yöneltir. Her varlık ne için yaratılmışsa varoluşunun yetkin sınırlarına ulaşmak suretiyle o gayeyi gerçekleştirmeye yönelir. Son tahlilde bütün varlıkların gayesi Allah'tır. Allah, hem kendi zâtına aşık olduğu hem de kozmolojik aşkın ilkesi olduğu için "Ma'sûk" adını alır. Tıpkı zâti ilmi bakımından Âkıl-Akıl-Ma'kûl olması gibi mutlak kemal sahibi olan Zâtı'na duyduğu aşk bakımından da Aşık-Aşk-Ma'sûk adını alır.¹⁶ Şu halde evrendeki her varlığın gayesi, onların nihaî fail sebebi olan Allah'tır.

İbn Sinâ'dan Gazzâlî'ye: Leyse fi'l-İmkân...

Buradan Gazzâlî'nin teleolojik görüşlerine tekrar dönülürse onun âlem hakkında "daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir" ("leyse fi'l-İmkân aslâ ahsenu minhu ve lâ etemm ve lâ ekmel", şeklinde ifade ettiği¹⁷ ve daha sonra Suyûtî tarafında "leyse fi'l-İmkân ebda'u mim mâ kân" şeklinde formüle edilen¹⁸ görüşü, felsefî bir boyut kazanmış olur. *İhyâ*'daki bu görüşün yer aldığı pasajda Gazzâlî Allah'ın mahlûkâtı mükemmel bir ilim ve hikmetle yarattığını; yarattıklarında herhangi bir kusur ve hata olmadığını; beşerî hayattaki haz ve elemelerin, kabiliyet ve kabiliyetsizliklerin, inanç ve inançsızlıkların, itaat ve günahkârlığın içinde hiçbir zulmün kesinlikle yer almadığı bir adalete uygun şekilde mevcut kılındığını; bütün bunların zorunlu olarak doğru bir nizama (et-terfîbu'l-vâcibu'l-hak) ve olması gerekene uygun tarzda gerçekleştiğini, daha mükemmelinin ve daha kusursuzunun yaratılmasının mümkün olmadığını; eğer mümkün olsaydı, yaratmaya kudreti olduğu halde yaratmamış olmasının Allah'ın kerem ve adaletine aykırı olacağını; bu suretle O'na cimrilik ve zulüm isnad edilmiş olacağını; daha mükemmelini yaratmaya gücünün olmadığını ileri sürmenin ise O'nun ulûhiyyetine hâlel getireceğini belirtmektedir.¹⁹

Böyle bir ilâhî adalet (teodise) anlayışı ilâhî iradeyi ilâhî hikmetten bağımsız ele almamakta ve âlemdeki gaiyyeti bu hikmetin gereği saymaktadır. Dola-

yısıyla Gazzâlî daha önceki Eş'arî geleneğinde adeta hikmet ve rahmetten bağımsız olduğunu vehmet-tirecek tarzda formüle edilen, ilâhî iradenin hiçbir gerek ve gerekçeye dayanmayan mutlak hürriyet ve keyfiliği görüşünü daha makul bir çizgiye çekmiş olmaktadır.

İbn Teymiyye'nin Hülâsa ve Eleştirisi

Allah'ın gerek yaratıcı fiil gerekse düzenleyici hükümlerinin gâî bir illetin gereği olup olmadığı meselesini, *Ekvamu mâ kile fi'l-meşîe ve'l-hikme ve'l-kazâ ve'l-kader ve't-ta'îl ve butlâni'l-cebr ve't-ta'îl* adlı müstakil bir risalesinde ele alan İbn Teymiyye, bu konudaki üç farklı görüşü uzun uzadıya tartışmaktadır. Birinci görüş sahipleri —ki en belirgin temsilcileri Eş'arilerdir— Allah'ın yaratmasının ve hüküm koymasının sırf meşîet ve sırf iradesiyle olduğunu, bu fiilleri kesinlikle bir gâî illet sebebiyle (li ecliâ) veya hikmet gereği olarak işlemediğini ileri sürmektedirler. Aksini kabul etmek, Allah'a noksanlık nisbet etmekle aynı şeydir. İkinci görüş sahiplerine göre —ki en belirgin temsilcileri İslâm filozoflarıdır— ise âlemin varoluşunu gerektiren zâti ve ilâhî ilim, bu varoluşla gerçekleşmesi gereken gayelerin de illeti olduğuna ve fail illetle birlikte kadîm bulunduğu göre, kâmil illetin ma'lûlunu gerektirdiği (istilzâm) kabulü yüzünden bir ma'lûl olarak âlem ve âlemdeki gaiyyeti sağlayan nizamın da kadîm olması gerekir. Üçüncü görüş sahiplerine gelince —ki tefsir, hadis, tasavvuf ehlinin çoğu, kelâmcılardan Mu'tezile, Kerrâmiyye, Şîa ve Mürcie, birçok antik filozof ve Ebu'l-Berekât el-Bağdadî gibi İslâm filozofları bir takım farklarla bu görüştedirler— onlar, Allah'ın yaratma ve hüküm koyma fiilini bir hikmet için işlediğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah fiilinde bir hikmet, maslahat ve menfaat gözetmektedir; O'nun fiili bunlardan bağımsız değildir. Bu genel kabul etrafındaki ihtilaflar ise daha çok Mu'tezile'nin ortaya attığı hikmetin mahluk olup olmadığı, hikmetle birlikte maslahat ve menfaatin objektif olup olmadığı ve bunun da ötesinde Allah'ın fiilini gerektirip gerektirmediği gibi meseleler etrafında cereyan etmektedir. Ancak bu görüş, kîdemi âlem konusunu tartışma dışı bırakıp reddeder. Eş'arilerin "hikmetsiz irade; rahmetsiz, muhabbetsiz ve rızasız meşîet" anlayışını doğru bulmayan İbn Teymiyye, İslâm filozoflarının âlemin kîdemi fikrine yol açan gâî illet (aslında inayet) anlayışlarını reddeder. Eş'ariler iradeyi ispat ederken hikmeti nefyetmekte, filozoflar da ilâhî ilmi ve hikmeti varlığın ezeli ilkesi olarak ispat ederken, ilâhî iradeyi nefyetmektedir; üstelik, bu görüşler zorunluluk fikri yüzünden âlemin kîdemi fikrine götürmekte ve hudûs kavramını temellendirirken saçmalığa yol açmaktadır. Öte yandan Mu'tezilenin ilâ-

hi adalet ve hikmeti temellendirirken “eslah olanı yaratmanın Allah’a vâcip olduğu” ve “iyi ve kötünün akılla bilinebilirliği” şeklinde ortaya attığı fikirler yanlıştır. Çünkü bu fikirler Allah’ın ilmi ve iradesini beşerî akılla sınırlandırmak anlamına gelmektedir. “Ta’lîl”i yani Allah’ın yaratma ve hüküm koyma fiillerinde gâî bir illet, ilâhî bir hikmet bulunduğunu savunmakla birlikte, hikmete uygunluğu bir zorunluluk yahut gereklilik sonucu değil, Allah’ın yaratıklarına bir rahmeti olması açısından yorumlamayanlar ise en doğru görüşün sahibidirler.²⁰

Gazzâlî’ye Tekaddüm Eden Öteki Düşünceler

Tekrar Gazzâlî’ye dönersek teodisesine dair önemli bir incelemenin yazarı olan Ormsby, düşünürü ait bu fikirlerin Mu’tezile’nin “eslah”, filozofların da “inayet” doktriniyle çarpıcı benzerlikler taşıdığını vurgularken bir ölçüde haklıdır.²¹ Nitekim Mu’tezilî düşünür Abbâd b. Süleyman, Allah’ın salâh konusunda sonsuz alternatifi olduğunu savunan meslekdaşlarına karşı bu fikrin yanlı olduğunu, Allah’ın eslah olana gücü yetip de onu terketmesinin caiz olmadığını, aksi halde Allah’ın cimri ve zâlim olması gerekeceğini ileri sürmüştü.²² Yine Ebu’l-Huzeyl el-Allâf, Allah’ın yaptıklarından daha uygun olanın bulunmadığını (Lâ salâh eslah mimmâ fe’ale) savunmuştur.²³ Nazzâm’ın öğrencisi Câhız ise, kainatta hayır ile şerrin karıştırılmış olmasında genel bir “maslahat” görmektedir. Ona göre hayır yanında şerrin varlığı beşerî hayat için bir dinamizm unsurudur ve Allah tüm mahlukatta kusursuz bir “maslahat” vareylemiştir.²⁴ İlk İslâm filozofu sayılan Kindî, âlemdeki “tertib”in teleolojik anlamı üzerinde durarak, bu düzenin onu yaratanın hikmetine kanıt olduğunu yazmıştır.²⁵ İhvân-ı Safâ da âlemin Hakîm yaratıcısının onu “en iyi nizam ve tertib” üzere düzenlediğini, âlemin en küçüğünden en büyüğüne kadar her parçasının O’nun hikmetinin örneklerini sergilediğini ve âlemde öngörülüş “salâh”ı ortaya koyduğunu belirtmiştir.²⁶ Onlardan önce Farâbî varlık vermeyi ilâhî cömertliğe (cûd), varlığa düzen ve hiyerarşi koymayı da ilâhî adaletle bağlamıştı.²⁷ İbn Sina’nın inayet ile ilgili fikirleri ile Gazzâlî’ninki arasındaki paralellikler ise yukarıda geçmişti. Benzeri görüşleri Eflatun ve Câlînûs’ta da görmek mümkündür. Özellikle Ormsby’nin hatırlattığı gibi²⁸ Eflatun’un *Timaios* adlı eserine yazdığı özet ve İslâm âleminde *Fi menâfi’i’l-a’zâ (De usu partium)* adıyla tanınan eseriyle Câlînûs, Gazzâlî ile filozofları aynı teleolojik telakkide buluşturan başlıca müellif olabilir. *Timaios*’taki ana fikir “Yüce iyi’nin ancak en iyiyi yaptığı, sebeplerin en iyisi olarak kozmosu en iyi şekilde varetmişti, Tanrı’nın kıskanç olmadığı

ve inayetiyle kozmosu mümkün en iyi şekilde yarattığı”dır.²⁹ Muhtemelen Gazzâlî’nin de Huneyn b. İshâk tercümesinden okuduğu Câlînûs’un *Timaios* ihtisarında yer alan konuyla ilgili şu ifadeler Gazzâlî’ninkiyle çarpıcı benzerlikler göstermektedir: “Âlemin mevcut halinden daha mükemmel olması mümkün değildir” ve “Yaradılışın sebebi Tanrı’nın cûdudur. Çünkü O’nda cimrilik yoktur. O, âlemi en mümküni gerçekleştirerek yarattı.”³⁰

Gazzâlî’nin Vurguladığı Ayırım Noktası

“Evrensel ve zorunlu sebeplilik” fikri ile “zorunlu gerçek düzen” fikrini Allah’ın kaza ve kaderine; “mümkün en iyi âlem” fikrini de Allah’ın cûd ve inayetine bağlamakla Gazzâlî İslâm filozoflarının teleolojik görüşlerine çok yaklaşıırken onlardan “ilâhî irade”ye yaptığı güçlü vurguyla ayrılmıştır. Eş’arî kelâmında olduğu gibi Gazzâlî’de ilâhî irade Allah’ın mutlak hürriyetini ispat için ilâhî ilim ve kudretten önce fonsiyonunu icra etmektedir. Onun *el-İktisad fi’l-i’tikâd*’ta yazdığına göre imkân ve ihtimallerin kendisi, olma ve/veya olmamayı belirleyemeyeceğine göre alternatiflerden birini Allah tercih edecektir. Bu tercih fiili doğrudan doğruya Allah’ın Zâtı’na nisbet edilemez. Çünkü zıt alternatiflerin Allah’ın Zâtı’na nisbeti tektir; ilâhî kudretin de zıtlar karşısında durumu aynı olduğundan tercih edici olarak yeterli değildir. İlâhî ilim de tercih için kafi değildir. Zira ilim mümkünleri olduğu gibi bilmekten ibaret olduğuna göre geriye tercih edici sıfat olarak hür irade kalmaktadır. Zira varolması ve/veya olmaması eşit derece mümkün olanları olduğu gibi bilmek ayrı şey, mümkün olandan birini tercih etmek ayrı şeydir.³¹ Dolayısıyla irade ilâhî ilmin bir fonksiyonu değil, ilmin “gereği” fikrinden bağımsız olarak “ilâhî tercihi” sağlayan bir sıfattır. Yani evrendeki sebeplilik ve gaiyyeti tayin eden ezeli mutlak ilim değil, mutlak hür iradedir. Allah’ın varolma ve/veya olmamayı seçen bu mutlak hür tercihidir ki varlığa gelişin zorunlu kıldığı sebeplilik, düzenlilik ve dolayısıyla gaiyyetin ilkesi olmaktadır. Gazzâlî’ye göre her oluş takdirin zorunlu sonucudur ama bu sonuç “Allah’ın dilemesinden sonra”dır. (“ba’de sebki’l-meşie”)³² Şu halde zorunluluğun varlığı meselesinde Gazzâlî ve filozoflar paralel düşmekte ancak zorunluluğun kaynağı meselesinde filozoflar iradeyle bir bakıma aynı gördükleri Zâtî Bilgiyi (veya Zât’ı,) temel ilke olarak koyarken, Gazzâlî Eş’arî geleneğine uygun olarak ilâhî iradeyi güçlü bir tarzda vurgulamaktadır. Ona göre Hür irade zorunluluktan öncedir; her ne kadar ilâhî iradenin, ilâhî inâyet ve hikmetin “gereğine” uygunluğu (mukteda’l-cûd ve’l-hikme)³³ unutulmalı ise de, bu böyledir.

İbn Rüşd'ün Eş'arîlere İtirazı

Hikmetin gereğine uygunluk fikrini Gazzâlî gibi vurgulamayan ilk devir Eş'arîleri, inayet ve gaye delili üzerinde özellikle durmuş olan İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir. Filozof iradenin hikmetten bağımsız olduğu ve âlemin pekâlâ başka türlü de yaratılabileceğine dair Gazzâlî-öncesi Eş'arî fikirleri Allah hakkında yakışsız addetmiştir. Mümkün en iyi düzen içinde yaratılan âlem için zıddının da olabileceğini ileri sürmek, İbn Rüşd'e göre, birçok mümkünden birinin tesadüfen vukû bulduğunu söyleyen Epikürçülerle aynı fikri paylaşmak demektir. Oysa filozofa göre âlemde daha mükemmeli ve tam olanı imkânsız olacak derecede zorunlu bir düzen vardır. Buradaki zorunluluk tesadüfî olmanın zıddıdır.

İbn Rüşd Kur'an-ı Kerim'deki kevnî âyetlerin kainattaki ölçü, düzen ve gayeyi ortaya koyduğunu belirttikten sonra inayet delilini şu şekilde kurmaktadır: (1) Alem, bütün parça ve bölümleri ile insan varlığına ve bütün mevcûdatın varoluşuna uygun düşecek şekildedir; (2) Bütün parça ve bölümleriyle bir gayeye doğru yönelik olarak mevcut olan herşey, zorunlu olarak masnû (yani yaratılmış) ve eserdir (yani bir sebebin sonucudur); (3) Alem masnû ise Sâni'i vardır. Bu delilin bir başka düzenlenişi de şöyledir: (1) Âlemde bir ölçü ve düzen vardır; (2) Bu tesadüfen gerçekleşmiş olamaz; (3) O halde bir Sâni'i mevcuttur. İbn Rüşd'e göre Mutlak Fail Sebep, hikmetten yoksun; bir eser olarak topyekûn kainat da gayeden bağımsız görülemeyeceğine göre Mebde (Varedici ilke) ile gaye (Varoluş hikmeti) arasında ilâhî hikmetin öngördüğü gayelerin gerçekleşmesini bir sebeplilik düzeni sağlayabilir ki kainattaki düzenin de kaynağı budur. Bu düzen hikmete rağmen bir keyfiliğin ve gaye fikrini yok sayan bir tesadüfîliğin zıddıdır.

İbn Rüşd'teki teleolojik yaklaşım, hikmet ve gaye fikriyle temellenen inayet doktrini ile sebeplilik ve zorunluluk fikriyle temellenen kozmik düzen kavramında ifadesini bulmuştur. İbn Rüşd teleolojisi içinde kötülüğün hikmet, gaye ve inayet kavramları açısından anlamı, İbn Sina'nın fikirlerinde daha önce yansıdığı üzere, iyiliğin taşıdığı değerle birlikte düşünülmelidir. Buna göre Allah iyiyi iyi olduğu için, kötüyü, onunla birlikte bulunan iyi için yaratmaktadır. Ateşin genel iyiliği bazan verdiği zararlar yüzünden gözardı edilemez. Dolayısıyla ateşin varlığı iyidir.³⁴

Ve İbnü'l-Arabî

Nihayet Endülüs'lü mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî, imkân âlemindeki bütün varlık mertebelerini kendinde özetleyen "insân-ı kâmil" doktriniyle bağlantılı olarak "mümkün en iyi âlem" kavramında ifadesini bulan inayet fikrine temas eder. İbnü'l-Arabî'ye göre ne Varlık'ta cimrilik, ne Kudrette noksanlık vardır. Bütün varoluş mertebeleriyle insanda özetlenmiş olan bu âlemde daha bedfisi mümkün değildir. Aksi takdirde insanın varoluşunda kemâlin zirvesine ulaşılmış olmazdı. Allah mümkün en kusursuz âlemi eksiksiz kudreti sayesinde yaratmış ve onu tüm kemaliyle özetleyerek insanda yansıtmıştır. Dolayısıyla âlemdeki bütünlük ve kemâl hakkında insân-ı kâmil'in varlığı kusursuz bir mesaj vermektedir.³⁵

Modern Batı Düşüncesine Teleolojik Delil Açısından Bir Atf-ı Nazar

Modern Batı düşüncesinde gaiyyet fikri Allah'ın varlığına getirilen "teleolojik delil" çerçevesinde onsekizinci yüzyıldan itibaren daima gündemde olmuş ve günümüz din felsefesi incelemelerinin başlıca konusunu teşkil etmiştir.

1713'de William Derham *Physico-Theology: or, A Demonstration of the Being and Attributes of God, from his Works of Creation* adlı eserinde evrendeki düzen ve gaiyyetin sonsuz ölçüde Ha-

kîm, Kadîr ve Rahîm bir Varlığa delâlet ettiğini savunmuş; 1714'te neşrettiği *Astro-Theology: or, A Demonstration of the Being and Attributes of God, from a survey of the Heavens* adlı eserinde de, herhangi bir mimarî eserden, bir resimden yahut mekanik saatten hareketle nasıl sanatkâra ulaşıyorsak, evrendeki mimarî, estetik ve mekanik âhenkten hareketle bir Sâni'e ulaştığımızı yazmış, tesadüfün böyle bir sanat eserini oluşturamayacağını ileri sürmüştü. Onsekizinci yüzyılın iyimser ortamında oldukça popüler olan nizam ve gaye delili ünlü İngiliz deneyci filozofu David Hume tarafından şiddetle eleştirildi. Ona göre: (1) Evren ile insan yapımı bir makinayı birbirine benzetmek hatadır. Eğer evrenin insan yapımı bir makina gibi olduğu kesin şekilde doğru olsaydı, aklen bir Sâni'in varlığına gitmek mümkündü. Ancak bu ve benzeri benzetmeler bize kesin bilgi sağlayamaz. Çünkü deney ile doğrulanamazlar. Elimizdeki deneye dayalı veriler ise tümel bir kozmogonik açıklama için yeterli değildir. (2) Öte yandan teleolojik düzen delili sebepleri bir ilk sebebe kadar izlemek suretiyle, kozmik düzenin

Yaratıcı'nın zihninde (ilminde) varolduğu esasına dayanır. Ancak bu esas ilâhî ilimdeki a priori düzenin açıklanmaya ihtiyacı olmadığı, ama fizikî düzenin açıklanması gerektiği inancını da ihtiva eder. Biz eğer a priori bir zihni düzeni illâ da kabul edeceksek, onun da üzerinde bir zihni düzen olduğunu kabul etmemek için sebebimiz olmaz. Eğer bir yerde durmak zorundaysak, niye maddî âlemde durmuyoruz? (3) Ayrıca âlemde bir düzenin olduğunu ve kendi kendine yettiğini söylemek kâfi değildir. Bu düzenin ilâhî bir faaliyet dışında varlığa gelemeyeceğini de ispat etmek lâzımdır. Ancak asıl yapılamaz olan budur. Çünkü tabiattaki düzeni yine sadece fizikî prensiplerle açıklamak mümkündür. Nitekim Epikür hipotezinde evren tesadüfen hareket eden sınırlı sayıda atomdan meydana gelmiştir. Eğer atomların bu düzeni sağlaması için tek bir ihtimal bile varsa, sonsuz bir zamanda bu düzenin tesadüf sonucu gerçekleşmesi kaçınılmazdır. (4) Tabii hadiselerden hareketle Allah fikri (inancı) ispat edilemez. Çünkü sınırlı ve kusurlu bir dünya, bir eser/ma'lûl olarak sonsuz ve mükemmel bir varlığa delalet edemez. Dolayısıyla bu kusurlu âlemdeki düzen sonsuz iyi, güçlü ve hikmetli bir Tek Tanrı'ya ispatlanamaz. Olsa olsa sınırlı güçleri olan çok sayıda tanrının varlığına götürebilir. (5) İhtimaliyet kavramını kainatla ilgili açıklamalarda kullanmakla yetinmeyip Allah'ın varlığına ispat vasıtası yapmak saçmadır.³⁶

Hume'dan çok sonra William Paley'in 1802'de neşredilen *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the Appearances of Nature* adlı eseri on dokuzuncu yüzyılda İngilizce konuşulan dünyada standart bir Hıristiyan apolojetik metni haline geldi. Paley'in argümanları zamanla gücünden yitirmiş olsa da teleolojik delil son dönemde F.R. Tennant (*Philosophical Theology*, Cambridge 1930) ve A.E. Taylor (*Does God Exist*, London 1945) adlı iki İngiliz filozofunca güçlü bir şekilde yeniden formüle edildi. Ardından Fransız fizikçi Pierre Lecomte du Noüy, *Human Destiny* (London, New York 1947) adlı eseriyle ve nihayet Amerikalı filozof Richard Taylor *Metaphysics* (New Jersey, London 1963) adlı eseriyle teleolojik delilin yeni versiyonuna katkıda bulundular.

Bunlardan Paley, Hume'un eleştirisinin aksine evreni bir makina gibi tasavvur etmiştir. Özellikle bir saat analogisine başvurarak, saati meydana getiren her parçanın bir gayeye uygun olarak yerleştirildiğini, başka türlü yerleştirilseydi o dakik fonksiyonunu

yerine getiremeyeceğini, dolayısıyla akıl sahibi bir saatçinin varlığına kolaylıkla gidilebileceğini yazmıştır.³⁷

F.R. Tennant da kendinden önceki deistler gibi Allah'ın hakikatının dinî tecrübeyle değil, tabiattan alınmış delillerle ispatlanabileceğini iddia etmekteydi. Ancak akılcılığın kesin delil kavramını reddettiği için âlemin en mümkün (ve muhtemel) açıklaması olarak bir "teistik varsayım" geliştirmeye çalıştı.. David Hume'un eleştirilerinin gecikmiş etkisinden ve Darwin teorisinin genel kabul görmesinden sonra ortaya koyduğu argümanlar kendisinden öncekilere göre daha karmaşıktı. "Kozmik teleoloji" sini şöyle ortaya koydu: "Şuurlu bir varlığın eseri olarak nizam" delilinin geçerli olması, evrendeki uyumun kozmik bütünlüğü içinde algılanışıyla mümkündür. Tek tek uyumluluklar kendi başlarına nizamı kanıtlayamaz. Yani nizam delili cüz'î uyumluluklarda yahut bunların çokluğunda yatmamaktadır. Kozmik teleoloji, dar kapsamlı teleolojik deliller gibi sınırlı fenomenlere dayanamaz. Bu teleoloji, altı çeşit uyumluluğu birarada değerlendirir: (1) Düşünce ve nesnelerin, tabiat ile bilginin uyumu; (2) Organizmaların çevrelerine uyumu; (3) Fizik âlemin canlılığı temin edecek ve sürdüreceği tarzdaki uyumu; (4) Tabiattaki estetik uyum; (5) Tabiatın aklı ve ahlâkî hayatı mümkün kılacak şekilde tanzim edilmiş uyumu; (6) Bu beş uyumun birbirini

karşılıklı olarak güçlendiren uyumu. Evrendeki bu uyum tarzları ayrı ayrı ele alındığında tabiatüstü bir varlığa gitmeden de açıklanabilir. Ancak onlar bir arada ele alınınca ma'kul ve ilzam edici bir teleolojik delil oluştururlar.³⁸

Lecomte du Noüy, her ne kadar Tennant'tan sonra yaşamış ise de fikirleri Paley ile Tennant arasında bir konuma sahiptir. Düşünürü göre canlı organizmalardaki temel kimyevî terkiplerin meselâ bir tek protein molekülünün tesadüfle oluşması ihtimali o kadar küçüktür ki, biyolojik evrimi bilimsel olarak izah etmek imkânsızdır. Dolayısıyla tabii evrimi açıklayabilmek için bir "anti-şans" (anti-chance) faktörünün teoriye dahil edilmesi gerekmektedir. İlim adamı içinse anti-şans faktörü ile Tanrı'nın yaratması arasında bir fark yoktur. Kısacası bütünüyle organize ve canlı yönleri olan evreni Tanrı hipotezi olmadan kavramak mümkün değildir.³⁹

Tennant'ın teleolojisi Amerikalı Richard Taylor tarafından geliştirildi. Taylor teleolojik delilini, kendileriyle duyum ve idraklerimizi gerçekleştirdiğimiz organlar ve melekelerdeki gaiyyet fikri üzerinde geliştirdi. Taylor'a göre bu organ ve melekelerin gayr-

Allah mümkün en kusursuz âlemi eksiksiz kudreti sayesinde yaratmış ve onun tüm kemaliyle özetleyerek insanda yansıtmıştır

i şahsî ve gayesiz tabiî güçlerin tesadüfî ve maksatsız sonuçları olduğunu ileri sürmek imkânsızdır. Çünkü bu organ ve melekeler dış dünyadan bize ulaşan bilgiyi iletecek tarzda tertip edilmiştir. Nasıl anlamlı ve karmaşık bir trafik mesajını ileten işaret taşlarının tabiî güçlerle tesadüfen oluştuğuna kani olamazsak, veya kani olsak da anlamlı bir mesaj verdiğini mantiken nasıl temellendiremezsek, duyu ve idrak güçleri de dış dünya hakkındaki bilgiler için medyadır ve gaiyyetten uzak, tesadüfen biraraya gelmiş tabiî oluşumlar olarak görülemezler. Aksi bir kabule göre ya organlarımızın tesadüfen oluştuğunu ya da bize anlamlı bir şey söylemediğini de kabule mecburuz. Her ikisi de doğrudur demek ise akıl dışıdır. Taylor, tesadüfî ispata çalışan evrimci itirazların farkındadır fakat onları hiçbir şekilde ciddiye almamıştır.⁴⁰

Hick'in teleolojik delilin Modern Batı düşüncesindeki tarihsel gelişimini tasviri yanısıra yine ünlü bir din felsefecisi olan Richard Swinburne'un bu delilin çeşitli ifade edilmiş tarzları hakkındaki sistematik incelemeleri de gaiyyet açısından önem arz etmektedir. Bu incelemelerde teleolojik delil nizam, gaye ve inayet şeklinde birbiriyle bağlantılı üç delil halinde ele alınmaktadır. Swinburne, yukarıda Hick'in tasvir ettiği üzere belli dönemlerdeki kainat ve tabiat anlayışlarının teleolojik delili, özellikle nizam delilini belirlediğini vurgulamaktadır. Bu dönemlerde mekânî ve zamanî olmak üzere iki nizam fikri ortaya çıkmıştır. Mekanda nizam düzenli şekilde birarada bulunuştan, zamana ait nizam ise düzenli şekilde ardarda gelişten doğar. Meselâ çalışabilir vaziyetteki motorlu bir araç birlikte aynı yerde bulunuş düzenliliğine sahiptir. Onun parçaları o kadar düzenli şekilde birarada bulunmaktadır ki, küçük komutlarla muazzam bir hareket kabiliyeti kazanabilmektedir. Fakat o zamanî bir düzenlilik uyarınca da çalışmakta, süreklilik arzeden düzenli kanunlara göre iş görmektedir. Kainattaki nizama bakan bir insan da gerek mekanda düzenli bulunuş gerekse zamanda düzenli oluşu farkedebilecektir. Swinburne'un tesbitine göre onsekizinci yüzyıl düşünürleri daha ziyade mekanda düzenli bulunuş fikrinde yoğunlaştılar. Bu telakkiye göre meselâ bitki ve hayvanlar birlikte varolarak belli bir düzen içinde varlıklarını sürdürmektedirler ve bu uyum akıllı bir yaratıcı fikrine götürmektedir. Fakat Darwin'in evrim teorisi bu mekânî düzen anlayışının sarsılmasına yol açtı. Bu teoriye göre türlerde süreklilik olmadığı gibi yalnızca güçlü olan hayatta kalabiliyordu. Sonraları evrim süreçlerinin de çok karmaşık bile olsa büyük bir mekânî düzen içinde gerçekleştiği, tabiatın bir makina gibi birlikte bulunuş düzenine göre işlemese bile makinalar yapan bir makina gibi işlediği teziyle bir uzlaşma

arandı; fakat 80'li yıllarda biyologlar herşeye rağmen evrim yasalarından şuurlu bir yaratıcıya ulaşmanın çok düşük bir doğruluk ihtimaline sahip olduğunu ileri sürdüler.⁴¹

Swinburne'a göre günümüzde zamanî düzen fikri çok daha güçlüdür. Bütün bilimsel kitaplar tabii hadiselerin böyle bir düzen içinde süreklilik gösterdiğini yazmaktadır. Kainattaki bu düzenlilik anlaşılabilir ve geleceğe ait başarılı tahminlerde bulunulabilmektedir. Her ne kadar bu düzenliliği kainata insan zihninin empoze ettiği veya sadece "tabii seleksiyon" kavramındaki gibi bir tesadüf eseri olduğu itirazında bulunulabilirse de bilimin gözlem ve deneyleri tamamen çekim yasalarının, kimyasal süreçlerin dün ve bugün olduğu gibi yarın da devam edeceği inancına dayanılarak yapılabilen ve anlamlandırılmaktadır. Bilim adamlarınca formüle edilen bilimsel yasalarda evrensel bir kanunluluk, düzen ve süreklilik vurgulanmaktadır. Ancak bilim nihai bir tümevarım için bütün evreni kuşatamadığına göre evrendeki düzen hakkında "bilimsel" bir açıklama yapma yetkisine sahip değildir. Ayrıca bilim evrendeki kanunluluk ve sürekliliğin "niçin" olduğunu da açıklayamaz. Dolayısıyla düzenden ancak bilimsel açıklamanın durduğu yerde bahsolunabilir ve bu düzeni koyan; bu kanunları yazan ve evrene süreklilik kazandıran bir Kâdir-i Mutlak ve Alim Tanrı'nın "sürekli yaratma eylemi" bir postüla olarak konmalıdır. Bilimin tespit ettiği ama "niçin"ini kendi metoduyla temellendiremediği düzen ve süreklilik ancak bir Tanrı fikriyle açıklanabilir. Şu halde Swinburne'a göre modern teleolojik delil şöyle ortaya konmalıdır: (1) Evrende bilimin kendi yöntemleriyle temellendiremediği bir nizam vardır; (2) Eğer bu nizam hakkında "bilimsel" bir açıklama yoksa bu nizamı sağlayan Tanrı olduğu şeklindeki yegâne açıklamayı postüla olarak koymak zorundayız.⁴²

Swinburne'a göre evrendeki nizamı Allah kendi hikmetine mebni olarak estetik ve fayda gayesinin gerçekleşmesi için koymuştur. Nizam güzel, mutlak kaos ise çirkindir. Bu estetik uyum fayda sağlayıcı uyumla içiçedir. Allah mahlukatı belli fitrat, güç ve kabiliyetlerle yaratmıştır ki bunlar sayesinde tabiatla ilişkiye geçerek varlıklarını sürdürebilsinler. Eğer evrende kavranabilir bir süreklilik ve düzenlilik olmasaydı bu güç, fitrat ve kabiliyetler etkisiz ve fonksiyonsuz kalır, tesadüflerin helâke sürüklediği yaratıklar çok kısa sürede yok olurlardı. Bu düzenliliğin insan için diğer canlılardan daha öte bir anlamı vardır. Çünkü insan bu düzenliliğe dayanarak bilim, sanat ve kültür üretip kendini geliştirebilir, aslı fonksiyonlarını yerine getirebilir. Demek ki evrendeki zamanî nizamın gayesi yaratıkların varlıklarını sürdürme ve geliştirmelerini temindir. Hattâ evrendeki

nisbî çirkinlik ve kötülükler bile bu gayeye yönelişe menfi açıdan ivme kazandırmak için vardır.⁴³ Swinburne, evrende inayetin çok açık şekilde müşahade edildiği düşüncesindedir. Başta, insan olmak üzere bütün canlılara kendisinin ve öteki canlıların biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılama fırsatı verilmiş olması inayetin kesin göstergesidir. İlahî inayet yahut Tanrı'nın olmadığı varsayıldığında tabiatın pekâlâ aynı tabii kanunların yahut evrimsel tesadüflerin sürüklemesiyle bu dünyadan başka bir dünya daha oluşturabileceği ve içinde şimdiki canlılar ve insan nevinden varlıklar hasil edebileceği varsayılabilir; fakat aynı varsayımın göre, pekâlâ bu yabancı canlılar gerek birbirine gerekse bizim bu dünyamızdakilere sonsuza kadar azap edebilecek güçlere sahip olup hayatı tam bir cehenneme çevirebilirler. Tanrı ve onun inayeti yok sayılacak ise böyle cehennemî bir dünyanın veya bizimkini cehenneme çevirecek başka dünya canlılarının varlığı da pekâlâ muhtemel sayılmalıdır. İşte o zaman bizim bu dünyamız inayetin inkarıyla var olması mümkün ve muhtemel addedilen başka dünyalardan daha fazla bir anlam taşıyacaktır. Bizim dünyamızı varsayılan ötekilerden farklı kılan bir lutuf ve inayetin varlığını kabul etmek mantikî bir zorunluluksa, buradan Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkarabiliriz. İnayet varsa, Tanrı da vardır.

Değerlendirme

Kur'an-ı Kerim'in Allah-âlem-insan ilişkilerini belirtirken idrâkimize sunduğu 'kozmos' resmi, bir açıdan ilâhî hikmet, rahmet, adalet ve inâyetin mevcudiyetini yansıtırken diğer açıdan insanın 'kozmos' içindeki yeri, anlamı ve gayesini yansıtmakta ve kozmik düzen'in bir bakıma insan 'için'liğini vurgulamaktadır. Bunun yanısıra insan gerek kendi varoluş hikmeti gerekse 'kozmos'taki varlık ve oluşların gayesi üzerinde tefekküre davet edilmekte, böyle bir tefekkür ibadeti sonucunda Tevhid ilkesini aklen kavrayacağı kendisine hatırlatılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim sadece bu çağrıyla kalmayıp tefekkür faaliyetiyle yorumlanması gereken 'işaret'leri de ihtiva etmekte ve İslâm mütefekkeri için cezbedici ve yönlendirici bir ilham kaynağı oluşturmaktadır. İslâm düşünce tarihinin büyük üstadları için bu ilham kaynağından sarf-ı nazar etmek düşünülemezdi ve bu yüzden 'teleolojinin dört terimi' dedğimiz gâye, nizam, inâyet ve hikmet kavramları, onların metafizik düşüncelerinde daima merkezî bir mevkie sahip olmuştur.

Bundan da önemlisi İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, İbn Teymiyye gibi fikrî (felsefî) yaklaşımları itibariyle önemli farklılıklar arzeden ve sonra gelenin öncekilere yönelik ciddi eleştirileri olduğunu bildiğimiz müslüman düşünürlerin, teleolojik yaklaşım sözkonusu olduğunda fikrî farklılık ve kutuplaşmaları en aza indirici müştereklere sahip olduğu görülmektedir. Bu müşahedemiz müslüman düşünürlerin benimsediği kozmolojik doktrinlerde yalnızca önemsiz ayrıntılara ait farklılıklar olduğu ve teleolojik yaklaşım ile bu farklılıkların asgariye indiği yahut ortadan kalktığı anlamına alınmamalıdır. Yukarıda misal olarak isimlerini zikrettiğimiz düşünürlerin felsefî ve/veya teolojik fikirleri tabii ki önemli farklılıklar ihtiva etmektedir ve bunların teleolojik mevzulardaki tezâhürleri okuduğunuz makalede müşahade edilebilir. Ancak mesalâ İbn Sînâ-Gazzâlî, yahut Gazzâlî-İbn Rüşd arasındaki bilinen kutuplaşmanın 'gâye, nizam, inâyet ve hikmet' kavramları sözkonusu olduğunda neredeyse müşterek bir 'söylem'e dönüştüğü de inkâr olunamaz. Tehâfüt adlı eserinde 'sebeb-sonuç' arasındaki 'zorunluluk' fikrini filozoflarla arasındaki farklılıkları tebarüz ettiren mulâhazalarla şiddetle eleştiren Gazzâlî'nin, teleolojik yaklaşımında bu fikri müsbet kabul etmesi ve 'kaza-kader' inancı çerçevesinde evrensel bir determinizme ulaşması dikkat çekicidir.

Ancak filozoflardan ayrıldığı hususun Gazzâlî tarafından özenle vurgulandığı da gözden uzak tutulmamalıdır. Belirtildiği üzere bu farklılık 'İlahî İradenin mutlak hürlüğü' ile ilgilidir ve bu Hürriyetin her türlü zorunluluğa tekaddüm ettiği ısrarla vurgulanmaktadır. Esasen İbn Sînâ da Allah'ın 'el-Murid bi'z-Zât' oluşunu, onun iradesinin kendi Zâtı/İlmi dışındaki herhangi bir varlık tarafından müteessir olmadığını vurgulamak için belirtmişti. Ancak Allah'ın Zâtı/Sıfatları hakkındaki taraflar arasındaki yaklaşım farklılıkları, Gazzâlî'nin, filozofların ilgili fikirleri hakkında tatmin olmasını mümkün kılmamıştır. Bununla birlikte ünlü 'Leyse fi'l-imkân...' formülasyonunun Gazzâlî'yi felsefî inâyet doktrininin kendi geleneği içinde gelişen ana fikirleriyle müşterek bir noktaya getirdiği de ortadadır.

Teleolojinin İslâm metafizik düşüncesinin teoloji ve ontoloji yanında üçüncü ayağını oluşturduğu düşünülüğünde bu müştereklerin önemi daha da artmakta ve eğer 'İslâm düşüncesi tarihi', ihtilâflardan çok ittifakların tezahür ettiği bir serüven olarak anlaşılırsa, teleoloji disiplininin, sırf farklı felsefi geleneklere mensup olmaktan ötürü doğabilecek yahut

doğmuş farklılıkları, teoloji ve ontoloji disiplinlerinden daha çok massettiği belirtilmelidir. İbn Sînâ'nın ilmu'l-gâyeyi (teleoloji) 'hikmet' ile özdeşleştirilmesi bu açıdan anlamlıdır.

Teleolojinin günümüz 'bilim adamı' için ifade ettiği anlam ise genel olarak 'metafiziğin' ifade ettiği anlamla neredeyse özdeştir: Bilindiği gibi modern bilimin tarihi, yalnızca bilimsel disiplinlerin 'felsefe'den ayrılmasının değil, bilimi metafizik kavramlardan arındırma çabasının da tarihidir. Bu çabaların çağımızdaki bir uzantısı olarak teleolojik açıklama biçimleri ve dolayısıyla telos (gâye) kavramı bilimsel söylemden ihraç edilmiştir. Her ne kadar nizam kavramı sebeplilik fikrinin mantıkî bir sonucu olarak bilim çevrelerinde itibarını hâlen korumaktaysa da teleolojik muhtevasını kaybetmiş durumdadır ve çoğu zaman mekanizm çerçevesinde tanımlanmaktadır. Çünkü nizam gâye ile irtibatlandırıldığı zaman kaçınılmaz olarak kavramın bilimsel anlamda kabul edilebilir sınırlarının 'ötesine' geçilmekte ve metafizik karakterli soruların sorulması gerekmektedir. Gaye fikrinin en zor vazgeçilebileceği biyoloji alanında bile evrim teorisinin nisbî egemenliği gayiyetten bağımsız mutlak tesadüf kavramını biyologlar arasında merkezileştirmiş durumdadır. Günümüzde bilim adamları bir gâye yahut maksada yönelik (purposive) faaliyet kavramı ile 'işlevsel' (functional) faaliyet kavramını tefrik etmiş ve gâye kavramı yerine fonksiyon kavramını koymuşlardır. Böylece artık sözgelisi Galen'in veya Gazzâlî'nin insan organizmasını oluşturan çeşitli organların hem bir nizam oluşturduğu hem de birer gâyeye yöneldiği şeklindeki açıklamaları yerine 'böbreğin fonksiyonu üreyi süzmektir' şeklindeki önermelere bırakmış olmaktadır. Hatta bu ifadenin bile teleolojik çağrışımları olduğunu düşünen bir bilim adamı önermeyi 'böbrek ürenin süzülmesi için zorunlu (veya yeterli) şarttır' şekline dönüştürebilecektir. Fonksiyon kavramına dayalı 'kauzal düzen' fikri ise teleolojik bir muhtevaya sahip değildir. Peki iradî filler de gâyeden bağımsız mıdır? Beckner, "purposive" ile "functional" arasını ayırırken ilkinin kriterini, failin belli bir niyet, şuur, hedef ve hedefe yönelişte ısrara sahip olması şeklinde koymaktadır. Bu durumda, diyor Beckner, belli bir hedefe yöneltilmiş otomatik bir füzeye ait hareketine 'purposive' karakterde olup olmadığı sorulmalıdır. Füzenin programı niyet yahut şuur yerine konursa, yöneldiği hedef ve bu hedefte ısrarına bakarak onun hareketine 'purposive' karakterlidir di-

Müslüman düşünürlerin kahir ekseriyeti şerrin bir hikmeti olduğunu, umumî nizamın bir parçası umumî bir hayrın gereği olarak mevcut olduğunu prensip olarak kabul etmiş; ancak bu konuda insan aklının son tahlilde kuşatıcı bir bilgiye ulaşamayacağını da vurgulamışlardır.

yebilir miyiz? Makinada bir iradenin varlığını kabul edersek, evet. Ancak Beckner, teleolojik söylemin bilim dilinden sınırdışı edilmesiyle bütün güçlüklerin aşıldığı kanaatında değildir. Temel bir sürece katkıda bulunan fonksiyonel faaliyet bir şeydir, bu faaliyetin gayeyle ilişkisi başka bir şeydir. Özellikle insanın fail olarak devrede olduğu durumlarda gâye fikri kolay vazgeçilebilir bir doktrin olarak görünmemektedir. Meselâ insan bir füze imal ettiğinde ona 'gâyesine uygun' fonksiyonlar yüklemektedir; ayrıca insan organizmasının fonksiyonel faaliyetlerinin sözgelisi, türlerin devamı gibi küllî bir gayeye hizmet ettiği de pekâlâ söylenebilir.⁴⁵ Bu noktada yalnızca fikrin yönlendirdiği iradî davranışlarımızın değil, şuurumuzun eseri olmayan reflekslerimizin bile gayeden yoksun olmadığını belirten İbn Sînâ hatırlanmalıdır.

Teleolojinin adl-i ilâhî fikri (teodise) ile ilgisi de açıktır. Zira belirtilmiş olduğu üzere eğer kozmik nizamın ilâhî hikmetin eseri olduğu ve bu hikmete uygun bir gayeye yöneldiği kabul ediliyorsa âlemin mümkün en iyi/uygun tarzda tertip edilmiş olduğunu da kabul etmek gerekir. Ancak bu en iyi nizam içinde şerrin anlamı ve yerinin belirlenmesi de mantıkî bir zorunluluktur. Şer problemi hem teodiselerin en çetin problemidir, hem de Ateizmin temel dayanaklarından biridir. Ateizm şer probleminin ilâhî hikmet ve adaletin nefyine ve dolayısıyla Allah'ın inkârına dayanak yapmak istemektedir. İslâm düşünce tarihinde de Dehriyye ve Seneviyye akımlarının tehdidi şer problemini daima canlı tutmuştur. Meselâ bir Dehri olduğu ileri sürülen İbnu'r-Râvendî *Kitabu't-Ta'dil ve't-tecvir* (Abesü'l-hikme) adıyla kendisine nisbet edilen eserinde ilâhî hikmet kavramını sorgularken şer problemini ortaya atmakta adeta mümkün bütün teodiseleri radikal olarak reddetmektedir.⁴⁶

Ancak bu tür inkârcı yaklaşımlar İslâm dünyasında daima marjinal kalmış ve dolayısıyla sistematik bir doktrin haline gelememiştir. Müslüman düşünürlerin kahir ekseriyeti şerrin bir hikmeti olduğunu, umumî nizamın bir parçası umumî bir hayrın gereği olarak mevcut olduğunu prensip olarak kabul etmiş; ancak bu konuda insan aklının son tahlilde kuşatıcı bir bilgiye ulaşamayacağını da vurgulamışlardır. Evet şer vardır demişlerdir, ancak Allah'ın (hâşâ) ne zulmünün ne de aczinin bir sonucu olarak değil, O'nun koyduğu umumî hayır nizamının arzî bir sonucu olarak vardır ve O'nun hikmetine mebnîdir.

Bu değerlendirmeden aktüel fikir hayatımız ba-

kımından çıkarılabilecek sonuç ise, teleolojinin metafiziğin bir disiplini olarak çağdaş din ve bilim felsefeleri hakkında araştırma yapanların kendiliğinden ilgi alanına girdiği ve büyük İslâm metafizik üstadlarının kendilerine sağlam bir hareket noktası

olabileceğidir. Özellikle çağdaş İslâm düşüncesinin teşekkülüne katkıda bulunmak isteyenler, teleoloji alanında nasıl bir kültürel hazine üzerinde oturduklarını daha başında farkedeceklerdir.

Dipnotlar

1. Klasik sözlüklerde gâye, "sonuç, yahut sınır, nihai nokta, zirve, ideal örnek, sancak" anlamlarına gelmektedir. bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* "gy", md.
2. Finalite, Finalizm, Teleoloji terimleri için bk. ve krş. Mustafa Nâmık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, "Finalisme, Finalité, Téléologie" md.'leri, İstanbul II (1955) 40-47, III (1958), 307; İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, "Téléologie, Finalité md.'leri, İstanbul 1341; *The Fontana Dictionary of Modern Thought* (nşr. A. Bullock - O. Stallybrass) "Teleology" md., London 1981; R.G. Olson, "Teleological Ethics", *The Encyclopedia of Philosophy* (nşr. P. Edwards), London New York 1972, VIII, 88.
3. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, (nşr. M. Yûsuf Mûsa, S. Zâ-yid, S. Dünya) Kahire 1960, 299-300
4. Gazzâlî, *el-Hikme li mahlûkâtillahi azze ve celle*, (Mecmû-atu Resaili'l-İmâm el-Gazzâlî [I] içinde) Beyrut, ts., s. 5-41. Bu eserin Gazzâlî'ye nisbeti kesin olmamakla birlikte Maurice Bouyges, Subkî, Zebîdî ve Taşkôprîzâde gibi klasik kaynaklarda *Acâibu Sun'illah* olarak anılan eserin *el-Hikme li mahlûkâtillâh* olmasının mümkün olduğunu belirtmektedir (bk. Abdurrahmân Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, 2bs. Kuveyt 1977, s. 257-258, 288, 292) Gerek Gazzâlî'yle ilgili yorumlarımızın omurgasını teşkil etmemesi, gerekse İslâmî teleolojik tasavvuru tipik şekilde yansıtmaması nedeniyle eserin otantikliğini münakaşa konusu yapmaksızın okuyucuyu muhtevadan haberdar etmek istedik.
5. Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, Beyrut, ts., s. 43-44.
6. İlhan Kutluer, "Determinizm" md., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IX, 218-219.
7. Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, s. 66-70.
8. a.e., s. 110-111.
9. a.e., s. 130.
10. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, 414-422
11. bk. a.g.e., s. 284; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât I*, (*es-Simâ't-tabîi*) (nşr. Said Zayid), Kahire 1983, s. 65
12. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, 285-287
13. A.g.e., s. 290-292
14. A.g.e., s. 289, 296-297
15. bk. Atf el-İrâkî, *el-Felsefetu't-tabî'iyye 'inde İbn Sînâ*, Kahire 1970, s. 160-167.
16. İbn Sînâ, *Risâle fi mâhiyyeti'l-ışk*, trc. ve nşr. A. Ateş, İstanbul, 1953 s. 1-19.
17. Gazzâlî, *Ihyâu ulûmi'd-din*, Kahire 1387/1968, IV, 321.
18. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazâlî's "Best of All Possible Worlds"*. Princeton, New Jersey 1984, s. 36.
19. bk. *Ihyâ*, aynı yer.
20. İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-mesâil*, (nşr. M. Reşid Rıza) Lecnetü't-türâsi'l-'Arabî, ts., V. 114-127
21. Ormsby, *Theodicy*, s.81
22. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (nşr. İbrâhim Nasr, Abdurrahmân Umeyre), Riyad-Cidde 1402/1982, III, 201.
23. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn* (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1382/1963, s. 249.
24. Câhîz, *Kitâbu'l-Hayevân* (nşr. Abdusselâm M. Hârûn), Beyrut, I, 204-206.
25. Kindî, *Resâilul-Kindî el-Felsefiyye* (nşr. M. A. Ebû Rîde), Kahire 1950, I, 215 (Bu risalelerin nefis bir tercümesi Prof. Dr. Mahmut Kaya tarafından yapılmıştır. bk. Kindî, *Felsefi Risâleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994).
26. İhvânü's-safâ, *Resâil*. Beyrut 1957, IV, 72-73
27. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdila*, nşr. Albert N. Nader, 6 bs. Beyrut 1991, s. 57.
28. Ormsby, *Theodicy*, s. 83-189.
29. Eflâtun, *Timaios*, 29a-30b, trc. E. Günéy ve L. Ay, İstanbul 1989, s. 29-31.
30. Câlînûs, [Timaios'un Muhtasarı] faksimile nşr. ve trc. F. Olguner, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u*, Konya 1990, vr. 2b.
31. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İbrahim A. Çubukçu), Ankara 1962, s. 101.
32. Gazzâlî, *Ihyâ*, IV, 322.
33. Gazzâlî, *Ihyâ*, IV, 321.
34. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille* (nşr. Mustafa Abdulcevâd İmrân, *Felsefetu İbn Rüşd* içinde) Kahire 1388/1968, s.109-119.
35. Muhyiddîn İbnu'l-Arabî, *Kitâbu Tedbirâtü'l-İlâhiyye fi İslâhi'l-Memleketi'l-İnsâniyye* (nşr. H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn al-'Arabî* içinde), Leiden 1919, s. 106-107 (Bu esere Ahmed Avni Konuk tarafından yazılmış bir şerh Prof. Dr. Mustafa Tahralı tarafından yayına hazırlanmıştır. bk. *Tedbirât-i İlâhiyye*, Tercüme ve şerhi, İz Yayıncılık, İstanbul 1992).
36. John Hick, *Arguments for the Existence of God*, 4. bs. London 1992, s. 6-13.
37. A.g.e., s. 2-3
38. A.g.e., s. 18-21
39. A.g.e., s. 14-15
40. A.g.e., s. 22-25
41. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1985, s. 133-136.
42. A.g.e., s. 137-142.
43. A.g.e., s. 126.
44. A.g.e., s. 189-199.
45. Morton Beckner, "Teleology" md., *The Encyclopedia of Philosophy* (nşr. P. Edwards), London -New York 1972, IIV, 88-91.
46. bk. el Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*. (nşr. N.S. Nyberg) Beyrut 1957, s. 12 İbnu'r-Râvendî hakkında daha geniş bilgi için *Bilgi ve Hikmet*'te neşrolunacak olan "İbnu'r-Râvendî'nin Bir Mülhid ve Dehri Olarak Portresi" makalemize bakılabilir.