



İSLÂM KELÂMÇILARINA VE FİLOZOFLARINA GÖRE

ALLAH'IN VARLIĞI

(İsbât-i Vâcib)

Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU



| DİB
YAYINLARI



**İSLÂM KELÂMÇILARINA VE FİLOZOFLARINA GÖRE
ALLAH'IN VARLIĞI (İsbât-i Vâcib)**

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 169

İlmi Eserler: 20

Tashih

Altan Çap

Tasarım&Grafik

Emre Yıldız

Mücella Tekin

11. Baskı 2012, Ankara

Din İşleri Yüksek Kurulu Kararı: 15.03.1974/1025

Baskı

Korza Yay. Bas. San. Tic. Ltd. Şti.

Tel.: (0312) 342 22 08

2012-06-Y-0003-169

ISBN: 978-975-19-0574-1

Sertifika No: 12930

© Diyanet İşleri Başkanlığı

İletişim

Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü

Basılı Yayınlar Daire Başkanlığı

Tel: (0.312) 295 72 93-94

Faks: (0.312) 284 72 88

e-posta: diniyayinlar@diyanet.gov.tr

Dağıtım ve Satış

Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü

Tel: (0.312) 295 71 53 - 295 71 56

Faks: (0.312) 285 18 54

e-posta: dosim@diyanet.gov.tr



İSLÂM KELÂMÇILARINA VE FİLOZOFLARINA GÖRE

ALLAH'IN VARLIĞI

(İsbât-i Vâcib)

Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU



DİB
YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

İSLÂM KELÂMÇILARI VE FİLOZOFLARINA GÖRE İSBÂT-İ VÂCİB HAKKINDA RAPOR	11
Araştırmanın Tahlili	12
Cem' Devri (S. 117-133).....	14
Netice	16
ÖNSÖZ.....	17
Metod ve Kaynaklar	17
Şekil ve İmlâ.....	19
KISALTMALAR.....	20
GİRİŞ.....	21

BİRİNCİ BÖLÜM KUR'ÂN-I KERİM VE İSBÂT-İ VÂCİB

I - KUR'AN'DA İSBÂT-İ VÂCİB	27
A. KUR'AN'DA İSBÂT-İ VÂCİB MEVZUU.....	27
B. İSBÂT-İ VÂCİB ÂYETLERİ.....	29
C. KUR'AN DELİLLERİNİN KARAKTERİ.....	31
D. İSBÂT-İ VÂCİBE TEMAS EDEN BAZI HADİSLER	35
II - İLAHİYATTA AKLIN ROLÜ	37
GİRİŞ.....	37
A. NASSIN TEFSİR EDİLMESİNDE ORTAYA ÇIKAN İKİ AYRI GÖRÜŞ.....	38

1. SELEFİYYE	38
Selef Akîdesi.....	38
2. HALEF MEZHEBİ	40
3. AKLI KULLANMANIN ZORUNLUĞU	43
B. İSLÂM CEMİYETİNDE FİKRÎ TEKÂMÛL	45
1. DAHİLÎ SEBEBLER.....	45
a) Hilâfet.....	45
b) İç Harpler	46
c) Nassların Karakteri ve Tefekkür Sistemi.....	46
2. HARİCÎ SEBEPLER	47
C. KELÂM İLMİNİN DOĞUŞU.....	49
1. KELÂM İLMİNİN EHL-İ SÜNNET DIŞINDA DOĞUŞU	49
2. EHL-İ SÜNNET KELÂMI.....	50
NETİCE	51

İKİNCİ BÖLÜM FİLOZOFLARA VE KELÂMCILARA GÖRE İSBÂT-İ VÂCİB

I - İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE İSBÂT-İ VÂCİB	55
A. el-KİNDÎ	55
1. HUDÛS DELİLİ.....	56
Mukaddimeler.....	56
Nihayetsiz Cisim Olamayacağı.....	57
Cismin Taşdığı Vasıflar	58
Zaman Sonsuz Değildir.....	59
2. İLLET - MA'LÛL DELİLİ	60
3. ÇOKLUK - BİRLİK VEYA İLK İLLET DELİLİ.....	61
4. GAİYYET VE NİZAM DELİLİ.....	63
B. FÂRÂBÎ.....	65
1. İLK SEBEP VEYA İLK İLLET DELİLİ.....	65

2. HAREKET DELİLİ	66
3. İMKÂN DELİLİ	66
4. İNAYET DELİLİ.....	67
5. EKMEL VARLIK DELİLİ.....	68
C. İBN SİNA.....	68
İMKÂN DELİLİ.....	70
NETİCE	71
II - KELÂMCILAR ARASINDA İSBÂT-İ VÂCİB	74
A. MU'TEZİLE.....	74
HUDÛS DELİLİ.....	75
NETİCE	79
B. EHL-İ SÜNNETE GÖRE İSBÂT-İ VÂCİB	79
EŞ'ARİYYE — MÂTÜRÎDİYYE	79
İLK İSBAT ŞEKİLLERİ	80
A) Ebû Hanîfe.....	80
B) Eş'arî	82
C) Mâturîdî	84
I. HUDÛS DELİLİ	86
1. ÂLEMİN HUDÛSU.....	88
a) Cevâhir Metodu	88
b) A'raz Metodu.....	90
c) Cevâhir ve A'râz Metodu	90
d) Âlemin Hudusuna Dair Diğer İsbat Şekilleri.....	94
2) HER HÂDİSİN BİR MUHDİSİ VARDIR.....	97
3) HUDÛS DELİLİNİN NETİCESİ	99
ALLAH'IN SIFATLARI	100
II. İMKÂN DELİLİ.....	103
A) İmkân Delilinin Çeşitleri.....	103
B) Devir ve Teselsül.....	107
III. NİZAM DELİLİ	111

IV. KABÛL-İ ÂMME DELİLİ	114
III - CEM' DEVRİ VE İSBÂT-İ VÂCİB RİSALELERİ	115
A. CEM' DEVRİ	115
B. İSBÂT-İ VÂCİB RİSALELERİ	117
1. CÂMÎ, r. fi Vucûdi'l-Vâcib Lizâtiḥ (Ed-Dürretu'l-Fâhira)	118
2. SADREDDÎN EŞ-ŞÎRÂZÎ, r. fi İsbâti'l-Bâri Taâlâ ve Sıfâtiḥi'l-Husnâ	120
3. CELÂLEDDÎN ED-DEVVÂNÎ	121
1) r. fi' İsbâti'l-Vâcib	121
2) r. fi'l-Mebde'i'l-Evvel ve Sıfâtiḥ Ve Esmâih	124
4. KEMAL PAŞA ZADE, r. fi Tahkîkı Vucûbi'l-Vâcib	124
5. FUZÛLÎ, Matlau'l-İtikâd	125
6. HALHÂLÎ, r. fi'l-Mebde'il-Evvel ve Sıfâtiḥ	127
7. SİYALKÛTÎ, er-Risâletu'l-Hâkâniyye	127
8. YANYALI HOCA ESAD, er-Risâletu'l-Lâhûtiyye	127
9. SOFYALI HALİL, Vucûhu Berâhîni İsbâti'l-Vâcib vet-Tevhîd	129
10. HAKKI, İsbât-i Vâcib	129
11. MU'ÎNUDDÎN EL-KERMÂNÎ, ed-Dürretu'l-Haseniyye	130
12. ABDULAZİZ CÂBALLAH, ed-Delîlu's-Sâdik	130
13. MÜELLİFİ MEÇHUL RİSALELER	132
IV - TENKİT — TERCİH VE NETİCE	134
A. İSBÂT-İ VÂCİB KONUSU	134
1. İSBÂT-İ VÂCİB MÜMKÜN MÜDÜR?	134
2. İNKÂR MÜMKÜN MÜDÜR?	137
3. KONUNUN KARAKTERİ	139
B. İSBÂT-İ VÂCİB DELİLLERİ	140
1. İSBAT METODLARI	140
2. DELİLLERİN DEĞERİ	143
a) Hudûs ve İmkân Delilleri	143

b) İmkân Delili	145
c) Gaye ve Nizam Delili	149
d) Kabûl-i Âmme Delili	155
C. NETİCE	155

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ASRİMİZDA İSBÂT-İ VÂCİB

I - İSLÂM DÜNYASINDAKİ CEREYANLAR	159
A. MATERYALİZM	159
MATERYALİZMİN REDDİ	161
B. POZİTİVİZM	164
POZİTİVİZMİN REDDİ.....	165
II - KELÂM İLMİNDE YENİ ÇIĞIR.....	167
III - YENİ İSBÂT-İ VÂCİB YOLLARI	170
A. BATI DÜNYASINDA İSBÂT-İ VÂCİB	170
1. İSKOLÂSTİK DEVİRDE	170
2. İSKOLÂSTİKLERDEN SONRA	173
B. YENİ İSBAT DELİLLERİ	175
1. İLHAD SEBEPLERİ	175
a) Taassup.....	175
b) İlim ve Din	176
c) Tesadüf - Tekâmül	177
2. İSBAT METODU	180
a) Dindarlığın Fitrî Oluşu	180
b) Şahsî Tecrübenin Önemi.....	180
3. DELİLLER	181
a) Hudus Delili	181
b) Gaye ve Nizam Delili.....	182
c) Diğer İsbat Delilleri.....	184
NETİCE.....	185

BİBLİYOGRAFYA	187
ARAŞTIRMADA TANITILAN İSBÂT-İ VÂCİB RİSALELERİ.	199
İZAHİ YAPILAN İSTİLAHLAR.....	201
ŞAHİS ADLARI İNDEKSİ	202
MÜSTAKİL BAŞLIK TAŞIMAYAN ÖNEMLİ KONULAR FİHRİSTİ.....	207

"İSLÂM KELÂMCILARI VE FİLOZOFLARINA GÖRE İSBÂT-İ VÂCİB" HAKKINDA RAPOR ¹

Prof. Muhammed TANCİ

İlmî bir konunun araştırılmasına başlanırken konu için seçilen başlık, umumiyetle onun ana hatlarını yaklaşık olarak içine alacak bir tasavvur halinde olur. Konunun başlığı ile o başlık altında sıralanan bahis başlıkları arasında da yine takrîbî bir uygunluk bulunur.

Araştırma yapıldıktan sonradır ki konunun başlığı ile muhteviyatı arasındaki uygunluk derecesi ortaya çıkmış ve başlığın ifade ettiği mânâ anlaşılmiş olur.

Kâinatın "varlığı kendinden olan" (vâcibu'l-vucûd) bir idare edicisinin bulunduğu mevzuu insanî bir mesele olup her selîm aklın idrak edeceği bir husustur, insan aklının, bu varlığın isbatı için - bir birinden farklı da olsa - vesileler arayışı, denebilir ki, insanın fitrî özelliklerinden olmuştur. Selîm idrak sahibi bir insanın ömrü boyunca Allah'ın varlığını isbat için herhangi bir vesileye başvurmaması çok nadir bir şey olsa gerek.

Halkın deyişlerinde, hatiplerin hutbelerinde, şâirlerin şiirinde, sofilerin münâcatında, vaizlerin va'zlarında, âlimlerin araştırmalarında... ve hakîmlerin hikmetli sözlerinde, bütün bunlarda -açıklık ve kuvvet derecesi yönünden birbirinden farklı da olsa- Vâcibu'l-vucûd'un isbatı için deliller, bürhanlar mevcuttur. Fakat bu raporda bahis konusu edilen araştırma, Allah'ın varlığı konusunda insanların kullandığı delilleri toplayıp ilmî ve felsefî kalıplar içinde tanzim etmeğe önem veren "mütekellimîn" ve "felâsife"ye göre isbât-i vâcibi hedef edinmiştir.

Araştırmacı, bu çalışmasında, "mütekellimîn" ve "felâsife"nin bizzat kendilerini değil, onların "isbat-i vâcib"de kullandıkları metodu ele almış bulunmaktadır. Gerçi isbat metodunu hedef edinmiş olmak, araştırmacıyı

¹ Bu rapor, asistanı bulunduğum Prof. Muhammed Tancı tarafından asıl tezim olan elinizdeki eser ile yardımcı çalışmam "Nüreddin es-Sâbü'nî ve el-Bidâye fi Usûli'd-din" hakkında kaleme alınmıştı. Yardımcı çalışma ayrı ve müstakil bir eser teşkil ettiğinden onunla ilgili kısımlar rapordan çıkarılmıştır. (B. Topaloğlu)

her müteteklim ve filozofu zikretmekten kurtarmış, şu veya bu metodu temsil eden şahsiyetlerin sadece birkaçını söz konusu etmek için ona imkân vermiştir. Fakat bu metodlara ait esasların incelenmesi ve bunların kullanılması konusunda İslâm kelâmcıları ve filozoflarıyla diğerlerinin mukayese edilme zarureti araştırmacıya bazı mükellefiyetler yüklemiş ve onu, meselâ, Yunan filozoflarından bahsetmeye, Orta Çağ Hristiyanlarının isbât-i vâcib metodlarına temas etmeğe mecbur kılmıştır.

Allah'ın varlığı konusunda Kur'an-ı Kerim'in üslûbu ile İslâm âlimlerinden -meselâ- Makdisî ve Gazzâlî gibi zevat ile asrımızın bir çok metematik, biyoloji, tıp, kimya vb. bilginlerinin istidlâli arasında mevcut olan ileri derecedeki benzerlik araştırmacıya başka mükellefiyetler yüklemiştir. Bu sebeple o İslâm kelâmcıları ve filozoflarının metodları dışında, yani İslâm teeffükürü çerçevesi haricinde de mevzuu ele almaya ve bu meyanda gerekli olan muhtelif mukaddimeler serdetmeye, izahlar yapmaya mecbur kalmıştır.

Böylece mevzuun tafsilâtiyle incelenmesi, başlangıçta yapılan çalışma programında çok küçük çapta da olsa değişiklikler meydana getirmiş oldu. Bunun neticesi olarak bilâhare lüzum görülmeyen bazı şeyler programdan kasden çıkarılmış ve gerekli bulunan maddeler ilâve edilmiştir.

Araştırmanın Tahlili

Araştırma, isbât-i vâcib için Kur'an'ın kullandığı metodun tesbit ve tahlili ile başlar. Araştırmacı, bu tahlilden, Kur'an delillerinin (hudûs-imbân-inâyet-nizam veya hikmet... delili) İslâm kelâmcıları ve filozoflarının delillerine temel teşkil ettiği neticesini çıkarmıştır. Bu kısmın sonunda isbât-i vacibe temas eden bazı hadîslere de yer verilmiştir (s. 21-36).

İslâm tefekkürü dînî, siyâsî, fikrî ve içtimaî bazı sebepler yüzünden gelişmiştir. Bu gelişmeden bazı fırka ve mezhepler doğmuştur ki bunlara yön ve şekil vermekte tesir eden âmillerin başında akıl vardır, ilahiyat sahası da, müşküllerinin çözülmesi ve müesseseseleşmesi bakımından aklın müdahalesinden kurtulamamıştır. Neticede kelâm ilmi doğmuştur. Önceleri, ehl-i sünnet dışı kabul edilen bir grup ilm-i kelâmı iştigal etmeğe başlamış, bilâhare ehl-i sünnet de mezheplerini müdafaa mecburiyetini hissederek kelâm meselelerine dalmış ve bu sahada te'liflerde bulunmuş-

lardır. Böylece "isbât-i vâcib" mevzuu ilm-i kelâm bahisleri arasında yerini almaya başlamıştır (s.37-52).

Araştırmacı çalışmasının ikinci bölümünde filozofların isbât-i vâcib metodlarını ele almıştır. Mevzua, kelâmcılarla filozoflar arasında bir intikal devresinin mümessili sayılan el-Kindî ile girmiş, sonra Fârâbî ve İbn Sînâ'yı ve bilâhare de İslâm felâsifesinin sonuncusu sayılan İbn Rüşd'ü zikretmiştir.

İslâm filozoflarının kullandığı isbât-i vâcib delilleri şunlardır:

1. Hudûs delili. el-Kindî bu delili kullanmış ve hakkında bir çok mukaddimeler serdetmiştir (s.56 vd.).

2. Gaye ve nizam veya inâyet ve ihtira' delili. el-Kindî kullanmıştır (s.63). Fârâbîde de görülür (s. 66-68).

3. İlk sebep (ilk illet) delili. Fârâbî(s.65) ve İbn Sînâ'da (s. 68) görülür.

4. Hareket delili. Fârâbîde mevcuttur (s.66).

5. İmkân delili. Fârâbî(s. 66) ve İbn Sînâ (s. 70) kullanmıştır.

6. Ekmel varlık delili. Fârâbî'de görülür (s.68).

Kelâmcıların isbât-i vâcib delilleri (ehl-i sünnet, mu'tezile, şîa, ta'limiyye ve sôffiyye) konusunda araştırmacı şu neticeye varmıştır: Deliller başlangıçta iknâî bir vasıf taşımakta iken zamanla gelişerek istidlali ve katî olmuştur. Ebû Hanife - bize kadar ulaşan eserleri gözönünde bulundurulacak olursa- delillerin iknâî vasıftan istidlâlî ve kati dereceye ulaşması için geçirilen intikal devresinin mümessili sayılmalıdır.

Kelâmcıların delilleri şunlardır:

1. Hudûs delili. Bürhânî ve istidlâlî bir delil tarzında ilk tertip eden mu'teziledir. Aynı delili şîa da kullanmıştır. Eş'arî ve Mâtürîdî mukaddimelerini geliştirmişlerdir (s. 86-103, 143-145).

2. İmkân delili. Hudûs delili gibi bu da Kur'an'ın kullandığı bir delildir. İmkân delili ile Ebû Hanife, Eş'arî, Mâtürîdî ve kelâmcıların müteahhirleri istidlal etmiştir (s. 145,148).

3. İlm-i evvel delili. Bunun temeli, ilk Âlim'e varıncaya kadar her âlimin kendisinden önceki bir âlimden öğrenmiş olmasına dayanır. Bu delili İbn Melkâ kullanmıştır (s.106).

4. Nizâm ve gaye delili. Sokrat devrine kadar varan eski bir delildir. Kur'an-ı Kerim'de çok kullanılmış ve kelâmcıların müteahhirleri buna

dayanmıştır (s. 149). Gazzâlî "el-Hikme fî mahlûkâtillâh azze ve celle" adlı kitabında aynı delili işlemiş (s. 118), İbn Rüşd de buna, "hikmet ve inâyet delili" diyerek delillerin en vâzihı kabul etmiştir. Çağdaş âlimlerin tercih ettiği delil de budur.

5. Kabûl-i âmme delili. Kur'an-ı Kerim'in Neml ve Lokmân sûrelerinde işaret edilen bu delil, hangi ırktan ve hangi devirde olursa olsun bütün insanlığın, bilhassa muztar zamanlarında çokça andığı ve sığındığı bir varlığın mevcudiyeti esasına dayanır.

Cem' Devri (s. 117-133)

İlm-i kelâmın geçirdiği son merhale budur: (Kelâm ilminin doğuşu - ilk kelâmcılar, mu'tezile - ehl-i sünnet kelâmı - kelâm felsefe müna-sebetleri - kelâm ile felsefenin mezcedilmesi - ve cem' devri). Araştırmacı her devrin mümessili olan kelâmcıları da zikretmiştir. Bu kısımda isbât-i vâcib konusunda müstakil olarak kaleme alınan eserleri de ele almıştır. Bu eserlerin müellifleri hakkında bilgi verilmiş, kitaplar tanıtılmış, bu-lanabilenlerin istanbul kütüphanelerindeki yerleri gösterilmiştir. Ayrıca her kitap veya risalenin muhteviyatı, özellikleri, ilmî değeri ve isbât me-toduna dâir de izahat dercedilmiştir.

Araştırmanın 134-139. sahifelerinde isbât-i vâcibi inkâr edenlerin şüpheleri bahis konusu edilmiştir. Burada materyalistlerin görüşleri hulâsa edilmiş, sonra da bu mezhep reddedilmiştir. Bu kısımdan sonra isbât-i vâcib için kullanılan delillerin değeri tartışılmıştır.

Araştırmacı kelâmcıların kullandığı delillerin çoğunun Müslümanların çoğu tarafından anlaşılamiyacak karakterde olduğu kanaatine varmıştır. Çünkü onlar kendilerine has uslûblarıyla bir bakıma Kur'an metodundan ayrılmışlardır. Onların kullandıkları deliller bilhassa Müslüman halk arasında irşad vazifesini ifa edemiyen nazariyattan ibaret kalmıştır. Nitekim İbn Teymiyye de mütekellimlerin delillerine, Kur'an'a muhalif olmaları yönünden sık sık itiraz etmiştir.

İsbât-i vâcib delillerinin değerlendirilmesi meyanında, araştırmacı, sôfiyenin keşf ve müşahade metoduna da temas etmiş ve bunun şahsî ve mahdûd bir tecrübeden ibaret olduğunu kaydetmiştir. Bu derûnî tecrübe kıymetli olmasına rağmen herkesin kullanabileceği umûmî bir delil karakteri taşımaktan uzaktır. Bu metod keşf ve müşahadeye ermiş kim-seye hâstır.

O halde tercih edilecek metod Kur'an metodu ve Kur'an delilleri olabilir. Bu deliller de hudûs ve ihtirâ' ile inâyet ve nizâm delilleridir. Çünkü bunlar hem şümûllü hem de kolay ve kullanışlıdır.

Asrımızda isbât-i vâcib bölümünde ise, araştırmacı, asrımızın mümeyyiz vasfının materyalizm ve bir de dinî hakikatleri inkâr ediş olduğunu söylemiştir. Bu sebeple o, materyalizmin görüşleri ve tarihî seyri hakkında kısa bir hulâsa yapmış, sonra da ona tevcih edilen tenkidleri zikretmiştir. Müteakiben pozitivism ve onun kurucusunun "üç hal kanunu" prensibi ile pozitivismin tenkidi bahis konusu edilmiştir.

Araştırmacı bundan sonra İslâm tefekkür tarihi içinde kelâm ilminin almış bulunduğu yeni çığıı vasıflandırmış, özellikle Türkiye'deki te'lifâta değinmiş ve bu eserlerin bir kısmının garp tefekküründen müteasir olduğuna işaret etmiştir (s. 175).

Garp tefekküründen ve onun İslâm dünyasına tesirinden söz açmak, mevzuu, Hristiyan dünyasındaki yeni isbât-i vâcib yollarına getirmiştir. Araştırmacı, Hristiyan kelâmcılarının istidlaline temel teşkil etmesi bakımından Kitâb-ı Mukaddes'in isbât-i vâcib durumuna işaretle söze başlamış, sonra Hristiyan kelâmcılarının isbât yollarını zikretmiş, müteakiben çağdaş bilginlere geçmiştir. Bunların da şu delillere istinad ettiklerini belirtmiştir:

- Naklî deliller
- Hudûs delili
- İnâyet ve nizâm delili
- Mistiklerin derûnî tecrübeleri
- Matematik deliller vb.

İşte Bekir Topaloğlu'nun hazırladığı değerli çalışmanın hulâsası bundan ibarettir. Görüldüğü üzere bu çalışma, Allah'ın varlığı konusunda muhtelif asırlar ve muhitlerde insanlığın sarfettiği mesâilerin bir araştırılmasıdır. Bekir Topaloğlu bu araştırması esnasında, Allah'ın varlığını isbât için nakil, akıl ve kalbin hep birlikte faaliyet gösterdiği noktasına dikkati çekmiş ve bununla beraber bu çok yönlü gayretlerin, delillerin tümünü teşkil etmediğini de söylemiştir. Çünkü Allah'a götüren yollar sayısızdır ve her insanın, kendine göre, onu Allah'a ulaştıracak bir yolu ve metodu vardır.

Yüce Allah'ın, yeryüzüne ve üzerindeki her şeye bizzat vâris olacağı kıyamet gününe kadar gerek insanların bizzat kendileri ve gerek daima açık bulunan "tabiat kitabı", isbât-i vâcib delilleri için feyizli kaynaklar olmakta devam edecektir.

Netice

Böyle bir çalışmadan maksad:

- Çalışmayı yapanın, kendi başına ilmî araştırma sürdürmeye muktedir olduğunu isbat etmesi,
- İhtisas yapmak istediği sahadaki kavrayış derecesinin anlaşılması,
- Bu çalışması onun ilmî metodu ne derece kavrayıp tatbik edebildiğini izhar etmesi,
- Araştıracının, mevzuuna ait malzemeyi nerelerde bulabileceğini bilmesi,
- Ve bunlardan başka da mevzuu ile alâkalı malzemeyi tertip, tanzîm ve arz etmeye muvaffak olup olmadığı... gibi hususların tesbiti ise -ki kanaatimce böyle olması gerekir- Bekir Topaloğlu, bahsi geçen hedefleri gerek ana tezinde ve gerek yardımcı çalışmasında, en mükemmel bir şekilde gerçekleştirmiştir.

Onun müstakil olarak ilmî araştırma yapmaya muktedir olduğunu "isbât-ı vâcib" gibi girift bir mevzuu vuzuha kavuşturması ve görülen şu açık şekli içinde onu sunmuş bulunması göstermektedir. Araştıracının, çeşitli görüş ve mezhepleri arz edişinde, aralarında mukayeseler yapışında ve onları tenkîde tâbi tutup sağlamlarını makbul olmayanlarından ayırdedişinde, onun, mevzuunu anladığının ve ilmî metodu kavradığının delili mevcuttur. Onun, sahasındaki kaynaklara vâkîf olduğunu, çalışmalarını sürdürürken başvurduğu ve sayısı 275'i bulan² muhtelif dillerde yazılmış ve bir çoğu matbu olmayan kaynaklarla bunlardan istifade ediş şekli göstermektedir.

Buna, her iki çalışmasının her sayfasında göze çarpan sabır, teennî ve ciddiyeti de ilâve etmek gereklidir. Bütün bunlardan ötürü bu araştırmayı her iki kısmı ile birlikte kabul etmekte tereddüt göstermiyor ve sahibine müstakbel ilmî hayatında daha üstün başarılar temenni ediyorum.

İstanbul, 1 Şubat 1971 m. Prof. Muhammed b. Tâvît et-Tancî

2 Bu sayıya yardımcı çalışmanın hazırlanışında başvuru olan 90 aded kaynak da dâhildir. (B. Topaloğlu.)

ÖNSÖZ

XX. asrın başlarından itibaren İslâm dünyasını ve bu arada memleketimizi tesiri altına alan, dinî gerçekleri inkâr edici Materyalizm ile felsefî bir düşünüş olarak yersiz bir gurura ve şuursuz bir inkâra saplanan Pozitivizm, tesirlerini maalesef hâlâ sürdürmektedirler. Buna, yarım asırdan beri, yüzyıllardır insanlığın bunca emeklerle elde ettiği manevî değerleri ortadan kaldırmayı hedef edinen kaba ve yıkıcı komünizmin, devletler eliyle yürütülen tahrip hareketleri de katılınca, asrımızın iman sahasındaki keşmekeşliği, üzüntü ile belirtelim ki, had bir safhaya ulaşmış oldu.

XIX. yüzyılda Avrupa'yı kasıp kavuran materyalizm ve pozitivizm fırtınası, bugün, orada -hiç olmazsa fikir plânında- mağlûp edilmişse de memleketimizin semalarından henüz uzaklaşmış değildir. Şarkın, son asırlarda kapıldığı taklid ibtilâsı yüzünden bunun bir müddet daha böyle devam edeceği anlaşılmaktadır.

Allah'ın varlığı dinlerin temelini teşkil eder. "Ulûhiyyet-nübüvvet-âhiret" diye üç noktada hulâsa edilen İslâm iman esaslarının da en ehemmiyetli unsuru yine Allah'ın varlığı ve birliğidir. Bu sebeplerle, İslâmî ilimlerden akaidi (tevhid ve kelâmı) kendime ihtisas dalı seçerken, ilk araştırmamın, bu önemli mevzuda olmasını tercih ettim. Bu, akaid ilminin ilk meselesini teşkil ettiği gibi memleketimiz ihtiyacına da uygun bir mevzu görünmektedir.

Araştırmamızın büyük bir kısmı, belki bugünün her ferdine hitabetmiyecektir. Fakat sağlam bir kaideye dayanmak ve bugün ne yapmamız gerektiğini tesbit edebilmek için dünü bilmek mecburiyetini hissettik. Bu sebeple meseleyi başlangıçtan alarak bugüne kadar getirmek, bugünkü ihtiyacı ve giderilme yolunu göstermek istedik. Bununla beraber zamanımızın isbât-i vâcib delillerinden de epeyce örnekler verdik.

Metod ve Kaynaklar

"İslâm kelâmcıları ve filozoflarına göre İSBAT-İ VÂCİB" (Allah'ın varlığı) adını taşıyan araştırmaya "Kur'an'da isbât-i vâcib" ile başlanmıştır. Mevzua, İslâm akaidinin yegâne ittifak edilmiş kaynağını teşkil eden

"kitab"dan başlamak en tabîî yol kabul edilmiştir. Kur'an isbatından, umumî manzarasıyla akla dayanan veya hiç olmazsa ona geniş çapta pay ayıran kelâm ve felsefe isbatlarına geçebilmek için, İslâm tefekkür tarihinde, özellikle itikad sahasında akla yer verici cereyanın (kelâmın) doğuşunun ve bu meyanda Selefîyye ve Halefîyye arasındaki mücadelenin aydınlatılması da lüzumlu görülmüştür.

Tarihî silsile ve fikrî asalet bakımından kelâm cereyanı felsefe cereyanından önce olmakla beraber, kelâmcılar bahsi günümüze kadar sürüp gelen bir mevzu olduğundan İslâm filozoflarına göre isbat öne alınmıştır. **Kelâm yoluyla isbât-i vâcib, ilk kelâmcılardan, yani Mutezileden başlatılarak, Eş'arî ve Mâtürîdî olmak üzere Ehl-i Sünnet kelâmı birlikte yürütülmüş ve devir devir asrımıza kadar gelinmiştir.** Araştırmanın bu kısmında tez neticeye bağlanmıştır.

Araştırmaya bir lâhika olarak eklenen, "**Asrımızda isbât-i Vâcib**" bölümünde; XX. asırda İslâm dünyasına tesir eden inkarcı cereyanlar kısaca gözden geçirilmiş ve sonra da yeni isbat delillerinden örnekler verilmiştir. Bu arada Orta Çağ'dan günümüze kadar batı dünyasının isbat delillerine de temas edilmiştir.

Tezin işlenmesinde tarihî silsileye riayet edilmiş, görüşler, mezhepler, devirler ve müellifler arasında mukayeseler yapılmış, tesir ve teessür noktalarının tesbitine çalışılmıştır. Tezin netice kısmı okunduğu takdirde görüleceği üzere **araştırmamız, her asırda olduğu gibi günümüzde de en uygun ve müessir isbat metodunun "Kur'an Metodu" olduğu sonucuna varmıştır.**

Kur'an'ın isbat metodunun tesbiti için, Kur'an-ı Kerim nüzul sırasına göre tamamen okunmuş ve ilgili görülen âyetler mevzularına göre gruplandırılarak işlenmiştir. Gerek İslâm felsefesi, gerek kelâm ilmi isbat delillerinin tesbitinde ise, imkân nisbetinde ilk kaynaklar incelenmiş, tekrardan ve lüzumsuz uzatmalardan kaçınmak için aynı mahiyetteki kitapların orijinal ve dolgun olanları tercih edilmekle iktifa olunmuştur. Araştırmanın ikinci bölümündeki Cem' Devrine âit müstakil isbât-i vâcib risalelerinden bulunabilenler tanıtılmıştır. Ele geçirilemeyen risalelerin mevcut olması muhtemeldir. Yeni isbat delilleri için daha çok garp kaynaklarından faydalanılmıştır.

Şekil ve İmlâ

Araştırma üç bölümden meydana gelir: Kısa bir girişten sonra birinci bölümde "Kur'an'da isbât-i vâcib" ile "İlahiyatta aklın rolü" mevzuları işlenmiştir, ikinci bölüm "İslâm filozoflarına göre isbât-i vâcib", Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'ten olmak üzere "Kelâmcılar arasında isbât-i vâcib" ve hicrî VII. asırda başladığına kani olduğumuz "Cem' devri ve isbât-i vâcib risaleleri" mevzularını ihtiva eder. Asrımız isbât-i vacibine tahsis edilen üçüncü ve sonuncu bölüm ise "İslâm dünyasındaki cereyanlar", "Kelâm ilminde yeni çığır" ve "Yeni isbât-i vâcib yolları" konularını ele alır. Her bölümün kısımları, kendi aralarında, romen rakamlarıyla numaralanmıştır.

Bölümlerin romen rakamlarıyla ayrılan kısımlarının her biri l'den başlamak üzere kendi arasında müteselsil ve müstakil dip notları taşır. Metinde geçen şahıs isimlerinin vefat tarihleri, ismin ilk geçtiği yerde ve tekerrürü halinde aralıklı olarak gösterilmiştir. Tarihler, önce hicrî olmak üzere bir taksim çizgisiyle hicrî ve milâdî şeklinde kaydedilmiş, ayrıca (h.m.) işaretleri konulmamıştır. Yabancı müelliflerle muasır müelliflerin tarihleri ise, doğum ve vefat olmak üzere sadece milâdî olarak belirtilmiştir. Müelliflerin yaşadığı zamanı tanıtan bu tarihler, ayrıca bibliyografyada da yer almıştır.

Kitap ve müellif isimleri metinde ve dipnotlarında, iltibasa mahal vermiyecek tarzda kısa zikredilmiştir. Müelliflerin şöhretlerine göre alfabetik olarak tertip edilen bibliyografyaya tam isimler ve gerekli malûmat dercedilmiştir.

Şahıs, kitab vb. isimleriyle bazı arapça kelime, terkiib ve kısa ibareler, telâffuza riâyet eden bir transkripsiyonla yazılmıştır. Türkçe eserler ve son asır türk müellif isimleri transkripsiyona tâbi tutulmamıştır.¹

Tezin hazırlanmasında başvuru kaynaklar ve indeksler araştırmanın sonunda yer almıştır.

Yardımcı tezin hazırlanmasında olduğu gibi bu araştırmanın her safhasında, zengin kütüphanesi, engin bilgisi ve değerli tecrübelerinden çok istifade ettiğim hocam Prof. Muhammed b. Tâvî et-Tancıye şükranlarımı arz ederim.

Şevval 1390 (Aralık 1970)

Bekir TOPALOĞLU

1 Teknik imkânsızlıklar yüzünden bu transkripsiyona baskıda kısmen riayet edilebilmiştir.

KISALTMALAR

A. = arapça	m. = milâdî
a.esr. = aynı eser	mad. = madde, maddesi
ag.esr. = adı geçen eser	m.ö. = milâddan önce
a.s. = aleyhisselâm	nr. = nurama
B. = bâb	nşr. = neşr eden
b. = bin, ibn	r. = risale
bk. = bakınız	s. = sahife
C. = cild	str. = satır
dn. = dip notu	trc = tercüme eden
h. = hicrî	ts. = tarihsiz
İ.A. = İslâm Ansiklopedisi	v. = vefatı
K. = Kitap	vb. = ve benzeri
krş. = karşılaştırınız	vd. = ve devamı
ks. = kısım	vdd. = ve devamının devamı
ktp. = kütüphane	vr. = varak

GİRİŞ

Varlığı kendinden olan, var oluşunda başkasına muhtaç bulunmayan bir zâtı delillendirmek manasına gelen "isbât-i vâcib", tabiî olarak, akli başında her insanı ilgilendiren bir konudur. "Nereden geldim, nereye gidiyorum?" Kendi mevcudiyetinin şuuruna eren ve hayatı seven bir insan için bunu düşünmemek mümkün değildir. Yüce Allah'ın mükerrem kıldığı ve bir çok mahlûktan üstün yarattığı insanoğlu¹ başlangıç ve sonuç (mebde' ve maâd) hakkında, yanlış veya doğru, kendini tatmin edici bir hükme varmak mecburiyetindedir, işte -pek azı müstesna- bütün dinler, bunların ilâhî olanlarının hepsi insanoğlunun bu sorusunu kesin bir hükümle cevaplandırır: Allah vardır, yaratılışımız ondandır, dönüşümüz ona olacaktır.

İlk gelişi sırasında, Allahsız olmayan, fakat umumiyetle çok tanrı inancına sahip bulunan (putperest) bir kavme hitabeden Kur'an-ı Kerim, Allah'ın varlığını isbat yanında, daha çok onun birliği ve diğer sıfatlarıyla, insana mes'uliyet şuuru kazandıran âhîret mevzuları üzerinde durmuştur. Kur'an, tabiatın, ona hâkim olan kanunların, bunca eşya ve hâdisenin yaratılışı, ahenk ve nizamı üzerine insan dikkatini çekmek; sonsuz kudret sahibi tek bir Yaratıcının mevcudiyeti ve başlangıç ondan olduğu gibi dönüşün de ona olacağı neticesine insanı iletme istemiştir.

Hz. Peygamberin saadet asrında, çeşitli felsefe ve kültürlerin tesirinden uzak, sâde bir hayat yaşayan açık düşünüşlü Arablarla meskûn Arabistan yarımadasının dışına çıkmayan Müslümanlık, malûm olduğu üzere, birinci halife Hz. Ebû Bekir'den (v. 13/634) itibaren hızla yayılmaya başlamıştır. İslâm fütuhâtı, eski Yunan'dan, Hind'den, İskenderiyye'den... gelen çeşitli görüş ve inanışlara saha teşkil eden memleketleri kısa zamanda kendi idaresi altına almıştır. Bu geniş ülkede, hayatı da ölümü de zamana (dehre) bağlayan Tanrıtanımazlar (dehriyye) olduğu gibi kendine göre üstün bir kuvvete inandığı halde, onun sıfatları hakkında yokluğuna müncer olacak yanlış fikirlere sahip olanlar ve dolayısıyla inkarcılar-

1 İsrâ, 17/70.

dan sayılabilecek kimseler de vardı, işte İmam-ı Azam'ın (v. 150/767) ve özellikle ilk kelâmcıların mücadele ettikleri kimseler bunlardı. Bu sebeple akaide mütaallik ilk eserlerde, haberleri bize kadar ulaşan ilk İslâm âlimlerinin mücadele ve münazaralarında isbât-i vâcib konusu kendini gösterir.

Diğer taraftan el-Kindî'den (v. 252/866 civarında) itibaren İslâm filozofları da isbât-i vâcib ile ilgilenmişlerdir. Düşünüşünde ve Allah'ın varlığını isbat edişinde orijinal yönleri olan el-Kindî hâriç, Fârâbî (v. 339/950) ve İbn Sînâ (v. 428/1037) gibi filozofların, Aristo'nun (m.ö. 384-322), felsefî sistemini tamamlamak için kabul ettiği ilk Muharrik delilini geliştirdikleri (imkân delili) anlaşılmaktadır. Gerek felsefede, gerek kelâmda Allah'ın varlığı bir mevzu olarak kabul edildikten itibaren İslâm tarihinde, bu sahalarla meşgul olan âlimlerin hemen hepsi bundan müstağnî kalmamıştır. Allah'ın varlığı ve birliği (tevhîd) mevzuu, aynı zamanda, "Tevhid dinî" diye de anılan İslâm'ın ana temelini teşkil ediyor.

İsbât-i vâcib konusuyla, başka bir sebeple, Selefiyye de meşgul olmuştur. İbn Teymiyye (v. 728/1382), İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) ve İbnu'l-Vezîr (v. 840/1436) gibi zevat filozof ve kelâmcıların çürük ve kullanışsız isbat delillerini reddetmek ve "Kur'an üslûbunu Yunan üslûbuna tercih etmek"² için bu mevzu ile ilgilenmişlerdir.

Bu arada, Allah'ın sonsuz kudretinin, engin ve derin hikmetinin eseri olan mahlûkatın bazı sırlarından bahseden ve böylece isbât-i vâcib yapan, "el-Hikme fî mahlûkâtillah" risalesinin müellifi Gazzâlî (v. 505/1111) ile, felâsife ve mütekellimînin isbat delillerini mukayese eden İbn Hazm (v. 456/1064) ve İbn Rüşd'ü (v. 595/1198) de zikretmek gerekir.

Fahreddîn er-Râzî'nin (v. 606/1210) getirip yerleştirdiği bir an'ane ile ve Celâleddîn ed-Devvânî'den (v. 908/1502) itibaren, aslında filozofların isbat delili olan imkân üzerinde ısrarla durulmaya başlanmış, hakkında bir hayli risale yazılmış, bunlara şerh ve haşiyeler yapılmıştır. Yerinde de belirtileceği üzere fazla bir faide sağlamıyan bu hareket son asırlara kadar sürmüştür.

2 İbnu'l-Vezîr'in bu isimde müstakil bir eseri vardır: *Tercîhu Esâlîbi'l-Kur'an Alâ Esâlîbi'l-Yûnan*, Mısır, 1349 h.

GİRİŞ

Son asırlarda yeniden canlanan materyalizm ile XIX. asırda ortaya çıkan pozitivizm ve XX. yüzyılda maneviyat dünyasını kasıp kavuran komünizm, Allah'ın varlığı mevzuu ile meşgul olanların önemle dikkate alacakları cereyanlardır. Bu sebeple insanlığa sevgisi, gençliğe merhameti olan yeni düşünür ve bilginler eserlerinde, materyalizmi ve komünizmi reddetmeyi ve pozitivizmi kendi sahasında durdurmayı hedef edinmişler, yüce hakikatin görülmemesi için gözler önüne gerilmek istenen perdeyi indirmeyi, güneşin balçıkla sıvanamayacağını herkese bildirmeyi gaye bilmişlerdir. Bugün daha çok Hristiyan dünyasında, tercüme veya telif ile de olsa nisbeten İslâm âleminde, pozitif ilmin kaydettiği yeni inkişaf-lardan da faydalanarak, yeni fakat 14 asırdır ana unsurları bakımından Kur'an'da mevcut olan isbat-i vâcib delilleri tercih edilmektedir.

İşte araştırma mevzuu edindiğimiz "isbât-i vacib" in umumi görünüşü budur.

BİRİNCİ BÖLÜM
KUR'AN-I KERİM VE İSBÂT-İ VÂCİB

I

KUR'AN'DA İSBÂT-İ VÂCİB

A. KUR'AN'DA İSBÂT-İ VÂCİB MEVZUU

Kur'an-ı Kerim'de Allah taâlâdan bahseden âyetlerin çoğu, onun sıfatlarını mevzu edinmiştir. Bu âyetlerde bilhassa tevhid üzerinde ehemmiyetle durularak Allah'ın şeriki ve benzeri olmadığı ifade edilir. Metinlerinden isbât-i vâcib delilleri çıkarabileceğimiz âyetlerin bir kısmı da, insanda mes'uliyet şuuru uyandıran "âhîret"e dairdir.

Denebilir ki, Allah'ın var oluşu mevzuu, Kur'an'da, insan için bilinmesi tabîî, yani zarurî ve bedîhî bir hadise kabul edilmiştir. Çünkü selim bir fitratla yaratılan insan normal olarak Yaratanını tanır¹. Buna ancak gaflet, kibir ve inat gibi arızî bazı haller mâni olabilir.

Gökte ne var, yerde ne varsa, hepsi "ister istemez" ona boyun eğmişken², bütün eşya ve mevcudatın isimlerini, yani ilmi insana bizzat o öğretmişken³, söz söyleme kabiliyetini o lütfetmişken⁴ nasıl olur da insan onu tanıyamaz. Şu da bir gerçek ki ister inansın, ister inanmasın her fert, büyük bir felâketle, dayanılmaz bir acı ile karşılaşınca, başka bir deyişle insan, kibri, inadı ve gafletinden sıyrılıp selim olan aslî yaratılışıyla başbaşa kalma fırsatını bulunca, başka şeye değil, sadece tek olan Allah'a yalvarır, ondan kurtuluş ister⁵.

Kur'an-ı Kerim'in, nüzulü sırasında ilk muhatabı olan Arapların büyük çoğunluğunun putperest olduğu malûmdur. Fakat bu çok tanrı inancının içinde, bütün tanrılara hâkim ulu bir varlığın, Allah mefhumunun izlerine rastlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim putperestlerin: "*Biz,*

1 Rûm, 30/30.

2 Âl-i İmrân, 3/83.

3 Bakara, 2/31.

4 Rahmân, 55/4.

5 En'âm, 6/40-41.

onlara, ancak bizi Allah'a daha fazla yaklaştırsınlar diye tapıyoruz." ⁶ dediğini haber verirken müşrik Araplarda İslâmın talim ettiği Allah mefhumuna yakın bir inanışın mevcut olduğuna işaret etmiş olur. Arapların İslâmdan önceki inanışları hakkında malûmat veren kaynaklar onların hemen hepsinde Tanrı inanışının mevcut olduğunu kaydederler. Ancak "dehriyye" diye isimlendirilen bir grup, var olmayı tabii bir oluşa, ölmeyi de dehr'e, zamana bağlayarak Hâlikü inkâr etmişlerdir⁷.

Buna mukabil, tevhide inanan kimseler de mevcuddur. Bunlardan biri de, bi'setten az önce vefat eden Kuss b. Sâide'dir. Araplar arasında belagat ve hitabetiyle meşhur olan bu zâtın -pek tevsik edilmeyen bir rivayete göre Hz. Peygamberin de bi'setten önce hazır bulunduğu⁸- Sûk-ı Ukâz panayırının büyük kalabalığı önünde iradettiği ünlü hitabesinde: Tabiatın akıllara hayret verici hâdiselerinden, yerde ve gökte mevcut nice âyet ve mucizelerden istidlal ederek tek Allah'ın ve âhiretin isbatına gidişi, hatta hak dinin yakın bir zaman içinde geleceğini müjdelemesi şayan-ı dikkattir⁹.

Tek Allah inancını, hiç bir yanlış tefsire mahal bırakmıyacak şekilde ve tam bir vuzuhla getiren İslâm dinine karşı çıkanların, hakikatte fikrî yönden mazeretlerinin bulunmadığını, gerçeği görüp anlamaya mâni olacak, defedilmez bir saptırıcı sebebin mevcut olmadığını Kur'an-ı Kerim beyan eder. Yine insanın aslı yaratılışına ve selim tefekkür kabiliyetine hitabedilerek buyrulur ki: "*Onlara, gökleri ve yeri kimin yarattığını soracak olsan, muhakkak: Allah yarattı, kudret ve bilgisi sonsuz olan Allah... diyecekler.*"¹⁰ "*Onlara: İçindeki her şey ile birlikte yeryüzü kimindir, biliyorsanız söyleyin? diye sor, hemen: Allah'ındır, diyecekler... Yedi gök ile yüce arşın Tanrısı kimdir? diye sor, Allah'tır, diyecekler... O halde: Her şeyin*

6 Zümer, 39/3.

7 Câsiye, 45/24.

8 İbn Hacer, *el-İsbâbe*, C. III. s. 265.

9 İbn Kuteybe, *Tevîlu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 113 vd.; Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, C. V. s. 155 vd.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. II, s. 235 vd., 241 vd.; İbn Hacer, ag. esr. C. III. s. 264 vd.; Dr. Cevâd Ali, *Târihu'l-Arab Kable'l-İslâm*, C. V, s. 54 vd.; Dr. M. Abdulmuidd Hân, *el-Esâtiru'l-Arabiyye Kable'l-İslâm*, s. 91 vdd.; 137.; Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, "eblagu" md. el-Bed ve't-târih müellifi Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, Câhiliyye şairlerinden çeşitli mısra'lar naklederek arapların İslâmdan önce Allah ve Rahman kelimelerini kullandıklarını ve Allah'a İslâmî mefhumlara yakın sıfatlar izafe ettiklerini isbat eder (bk. el-Bed' ve't-târih. vr. 13^a, 15^b, 16^a.)

10 Lokmân, 31/25; Zuhruf, 43/9.

*mukadderatı kimin elindedir, yardım eden, kendisine yardım olunmayan kimdir, biliyor musunuz? diye soruver, hemen: Allah'tır, diyecekler*¹¹.

Buraya kadar açıkladığımız sebepler yüzünden olacaktır ki, Kur'an-ı Kerim isbât-i vâcib mevzuuna fazla temas etmemiştir.

B. İSBÂT-İ VÂCİB ÂYETLERİ

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Kur'an'da akaidin ilahiyat kısmıyla ilgili olarak vârid olan âyetlerin çoğu, Allah'ın sıfatlarına dairdir. Bunun yanında âhiretin vuku bulacağını çeşitli kelime ve ifadelerle haber veren bir çok âyet de mevcuttur. İşte bu iki grup âyetten doğrudan doğruya ve dolayısıyla çıkarılan isbât-i vâcib delillerinden bahsetmek mümkündür.

Kur'an'ı baştan sona kadar tedkik ederek çıkardığımız, Allah'ın varlığına delâlet eden âyetleri 7 gruba ayırmak lâzımdır.¹²

I. Büyük bir kudret, ilim ve hikmet eseri olan insanın yaratılışı, onun bir mu'cize olan vücût yapısı, uzuvlar ve fonksiyonları, vücût sistemine bağlı olarak insana lütfedilen sayısız nimetleri bildiren âyetler¹³.

II. Yürüyen, uçanı, sürüngeni, iki ve dört ayaklısıyla birlikte sonsuz bir kudretin eseri olan hayvanların yaratılışı ve insan hizmetine verilmesini tasvir eden âyetler¹⁴.

III. Bozulması ve aksaması olmayan mükemmel tabiat nizamı içindeki yer küresi, dağlar ve denizler... Göklerin ve yerin birbirleriyle ahenkli olarak gediksiz ve kusursuz yaratılışı, bunların çalışması, yerin mevsimden mevsime değişik şekillere bürünmesi, yer küresinin hayat taşıması ve insanın barınması için elverişli olması, yer küresini koruyan atmosfer, acı

11 Mü'minûn, 23/84-90.

12 Bu konuda zikrettiğimiz âyetleri nüzul sırasına göre dizdik (Suyûtî, *el-İtkân*, C I, s. 26 rivâyetiyle).

13 Mürselât, 77/20 vd.; Abese, 80/17 vd.; A'lâ, 87/1-5; Alak, 96/1-2; Yâsîn, 36/36, 77-83; Furkân, 25/54; Kıyâme, 75/36 vd.; Fâtır, 35/11, 27 vd.; Tâ-Hâ, 20/49-56; Vâkı'a, 56/57-62; Neml, 27/64; Yûnus, 10/31 vd.; Zümer, 39/6; Mü'min, 40/64 vd.; Câsiye, 45/4; Zâriyât, 51/20 vd.; Nahl, 16/70-78; Mü'minûn, 23/12 vd., Rûm, 30/8, 20-27; Bakara, 2/21 vd., 28 vd., 268; Nisâ, 4/1; Rahmân, 55/1 vd., 14-16; Kehf, 18/37.

14 Yâsîn, 36/71 vd.; Fâtır, 35/27 vd.; Zümer, 39/6; Zuhruf, 43/11 vd.; Câsiye, 45/4; Şûrâ, 42/29; Nahl, 16/12 vd., 66, 69, 79; Mü'minûn, 23/21 vd.; Mülk, 67/19; Bakara, 2/164; Nûr, 24/45.

ve tatlı suların ve denizlerin bulunuşu... yerde ve gökte bulunan her şeyin insan emrine verilmesini bildiren âyetler¹⁵.

IV Bütün canlıların mayasını teşkil eden su, suyun müjdeleyicisi ve bulutların sevk edicisi olan rüzgâr, ölmüş bulunan toprağın yağmurla dirilerek muhtelif yiyecekler vermesi, insanların büyük ihtiyaçlarını gideren ateş... vb.nin yaratılışını ifade eden âyetler¹⁶.

V. Ay, güneş ve yıldızların (gezegenlerin) bağlı bulunduğu değişmez nizamı, gündüz'ün insan geçimi ve gecenin de onun uyku ve istirahatı için yaratıldığını, güneşin, ayın ve diğer gezegenlerin bağlı bulunduğu ince kanunları, bunların insanlığa ve bütün canlılara temin ettiği faydaları anlatan âyetler¹⁷.

VI. Yiyecek, insan ve her türlü eşya naklinde emrimize âmâde kılınan gemiler, denizden çıkarılan gıdalar ve zinet eşyası¹⁸.

VII. İnsanın, kibir ve inat engellerini aşabildiği, gaffet perdesinden sıyrıldığı zamanlarda, başkasına değil, mutlaka Allah'a yönelmesi, O'na yalvarması. Bu, felâketlerin bastırıldığı, musibetin geldiği ve insanın nâçar kaldığı ândır. O zaman insan yalnız Allah'a yalvarır. Onu sadece Allah kurtarabilir¹⁹.

Gruplar halinde sıraladığımız isbât-i vâcib ile ilgili âyetler, dikkat edilecek olursa, ekseriyetle Mekkîdir. Bunun, Kur'an-ı Kerim'in, nüzul sırası bakımından takibettiği hikmetli siyasete uygunluğu malûmdur.

- 15 Mürselât, 77/25 vd.; Kâf, 50/6 vd.; Yâsîn, 36/33 vd.; Furkân, 25/53; Fâtır, 35/12, 27 vd.; Tâ-Hâ, 20/49-56; Neml, 27/60 vd.; Yûnus, 10/6; Lokmân, 31/10-25; Mü'min, 40/64 vd.; Zuhruf, 43/9 vd.; Câsiye, 45/1-6; Şûrâ, 42/29; Zâriyât, 51/20; Nahl, 16/15 vd.; Mü'minûn, 23/84-90; Mülk, 67/3 vd.; Nâzi'ât, 79/27-33; Rûm, 30/8, 22 vd.; Ankebût, 29/61; Baqara, 2/21 vd., 28 vd.; Âl-i İmrân, 3/190 vd.; Hadîd, 57/4 vd., 17; Ra'd, 13/2 vd.; 12 vd.; Rahmân, 55/7, 13, 17, 25; İbrahim, 14/10, 32.
- 16 Mürselât, 77/27; Kâf, 50/9 vd.; Abese, 80/24-32; A'lâ, 87/4 vd.; Yâsîn, 36/33 vdd.; Furkân, 25/48 vd.; Fâtır, 35/3, 9, 12, 27 vd.; Tâ-Hâ, 20/53 vd.; Vâkı'a, 56/63-73; Neml, 27/63 vd.; Yûnus, 10/31 vd.; En'am, 6/99; Lokmân, 31/10; Zümer, 39/21; Mü'min, 40/64 vd.; Zuhruf, 43/11; Câsiye, 45/5 vd.; Nahl, 16/10 vd.; 56-67; Mü'minûn 23/18 vd.; Rûm, 30/24; Ankebût, 29/63; Bakara, 2/21 vd.; 28 vd.; 164; İbrahim, 14/32.
- 17 Yâsîn, 36/37 vd.; Furkân, 25/45 vd.; 61 vd.; Fâtır, 35/13; Yûnus, 10/4 vd.; En'am, 6/75 vd.; Mü'min, 40/61 vd.; Câsiye, 45/5 vd.; Neml, 27/12 vd.; Mü'minûn, 23/8-18; Rûm, 30/23; Bakara, 2/164, 284; Âl-i İmrân 3/190 vd.; Hadîd, 57/6; Ra'd, 13/2 vd.; İbrahim, 14/32 vd.; Nûr, 24/44.
- 18 Yâsîn, 36/41; Fâtır, 35/12; Neml, 27/62; Zuhruf, 43/11 vd.; Nahl, 16/14; Mü'minûn, 23/21 vd.; İbrahim, 14/32.
- 19 A'râf, 7/134 vd.; Yûnus, 10/12, 98; En'am, 6/40 vd.; Zümer, 39/38; Zuhruf, 43/50; Duhân, 44/12; Neml, 27/62; Nahl, 16/54.

Yaratılışı bakımından, Hâlik'ını tanıması tabii olan insan, bunca âyetler, uyarıcı ve ibret verici mucizelere de rağmen inkâra sapsarsa, bu durum gayrı tabiidir. Boyleleri için *"Sağırılar, dilsizler, körlerdir ki anlamazlar, doğru yola dönmezler"* buyrulur²⁰. Kur'an-ı Kerim'de kibir ve inatla hakikate sırt çevirmiş, vicdanının bütün pencerelerini kapamış, inanmaya niyet etmemiş ölü, sağır ve dilsizlere ses duyuramayacağı, Hz. Peygamber'e haber verilmiştir²¹. *"Allah bunların kalblerini mühürlemiş, kulaklarını tıkamış ve gözlerine perde çekmiştir"*²². Bu, iman etmelerine mâni olmak için değil, kendilerine Kur'an'da her türlü mesel getirilmiş, ibret verici mucizeler gösterilmiş ve takibettikleri yolun kötü akıbeti bildirilmiş olduğu halde, günâhların en büyüğü olan küfür ve şirkte ısrar edişlerinin dünyada başlayan cezasıdır. Binaenaleyh *"onlar, kalbleri mühürlendiği için iman edememiş değildirler, fakat iman etmedikleri için kalbleri mühürlenmiştir"*²³. *"Biz onlara zulmetmedik, fakat onlar kendi öz canlarına zulmetmişlerdir"*²⁴.

*"Ey insanlar! Allah'ın size ihsan ettiği nimetleri hatırlayın. Allah'tan başka size gökten, yerden rızık veren bir yaratan var mıdır!.. Hayır, ondan başka tapacak yoktur. O halde ne diye dönüyorsunuz?"*²⁵. Bu âyette de görüldüğü üzere haktan sapanlar için Kur'an'ın bir çok yerinde hayret ifadesi kullanılır²⁶.

Allah'a iman mevzuunda insana musallat olan manevî hastalıkların başında kibir gelir. Dinî hakikatlerle alay etmek, onların karşısında direnmek hep bundandır. Allah'ın "kibriyâ ve azamet" sıfatında ortaklık iddia eden insana, kendi aczi, yaratılışı ve sonu hatırlatılır, âkibetinin elîm bir azap olacağı haber verilir²⁷.

C. KUR'AN DELİLLERİNİN KARAKTERİ

İslâm filozofları ve kelâmcılarının isbât-i vâcib mevzuunda kullandıkları delillerin çoğu -asıl bu delilleri kullananlar tarafından olmasa

20 Bakara, 2/18; En'âm, 6/39.

21 Rûm, 30/52 vd.

22 Bakara, 2/6 vd.

23 Rûm, 30/58 vd.; Kehf, 18/53 vdd.; Furkân, 25/50.

24 Hûd, 11/101; Nahl, 16/118; Zuhruf, 43/76.

25 Fâtır, 35/3.

26 En'âm, 6/95; Yûnus, 10/32; Ğâfir, 62; Mâide, 5/75; Zümer, 39/6.

27 Fâtır, 35/42 vd.; Câsiye, 45/7 vdd; A'râf, 7/146.

bile- yukarıda sıralanan muhtelif âyetlere bağlanmıştır. Buna göre hudûs delili, imkân delili, inayet veya hikmet delili... Kur'an'da mevcuttur. Âyetlerin bir kısmı hudûsa, bir kısmı inayete ve bir kısmı da hem hudûs hem inayet deliline delâlet eder²⁸.

Metinleri zorlamaya ve dolayısıyla de olsa kelimelerden mana çıkarmaya lüzum görmiyerek şunu belirtelim: Bilhassa Gazzâlî'nin (v. 505/1111) de ehemmiyetle üzerinde durduğu bir husus Kur'an delillerinin iknâî oluşudur. Gazzâlî, Kitâbu Kavâidi'l-akâid'in üçüncü faslında "Allah'ın varlığını bilmek için ilk istifade edilecek nur ve takibedilecek isabetli yol Kur'an'ın gösterdiği delillerdir, âlî ve münezzehe olan Allah'ın beyanının ötesinde bir beyan yoktur" der ve yerin, göğün insanın yaratılışından, insana verilen sonsuz nimetlerden bahseden bazı âyetleri sıralar. Bundan sonra "insanın selim yaratılışı ve buna uygun olarak Kur'an'da zikredilen delillerin, aslında başka bir bürhan getirmeye ihtiyaç hissettirmedeğini" kaydetmekle beraber, "Biraz daha aydınlanmak ve kelâm âlimlerinin geleceğini bozmamak için" kısaca hudûs delilini takrir eder²⁹.

Gazzâlî İlcâmu'l-avâm'ında daha çok tafsilât verir³⁰. Buna göre ehl-i nazardan olmayan bir Müslüman, itikadiyatta itmi'nana varamayıp delile başvurmak mecburiyetinde kalırsa, sadece Kur'an delillerine müracaat edecek ve derine kaçmadan, zahirî bir bakışla bu delillere bakarak itmi'nana kavuşacaktır. Zira deliller iki kısma ayrılır. Ehl-i nazardan olmayan bir insanın ilk bakışta kolaylıkla anlayabileceği deliller, bir de böyle avamdan birinin anlayamayacağı, tefekkür ve tedkike ihtiyaç hissettiren deliller. Kur'an'ın ihtiva ettiği deliller her insanın faydalanabileceği bir gıda gibidir, kelâmcıların delilleri ise bazı insanların faydalanabildiği, çoğunun da zarar gördüğü ilâçlara benzer. Başka bir ifade ile, Kur'an'ın getirdiği deliller memedeki çocuğun da, gelişmiş insanın da istifade ettiği suya benzer. Halbuki diğer deliller sadece gelişmiş insanları bazan doyuran, bozan da hasta eden yemekler gibidir. Bundan dolayı ehl-i nazardan değil de avamdan olan bir insan, delile ihtiyaç hissedince, sadece Kur'an delillerine başvurmalı ve münakaşaya, derin tefekkür ve tedkika girişmeden, bu delillerin zahirine bakarak itmi'nan bulmalıdır.

28 İzmirli İ. Hakkı, *Muhassalu'l-Kelâm*, s. 46 vd.

29 Gazzâlî, *Ihyâu Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 105 vd.; bk. Kemâl b. Ebî Şerîf, *el-Musâmere bi Şerhi'l-Musâyere*, s. 15 vd.

30 *İlcâmu'l-Avâm*, s. 18 vd.

Gazzâlî'nin, Kur'an âyetleriyle Allah'ı tanımanın yollarına dair telif ettiği risale de şayanı dikkattir. (الحكمة في مخلوقات الله عز وجل) adıyla anılan bu risalenin mukadimesinde, Yüce Allah'ı bilmenin ve ona ta'zim etmenin, onun mahlûkatını tedkik ve yaratıklarının fevkalâdeliklerini tefekkür etmekle mümkün olabileceğini, bunun da kat'i inancı kalbe yerleştirmeye ve insanların derecelerini nezd-i ilâhîde yükseltmeye vesile olduğunu kaydettikten sonra, "âyetlerin bir çoğunun işaret ettiği çeşitli hikmet ve nimetlerin bir kısmını anlatmak suretiyle olgun akıl sahiplerini uyarmak için bu kitabı kaleme aldım" der. Müteakiben onbeş bâb ve bir hâtîme ile kısaca şu mevzulardaki ilâhî hikmetlerin izahına geçer: Göğün ve gök âleminin yaratılışı, güneş, ay ve yıldızların, yerin, denizlerin, suyun, havanın, ateşin ve insanın yaratılışı, insanın diğer yaratıklar arasındaki üstünlük ve değerine temas eden bir hâtîmeden sonra: kuşların, umumiyetle hayvanların, hususiyetle arı, karınca, örümcek, ipekböceği ve sivrisineğin yaratılışı, balığın yaratılışı, nebatatın yaratılışı ve sonuncu bâb olarak ta en gizli şeylere bile vâkıf olan Allah taâlâya karşı kalblerin hissettiği azamet³¹.

Teftâzânî (v. 793/1390) de, Şerhu'l-Makâsıd'da³², isbât-i vâcib için felâsife ile mütekelliminin imkân ve hudûs delillerini takrir ettikten sonra: "Vücûd-i Sâniî bürhanlarla isbat ettik. Şimdi de iknâî delillere işaret edelim" der ve bu delillerin, fikrine ehemmiyet verilecek hiç bir kimse tarafından itiraz edilmeyen meşhur deliller olduğunu kaydeder: Gerek üstümüzde, gerek yer yüzünde çeşitli cisimlerin bulunduğunu, bunların sıfat ve hallerinin değiştiğini kimse inkâr edemez. Binaenaleyh bu cisimlerin:

- Zatları
- Sıfatları
- Mümkün oluşları
- Hâdis oluşları

ile kadîm, kâdir ve hakîm bir Sâni'in mevcudiyetine istidlal edilmiştir. Bu dört istidlal tariki cumhur arasında şüyu bulmuş ve Kur'an-ı Kerim'in seksenden fazla yerinde bunlara işaret edilmiştir. Teftâzânî bu âyetlerin

31 Gazzâlî, *el-Hikme fi Mahlûgâtillâh*, Mısır, 1321/1903.

32 s. 43 vd.

bir kısmını zikrettikten sonra muhtemel itirazları da irad ederek cevaplarında Kur'an delillerinin iknâ olduğunu, bu gibi delillerin çok oluşu, insanı, yakîne götürücü kuvvetli zanna ulaştırdığını, insanın, yaratılış icabı normal olarak bunları kabul edecek bir kabiliyette bulunduğunu söyler.

İbn Rüşd (v. 595/1198), islâm filozofları ve kelâmcıları tarafından kullanılan imkân ve hudûs delillerinin, her insanın kolayca anlayabileceği deliller olmadıklarını, halbuki bir kısmı ihtira', bir kısmı inayet delilini ve bir kısmı da hem ihtira' hem de inayeti cem eden âyetlerin hem yakînî bilgi hâsil ettiklerini, hem de kolay anlaşıldıklarını söyler³³.

Netice olarak söyleyebiliriz ki insanları doğru yola iletmek, onları dünya ve âhîret saadetine ulaştırmak için gelen³⁴ Kur'an-ı Kerim, muhatabınının, değişik ruhî kabiliyetlere sahip bir insan olduğunu hiç bir zaman hikmetinden uzak tutmamış, bu muhatabı ikna için onun bünyesinde ve dış âlemden kendisiyle ilgili, hayatta her zaman gördüğü, tecrübe ettiği ve faydalandığı eşya ve hâdiselerden deliller göstermiştir. Bu deliller ilmî ve mantikî tefekkür sistemine erişmemiş, basit düşünceli avamı tatmin eder, çünkü insanla ilgilidirler ve onun hayatını konu edinmişlerdir, bedihîdirler. Mütefekkir dimağları da doyururlar, çünkü tafsilâtiyle ve ayrıntılı olarak tahlil edilince bir çok mantikî temellere istinad ettikleri görülür. İnkâra saplanan inatçıya gelince, onun itiraz etmeyeceği bir burhan bulmak zaten mümkün değildir³⁵. *"Onlara gökten bir kapı açsak ve oradan yukarı çıksalar yine de: Gözlerimiz bağlanmıştır, belki de biz büyüye tutulmuş insanlarız, derler."*³⁶

Kur'an-ı Kerim'de mevcud isbât-i vâcib âyetleri mevzuunda belirtilecek önemli noktalardan biri de bunların, materyalizmi reddeden bir karakter taşımasıdır. Bilhassa bu gün küçümsenemeyecek derecede Allahsızlığın baş tahrikçisi bulunan materyalizm, hayatıyeti ve tabiattaki nizamı "madde" ve "tesadüf" ile izaha çalışır. Maddenin ötesinde bir varlığa, bir hâlik ve nâzım'a inanmaz. Kur'an-ı Kerim, kör ve ölü maddeden kendiliğinden hayat çıkamayacağını, maddeye hayat verenin (ölüden canlıyı

33 Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, s. 52 vd.

34 Bakara, 2/1-6; İsrâ, 17/9.

35 bk. İzmirli İ. Hakki, *Muhassalul-Kelâm*, s. 36 vd.

36 Hicr, 15/14 vd.

çıkaranın) ancak Allah taâlâ olduğunu beyan eder³⁷. Kâinatta mevcut, akıllara hayret verici nizamın tesadüfle izah edilmesine imkân yoktur, insanı en çok alâkadar eden kendi vücudu, fizyolojik sistemi, psikolojik âlemi; sonra altımızdaki toprak, üstümüzdeki gökler, gezegenler... bütün bunların yaratılışının ve bağlı bulunduğu nizamın, sonsuz bir ilme, hikmete ve mutlak bir kudrete sahip bulunan şuurlu bir varlığın, sadece onun eseri olabileceğini muhtelif âyetler beyan eder³⁸. Bu konuya temas eden bir çok âyetten sadece bir tanesinin mealini nakletmekle yetinelim: *"Yeryüzünde yan yana bulunan arazi parçaları, üzüm bağları, ekin tarlaları, dallı budaklı hurmalıklar vardır. Hepsi de aynı sudan sulandığı halde onları lezzetçe birbirinden farklı ve üstün kıldık. Muhakkak ki bunlarda akli eren insanlar için ibretler vardır."*³⁹

D. İSBÂT-İ VÂCİBE TEMAS EDEN BAZI HADİSLER

"Kur'an'da isbât-i vâcib" bahsini kaparken Peygamber (s.a.s) efendimizden, Allah'ın varlığı sadedinde nakledilen bazı hadislerle temas etmek yerinde olacaktır.

İbn Abbâs'ın (v. 68/687), yanında kaldığı bir gece Rasûlullah (s.a.s) sabaha yakın kalkmışlar, dışarıya çıkıp göğe bakmışlar ve şu mealdeki âyetleri okumuşlardır: *"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akılları tam (vicdanları temiz) olanlar için ibretler vardır. Onlar ki ayakta iken, otururken, yanları üzerinde yatarken Allah'ı anarlar, göklerle yerin yaratılışını düşünürler de: Rabbimiz, bunu boş yere yaratmadın! Münezzehsin! Bizi ateş azabından koru! (derler)"*⁴⁰ Hz. Peygamber bu temâşâ ve niyazdan sonra, eve dönüp misvak kullanmışlar, abdest alıp namaz kılmışlar, yatmışlar. Bir müddet sonra tekrar kalkarak dışarı çıkmışlar, göğe bakarak aynı âyetleri okumuşlar ve geri dönüp abdest aldıktan sonra namaz kılmışlar⁴¹.

Rasûlullah (s.a.s)'in, gece yatarken okunmasını emrettiği dualar içinde: "Allah'ım! Evvel sensin, senden önce hiç bir şey yoktur. Âhir sensin,

37 Bakara, 2/28; Âl-i İmrân, 3/27; En'âm, 6/95; Yûnus, 10/31; Rûm, 30/19.

38 Bu husustaki âyetler için bk, Nedim el-Cisr, *Kıssatu'l-İmân*, s. 303 vdd; Akkâd, *Allah*, s. 237 vdd.

39 Ra'd, 13/4.

40 Âl-i İmrân, 3/190 vd.

41 *Sabihu Müslim*, C. I, s. 221; K. et-Tahâre, B. es-Sivâk, 2/15.

senden sonra (bakî ve ebedi) hiç bir şey olmayacaktır"⁴² mealindeki kısım, isbât-i vâcibde imkân ve hudûs delillerinin temelini teşkil eder.

Yemen halkından bir cemaat Hz. Peygamber'e gelerek: Yâ Rasûlallah, dinin hükümlerini öğrenmeye ve bu işin başlangıcınının (âlemin ilk yaratılışının)⁴³ nasıl olduğunu sormaya geldik, derler. Hz. Peygamber de şöyle cevap verir: "Allah vardı ve ondan önce hiç bir şey yoktu..."⁴⁴. Bu hadis de imkân ve hudûs delillerinin temel prensibini vaz'etmektedir.

Tûr sûresinin: "*Yoksa onlar kendiliğinden, yaratan olmaksızın mı yaratıldılar veya kendilerinin yaratıcıları yine kendileri midir? Yoksa gökleri ve yeri onlar mı yaratmış? Hayır, onların yakîni yok*" (âyet, 35 vd) mealindeki âyetleriyle alâkalı olan Buhârî ile Müslim'in naklettikleri hadise, Kur'an delillerinin insan üzerinde gösterdiği tesiri anlatması bakımından güzel bir örnektir: Bedir harbinden sonra, müşrik esirlerin salıverilmesi mevzuunda temaslarda bulunmak üzere Medîne'ye gelen, Kureyş ileri gelenlerinden Cubeyr b. Mut'im (v. 59/679) -ki o zamanlar henüz Müslüman olmamıştı- bir akşam namazında "Ve't-tûr" sûresini okuyan Peygamber efendimizi dinler, yukarıda meallerini naklettiğimiz âyetleri duyunca o kadar büyük bir tesir altında kalır ki, kendisi bu hissini bilâhare: "Nerde ise kalbim yerinden fırlıyacaktı" tarzında ifade etmiştir. Cubeyr'i İslâm'a ısındıran ilk kıvılcım bu olmuştur⁴⁵.

Tabiatta Allah'ın varlığını derin besteler halinde terennüm eden binbir sesin mevcudiyetini güzel şi'rinde dile getiren Yahya Kemal'in şu üç beytiyle bahse son verelim:

Hilkat lisân-ı hâl ile her bâr söylenür
 Mânây-ı Rabbî etmeyüb ızmâr söylenür
 Her yanda mûsikiyle akar cûybârlar
 Her bâd-ı subh-û şâm ile eşcâr söylenür
 Bir keşti-î hayâl ile âfâka yelken aç
 Deryayı dinle gör nice esrar söylenür⁴⁶.

42 a. esr. C. IV. s. 2384; K. ez-Zikr ve'd-duâ.... B. Mâ yakûl inde'n-nevm. 48/17.

43 Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, C. XI, s. 545.

44 *Sahihu'l-Buhârî*, C. VIII, s. 175; K. et-Tevhid, B. Ve kâne arşuhü ale'l-ma' 97/22.

45 *Sahihu'l-Buhârî*, C. VI, s. 49 vd.; K. Tefsîru'l-Kur'an, B. Süretü vet-Tûr; *Müslim*, C. s. 338; K. es-Salât. B. el-Kırâa fi's- Subh, 4/35; İbn Hacer, *el-İsbâbe*. C. I, s. 227.

46 Derin Beste'den, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, s. 87.

II

İLAHİYATTA AKLIN ROLÜ

GİRİŞ

"İslâm filozofları ve kelâmcılarına göre isbât-i vâcib" ismi altında yaptığımız araştırmanın birinci bölümüne ait ikinci kısım "ilahiyatta aklın rolü" meselesidir. Asıl konuya nisbetle bir giriş hüviyeti arz eden birinci bölümün ilk kısmında İslâm ilahiyatı için ittifakla me'haz kabul edilen Kur'an-ı Kerim'e, isbât-i vâcib açısından bir bakış yaptıktan sonra, mevzu geçmeden önce, ilahiyatta aklın rolünü araştırmak zarureti hâsıl olmuştur. Çünkü aklın hakemliği altında İslâmî konulara dair söz söyleyen İslâm filozoflarından başka, İslâm kelâmcılarının da büyük çapta akla baş vurdukları bir gerçektir. Bu iki zümrenin isbât-i vâcib görüşlerini araştırmaya başlamadan önce onların istinad ettikleri ve İslâm'ın ilk asırlarında büyük gürültülere yol açan "akla rol verici" prensiplere ve bunun etrafındaki münakaşalara kâfi miktarda yer vermek, mevzuun iyi anlaşılması bakımından elzemdir.

İslâm inançları sahasında, sıfât-ı ilâhiyye ve müteşâbihâtın¹ tevili mevzuundadır ki ilk defa akla müracaat edilmiştir. Böylece nassın tefsir edilmesinde Selef ve Halef diye iki ayrı grup teşekkül etmiştir. Daha sonra dâhilî ve haricî âmiller sebebiyle İslâm cemiyetinde fikrî tekâmül gelişmiş, önce Ehl-i Sünnet dışında bir kelâm ilmi doğmuş, bilâhare bu ilim Ehl-i Sünnet uleması tarafından da benimsenmiştir. Diğer yönden "ulûm-i dahîle"nin terceme ve neşri faaliyetleri İslâm filozoflarının ortaya çıkışını neticelendirmiştir.

1 Müteşâbih: Lâfzı, mânası veya her ikisi sebebiyle açıklanması güç olan veya hiç mümkün olmayan nass (bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, ıstılahlar kısmı).

A. NASSIN TEFSİR EDİLMESİNDE ORTAYA ÇIKAN İKİ AYRI GÖRÜŞ

Kur'an ve hadisten ibaret olan dînî "nass"ları anlamak mevzuunda İslâm âlimlerinin ikiye ayrıldığı eskiden beri malûm olan bir husustur: Nasslardaki müteşâbihât karşısında aczini itiraf ederek bunların te'vili için aklın kullanılmasını doğru bulmayan, ta'zim ve teslimiyetle iman eden **Selefiyye mezhebi** ile, naklin anlaşılmasında aklın kullanılmasını zarurî ve daha uygun bulan **Halef mezhebi**.

1. SELEFİYYE

Selefiyye kısaca, sahabe ve tabiîn mezhebinde bulunan fakîh ve muhaddisler, diye sınırlandırılır. Hz. Peygamber zamanında nübüvvet nurundan doğrudan doğruya istifade etme imkânı mevcuddu. Bu göz kamaştırıcı ve gönül doldurucu güneşin ziyası altında, ashab, kuvvetli bir imana sahip bulunuyor, arada bir zuhur eden müşküllerini hemen Peygamber'e soruyor, "sıdk"ına ve "ismet"ine bütün varlıklarıyla inandıkları Rasûl-i ekremın beyanları karşısında itminana kavuşuyor, başka bir şeye ihtiyaç hissetmiyorlardı. Dinin, iman kuvvetine bağlı bu saf ve berrak şeklinin ilelebed devam etmesini arzu edenler, bu fikri daima savunanlar, bu uğurda elden gelen gayreti gösterenler "Selefiyye" diye isim almıştır. Fakat İslâm cemiyetinin fikrî ve maddî sahalarında beliren hareketlerin ve meydana gelen değişikliklerin selefiyyeye yardımcı olmadığı görülecektir.

Selef Akîdesi

Kitap ve sünnetteki müteşâbihâta, te'vile girişmeden, olduğu gibi inanmaya, bilhassa teşbih ve tescimi andıran nassların hakikatına iman edip keyfiyetini sormamaya titizlikle önem veren selefiyyenin mümtaz simalarından biri imam Ahmed b. Hanbel'dir (v. 241/855). Onun, başta "halku'l-Kur'an" olmak üzere muayyen mevzularda gösterdiği ısrarlı muhafazakârlığı ve bu yüzden katlandığı mihnetler meşhurdur.

İbn Ebî Ya'lâ (v. 526/1131) Tabakât'ında çeşitli tariklerle Ahmed b. Hanbel'in akîdesini nakletmiştir. "Allah'ın arşı suyun üstündedir, Allah arşın üstündedir. Kürsî ise onun iki ayağının bastığı yerdir." "O, yedi gök üzerindeki arşın üstündedir. Etrafında nurdan, ateşten, karanlıktan

ve ancak kendisince malûm olan şeylerden perdeler vardır." "Aziz ve celil olan Allah'ın arşı vardır, arşın taşıyıcıları (hameletu'l-arş) mevcuttur, Allah arşın üzerindedir"².

İmam Ahmed b. Hanbel'in akîdesinden bir kaç cümle daha: "Allah Musa'ya ağzından söylemiştir, Tevrat'ı kendi elinden onun eline teslim etmiştir". "Kur'an Allah kelâmıdır. Allah'ın söylediği mahlûk olamaz, geçmiş zamanlara ait haber verdiği şeyler de mahlûk değildir. Levh-i mahfuzda ve Mushaflarda bulunan, insanların okuduğu -nasıl okunursa okunsun ve nasıl vasıflandırılırsa vasıflandırılınsın- bunların hepsi Allah kelâmıdır, mahlûk değildir"³.

Ahmed b. Hanbel'den başka Ma'mer b. Râşid (v. 153/770), Evzâ'i (v. 157/774), Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Mâlik b. Enes (v. 179/ 795) ve Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814) gibi büyük imamlardan da aynı mahiyette beyanlar rivayet edilmiştir. Bunlar da sıfât-ı ilâhiyyede vârid olan müteşâbihâtın "nakledildiği gibi yürütülmesi"ni söylemişlerdir⁴. İmam Mâlik'in huzurunda, istivâ âyetini⁵ hatırlatarak Allah'ın nasıl istivâ ettiğini soran kimseye İmam tarafından verilen cevap meşhurdur: "istivâ malûmdur, (fakat Allah hakkında) keyfiyeti meçhuldür, buna iman etmek vacip, sormak ta bid'attir, seni kötü niyetli bir insan görüyorum"⁶. Bu mealde bir söz Hz. Peygamber (s.a.s)'in zevcelerinden Umm-i Seleme (v. 62/681)'den rivayet edilir. İmam Mâlik'in onun sözünü tekrar etmiş olması muhtemeldir⁷.

Bilhassa Allah'ın sıfatlarını te'vilde aşırı giden Mu'atilla'ya karşı çıkan selefiyenin, kendi akidesini beyan ederken -belki de karşılıklı mücadelelerin tesiriyle olacak- tenzihte müsamahalı davrandığını, "teşbih ve tecsim yoktur" sözünü sık sık tekrar etmekle beraber bundan pek te kurtulamadığını söylemek lâzımdır. Selef akaidini ihtiva eden risaleleri okurken bunun izlerine rastlamamak mümkün değildir. Meselâ, İbn Huzeyme'nin (v. 311/923), Kitâbu't-Tevhîd'inde (ذكر البان أن الله عز وجل في السماء) başlı-

2 İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, C. I, s. 24 vdd.

3 a. esr. C. I, s. 29, 342.

4 İbn Kudâme, *Zemmu't-Tevîl*, s. 30.

5 Tâ-Hâ, 20/5.

6 İbn Kudâme, ag. esr. s. 26.

7 a. esr. s. 32.

ğıyla açtığı babda⁸ Allah'ın semâda olduğunu isbat için zikrettiği âyet ve hadislerin bu mevzuda hiç te sarahat taşımadıkları görülür. "Ref, fevk, alâ" gibi kelimelere tutunarak yüce Allah'ın maddî olarak gökte bulunduğunu iddia etmek mecburiyetinin nereden geldiğini anlamak kolay değildir.

İbn Huzeyme'nin mütaakiben (ذكر الدليل على أن الله عز وجل في السماء، من الايمان) adıyla açtığı babda ise yegâne istinad ettiği delil şu: Koyun çobanlığı yapan bir câriye beklediği koyunlardan birini kurda kaptırması sebebiyle sahibinden dayak yer. Bir koyun yüzünden cariyesini dövmekten son derece müteessir olan sahabî Rasûlullah (s.a.s)'e gelerek durumu anlatır. Hz. Peygamber vebalinin ağır olduğunu söyleyince sahabî "Âzad edeyim mi?" der. Rasûlullah (s.a.s) cariyeyi celbederek "Allah nerededir?" diye sorar, câriye: "Gökte" cevabını verir, sonra "Ben kimim?" diye sorar, o da: "Sen Allah'ın rasûlüsün" der. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Mümin sayılır, âzad et!" buyururlar. Bu mevzuda nakledilen bir iki hâdis daha vardır. Hepsi aynı mahiyettedir⁹. Önceleri putperest olduğu anlaşılan ve çobanlıkla iştigal eden bir cariyenin, "Allah nerededir?" sorusuna cevap olarak söyleyebildiği ve bütün âlemlerin rahmet vesilesi Rasûl-i ekrem (s.a.s) tarafından -bu zavallının hürriyetine kavuşması için- kâfi alâmet kabul edilen bir sözün bu kadar önemli bir meselede yegâne delil kabul edilmesi şâyân-ı hayrettir.

2. HALEF MEZHEBİ

Selef mezhebi ile halef mezhebini birbirinden ayıran fikir sınırının müteşâbihât olduğunu yukarıda söylemiştik. Her iki fırkanın da, görüşünde haklı olduğunu isbat için, ileriye sürdüğü delil aynıdır: Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti:

هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، و ما يعلم تأويله الا الله، والراسخون فى العلم يقولون أمانا به كل من عند ربنا، وما يذكر الا أولو الالباب

"Sana Kitabı indiren Odur. Onun âyetlerinin bir kısmı muhkemdir. Bunlar Kitabın temelidir. Diğer bir kısmı da müteşâbihtir. Kalblerinde iç-

8 İbn Huzeyme, K. et-Tevhid. s. 73 vdd.

9 a. esr. s, 80 vdd.

rilik bulunan kimseler, sırf fitne aramak ve (kendi) te'villerini vermek gayesiyle, müteşâbih olanına tâbi olurlar. Halbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erenler ise: Biz ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır, derler. Bunları ancak salim akıllılar düşünür."

Bu âyette Kur'an âyetlerinin "muhkem" ve "müteşâbih" olmak üzere ikiye ayrıldığı, muhkem âyetlerin Kitabın temelini teşkil ettiği beyan edildikten sonra, kalblerinde haktan sapma meyli bulunan kimselerin, fitne aramak ve âyetlere kendi tevillerini vermek, arzu ettikleri gibi onları tefsir etmek için müteşâbih âyetlere sarıldıkları zikredilir. Müteşâbih âyetlere tâbi olanları zemmeden bu âyet karşısında, Fahreddin er-Râzînin (v. 606/1210) de dediği gibi, "dünyada hiç bir fırka göremezsin ki mutlaka kendi mezhebine uyan âyetlere muhkem, karşısındaki mezhebin görüşlerini te'yid eden âyetlere de müteşâbih demesin"¹⁰. Bu sebeple ve hususiyetle itikadiyat sahasında ihtisas ve hüsniniyet sahibi olmayanların, hangi âyetlerin muhkem, hangilerinin müteşâbih olduğunu kat'iyetle tesbit etmesi kolay değildir.

Fakat mezkûr âyet-i kerimeyi inceden inceye tedkik edecek ve bu konuda vârid olan bazı hadisleri de göz önünde bulunduracak olursak, oldukça vâzih bir fikre ulaşmamız mümkün olacaktır.

Âyette müteşâbihe tâbi olanlar zemmedilirken onların hüsniniyet sahibi olmadıkları, kalblerinde haktan sapma meyli bulunduğu zikredilir. Demek ki İslâm dini için iyi niyet beslemiyen, maksadı hakikate ulaşmak olmayan kimseler -Kur'an'ın temelini teşkil eden ve mânası vazih olan muhkem âyetlerde kötü maksatlarına bir vesile bulamayacaklarından müteşâbihâta sarılırlar. Bu suiniyet sahiplerinin takibettiği iki hedefi âyet şöyle belirtir: **Fitne aramak ve âyetlere kendi arzu ettikleri bir takım fasit mânalar vermek**¹¹.

Burada daha ziyade metodu alâkadar eden üçüncü bir husus da mevcuttur: Madem ki muhkem âyetler Kitab'ın temelini teşkil ediyor, o halde muhkem olmayan müteşâbihâtın tefsir edilmesi için onların muhkem âyetlere irca' edilmesi, bunların ışığı altında ve çizdiği hududlar içinde anlaşılması gerekir. İlk Medenî sûrelerden birini teşkil eden Âl-i İmrân¹²

10 Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C. II, s. 601.

11 a. esr. C. II. s. 602.

12 bk. Suyûtî, *el-İtkân*, C. I. s. 26.

süresindeki bu müteşâbih âyetin gelişi sırasında Kur'an'ın büyük bir kısmı henüz nazil olmamıştı. Hakem ittihaz edilecek muhkem âyetlerin büyük bir kısmının mevcut olmadığı bir zamanda mütneşâbihlere mâna vermeye kalkışmak metod bakımından da yanlıştı. Bu sebeple de menedilmiştir. Fakat üzerinde derin derin düşünmek, anlaşılacak ve tatbik edilmek için indirilen Kur'an-ı Kerim'in nüzülü tamamlandıktan sonra onun müteşâbih âyetlerini muhkem âyetlerinin ışığı altında tefsir etmek-te bir mahzur kalmamıştır.

Yukarıda da söylediğimiz gibi âyetin zemminden kurtulmak için her mezhep kendi istidlal ettiği âyetlerin muhkem, karşı mezhebin delil getirdiği âyetlerin müteşâbih olduğunu ileri sürmüştür. Böylece her fırka kendi seçtiği âyetleri zahiri üzere yürütmüş, karşı fırkanın delillerini ise kendi dâvasını te'yid eder mahiyette te'vile kalkışmıştır. Bu durumda muhkem ve müteşâbin âyetleri tefrik etmek için elimizdeki mi'yar ne olacaktır? Fahreddin er-Râzî'nin -haklı olarak- ileriye sürdüğü çare açık aklî delillere başvurmaktır¹³. Böylelikle işin başlangıcında bile aklın kullanılması zarureti hasıl olmaktadır.

Nassın tefsir edilmesinde akla rol vermenin gerektiğini ileri süren halef mezhebi müteşâbih âyetinin (Âl-i İmrân, 3/7) kendilerini te'yid ettiğini söylüyorlar. Şöyle ki mezkûr âyette (وما يعلم تأويله الا الله) üzerinde vakf etmez ve mâbâdini kendisine atf edersek ilimde maharet kazananların da müteşâbihâtın te'vilini bilecekleri mânası çıkar. Çünkü gerek vasl, gerek vakf her iki türlü okuyuş rivayet edilmiştir¹⁴.

Müteşâbih âyetlere tâbi olan ve nassın tefsir edilmesinde akla yer verenlerin zemmedilmesi onların suiniyetli olmalarına bağlıdır, dedik. Bunu Hz. Peygamber (s.a.s)'in hadisleri teyid eder:

Müteşâbih âyeti hakkında vârid olan ve İbn Kesîr (v. 774/1373) tarafından çeşitli rivayet yolları cem' edilmiş bulunan hadiste¹⁵ Peygamber (s.a.s) efendimiz, âyeti sonuna kadar okuduktan sonra buyururlar ki "Kitabın müteşâbih olanını mücadele konusu edenleri gördüğünüz zaman bilin ki, Allah'ın kasd ettiği kimseler onlardır, kendilerinden sakınınız." Diğer bir rivayette: "Kitabın müteşâbihâtına tâbi olanları görünce, bilin

13 Râzî, ag. esr. C. II, s. 601.

14 a. esr. C. II, s. 602; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, C. II, s. 8 vdd.

15 *Tefsîru İbn Kesîr*, C. II, s. 6 vdd.

ki onlar Allah'ın kastedtiği kimselerdir, kendilerinden sakının." Görüldüğü üzere kendilerinden sakınılması emredilenler, müteşâbihatta mücadele ve münakaşa eden ve muhkemleri bırakıp onlara tâbi olan kimselerdir.

Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855), Müsned'inde mevzuumuzla alâkalı olarak rivayet ettiği hadiste -her ne kadar müsteşrik Ignaz Goldziher (1850-1921 m.) tarafından mütenâkız(!) akîde âyetleri etrafında münakaşa edilmemesinin temini için vârid olduğu ileri sürülmüşse de- mânası iyi düşünüldüğünde men edilen hususun samimiyetsizlik ve bilgisizlik olduğu anlaşılır: "Sizden öncekiler, Allah'ın kitabının bir kısmını bir kısmıyla cerhete kalkışmaları yüzünden helak olmuştur. Allah'ın kitabı kendi kendini tasdik eder mahiyette inmiştir. Binaenaleyh bir kısmını bir kısmıyla tekzibe kalkışmayın. Ondan anladığınızı söyleyin, yayın, anlıyamadığınızı bilene havale edin"¹⁶.

Yine bu samimiyetsizliğe işaret edilerek buyurulmuştur ki: "İnsanlar birbirine bir takım meseleler sormakta devam edecekler, hatta şöyle denecektir: Mahlûkatı Allah yaratmış, fakat Allah'ı kim yaratmıştır? Böyle bir şey hisseden kimse (şüpheye düşmesin ve kat'iyetle): Ben Allah'a iman ettim, desin"¹⁷. Bu hadiste de hüsnîyete mukarin olmayan fitne koparıcı münakaşalar ve bunların tevlid ettiği asılsız şüpheler bahis konusu edilmiştir. Tabii böyle hallerde münakaşanın müsbet hiç bir neticesi olamaz. Bu, Gazzâlî'nin, eserlerinde sık sık temas ederek zemmettiği cidaldir.

3. AKLI KULLANMANIN ZORUNLUĞU

"Kur'an'da isbât-i vâcib" kısmında izah edildiği üzere muhtelif âyetler tabiat içindeki bir çok eşya ve hâdiseyi insan akli ve tefekkürünün önüne sermiş, ona düşünmesini ve muhakeme etmesini emretmiştir. Düşünmek tefekkür kuvvetinin hareketiyle mümkün olur. Çok değişik, derin ve dolayısıyla mükemmel bir ruhî muhtevaya sahip bulunan insanın tefekkür sahasını sınır altına almak mümkün olmayan bir şeydir. Yeter ki bunun bir hareket noktası, bir merkez idarecisi bulunsun. Hakikat

16 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, C. II, s. 195 vd.; el-Hatib et-Tebrîzî, *Mişkâtul-Mesâbih*, C. I, s. 79 vd.; Goldziher, *el-Akide veş-Şeria*, s. 80.

17 *Sabih-i Müslim*, C. I. s. 119 vdd; *Şerhu'n-Nevevî*, C. II, s. 155.

yolculuğuna çıkan insan tefekkürü çeşitli merhaleleri katettikten sonra -şayet ilâhî bir nurun kılavuzluğuna mazhar olmuşsa- neticeye varacaktır. O zaman dindar, taklidi imandan kurtulacak, dinin arzu ettiği istidlâlî imana ulaşacaktır. Ashab-ı kiramdan bu merhaleleri geçirenler ve bu arada Rasul-i ekreme müracaat edenler olmuştur.

Ebû Hureyre (v. 59/679)'den rivayet edildiğine göre ashabdan bir grup Efendimize gelerek şöyle demiştir: "İçimizde öyle şeyler hissediyoruz ki, herhangi birimiz bunu söylemeyi bile büyük günâh addeder". Rasul-i ekrem: "Hakikaten öyle bir şey hissettiniz mi?" diye sorarlar, onlar da: "Evet" deyince buyururlar ki: "Bu, imanın ta kendisidir". Abdullah b. Mes'ûd'un (v.32/653) rivayeti ise şöyle: Peygamber'e vesvese soruldu, o da: "Bu, imanın hâlis olanıdır" cevabını verdi¹⁸.

Her ne kadar hadis şarihleri birinci hadisteki (وقد وجدتموه) ibaresinde mevcut olan gaib zamirini "herhangi birimiz onu söylemeyi bile büyük günâh addeder" mealindeki cümleye irca' etmek ve "sarîhu'l-îmân" bunun olabileceği neticesini çıkarmak istiyorlarsa da¹⁹ bu, haksız bir zorlayış olmaktan öteye geçemeyecektir. Zira Peygamberimiz "Bunu hissettiniz mi?" derken ibare ve mâna yönünden ma'kul olan vesveseyi sormuş olmasıdır. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd'un rivayetinde durum daha da vazıhtır.

İbn Abbâs (v.68/687) da şöyle bir hadis nakleder: Peygamber efendimize birisi gelerek: "İçimde öyle bir şey hissediyorum ki onu söylemekten yanıp kömür olmayı tercih ederim" der. Rasûlullah (s.a.s) buyururlar: "Kulunun halini (iman derecesini taklidden) vesveseye yükselten Allah'a hamd olsun!"²⁰.

Eski bir gelenek halinde ashabın hepsinin ve tabiînin bütününe yakın büyük çoğunluğunun sefîyyeden addedilmesine rağmen yukarıdan beri verdiğimiz bir kaç misal, nassın tefsir edilmesinde akla yer vermenin ve akaid sahasında akli delillere müracaat etmenin daha ashab devrinde, hatta asr-ı saadette başladığını gösterir.

Peygamber (s.a.s)'in Mi'rac'da Rabbini görüp görmediği meselesinin, Hz. Âişe (v. 58/678), İbn Abbâs (v. 68/687) ve İbn Mes'ûd (v. 32/653)

18 *Sahih-i Müslim*, C. I. s. 119.

19 bk. *Şerbu'n-Nevevî*, C. II. s. 154.

20 Ebû Dâvûd'dan naklen: el-Hatib et-Tebrîzî, *Mişkâtul-Mesâbih*, C. I, s. 27.

gibi ashabın en âlimleri arasında ihtilâf mevzuu olduğu malûmdur²¹, İbn Huzeyme (v. 311/923) K. et-Tevhîd'inde²², "Âişe (r.a.)'nın, Hz. Peygamberin Rabbini gördüğünü inkâr etmesi" konusunda Âişe'den gelen rivayetleri kaydeder, sonra da görüş arkadaşlarıyla birlikte her nev'ini mahkûm ettikleri te'vilin kapısını çalarak istimdad ederse de ileriye sürdüğü te'vil yollarının pek kabul edilebilecek gibi olmadığını söylemek lâzımdır.

Zaten selef görüşünün kuvvetli ve çilekeş müdâfilerinden olan bizzat Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) bile Allah'ın insanlara yakın ve onlarla beraber olduğunu ifade eden âyetleri "ilm" ile te'vil etmeye mecbur kalmıştır²³. Aynı şekilde İmam es-Sevrî (v. 161/778) de (وهو معكم أين ما كنتم) "Nerede olursanız o, sizinle beraberdir" (Hadîd, 57/4) âyetindeki "maıyyet"i "O'nun ilmi" diye te'vil etmiştir²⁴, İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) bunların te'vil sayılamıyacağını ileri sürmesi nazar-ı itibara alınacak bir iddia görünmemektedir²⁵.

B. İSLÂM CEMİYETİNDE FİKRÎ TEKÂMÜL

1. DAHİLÎ SEBEBLER

a) Hilâfet

Akâid sahasında ilk zuhur eden görüş ayrılıklarının menşei İslâm cemiyetinin dışından gelen yabancı din, fikir, felsefe ve ideolojilere bağlamak bazılarınca bir gelenek haline gelmişse de Rasûlullah (s.a.s) efendimizin vefatından itibaren, yabancı tesir bahis konusu olmaksızın İslâm cemiyetinde meydana gelen ve cemiyet bünyesini sarsan siyâsî hadiseler tedkik edilince bu iddianın isabetli olmadığı anlaşılır. Hz. Peygamber'in hemen vefatını müteakip (11/632) -henüz teçhiz ve tekfin hizmeti görülmeden- ashab-ı kiram ileri gelenlerinin hilâfet mevzuunu görüşmek üzere toplandığını biliyoruz. "Benî Sâ'ide Sekîfesi"nde akdedilen bu toplan-

21 bk, *Sahîb-i Müslim*, C. I, s. 158 vdd.; Taberî, *Câmiu'l-Beyân; Tefsîru İbn Kesir* (Necm, 53/11-14; Tekvîr, 81/23 tefsirinde).

22 İbn Huzeyme, *K. et-Tevhîd*, s. 145 vdd.

23 İbn Ebî Ya'lâ, ag. esr. C. 1, s. 24 vdd., C. II, s. 183; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Sıfât*, mukadime.

24 Buhârî, *Halku Efâli'l-İbâd*, s. 69.

25 İbn Kudâme, ag. esr. s. 41 vd.

tıda Rasûlullah'a kimin halife olacağı meselesi enine boyuna tartışılmış, çeşitli görüşler ortaya konulmuş ve malûm olduğu üzere neticede Hz. Ebû Bekr'in halife olmasında karar kılınmıştır. Bilâhare başlayıp devam eden harpler ve siyasî hareketler boyunca hilafetin, kelâm kitaplarına girecek kadar ihtilâf edilen ehemmiyetli bir problem vasfını muhafaza ettiği görülür.

b) İç harpler

Üçüncü halife Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle (35/656) büyümeye başlayan fitne kısa bir zaman sonra dahilî harplere inkılâb etmiş ve binlerce Müslüman kanının akmasına sebebiyet vermiştir, ister galip gelenlerin cephesinde olsun, ister mağlûpların safında bulunsun ve ister tamamen tarafsız kalsın bütün samimî Müslümanları kalbinden yaralayan bu hâdiseler, onları derin derin düşünmeye sevketmiştir: Her iki taraf ta Müslüman olduğuna göre bir "katl" hâdisesi olmaktan başka bir vasıf taşımayan **bu harplerde ölen ve öldürenlerin dinî mes'uliyetleri nedir?** Katl gibi büyük günâhlardan birini işleyen insanın cezası ne olacaktır? Böylesinin iman vasfı yine de devam eder mi? **O halde imanın tarifi ve sınırları nelerdir?** Hangi hareket iman dışı sayılır? Sonra bunca fitneye, harbe iştirak eden insanların yaptıkları işler, **işledikleri fiiller kendi irade, kudret ve ihtiyarlarının eseri midir, yoksa hakikî fail ve müessir Allah mıdır?** O takdirde bunlar ilâhî iradeyi mecburen yerine getiren iradesiz ve dolayısıyla mes'uliyetsiz kimselerdir.

İşte Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayıp devam eden ve kadını erkeği, küçüğü büyüğü ile bütün Müslümanları ilgilendiren bu dahilî hâdiseler sonunda **hilâfet, mürtekib-i kebîre, imanın tarifi ve hudutları, irade-i ilâhiyye, cebir ve ihtiyar...** gibi, akaidin ve bilâhare kelim ilminin önemli konularını teşkil eden meseleler ortaya çıkmış, münakaşa mevzu haline gelmiştir.

c) Nassların karakteri ve tefekkür sistemi

İslâm cemiyetinde fikrî tekâmülün dahilî sebeplerinden bahsederken bazı akaid meseleleri hakkında vârid olan nassların, aynı konuda karşılıklı neticeler çıkarmaya müsait oluşuna da temas etmek yerinde ola-

çaktır. İbnu's-Sid el-Batalyevsî (v. 521/1127)'nin de ifade ettiği üzere²⁶ bazı ulemâ kaza ve kaderin dinde itikad edilecek şekline vâkıf olmak istemişler, bunun için âyet ve hadislere bakmışlardır. Bir kısım âyet ve hadisleri cebr ifade eder bulduklarından cebre kail olmuşlardır. Diğer bir kısım âlim ise yine bu husus için nasları tedkik etmişler, bazı âyet ve hadislerin, fi'li kula tefviz ettiğini görünce cebrin yokluğuna zâhib olarak kaderiyyeden sayılmışlardır.

Karşılıklı olarak birbirine zıd hükümler ifade eder gibi görünen kaza ve kaderle ilgili naslar arasında her iki hükmü de cami ifrat ve tefrite düşmeyen bir münasebet kurarak neticeye varmak herkes için mümkün olamamış ve netice itibariyle tefekkür sisteminin karakterinden doğan bir ihtilâf, bir fikrî hareket hasıl olmuştur. Bu da İslâm'ın kendi bünyesinde mevcut olan bir âmil sayılmalıdır.

Buraya kadar sıraladığımız hilâfet, iç harpler, tefekkür sistemi gibi âmiller sebebiyle İslâm cemiyetinde meydana gelen ve ilahiyat sahasında akla daha çok yer verici bir istidat gösteren ihtilâflar, umumiyetle muhafazakâr telâkkî edilmeyen gruplar arasında belirmişti. Fakat bu fikrî hareket karşısında muhafazakâr imamların da aklî delillerle akîde meselelerine vuzuh kazandırmaya başladıkları göze çarpmaktadır.

Akaid sahasında bir kaç risalesi bize kadar intikal etmiş bulunan İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767), "marifetullahın vücûbu" mevzuunda, ilkin naklî bir delil olarak "Cibril hadisi"ni zikrettikten sonra²⁷ aklî delillere başvurması, bunun örneklerindedir. Ona göre "Allah taâlâ peygamber göndermemiş olsaydı bile insanların, kendi akıllarıyla Allah'ın varlığını bulmaları zarurî olurdu. Çünkü göklerin, yerin, kendi vücudunun ve sair eşyanın yaratılışını düşünebilen bir insan için Yaratın'ını bilememekte bir mazeret mevcut değildir"²⁸.

2. HARİCÎ SEBEPLER

İslâm cemiyetinde, özellikle ilahiyat sahasında akla önem veren fikrî tekâmül merhalelerini tedkik ederken, cemiyet bünyesinin dışından gelen tesirlerin nazardan uzak tutulmaması gerekir. Hz. Peygamberin ve-fatını müteakip, birinci halîfe Ebû Bekir (v. 13/634) devrinden itibaren

26 İbnu's-Sid el-Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 82 vd.

27 bk. Kemâleddin el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 57 vdd., 85-93.

28 a. esr. s. 75. 82.

İslâm fütûhâtı Arabistan yarımadasının dışına çıkmış, eski din ve külür saharına yayılmaya başlamıştı. Çok seri bir şekilde yayılan yeni dinin sâlikleri, fethettikleri memleketlerin halkını - İslâm'ın emrine uyarak²⁹- yeni dine girmeye zorlamamışlardır. Halkın çoğunluğu kendi arzusuyla İslâm'ı kabul ediyordu. Fakat eski din, inanç, örf ve âdetlerini terk etmiyelerin yanında, Müslümanlığı kabul edenlerin de asırlardan beri yoğrulageldikleri din ve kültürlerini bir anda terk ettiklerine inanmak mümkün değildir. Binaenaleyh, birinci hicret asrının sonlarına kadar İslâm akaidinde yabancı tesirin görülmediğini söylemek bir gelenek haline gelmişse de, fütûhâtın dış ülkelere sıçramasıyla yabancı tesirin de içten içe işlemeğe başladığını tahmin etmek güç değildir.

Eski Yunan felsefesinin terceme edilmesine başlandığı ve yabancı tesirin âdeti resmîleştiği tarihlerden önce İslâm dünyasında -yukarıda bahis konusu edilen dahilî sebeplerle de izahı mümkün olmayan- felsefi karakterde bazı görüşlerin ortaya çıkışını da hatırlamak lâzımdır. Daha 2. asrın hemen başında Ca'd b. Dirhem (v. 118/736) ile Cehm b. Safvan'ın (v. 128/745) sıfât-ı ilâhhiyye hakkında ileriye sürdükleri görüşlerin bazı yabancı felsefi temalara istinad ettiği aşikârdır.

Emevîlerin son zamanlarından itibaren başlayan terceme hareketleri, Abbâsîlerden el-Mansur (v. 158/775) devrinde resmîleşmiş, Harun er-Reşid (v. 193/809) zamanında hızla ilerlemiş ve el-Me'mun'un (v. 218/833) hilafetinde kemale ermiştir. Hüneyn b. İshak (v. 260/873) ile oğlu İshak'ın (v. 299/910) bu terceme hareketlerinde büyük hizmetler gördükleri şüphesizdir.

Terceme faaliyetlerinin inkişafını mütaakip, İslâm feylesofları devri başlar, ilk feylesof Ebu'l-hukemâ Yakub b. İshak el-Kindî'dir (v.252/ 866 civarında). Ondandır Ebû Nasr el-Fârâbî (v. 339/950), er-Reis İbn Sînâ (v. 428/1037) ve İbn Rüşd'ü (v. 595/1198) zikretmek lâzım gelir. Araştırmamızın ikinci bölümünde İslâm feylesofları ayrıca yer alacağından burada tafsilât verilmeyecektir.

29 "Dinde zorlama yoktur. Artık doğru yol ile eğri yol apaçık meydana çıkmıştır" (Bakara, 2/256).

C. KELÂM İLMİNİN DOĞUŞU

1. KELÂM İLMİNİN EHL-İ SÜNNET DIŞINDA DOĞUŞU

Şimdiye kadar bahis konusu ettiğimiz dahilî ve haricî sebepler neticesinde ortaya çıkan ihtilâflar, İslâm akaidi sahasında yapılan yeni yeni izahlar muhafazakâr olmayan ve Ehl-i Sünnet dışı kabul edilen gruplar arasında revaç buluyordu. Hz. Ebû Bekr'i (v. 13/634) Benî Sâ'ide Sekîfesinde halîfe seçen, Hz. Ömer (v. 23/644) ve Hz. Osman'ın (v. 35/656) hilâfetini de kabul eden, bilâhare "Ehl-i Sünnet" diye isimlendirilen ve Müslüman ekseriyetinin hürmetini kazanan muhafazakâr grup bu görüşlere şiddetle karşı çıkmış ve taraftarlarını bid'atla, hatta küfr ile itham etmiştir³⁰.

İbn Kuteybe (v. 276/889) Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs'inde bahis konusu ettiği "ehlül-kelâm" yine Ehl-i Sünnet dışında bulunan, mu'tezililerdir. Nitekim müellif, ehl-i kelâmın muhaddislere yönelttiği tenkidleri teker teker cevaplandırdıktan başka, kelâm ehlini teşkil eden muhâsımlarının da isimlerini zikrederek şahsiyetlerini eleştirmiş ve umumiyetle dinde adem-i mübâlât, cehalet ve suiniyetle kendine göre onları mahkûm etmiştir.³¹

İbn Kuteybe kitabında, kelâmcıların aklî meselelerde ihtilâf ettiklerini, halbuki aklın vereceği hükmün değişmemesi lâzım geldiğini ileri sürdüğü halde³² Şehristânî (v. 548/1153) el-Milel'inde bunun tabî olduğunu, zira tarafların aynı meseleye aynı açıdan bakmadıklarını kaydeder³³. Şehristânîye ait bu izahın, felsefe sistemleri arasında mevcut olan tenakuzlar hakkında yapılan izah ile aynı oluşu şâyân-ı dikkattir.

İbn Hazm (v. 456/1064) de ilahiyatta aklın rolünü kabul etmeyenlerle bu konuda akla lüzumundan fazla yer veren ve dinin hidayetinden uzaklaşarak dalâlet vadilerinde şaşkın şaşkın dolaşanlar hakkında şöyle der: Bir grup insan, eskilerin riyaziyat, felekiyat ve tabiata dair eserlerine meftun olmuşlar, bu arada sahih olmayan felsefî bazı görüşlerini de, taklid belâsı, kabullenmişler ve bir çok meselelerde isabet edenlerin

30 bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, s. 92 vd.; İzmirli İ. Hakkı, *Muhassalu'l-Kelâm*, s. 70.

31 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 17-23, 49 vd., 59 vd., 83 vd.

32 a. est., s. 14 vd.

33 Şehristânî, ag. esr., C. I. s. 202.

belki de daha basit olan bazı meselelerde yakabileceklerini idrak edememişlerdir³⁴. Bunlar bir de bilgisiz, hıfzettiğini ve söylediğini anlamıyan, yalan ve uydurma haberlerin râvileri mahiyetinde olan bazı din adamlarıyla karşılaşmışlar, "böyle din olamaz" diyerek inkâr ve ilhada sâpmışlardır.

İkinci bir grup da güya hadis talebinde bulunmuşlardır. Fakat bunlar kafaları işlemyen, hatta rivayet ettikleri hadislerle değil de Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767), Dahhâk b. Muzâhim (v. 105/723) ve Kelbî (v. 146/763) tankından gelen ve ayrıca İslâm'ı bozmak için zındıkların uydurduğu hurafe ve yalanlarla, bütün bu rivayet ve görüşlerle amel eden kimselerdir. Böyleleri burhandan nefret ederler. Aczleri yüzünden: "Cidalden men' olunduk" derler. Bilmiyorum, onları cidaldan meneden kimmiş? Halbuki Cenâb-ı Hak Kur'an-ı Kerim'inde: "*Onlarla en güzel şekilde mücadele et*"³⁵ buyurmuş, Nuh (a.s.) kavminin, Peyamberlerine: "*Ey Nuh! Doğrusu sen bizimle mücadele ettin ve cidalini ilerlettin*"³⁶ dediğini haber vermiştir. Ayrıca Kur'an'ın bir çok yerlerinde burhanların esaslarına bile işaret edilmektedir³⁷.

2. EHL-İ SÜNNET KELÂMI

Hicrî birinci asrın sonlarından itibaren su yüzüne çıkan akaid sahasındaki ihtilâflar giderek büyümeye, tesirini kalabalıklar üzerinde göstermeye başladı. Âlimlere ve din büyüklerine müracaatlar sıklaştı. Kaynağı Ehl-i Sünnet dışında bulunan bu cereyanlara karşı din âlimlerinin çoğu menfi bir tavır takınmak, red, tenkid ve hatta tekfir ile yetinmek isterken, bazıları da aklî delillere aklî delillerle cevap vermeyi tercih etmişlerdir.

Bildiğimize göre Ehl-i Sünnet akîdesi mevzuunda ilk müstakil eseri vücuda getiren İmam-ı Azam Ebû Hanife (v. 150/767) olmuştur. İlm-i tevhd veya Fikh-ı ekber diyeceğimiz bu yeni ilim, İslâmın itikada müteallik aslî hükümlerini delillerinden istinbat ederek ortaya koyacaktı,

34 İbn Hazm'in (v. 456/1064) bu sözleri ile Gazzâlî'nin (v. 505/1111) *el-Munkız Min'ed-Dalâl*'inde görülen (s. 17 vd.) aynı mahiyetteki sözleri arasında ne kadar benzerlik vardır! Gazzâlî'nin İbn Hazm'den istifade ettiğini gösteren başka bazı delilleri de ileride göreceğiz.

35 Nahl, 16/125.

36 Hüd, 11/32.

37 İbn Hazm, *el-Fasl*, C. II, s. 91 vdd.

İmam-ı Azam'dan bu mevzu ile alâkalı olarak rivayet edilen 5-6 risale vardır³⁸.

(الفقه الاكبر, الفقه الايسر, العالم والمتعلم, رسالة أبي حنيفة الى البقي, ووصيته, وصايا اخرى)

Buna mukabil "İlm-i kelâm" a dair ilk eserin de mutezile reisi Vâsıl b. Atâ (v. 131/748)'ya ait olduğu bilinir³⁹.

İslâm âleminde, biri İlm-i tevhid veya Fıkh-ı ekber adıyla, "Ehl-i sünnet" itikadı, öbürü de ilm-i kelâm namıyla "Ehl-i bid'at" akaidi olmak üzere iki ayrı cereyan bir asırdan fazla devam etti. Nihayet hicrî 3. asrın ilk yarısında İbn Kullâb el-Basrî (v. 240/854) ve Haris b. Esed el-Muhâsibî (v. 243/857) gibi selef uleması selef akaidini "kelâmî hüccet ve burhanlarla" teyid etme ihtiyacını hissetmişler ve böylece Ehl-i Sünnet kelâmının kurucuları olmuşlardır⁴⁰. Bundan bir asır sonra bir taraftan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/936), öbür yandan Ebû Mansûr el-Mâturîdî (v. 333/944) ehl-i sünnet ilm-i kelâmını te'yid, tehzib ve neşretmişlerdir.

NETİCE

"İlahiyatta aklın rolü" başlığı altında verilen izahatla, dinî nasslar muvacesinde akla yer vermeme tarzındaki muhafazakârlığın, zamanla yerini akla terkettiğini gördük. Bu kaçınılmaz neticenin dahilî ve haricî sebepleri izah edildi. Şehristânî'ye (v. 548/1153) göre⁴¹ Allah'ın emri (nass) karşısında ilkin aklını kullanan şeytan olmuş ve bu yüzden Allah'ın rahmet kapısından ebediyen kovulmuştur. Ondan sonra yeryüzünde görülen bütün ihtilâflar şeytanın bu şüphesinden neş'et etmiştir. **Fakat dikkat edilecek olursa şeytan, Allah'ın emrine karşı gelmek için aklını kullanmıştır. Halbuki ilahiyatta akla yer verenler, Allah'ın emrine uymak için akıllarını kullanıyorlar. Nitekim düşünmek, ibret nazarını teksif etmek, basiret üzere olmak İslâm'ın sık sık emrettiği önemli bir vazifedir.**

Nassın tesbit ve tefsirinde akla ehemmiyet veren kelâmcılara başlan-

38 Osmanlıların Rumeli Kazaskerlerinden Kemâleddin el-Beyâdî (v. 1098/1687) İmâm-ı Azam'ın bu risalelerini tertibe koyarak (الاصول المنيفة للامام أبي حنيفة) adı altında toplanmış sonra da (اشارات المرام من عبارات الامام) ismiyle şerhetmiştir. Bu eser 1368/1949 yılında Mısır'da basılmıştır.

39 bk. İzmirli İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. I, s. 75 vd.

40 Şehristânî, ag. esr., C. I, s. 93; İzmirli İ. Hakkı, ag. esr., C. I, s. 77.

41 ag. esr. C. I. s. 16.

gıçta gösterilen tepkinin zamanla azaldığını biliyoruz, İbn Kuteybe (v. 276/889) Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs'inde ve onun tesiriyle meydana getirdiği diğer eserlerinde akla karşı takındığı tavrı "el-ihtilâf fi'l-lafz"da değiştirmiş, ifade ve üslûbunu yumuşatmış, zamanla müşahede ettiği gelişmeler sayesinde itidale dönerek akılcılara karşı körü körüne hücum etmekten vazgeçmiş, amellerin maksat ve neticelerine göre hüküm giydiklerini kabul etmiştir⁴².

Artık kelâm kitaplarımızda "Allah'ı bilmek için nazarın (aklı kullanmanın) vâcib olduğunda müslümanlar ittifak etmiştir"⁴³ mânasındaki ibareler itiraz edilmez birer metin haline gelmiştir. Bu "vucûb" ister -Ehl-i Sünnet görüşüne göre- şer'î olsun, ister -Mu'tezile'ye göre -aklî olsun netice değişmez.

İşte bundan dolayıdır ki İslâm tefekkür tarihinde hem felâsifenin, hem de kelâmcıların "isbât-i vâcib"e önem verdiklerini görmekteyiz. Araştırmamızın ikinci bölümünde önce İslâm filozoflarına göre, sonra da kelâmcılara göre isbât-i vâcib konusunu ele alacağız

42 Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, (mukaddimesinde), s. 2 vd.

43 bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C I, s. 33.

İKİNCİ BÖLÜM
FİLOZOFLARA VE KELÂMCILARA GÖRE
İSBÂT-İ VÂCİB

I

İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE İSBÂT-İ VÂCİB

İslâm tefekkür tarihinde kendilerine göre bir düşünüş sistemine sahip bulunan Mu'tezile, gerek ilk zuhur etmesi sebebiyle kronolojik bakımdan, gerek -hiç olmazsa bazı fikirlerinin- İslâm cemiyet bünyesinden doğmuş olması yönünden İslâm filozoflarından önce gelir. Hatta mutezilenin, filozoflardan önce felsefi eserlerden haberdar olduğunu söylemeliyiz. Meselâ, mu'tezile imamlarından İbrahim b. Seyyar en-Nezzam'ın (v. 231/845) felsefedeki vukufu meşhurdur¹. Fakat mu'tezile, İslâm kelâmcıları arasında mütalâa edildiği ve kelâmcılar hakkındaki araştırmalarımız da mütaahhir devirlere kadar süreceği için, önce "İslâm filozoflarına göre isbât-i vâcib" konusunu ele almayı uygun bulduk.

A. el-KİNDÎ

İslâm tarihinde ilk önce "Feylesûfu'l-Arab" namını alan² Yakub b. İshak el-Kindî'nin (v. 252/866) isbât-i vâcib mevzuundaki görüşlerini onun felsefi risalelerinde bulmaktayız³. Özellikle 218/833-227/842 yılları arasında iktidar makamında bulunan Abbasî halifelerinden el-Mu'tasım Billâh adına yazılan "Felsefe-i ûlâ"ya dair riselesi isbât-i vâcib delillerini, mükerrer olarak ihtiva eder⁴. el-Kindî'nin isbât-i vâcib delillerini şöylece sıralamak mümkündür:

- 1 Şehristânî, *el-Milel* (el-Fasl kenarında), C I, s. 67; Zuhdî Hasan Cârullah, *el-Mutezile*, s. 49.
- 2 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 357; Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtu'l-Umem*, s. 27,45, 52; Kıffî, *Târihu'l-Hukemâ*, s. 367; İbn Ebî Usaybia, *Tabakâtu'l-Eubbâ*, s. 285; İzmirli İ. Hakkı, *Felsefe-i İslâmiyye Tarihi I*, el-Kindî, s. 3.
- 3 Ayasofya ktp. 4832 numarada kayıtlı bulunan nüshada el-Kindî'ye ait 30 kadar risalenin Felsefi mahiyette olanlarını Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde "Rasâilu'l-Kindî el-felsefiyye" adı altında neşretmiştir (Mısır, 1369/1950). Biz araştırmamızda bu baskıyı esas kabul ettik.
- 4 Ayasofya ktp. nr. 4832, vr. 43a-53a; Ebû Rîde. ag. esr. s. 97-162.

I. HUDÛS DELİLİ

Âlem kadim olmayıp sonradan icadedilmiştir (hadistir)⁵. Sonradan icadedilen her şeyin bir yaratıcısı vardır.

el-Kindî, âlemin hadis oluşunu onun "sonsuz olamayacağı" (tenâhî) prensibine bağlar. Bu prensibi felsefî risalelerinin çeşitli yerlerinde defalarca izah etmiştir. Ayrıca bu mevzua tahsis ettiği risaleleri de vardır⁶.

el-Kindî, âlemin sonsuz olmadığı (tenâhî-i âlem) prensibini izah ederken, önce "doğrudan doğruya ve bedihî olarak bilinen"⁷ bazı mukaddimeler (başlangıç prensipleri) serdedir. Bu mukaddimelerin az olduğu ve binaenaleyh neticenin daha yakın ve daha vazıh bulunduğu risaleden adı geçen prensipleri özetliyelim⁸:

Mukaddimeler

a) Birbirinden büyük olmayan "mütecânis kemiyetler"⁹ eşittir.

Meselâ, aynı cinsten olan ve biri ötekinden büyük olmayan A ile B eşittir. Çünkü eşit olmadıklarını farzetsek, birinin ötekinden -meselâ A'nın B den- büyük olması lâzım gelir. Halbuki mukaddimede birinin ötekinden büyük olmadığını söylemiştik. O halde $A = B$ dir.

5 Âlem: Allah'tan başka mevcut olan her şey.

Kadîm: Varlığı başkasından olmayan, varlığının başlangıcı bulunmayan.
Hadis: Kadîmin zıddı.

6 Ebû Rîde, ag. esr. s. 114 vdd.; 186-192. 194 vdd.; 201-207.

7 ag. esr. s. 114. 202.

8 el-Kindî'nin, Ahmed b. Muhammed el-Horâsânî'ye, âlemin sonsuz olmadığını izahı hakkında risalesi, Ayasofya ktp. nr. 4832. vr. 12^a - 13^a; Ebû Rîde, ag. esr., s. 186-192.

9 el-Kindî âlemin tenâhîsi prensibini izah ederken umumiyetle "cirm" veya cem'i olan "ecrâm" kelimelerini kullanır. "Cirmi "cisim" mânasına alarak: üç bu'du bulunan cevher diye târif eder (Ebû Rîde. ag. esr. s. 165, 204; cirm'e âit aynı mahiyette târif için bk. Tehânevî, *el-Keşşâf*, s. 256). Fakat özetini verdiğimiz risalede "izam" (cem'i "azâm") kelimesini istimal eder ve bununla üç şeyden birini kasdettiğini söyler: Sadece uzunluğu olan hat (çizgi), sadece uzunluğu ve eni bulunan satıh (yüzey) veya uzunluğu, eni ve derinliği bulunan cirm (yani cisim). Biz bunun karşılığında "kemiyet"i kullandık. Filzofun "mütecânis"ten de kasdettiği mâna şu: Aynı kemiyetler (a'zâm) cinsinden olan, yani sadece hat, sadece satıh veya sadece cisim cinsinden olan (a. esr., s. 187).

İ. A. Çubukçu'nun, "İslâm felsefesinde Allah'ın varlığının delilleri" adlı risalesinde (s. 14 vd.). el-Kindî'nin tenâhî-i âlem prensibini izah ederken, istifade ettiği kaynakta "ecram" kelimesi kullanıldığı halde onu "azâm"ın karşılığı olan "kemiyetlerle ifade etmesinin sebebi anlaşılammıştır.

b) (1) Eşit olan mütecanis kemiyetlerden birine aynı cinsten bir kemiyet ilâve edilince aralarındaki eşitlik bozulur ve katkıda bulunan kemiyet diğerinden büyük olur.

Bu, itiraz edilemeyecek bir husustur. Çünkü aksini iddia edersek şu neticeye varırız: Aynı cinsten olan ve birbirine eşit bulunan A ile B kemiyetlerinde, meselâ, A ya aynı cinsten bir kemiyet, meselâ C yi ilâve ediyor ve buna rağmen B nin A ve C toplamından küçük olmadığını, yani eşitliğin bozulmadığını söylüyoruz. O halde B ya A ve C nin toplamına eşittir, veya ondan büyüktür. Bu ise cüz'ün küll ile eşit veya ondan büyük olmasını gerektirir ki, bunu hiç bir akıl kabul etmez.

el-Kindî bu prensipten şöyle bir netice çıkararak başka bir prensibe geçer:

(2) Bir kemiyete aynı cinsten diğer bir kemiyet ilâve edilince bu iki kemiyetin tümü, kendisini teşkil eden tek başına kemiyetlerin her birinden büyük olur.

c) Aynı cinsten olan sonsuz iki kemiyetten herhangi biri diğerinden az (küçük) olamaz. Çünkü küçük farzettiğimiz kemiyet büyüğün bir kısmına tekabül eder ve o kısma eşit olur. Sonsuzdan koparılacak bu parça sonlu olacaktır. Sonu olan kemiyete eşit olan kemiyet de sonludur. Bu takdirde sonsuz dediğimiz şey sonlu olur ki bu mümkün değildir. O halde sonsuz olan bir kemiyet sonsuz olan aynı cinsten diğer bir kemiyetten büyük olamaz.

d) Aynı cinsten olan kemiyetlerin her biri sonlu ise, bunların bir araya gelmesiyle hâsıl olan kemiyet de sonludur. Veya bir bütünün bazı parçaları sonlu ise tamamı da sonludur.

el-Kindî'nin, şimdiye kadar sıraladığımız bu prensiplerini vaz'ederken, riyaziyecilerin piri sayılan ve İslâm riyaziyecileri üzerinde tesiri malûm olan Öklides'ten (Euclide, m. ö. 300) istifade ettiğini söylemek lâzımdır. Filozofumuz zaten Öklides'ten tercüme yapmıştır¹⁰.

Nihayetsiz cisim olamayacağı

Hiç bir cisim bilfiil nihayetsiz olamaz¹¹. Sonsuz olan bir cismin bil-

10 bk. r. li Yakûb b. İshak fî tercemeti sadrı Kitabı Oklides, Ayasofya ktp. nr. 2457/4. vr. 41b; krş. aynı ktp. nr. 4830. vr. 53a-86a.

11 Şuna hemen işaret edelim ki el-Kindî, cismin nihayetsiz olamayacağını söylerken bilfi'li,

fiil var olduğunu bir an için düşünelim: Bu cisimden belli ve mahdud bir parçayı hayalimizden koparıp ayıralım. Sonsuz tasavvur ettiğimiz cisimden koparıp ayırdığımız bu parçadan sonra o cismin geri kalanı ya sonludur veya sonsuzdur. Eğer sonlu ise o parçayı koparmadan önce de sonlu olduğunu söylememiz lâzımgelir, çünkü d) maddesinde zikrettiğimiz prensip bunu gerektirir.

Sonsuz bir cisimden mahdud bir parça ayırdıktan sonra geri kalan kısım şayet sonsuz kabul ediliyorsa, ayırdığımız bu parçayı kendisine ilâve edince eski haline dönmüş olacaktır. Halbuki prensibimize göre "bir kemiyete aynı cinsten diğer bir kemiyet ilâve edilince bu iki kemiyetin tümü, kendisini teşkil eden tek başına kemiyetlerin her birinden büyük olur" du. Binaenaleyh sonsuz olan kemiyetle ona katılan sonlu kemiyetin tümü tek başına sonsuz olandan büyüktür. Neticede sonsuz olan iki cisimden biri diğerinden büyük olur. Bunun muhal olduğu c) maddesinde zikredilmişti.

O halde hiç bir cisim ve dolayısıyla âlem bilfiil sonsuz (nihayetsiz) ve ezeli¹² olamaz. Cisim ezeli olmayınca sonradan icadedilmiş demektir ve bir icad edeni (muhtdis) mevcuddur.

el-Kindî bundan sonra bu Muhtdisin bir olduğunu isbat ederek Allah'ın bazı sıfatlarını sayar¹³.

Cismin taşıdığı vasıflar

el-Kindî, cismin bilfiil nihayetsiz olamayacağını isbat ettikten sonra cismin taşıdığı kemiyet, mekân, hareket ve zaman gibi bütün vasıfların da sonsuz olamayacağını söyler. Çünkü cisimler sonludur, nihayeti bulunan her varlığa yüklenecek bütün vasıflar da nihayetli olur.

Yalnız burada bahis konusu edilen "nihayetli ve mahdud oluş" bilfiil olandır. Yoksa insan hayali için bir hudud yoktur. Eğer vâkı bir tarafa atar da sadece tasavvur âleminde kalırsak, her cisme sonsuz ilâveler, katkılar yapmamız "mümkün"dür. Böylece bilfiil değilse de bilkuvve bir sonsuzluk vücûd bulmuş olur. "Bilkuvve" ise vâki'le ilgisi bulunmayan bir "imkân"dan ibarettir. Bilkuvve nihayetsiz olanda bulunacak her şey

vâkı kaseder. Tasavvur ve hayale gelince, onun için bir hudud yoktur.

12 Ezeli: Varlığının başlangıcı olmayan, sonradan icadedilmiş olmayan,

13 Ebû Rîde, a. esr. s. 207.

de bilkuvve nihayetsizdir. O halde hareket de, zaman da bilkuvve nihayetsizdir, denebilir. Fakat bilfiil hiç bir şeyde nihayetsizlik yoktur¹⁴.

el-Kindînin düşüncesine göre zaman, hareket ve cisim (cirm) arasında şöyle bir bağlantı mevcuttur: Zaman hareketin sayısından ibarettir, yani zaman hareketin saydığı müddettir. Hareket ise cisimdeki herhangi bir değişiklik¹⁵. O halde cisim varsa hareket vardır, zaman hareketin mevcudiyetini, onun da mevcudiyeti cismin mevcudiyetini gösterir. Bundan da şu netice çıkar: Zaman, hareket ve cisim, bu üç şeyin hiç biri diğerinden önce (ve ayrı) değildir. O halde her üçü de sonludur, sonradan icad edilmiştir, mucidi Allah'tır¹⁶.

Şimdiye kadar, el-Kindî'ye göre, isbât-i vâcib delillerinden hudûsu anlatmaya çalıştık. Hulâsa olarak söyleyelim ki hudûs delili tenâhî-i âlem (âlemin sonsuz olamayacağı) prensibine dayanır. Cisimlerin sonlu olmalarına bağlı olarak zaman ve hareket de sonludur.

Zaman sonsuz değildir

Ebu'l-hukemâ Yakup b. İshak el-Kindî felsefesinin orijinal taraflarından biri olan âlemin hudûsu mevzuunda bir noktaya daha temas ederek uzamış bulunan bahse son verelim: Zaman gerek mazide, gerek müstakbelde bilfiil nihayetsiz olamaz. Geriye doğru uzanan zaman bölümlerinin mutlaka bir noktada kesilmesi ve nihayete ermesi lâzımdır. Şayet zaman geriye doğru kesilmeksizin devam etseydi -nihayetsiz olacağından- şu "an" da içinde bulunduğumuz mahdud ve malûm zamanın bilfiil bulunmaması gerekirdi. Zira nihayetsiz zamanın kat'edilip mahdud bir noktasına varmak mümkün değildir. Halbuki içinde bulunduğumuz "an" bilfiil vardır. O halde zaman geriye doğru nihayetsiz devam edemez.

Zamanın müstakbeli de sonsuz olamayacaktır. Çünkü zamanlar ardarda birbirini takibeder. Nihayetli olan geçmiş zamana katkı yapmak suretiyle meydana gelecek yeni zaman kemiyeti mutlaka sonlu olacaktır.

14 a. esr. s. 116, 196.

15 Cismin bütün cüzlerinin mekân değiştirmesi mekânî hareket; cismin, bütün hacmiyle kapladığı mekânın, yine cismin merkezine yaklaşması veya ondan uzaklaşması suretiyle genişmesi küçülme (azalma) veya büyüme (çoğalma); cismin taşıdığı keyfiyetlerin değişmesi istihale ve cismin cevherinin (zatının) değişmesi de var olma veya yok olma adını alır (a. esr. s. 117).

16 a. esr., s. 117.

İçinde bulunduğumuz "ân" geçmiş ve gelecek zaman uzantıları için müşterek bir noktadır. Bu iki zaman bu noktada mahdud ve belirli olunca, öbür uçlarında da mahdud olurlar.

Zaman sonsuz olmayınca, zamandan ve dolayısıyla hareketten önce bulunması düşünülemiyen cisim de sonsuz olamaz. O halde cisim sonradan icadedilmiştir, onu yoktan var eden Allah'tır¹⁷.

2. İLLET - MA'LÛL DELİLİ

Şey, kendisinin (zâtının) var edici illeti olabilir mi? el-Kindî'nin bu mevzuu münakaşa tarzından bir isbât-i vâcib delili çıkarılabilir. Filozof, var edici "illet"le onun meydana getireceği "ma'lûl" bakımından münakaşayı yürütebilmek için "şey" ve onun "zâtı" diye iki mefhum kabul ettikten sonra şu ihtimalleri ileri sürer:

- Şey vardır, zâtı yoktur.
- Şey yoktur, zâtı vardır.
- Şey de yoktur, zâtı da yoktur.
- Şey de vardır, zâtı da vardır.

Şimdi bu ihtimalleri teker teker ele alalım: Önce üçüncü ihtimal: Şey de yok, zâtı da yoksa, ne illet ve ne de ma'lûl var demektir. Buna göre bu ihtimal tamamen bertaraf edilmiş olur.

İkinci ihtimali, "şey yoktur, zâtı vardır" tarzında ifade etmiştik. Burada şey bulunmadığından illet yok demektir, illet olmayınca ma'lûl bahis konusu edilemez. O halde şey zâtının illeti olamamıştır. Bu şıkta ayrıca şey ile zâtı arasında "şey yoktur, zâtı vardır" tarzında ayrılık tasavvur etmek gibi bir tenakuz da mevcuttur.

Birinci ihtimal olarak vaz'ettiğimiz "şey vardır, zâtı yoktur" şıkkına gelince, hemen söyliyelim ki burada da zat ile eşya arasında bir ayrılık gözletilmektedir. Zira birine "varlık", diğerine "yokluk" hali izafe edilmiştir. Halbuki bu mümkün değildir.

Sonuncu ihtimal: Şeyin de zâtının da var olması ve aynı zamanda şeyin, zâtının illeti bulunmasıdır. Eğer şey zâtı için var edici bir illet teş-

17 a. esr. s. 121 vd., 205 vd.

kil ediyorsa, zâtı onun ma'lûlü olur. illet ile ma'lûl, aslında başka başka şeylerdir. O halde şey ile zâtı başka başka varlıklar olmalıdır, bu ise muhaldir¹⁸.

Yürüttüğümüz münakaşadan elde edilen netice şudur: Şey, kendisinin yaratıcı illeti olamaz. Halbuki o, bilfiil vardır. Âlem (cisimler) de nihayetli ve yaratılmış olduğuna göre şeyin de bir yaratıcısı vardır ki, o da Allah'tır.

3. ÇOKLUK - BİRLİK VEYA İLK İLLET DELİLİ

el-Kindî, eşyadaki "çokluk ve birlik" (el-kesre ve'l-vahde) halini münakaşa ederek eşyanın dışında bir "illet-i ûlâ"nın mevcudiyetini isbat eder.

Hissin idrak ettiği ve aklın kavrayabildiği eşyanın tabiatı şu ihtimallerin dışına çıkamaz: Eşyanın tabiatı:

- Birlik arzeder.
- Çokluk arzeder.
- Beraberce hem birlik ve hem çokluk arzeder.
- Veya eşyanın bir kısmı sadece birlik, bir kısmı da sadece çokluk arzedebilir.

Bütün eşyanın sadece çokluk tabiatı arzettiği ihtimalini ele alalım. Tabiidir ki bu durumda vahdet bahis konusu değildir. Bu takdirde eşya arasında herhangi tek bir halde veya tek bir mânada iştirak noktası da bulunmayacaktır. Çünkü sadece çokluk var, birlik yoktur. Halbuki realitede eşya arasında vahdet halinde veya tek bir mânada iştirak mevcuttur. O halde eşyanın sadece çokluk tabiatı arzetmesi mümkün değildir.

el-Kindî bu ihtimalin kaldırılması meyanında zikrettiğimizden başka 8-9 kadar delil getirir. Bu delillerin hepsi de realiteden hareket ederek üzerinde durduğumuz ihtimalin muhal olduğunu isbatlar.

Eşyanın tümünün değil de bir kısmının sadece çokluk tabiatı arzetmesine gelince bu da muhaldir. Zira hisle idrak edilen ve akılla kavranabilen her varlık ya "şey"dir veya değildir. Eğer şey ise bir demektir.

18 a. esr., s. 123 vd.

Ve birlik çoklukla beraber mevcuddur. Şayet şey değilse ondan çokluk teşekkül edemeyecektir. O halde eşyanının bir kısmı sadece çokluk tabiatı taşıyamıyacaktır.

Şimdiye kadar verilen izahattan eşyanın ne tümünün, ne de bir kısmının sadece çokluk tabiatı (yani birliksiz çokluk) arz edemeyeceği anlaşılmıştır.

Şimdi de diğer ihtimalleri nazarı itibara alalım: Eşyanın hepsinin veya bir kısmının (çokluk olmaksızın) sadece birlik arzetmesi. Bu da mümkün değildir. Eşyada sadece birliğin mevcut olduğunu kabul ettiğimiz takdirde hiç bir zaman eşya arasında tezağ, istisna, tebâyün, ittifağ, ihtilâf, hareket... olamayacaktır. Çünkü bunların her biri en az iki taraf ister, iki ise çokluktur. Halbuki vâki'de bu saydıklarımızın hepsi de vardır. O halde gerek eşyanın tümü, gerek bir kısmı sadece birlik halinde olamaz.

Böylece sonuncu ihtimal kalmıştır, o da eşyanın hem birlik hem de çokluk (vahdet ve kesret) arzetmesidir. Yaptığımız bütün araştırmalar bizi bu kaçınılmaz neticeye götürmüştür.

İmdi eşyada mevcut olduğunu isbat ettiğimiz bu "birlik ve çokluk" karakteri üzerinde düşünmeye devam edelim. Buradaki birlik ile çokluk arasında ayrılık (mübâenet) mi, yoksa beraberlik (müşareket) mi vardır? Şayet aralarında mübâenetin mevcut olduğunu kabul edersek, ortaya sadece birlik ve sadece çokluk tabiatleri çıkmakta ve daha önce bunların her biri hakkında anlatılan tenakuzlar bahis konusu olmaktadır.

O halde eşyada mevcut olan birlik ve çokluk tabiatleri arasında ayrılık (tebâyün) değil beraberlik (müşareket) vardır. Yani, duyularla bilinen ve akılla idrak edilen bütün eşyanın çokluk bulunanında birlik, birlik bulunanında da çokluk mevcuddur.

Araştırmamızı biraz daha derinleştirelim. Bahis konusu edilen bu çokluk ve birlik arasındaki iştirak acaba illetsiz ve tesadüfi olarak mı hasıl olmuştur, yoksa bir illetin tesiriyle mi vücud bulmuştur?

Şayet bu ortaklığı tesadüfe bağlarsak, çoklukla birliğin daha önce birbirinden ayrı (mütebâyin) olduklarını, sonra da tesadüfen iştirak haline geldiklerini kabul etmemiz lâzım gelecektir. Halbuki daha önce çoklukla birliğin eşyada tek başına ve ayrı ayrı bulunamayacağını isbat etmiştik.

O halde bu iştirak başlangıçtan itibaren bir illetin tesiriyle olmuştur. Üzerinde durulan bu illetin, birlikle çokluğun (vahdetle kesretin) kendi zâtından çıkması düşünüleceği gibi bunların dışında ayrı bir illet olması da mümkündür.

Şayet eşyada bulunan birlik ve çokluğun iştirak illeti bizzat kendilerinden ise, o takdirde bu illetten önce onu meydana getiren başka bir illet, ondan önce de diğer bir illet... bulunacaktır. Halbuki hiç bir şeyin nihayetsiz olamayacağı malûmdur. Ayrıca şey, zâtının illeti olamayacağı, aynı şeyin hem illet hem ma'lûl olamayacağı hatırlanmalıdır.

Netice olarak, birlikle çokluğun iştirak halinde bulunuşlarının illeti, onların dışında, başka bir illet olduğu anlaşılmış oluyor.

Bu illet onlardan daha yüce, daha şerefli ve daha öncedir. Çünkü illet bizzat ma'lûlden önce bulunur. Yine bu yüce illet birlik ve çokluk karakteriyle iştirak halinde olmadığı gibi onlara benzemez de. Bu illet eşyanın var olması ve devam etmesinin illetidir.

Bu ilk illet bir de olabilir, birden fazla da. Birden fazla olduğunu farzetsek içinde birlik var demektir. Çünkü çokluk birlerin toplamından başka bir şey değildir. Buna göre, illet, aynı zamanda hem çokluk, hem de birliktir. Hatırlayacağımız üzere bu, eşyada mevcut olduğunu isbat ettiğimiz karakterdir. Bu düşünüş sistemini kabul edersek, eşyadaki çoklukla birliğin illeti yine çoklukla birlik olacaktır.

Yani şey zâtının illeti olacaktır. Halbuki bu muhaldir. O halde ilk illet tektir, birdir, hiç bir cihetle çokluk taşımaz. O da yüce Allah'tır¹⁹.

4. GAİYYET VE NİZAM DELİLİ

el-Kindî'ye ait zikredeceğimiz son isbât-i vâcib delili kâinatta müşahede edilen ve hakîm bir varlığın iradesinin mahsulü olduğunda şüphe edilmeyen nizam delilidir. Allah'ın varlığı mevzuunda eskiden beri ileriye sürülen bu delilin, en kuvvetli, en açık ve insan aklına en yakın delil olduğu kabul edilir.

"Hudûdu'l-eşyâ' ve rusûmuhâ" başlıklı risalesinin "felsefe" maddesinde, "Felsefeye ait yapılmış hemen bütün tarifleri"²⁰ ihtiva eden izahatından sonra, el-Kindî, "Yüce yaratıcı bu âlemde mevcudsa ve aklî âlem bu

19 K. el-Kindî ile'l-Mu'tasım billâh fi'l-felsefeti'l-ûlâ, Ebû Rîde, ag. esr., s. 132-143.

20 Ebû Rîde, ag. esr., s. 173. dn. 10.

âleme müessirse, neden duyu organlarıyla hissedilmiyor?" tarzında vârid olabilecek soruya şöyle cevap verir: O, bedendeki ruh gibidir. Nasıl ki ruh olmaksızın bedenın idâmesi mümkün değilse ve nasıl ki ruh müstakillen bilinmeyip ancak bedende görünen izleri vasıtasıyla tanınıyorsa, aynen öylece görülen şu âlem de, görülmeyen âlem tarafından idare edilmektedir. Görülmeyen o âlemin tanınması da ancak mahsûs âlemdeki tasarrufâtı ve izleriyle mümkündür²¹.

el-Kindî, tabiatte müşahade edilen ve Tanrı hikmetinin enginliğini, lütuf ve merhametinin sonsuzluğunu gösteren ahenk ve nizama, eşya arasında mevcut türlü tesir ve tepkilerin yüksek gayelerine felsefi risalelerinin muhtelif yerlerinde temas eder²².

el-Kindî, "el-İbâne ani'l-illeti'l-fâilet'il-karîbeti'l-kevn ve'l-fesâd" adlı risalesinin başında, insanın, içinde yaşadığı âlemde hükümler olan nizam ve âhenkten Allah'ın mevcudiyetini istidlal edebilmesi için nelere muhtaç olduğunu gayat güzel ifade etmiştir.

Bedendeki duyu organlarını aklının ışığı altında bulunduran, gayesi hakkı bulmak ve hakikate istinad etmek olan ve kendisiyle nefsi arasında çıkacak anlaşmazlıklarda akli hakem kılan herkes için ilk müdebbir, ilk fail ve ilk illet olan yüce varlık'a ait apaçık delilleri idrâk etmek güç değildir. Bu vasıflara sahip bir kimsenin gözleri önünden, cehaletin karanlık perdeleri kalkar, böylesi kendini beğenmekten tiksindir, kibre tenezzül etmez. Bu yaratılışa sahip olan insan şüphe ve tereddütlerden hoşlanmaz. Bulamayacağı şeyi ele geçirmeye düşkünlük göstermeyeceği gibi bulduğunu da elden çıkarmaz. Kendi kendisiyle tezad haline düşmez ve muhaliflere karşı mutaassıp olmaz. Bu mertebeye erişen insana şu hakikatler belirir:

Yüce övgülere lâyık olan Allah yegâne hak varlıktır, yok olmamıştır, asla yok olmayacaktır. O, hayydir, çoğalmıyacak birdir; ilk illettir, ondan başka illet yoktur; fail odur, ondan başka fail yoktur; tamamlayıcı ve kemal verici sadece odur. Her şeyi yoktan var eden ve varlıkların bir kısmını bir kısmına sebep kılan yine odur.

Şüphe yok ki şu âlemin nizam ve tertibe konulmasında, eşya ve hâdiselerin birbirine tesir icra etmesinde, bir kısım varlıkların bir kısmı-

21 a. esr., s. 172 vd.

22 bk. a. esr., s. 229 vd., 236 vd., 259 vd., 309.

nın emri altına girmesinde, âlemin en uygun ve en yararlı tarzda yaratılmasında en sağlam tedbirin ve en yüce hikmetin apaçık delilleri vardır. Her tedbirin bir müdebbiri ve her hikmetli işin bir hakîmi bulunduğu şüphe götürmez bir hakikattir²³.

Yakub b. İshak el-Kindî'ye (v. 252/866) ait dört aded isbat-i vacib delili zikrettik. Bunlar, bu âlemin veya zamanın sonsuz olamayacağına istinad eden hudûs delili, "şey" in kendisinin (zâtının) illeti olamayacağı prensibine dayanan illet-ma'lûl delili, eşyanın çoklukla beraber birlik arz eden bir karakter taşıdığını kabul eden çokluk - birlik delili ve kâinata müşahede edilen gâiyyet ve nizam delilinden ibarettir. Bu delillerin değerlendirilmesi bahsin sonunda topluca yapılacaktır.

B. FÂRÂBÎ

Her ne kadar el-Kindî (v. 252/866) "ilk İslâm filozofu" telâkki ediliyorsa da, onu, mu'tezile kelâmı ile İslâm felsefesi arasında bir intikal devresinin mümessili kabul etmek daha isabetli olacaktır²⁴. Asıl İslâm felsefesinin kurulması, kelimenin tam mânasıyla "İslâm filozofu" olan Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî (v. 339/950) ile mümkün olmuştur²⁵.

Felsefede Aristo'dan (m.ö. 384-322) sonra "el-Muallimu's-sâni: ikinci muallim" kabul edilen Fârâbî'nin isbât-i vâcib hakkındaki görüşlerini beş maddede toplamak mümkündür: ilk sebep delili, hareket delili, imkân delili, inayet delili ve ekmel varlık delili.

1. İLK SEBEP VEYA İLK İLLET DELİLİ

Bütün varlıkların var edici bir "ilk sebebi" olmalıdır. Bu ilk sebep, ilk mevcuddur. Onun varlığı için başka bir sebep yoktur, ilk varlık, sadece o, bütün noksanlardan münezzehtir, varlıkların en üstünü ve en önce olanıdır. O, var olma kemalinin en yüce mertebesindedir. Onun varlığına asla yokluk arız olamaz. O, ezeldir, daima vardır. Oadaki ezeli oluş, kendi zâtının iktizâsıdır, başkasının yardımıyla değildir.

23 a. esr., s. 214 vd.

24 Krş. T. J. De Boer, *Târihu'l-Felsefe fi'l-İslâm*, trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, s. 117 ve dn.,3.

25 Hannâ el-Fâhûrî ve Halil el-Cerr, *Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, C. II, s. 92; *İslâm Ansiklopedisi* (İ. A.), C. IV, s. 454 vd. (Fârâbî mad.)

Onun varlığı için her hangi bir sebep düşünülemez ki "onunla, ondan veya onun için var oldu" denilebilsin.

O, madde değildir, varlığının devamı maddeye bağlı değildir. Madde olmadığına göre onun için suret de düşünülemez²⁶. Zira onun için madde ve suret düşünenecek olursak, bu iki cüz'den meydana gelmiş olması gerekir. Böylece onu teşkil eden cüzlerden her biri varlığı için bir sebep olur. Halbuki o, ilk sebeptir. Onun varlığının bir gayesi de yoktur ki mevcudiyeti o gayeyi gerçekleştirmeye matuf olsun. Çünkü bu takdirde gaye var olmanın bir nevi sebebi olur, bu ise muhaldir²⁷.

2. HAREKET DELİLİ

Fârâbî'nin eserlerinde ilk sebep veya ilk illet deliline benzeyen diğer bir delile rastlanmaktadır: İlk muharrik delili. Biz hareket eden şeylerin mevcudiyetini biliyoruz. Her hareket eden şeyin bir muharriki mevcuttur. Bu muharrikin kendisi de hareket halinde ise, demek ki onu da harekete geçiren başka bir muharrik vardır, çünkü hiç bir şey kendiliğinden harekete geçemez. Böylece hareket eden ve ettirenler zincirini geriye doğru nihayetsiz sürdürmek mümkün değildir. O halde bir ilk muharrik mevcuttur ki O Allah'tır. O, tektir, kemiyetli değildir, cisim de değildir²⁸, ilk muharrik delilinin Aristo'nun delili olduğu malûmdur.

3. İMKÂN DELİLİ

Varlıklar iki kısma ayrılır: Zâtı nazarı itibara alındığı takdirde varlığı zorunlu olmayan mümkünü'l-vücûd ile zâtı nazarı itibara alındığında varlığı zarurî olan vâcibu'l-vücûd. Mümkini yok farz etsek ondan bir muhal doğmaz, fakat vâcibu'l-vücûdu yok farz etmek muhaldir. Mümkün, zâtı nazarı itibare alındığında²⁹ yokluğundan bir muhal doğmayacağına göre, var olabilmesi için bir illete muhtaçtır. Mümkün varlıkların illet-malûl

26 Suret ve Madde (veya Heyula): Bir şeyi diğerlerinden ayıran kendisine has şekil özelliği onun sureti, bu sureti taşıyacak nitelikte bulunan kuvvete madde veya heyûlâ denir (bk. Ebû Rîde, ag. esr., s. 166; Tehânevî, *el-Keşşâf*, s. 1534).

27 Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdıla*, s. 2 vd.; 18 vd. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 164 vd.; H. Z. Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, C II. s. 160.

28 Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 70. vd.

29 Fârâbî'ye göre, mümkün, zâtı bakımından mümkündür, yani kendi kendini var edemez. Fakat vâcibu'l-vücûd tarafından icad edilince, "vâcibu'l-vücud bi gayrini, başkasına bağlı olmak şartıyla varlığı zorunlu" olur (bk. *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 66).

yönünden geriye doğru nihayetsiz devam etmesi düşünülemez, illet-ma'lûl münasebetinin devir³⁰ tarzında yürümesi de akla uygun değildir. O halde, ilk mevcut olan bir vâcibu'l-vücûda varmak zarurîdir ki, o da Allah'tır. Bu eşyanın ilk sebebidir, her türlü noksandan münezzehtir. Ek-mel vücudla mevcuddur; madde, suret ve gaye gibi illetlerden berîdir³¹.

Fârâbî'den naklettiğimiz bu üçüncü isbât-i vâcib delili, ibn Melkâ'nın (v. 560/1165) da ifade ettiği üzere³², netice itibariyle birinci delil ile aynı mahiyettedir. Her ikisi de ilk illet prensibine istinad eder. Fakat, sonraki bahislerde göreceğimiz gibi, kelâm tarihinde üzerinde en çok durulan bu delil daima imkân adıyla anılmıştır.

4. İNÂYET DELİLİ

Eflâtun (m.ö. 429-347) ile Aristo'nun (m.ö. 384-322) mütenâkız görünen görüşlerini telif etmek için kaleme aldığı risalesinde (K. el-Cem beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn), Fârâbî (v. 339/950), dolayısıyla inâyet delilinden bahseder. Fakat felsefe tarihçileri nedense buna temas etmemişlerdir.

Fârâbî, bu eserinde, âlemin kıdemi ve hudûsu mevzuunda Aristo ile Eflâtun arasında mevcut olduğu söylenen ihtilâfın ve Aristo'ya atfedilen "âlemin kadim oluşu" iddiasının doğru olmadığını kaydettikten sonra (s. 26 vdd.), "Bizim de bu konuda tâbi olacağımız bir yol vardır, bu yol sayesinde serî beyanların da mahiyeti anlaşılır ve onların gayet yerinde olduğu meydana çıkar." der (s. 30).

Fârâbî kendi görüşünü şöyle açıklar: Yüce Yaraticı, bir hardal tanesi bile müstesna olmamak üzere, bütün âlemi idare edicidir. Hiç bir şey, hiç bir cüz' onun inayetinden hâriç değildir. Âlemin her parçası, her hal ve hâdise en ince bir maharetle en uygun yere yerleştirilmiştir. Nitekim teşrihe dair eserler, uzuvların faydalarından bahseden kitaplar ve tabiiyât hakkındaki tedkikler bunun delilidir.

Fârâbî bundan sonra insanların anlayış bakımından aynı seviyede bulunmadıklarını ve hiç bir kimsenin gücü yetmediği şeyle mükellef tutulamıyacağını kaydederek der ki: Eflâtun'la Aristo'ya göre âlem Sâni tarafından yoktan (hiç bir "şey" olmaksızın) icadedilmiştir, sonu yine

30 Devir ve teselsül için bk. s. 100-104.

31 Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 66; De Boer, ag. esr., s. 139; Hannâ el-Fâhûrî ve Halil el-Cerr, ag. esr., C II, s. 109 vd.

32 İbn Melkâ, *el-Mu'èber*, C III, s. 133.

yok olacaktır. Fakat insanların büyük çoğunluğu bu hakikati kolay kolay anlayamaz. Hakikî burhanlar yolunun menşei filozoflardan gelir. Filozofların başında Eflâtun'la Aristo vardır, ikna edici, doğru ve faydası çok olan bürhanlar yolu ise şeriat taraftarlarının serdettiği bürhanlardır ki, onlar "ibda" prensibi yerine vahy ve ilhamı ikame ederler³³.

5. EKMEL VARLIK DELİLİ

Fârâbî'nin, Allah'ın sıfatlarından bazılarını izah ederken "Hakk" kelimesi için yaptığı tefsir, dikkat çekicidir. Filozofun hakk'a verdiği ilk mâna, "var olmak"tır. Bu var oluş, ekmel bir tarzdadır. Fârâbî'nin bu temayülü, ilk illet prensibine dayanan "ilk sebep" ve "imkân" delillerinde de sezilmekte, hatta açıkça görülmektedir. Zira her iki delilinde de Allah'ın ekmel vücudla mevcud olduğunu ısrarla söyler. Böylece "Zihnimde ekmel bir varlık düşünüyorum. Kemal vasıtalarından biri de, gerçekte var olmaktır. O halde Tanrı'dan ibaret olan bu ekmel varlık mevcuddur" şeklinde ifade edilen ekmel varlık delilinin unsurlarını filozofumuzda bulmuş oluyoruz³⁴. Bu delilin, Fârâbî'den (v. 339/ 950) bir buçuk asır sonra yaşayan meşhur Hristiyan ilâhiyatçısı Saint Anselme'in (1033-1109 m.) delili diye tanındığı malûmdur³⁵.

C. İBN SÎNÂ

el-Huseyn b. Abdullah Ebû Alî İbn Sînâ (v. 428/1037), şarkta ve garbda şöret bulmuş bir filozof olmasına rağmen araştırmacıların kanaatine göre, felsefeye yeni bir şey getirmiş değildir. İslâm felsefesi intikal ve kuruluş devresini el-Kindî (v. 252/866) ile geçirmiş, Fârâbî (v. 339/950) ile kuruluş safhası tamamlanarak kendine has şeklini almıştır, İbn Sînâ bilhassa Fârâbî'yi takibetmiş, maharetle iktibas ettiği görüşlerini kolay anlaşılır açık bir üslûpla tevsi ve tanzim etmiştir. Yazdığı hacimli eserlerin bize kadar intikali, onun tanınması ve meşhur olmasını sağlayabilmiştir³⁶.

33 Fârâbî, *K. el-Cem Beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, s. 30 vd.

34 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, s. 11. vd.; ayrıca bk. a. esr., s. 2; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 66.

35 bk. Paul Janet ve Gabrielles Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, trc. Elmalılı Hamdi, s. 222 vdd.

36 De Boer, ag. esr., s. 166 vd. (Bu müellife göre İbn Sînâ'nın muayyen bir doktrine bağlı olmayışı, meyillerine uygun düşen görüşleri nerede bulursa alışı ve bu arada Themistius'un Aristo mezhebine dair sathî şerhlerini tercih edişi onu "şarkın büyük filozofu" yapmıştır); Hannâ el-Fâhûrî ve Halil el-Cerr. ag. esr., C. II, s. 157; H. Z. Ülken. ag. esr. C. II, s. 100.

Daha önce, Fârâbî'nin isbât-i vâcib delillerini sıralarken, her ne kadar ilk sebep ve hareket delillerini ayrı ayrı zikrettiyse de, yerinde de işaret ettiğimiz üzere, neticede hepsi vâcibu'l-vücûd bir ilk illete istinad ediyordu. Yine ona âit zikrettiğimiz inayet delili. Eflâtun'la Aristo'nun isbât-i vâcib delillerini eleştirirken dolayısıyla temas ettiği bir delilden ibaretti. Ekmel varlık delili ise, Fârâbî'nin eserlerinde sistemleştirilmiş olarak mevcut değildir, dağınık yerlerde işaretler halindedir. Binaenaleyh Fârâbî'nin muakkibi olan İbn Sînâ da isbât-i vâcib konusunda en kuvvetli delil olarak imkân delilini kabul etmiştir.

İbn Sînâ'ya göre, Allah'ın varlığını isbat için O'nun yaratıklarıyla istidlal etmek yanlış bir yol olmamakla beraber lüzumlu değildir. Bunun için yapılacak şey, "mevcud"un imkânından bir vâcibu'l-vucûda istidlaldir. Çünkü bu yol daha sağlam ve daha üstündür. Filozof, Kur'an-ı Kerim'deki bir âyetin her iki delile de işaret etmekte olduğuna kanidir: "*Biz onlara âyetlerimizi dış âlemde de kendi nefislerinde de göstereceğiz.*" Bu hüküm insanlardan bir gruba aittir. Âyetin devamında: "*Rabbinin istisnasız her şeye şâhid olması sana kâfi gelmez mi?*"³⁷ mealindeki kısım ise "siddıklar"ın hükmüdür, çünkü onlar bizzat Rablerini şâhid tutarlar, onun üzerine başka bir şeyi şâhid getirmezler³⁸. İbn Sînâ bu sözleriyle Yaratana yaratıklarıyla istidlal etme yolu olan kelâmçılara âit hudûs delilini tasvib etmediğine işaret etmektedir³⁹.

37 Fussilet, 41/53. .

38 İbn Sînâ, *el-İşârât*, Leyden tabından (s. 148 vd.) naklen: De Boer, ag. esr., s. 171 vd.

39 De Boer, ag. esr., s. 172, dn. 1 (Ebû Rîde'ye ait). H. Z. Ülken bilâhare kelâmçılar tarafından kullanılan hudûs delilinin İbn Sîna tarafından da kullanıldığını, hatta *en-Necat*, *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'da buna dair tafsilât verildiğini söyler (bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, C. II, s. 261 vd.). Adı geçen eserlere istinaden, fakat sahife numarası gösterilmeden verilen bu hüküm isabetli olmasa gerek. Zira hudûs delilini tasvib etmediğini belirten yukarıdaki beyandan başka, İbn Sînâ'nın, *en-Necat*'ında buna dair müstakil bir bölüm mevcuttur (s. 123 vd.). İbn Rüşd de kelâmçıların isbât-i vâcib delillerini tenkid ederken istitraden İbn Sînâ'dan söz eder ve hudûs değil, imkân delilini benimsediğini söyler, onu kınar (el-Keşf. s. 48). H. Z. Ülken'i yanıltan şey, İbn Sînâ'nın imkân delilini takrir ederken hudûs, hadis kelimelerini kullanmış olmasıdır sanırım (bk. *en-Necat*, s. 236 vd.). Prof. Ülken yine İbn Sînâ'nın hareket delilini de kullandığını zikreder (a. esr. s. 26 vd.). Kendi ifadesinin kapalı geçmesinden de anlaşılacağı üzere İbn Sînâ'nın, "hareketi, bir isbât-i vâcib delili kabul ettiği vazih değildir. Şayet öyle ise, onu da, imkân delili netice bakımından (ilk illetlik muharrik) birleştirmek mümkündür.

İMKÂN DELİLİ

Bu delili takrir etmeden önce, İbn Sînâ'nın (v. 428/1037) "vâcib" ve "mümkün" terimlerinden ne kasdettiğini açıklamamız lâzımdır.

Vâcibu'l-Vucûd: Yokluğunu düşünmek muhal olan mevcuddur.

Mümkinu'l-Vucûd: Yokluğunu da varlığını da farzetmek muhale götürmeyen şeydir.

Birincisinin varlığı zaruridir, ikincisinin varlığı da yokluğu da zarurî değildir, burada vâcib ve mümkün için belirtilecek bir husus daha var: Vâcib ya bizatihi (kendiliğinden) olur, ya bigayrihi (kendi dışında başka bir şeyle) olur.

Vâcib bizatihi: Başka her hangi bir şey değil, bizzat kendisi nazarı itibara alınmak suretiyle yok farz edilmesi muhal olan şeydir..

Vâcib bigayrihi: Başka bir şey kendisine izafe edilmek suretiyle yokluğu düşünülüğünde bizi muhale götüren şeydir. Meselâ 2x2 nisbeti karşısında 4, vâcib bigayrihi (veya vâcib lâ bizatihi) dir. Yakıcı ve yanıcı kuvvetlerin bir araya gelmesi neticesinde yanma bizatihi olmayan bir vâcibdir⁴⁰. Buna gör, Fârâbî'de (v. 339/950) olduğu gibi, İbn Sînâ'da da mümkün, zâtı bakımından mümkündür, başkası tarafından icad edilince, "vâcibu'l-vucûd bigayrihi" olur.

Şüphe yok ki bir varlık mevcuddur, Bu varlık ya vâcibdir, veya mümkündür. Eğer vâcibse matlûp hâsıl olmuştur, varlığı kendinden olan bu mevcûd Allah'tır. Şayet varlık mümkünse, mümkünin bir vâcibu'l-vucûdda son bulması zarurîdir. Çünkü bizzat mümkün olanların her biri bir illete muhtaçtır. Bu illetlerin gerek bir istikamette sonsuz olarak devam etmesi, gerek nihayetli de olsa devir yoluyla meydana gelmesi muhaldir. Zira aynı şey, kendi kendisinin hem illeti, hem de mal'ülû olamaz⁴¹.

İbn Sînâ imkân delilini şöyle de takrir eder:

Bir vâcibu'l-vucûd mutlaka vardır. Şayet bunun aksini düşünecek olursak, her mevcudu mümkün kabul etmemiz gerekir. Mümkün, mümkün olmakla beraber ya icad edilmiştir, ya edilmemiştir. Eğer icad edilmişse, varlığının devamı⁴² ya bir illet sayesinde, veya kendi kendisiy-

40 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 224 vd.

41 a. esr., s. 235 vd.

42 İbn Sînâ'ya göre her icad edilen şeyin iki illeti vardır: onu icad eden illet ve icadından sonra devamını sağlayan illet. Bu iki illet bazan birleşir, meselâ suya kendi şeklini veren kap gibi. Bazan da ayrı ayrı olur. heykel gibi. Heykelin arzettiği şeklin mucidi heykeltraştır, fakat bu

ledir. Şayet varlığının devamı kendi kendisiyle ise, o, vâcibdir, mümkün değildir. Eğer bir illete bağlı ise -başkası tarafından icad edilmiş olmadığına göre- o illet kendisinden ayrı olmamalıdır, bu takdirde netice önceki şıkla birleşir, yani bir şeyin kendi kendisinin hem illeti hem de ma'lûlü olması gibi bir muhal doğar.

Mümkün eğer icad edilmiş ise, onu var eden bir illet mevcuttur. Mümkün ya icad edilir edilmez, devam edemiyerek, hemen yok olup gitmiştir ki bu muhaldir. Veya icad edildikten sonra, zaman fasılası olmadan, yok olup gitmiştir, bu da muhaldir. Zira muhtelif cisimlerin birbirini ardınca icad edilmesi karşısında, ân'ların aralıksız devamı mümkün olmayacağı gibi cisimlerin içinde aynıyla devam edenlerin mevcudiyeti de malûmdur. O halde üçüncü ihtimâl kalıyor, o da mümkün, icad edildikten sonra devamıdır. İşte bu mümkün hem icadını, hem de vücudunun devamını sağlayan bir illet vardır. Bu illet vâcibu'l-vucûd olan Allah'tır⁴³.

NETİCE

İslâm filozoflarına göre "isbât-i vâcib" başlığı altında, İslâm felsefesinin intikal, kuruluş ve tam teşekkül devrelerinin mümessilleri sayılan el-Kindî, Fârâbî ve İbn Sina'nın görüşlerini inceledik. İbn Rüşd (v. 595/1198), "el-Keşf an menâhici'l-edille..." adlı eseriyle hem İslâm filozoflarının, hem de kelâmçıların, hatta Haşviyye ve Sofiyyenin de, isbât-i vâcib delillerini tenkit ettiği ve Kur'an-ı Kerim'in yolu olan "inayet" ve "ihtira" delillerini tercih ettiği için onun görüşlerini ikinci bölümün sonundaki tenkid ve tercih bahsinde ele almayı uygun bulduk.

Gerek filozofların, gerek kelâmçıların, isbât-i vâcib delillerinin tenkidi ve değerlendirilmesi bölümün sonunda yapılacaktır. Fakat burada, şimdiye kadar İslâm filozoflarına âit serdettiğimiz isbat yolları hakkında, özet olarak bir kaç söz söylemek yerinde olacaktır.

Allah'ın varlığı konusunda sırasıyla görüşlerini ele aldığımız el-Kindî (v. 252/866), Fârâbî (v. 339/950) ve İbn Sina (v. 428/1037) ittifak halinde imkân delilini kullanmışlardır. Zaten bu delil filozofların delili diye anılır. Kabul etmek lâzım gelir ki el-Kindî, tamamen. Eski Yunan

şeklin olduğu gibi devamını sağlayan onun cevherinin katı oluşudur (*en-Necât*, s.237).

43 İbn Sina, *en-Necât*, s. 235 vd., *Uyûnu'l-Hikme*, s. 48 vd.; Şehristanî el-Milel, C II. s. 184; De Boer, ag. esr., s. 171 vd; Hannâ el-Fâhûrî ve Halil el-Cerr, ag. esr., C. II, s. 223 vd.

felsefesinin mahsulü olmayan, ondan istifade etmekle beraber İslâmın öz bünyesinden unsurlar taşıyan bir tefekkür sisteminin müjdecisi olmuştur⁴⁴. Bunda filozofun, mu'tezile kelâmının teessüs ettiği zaman ve mekân içinde yetişmiş bulunmasının tesiri olsa gerektir. Fakat bu mes'ud başlangıç devam ettirilememiş, muakkibi olan Fârâbî ve İbn Sînâ, daha çok İslâm tefekkürünü Yunan tefekkürüne yaklaştırmaya, veya başka bir deyişle, bazı değişikliklerle Yunan tefekkürüne İslâmî bir kisve giydirmeye çalışmışlardır.

İslâm âlimleri, filozofların ittifakla kabul ettikleri imkân delilinin bazı taraflarına itiraz ettikten başka asıl hücumlarını âlemin kıdemi, Allah'ın sıfatları ve ilk mevcuddan, başka varlıkların nasıl meydana geldiği gibi meselelere yöneltmişlerdir. Filozoflar, el-Kindî hâriç, bir taraftan Allah'ın vâcibu'l-vucûd, ilk illet ve ilk sebep olduğunu kabul ederken diğer yandan âlemin ezeli oluşu mevzuunda üstadları Aristo'dan yakalarını kurta ramamışlardır.

Gazzâlî'nin (v. 505/1111) de dediği gibi insanların bir kısmı (ehl-i hak) âlemin hadis olduğunu anlamışlar ve haklı olarak onun bir yaratıcısının bulunduğu neticesine ulaşmışlardır. Bir kısmı da (dehriyye), onun kadim olduğunu sanmışlar ve yanlış da olsa bir neticeye vararak yaratıcı bulunmadığına inanmışlardır. Fakat felâsife bir taraftan âlemin kadim oluşunu ileri sürerken diğer yönden yaratıcısının mevcudiyetini isbâta çalışmış ve böylece tenakuza düşmüştür⁴⁵.

Gerçi Fârâbî "Kitâbul-cem"inde Aristo'nun (m.ö. 384-322) kıdem-i âleme zâhib olduğu iddiasını bir iftira kabul eder ve onun "isbât-i Sâni'" mevzuunda insanlığa ifa ettiği hizmetin büyük olduğunu söylerse de⁴⁶, dikkat edildiği takdirde de bu müdafaanın zayıf kaldığı ve kıdem-i âlem fikrinin Aristo'nun sisteminde bariz bir şekilde mevcut olduğu anlaşılır. Zaten Fârâbî bahsi geçen müdafaasında daha çok isbât-i Sâni' üzerinde durmaktadır. Halbuki Gazzâlî'nin itirazı, kıdem-i âlem ile isbât-i Sâni' prensipleri arasında göze çarpan tenakuza dairdir.

Fârâbî, Aristo'nun âlemin kadim oluşu prensibini kabul ettikten sonra, İslâm akîdesinden de çıkmış olmamak için, epeyce gayret sarf etmiş-

44 Bu sebeple olmalıdır ki Gazzâlî, *Tehâfüt* mukadimesinde, felâsifenin sakat görüşlerini reddederken (el-Kindî değil) Fârâbî ile İbn Sînâ'nın fikirlerini gözönünde bulunduracağını söyler.

45 Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 26 vdd.

46 Fârâbî, *K. el-Cem Beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, s. 26 vdd.

tir. Kıdem görüşü ile İslâmın "her şeyi Allah yaratmıştır" ta'limini uzlaştırmak için araya "ukûl"ü koymuştur⁴⁷. Vâcibu'l-vücut olan ilk varlık, yani Allah, önce ilk akı (el-aklu'l-evvel), zaman içinde olmayarak, yaratır. Sonra da diğer bütün kâinat bu ilk akıldan doğar⁴⁸.

Felsefe tarihinde bir te'lifçi (syncretiste) olarak tanınan Fârâbî'nin, Eflâtun'dan, Aristo'dan ve İskenderiyye mektebinden derleyip birleştirdiği bu görüşe göre⁴⁹ "mutlak ve mücerred olan Allah, ilmi, kendi zâtından başka bir şeye taalluk etmiyor. Halbuki yarattığı ilk akıl, hem illet ve mebdeni, hem kendini ve hem de kendisinden (yani akl-i evvelden) türeyen bütün âlemi bilmektedir." Bu sebeple Gazzâlî, Fârâbî'yi, mahlûkundan aşağı mertebede bir hâlik tasavvur etmekle haklı olarak itham etmiştir⁵⁰.

İbn Sînâ'ya gelince, Allah'a ilimsizlik aczi izafe eden bu nahoş iddiayı benimsememiş ve Allah'ın, kendisini, kendisinden feyz yoluyla sâdır olanı ve külli prensipler halinde de olsa, bütün mevcudatı bildiğini söyler⁵¹.

İbn Rüşd (v. 595/1198) âlemin kıdemi mevzuunda seleflerini müdafaa etmek isteyerek der ki: Mühim olan âlemi Allah'ın mahlûku kabul etmektir. Bu hilkat işinin bir başlangıcı olup olmaması önemli değildir. Bu, İslâm akidesine aykırı düşmez⁵².

Bahse son verirken şunu da söyleyelim ki, büyük çapta Yunan felsefesinin ve bunun yanında İskenderiyye mektebinin tesiri altında da olsa islâm felsefesinin teşekkülünde söz konusu edilen üç filozofun büyük rolü olmuştur. İsbât-i vâcib mevzuu her birinin eserlerinde, ya doğrudan doğruya veya dolayısıyla geniş bir yer işgal etmiştir.

Felsefe tarihçileri bilhassa Fârâbî'ye âit isbât-i vâcib delillerinin kendisinden sonra şark ve garp filozof ve mütefekkirlerine tesir ettiğini kaydeder. H. Z. Ülken, Robert Hammond'dan naklen, Fârâbî'nin Saint Thomas üzerindeki tesirlerini karşılıklı misallerle göstermiştir⁵³.

47 Filozoflara göre akıl: cisim olmayan ve faaliyeti için cisme muhtaç da bulunmayan bir varlıktır. Akl-i evvel (veya akl-ı küllî) kendi başına mümkündür. Allah'ın onu var etmesiyle "vâcib bi'l-gayr" olmuştur. Allah'tan başka her şey kendisinden çıkmıştır (ikinci akıl-ruh-cisim zinciri yoluyla), (bk, Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 30; Tehânevî, *el-Keşşâf*, s. 1027),

48 Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 68 vd., *el-Medînetu'l-Fâdila*, s. 18 vdd.; Hannâ el-Fâhûrî ve Halil el-Cerr, ag. esr., C. II, s. 20; i. A. C. IV. s. 461 vd.

49 bk. i. A. C. IV, s. 461 vd.; Abdurrahman Bedevî, *Eflûtin Indel-Arab*, s. 138.

50 Gazzâlî. ag. esr. s. 30; i. A. C. IV. s. 461.

51 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 243 vdd.; Gazzâlî, ag. esr. s. 30.

52 İ. A. C. IV. s. 543 (Felsefe mad.).

53 H. Z. Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, C. II, s. 178 vd.

II

KELÂMCILAR ARASINDA İSBÂT-İ VÂCÎB

A. MU'TEZİLE

Önceki bahsin girişinde de söylediğimiz üzere Mu'tezile, gerek kendisine has bir tefekkür sistemine sahiboluşu bakımından ve gerek zaman itibariyle diğer bütün fırka ve fikir cereyanlarından önce gelir. "Kelâm" ismi verilen İslâm akaidi felsefesinin ilk mümessilleri olan Mu'tezile, karşılıklı mezhep mücadeleleri yüzünden ve bilhassa bazı Abbasî halifelerinin siyâsî destek ve otoritesine dayanarak fikrî münakaşaları fi'lî tecâvüz haline getirmeleri ve İslâm dünyasında tanınmış âlimlere eziyet ve cefa çektirmeleri sebebiyle olacaktır ki, hicrî 3. asrın ortalarından itibaren Müslüman çoğunluğunun nefretini kazanarak zayıflamağa ve gerilemeye yüz tutmuşlardır¹. Bugün elimizde mu'tezileye dair pek az eser kalmıştır.

Mu'tezile ricali ve onların çeşitli fikirleri hakkında bilgi edinmek için elimizdeki imkânlar, son zamanlarda onların mahsullerinden olarak neşredilen mahdut bir kaç kitapla, yapılan bazı araştırmalar ve bir de muhaliflerinin eserlerinde onlara temas eden kısımlardan ibarettir. Buna, akaid meselelerinin çoğunda hemfikir oldukları şîa, özellikle Zeydiyye kitaplarını da ilâve etmek lâzım gelir. Fakat, mu'tezilenin muhaliflerinden olup günümüze kadar eserleri en çok intikal eden Ehl-i Sünnet ekollerinin kitaplarında mu'tezilenin isbât-i vâcib görüşlerine çok az rastlanmaktadır. Çünkü ehl-i sünnetle mu'tezile arasında Allah'ın sıfatları mevzuunda bir çok ihtilâf zuhur ettiği halde Allah'ın varlığı konusunda fazla anlaşmazlık çıkmamış ve bu sebeple de ehl-i sünnet eserlerinde buna yer verilmemiştir.

Mu'tezile ulemasının Allah'ın varlığı mevzuunda inkarcılarla -hem de az olmamak üzere- mücadele ettiği muhakkaktır. Çünkü İslâmın, çeşitli din ve kültürlerin barındığı sahalara yayılmasıyla karşılaştığı yıkıcı faali-

1 Zuhdî Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*. s. 180 vdd.

yetleri ilk önce ve en kuvvetli bir şekilde bertaraf etmeye çalışan, seneviyye, dehriyye ve mülhidlerle mücadele eden - bilhassa kendi kaynaklarına göre- mu'tezilîlerdir. Mu'tezile eserlerinden olup son zamanlarda neşr edilen, Kâdî Abdulcebbar el-Mu'tezilî'ye (v. 415/1025) ait el-Muğnî külliyyatının bir cildinin münhasıran gayr-ı İslâmî firkalara tahsis edildiği görülmektedir².

Ebu'l-Huseyn el-Hayyât (v. 300/912), İbn er-Râvendî'nin (v. 298/910) ithamlarına cevap verirken mu'tezile âlimleri hakkında şöyle der: Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr eden dehriyye ve seneviyye ile mücadele eden, bunun için çeşitli eserler vücuda getiren mu'tezileden başka kim vardır? Yer yüzünde mu'tezile âlimlerinden başka bu hususta faaliyet gösterenin mevcudiyeti bilinmekte midir? Dünya ehli dünya malı ve lezzeti ile meşgul olurken İbrahim (b. Seyyar an-Nezzaâm) ve emsali Müslüman âlimler kendilerini mülhidlere cevap vermeye ve bunun için kitap yazmaya vakfetmişlerdir³.

HUDÛS DELİLİ

İslâm filozoflarından el-Kindî'nin (v. 252/866) hudûs delilini kullandığını yukarıda görmüştük (bk. s. 49-53). Kur'an-ı Kerim'de de hudûs delili ismi verilebilecek isbât-i vâcib delilleri mevcuttur. Fakat bu delillerin hiç biri, İslâm tefekkür tarihinde ilk defa mu'tezile tarafından ortaya konan ve bilâhare bütün kelâm âlimlerince kabul edilip kullanılan hudûs delilinin mukaddimelerini ihtiva etmez⁴.

1. "Cev'ahir ve a'raz" yoluyla âlemin hadis olduğunu ve binaenaleyh bunun bir muhdisi bulunduğunu ilkin ileriye süren Ca'd b. Dirhem (v. 118/736) olmuştur. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'dan (v. 128/720) mu'tezileye intikal eden hudûs delilini mu'tezile âlimlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (v. 235/850) geliştirmiş, dayandığı mukaddimleri takrir ve isbat etmiştir. Aynı delili ehl-i sünnetten ilk defa İbn Küllâb el-Basrînin (v. 240/857?) kullandığı söylenir⁵.

2 Kaâdî Abdulcebbar el-Mutezilî, el-Muğnî, *fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, 5. cild, *el-Firak Ğayru'l-İslâmiyye*, M. Muhammed el-Hudârî - Dr. İ. Medkûr - Dr. Tâhâ Huseyn nşr., Mısır. (1958).

3 el-Hayyât, *el-İntisar*, s. 21, 37.

4 H. Z. Ülken'in, bilhassa ehl-i sünnet kelâmçıları tarafından geliştirilip kullanılan hudûs delilinin İbn Sinâ'da görüldüğüne dair görüşü için bk. s. 63, dn., 39.

5 Şehristânî, *Nihayetu'l-Ikdâm*, s. 151; İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelâm*, s. 69 vd.,

Cevahir ve a'raz sistemine dayanan hudûs delili şöyle takrir edilir:

Âlem suretiyle (arazlarıyla) ve maddesiyle (cevherleriyle) hadistir.

Her hadisin bir yaratıcısı vardır.

O halde âlemin de bir yaratıcısı vardır ki Allah taâlâdır⁶.

Bu delilde âlemin hadis olduğunu ifade eden birinci mukaddime şöyle isbat edilmektedir: Âlem hadistir, çünkü o, "arâz" ve "ayân"dan teşekkül etmiştir⁷. Hareket, sükûn, birleşmek, ayrılmak gibi, a'yanda mevcut olan ve araz diye isimlendirdiğimiz bu hususiyetler hadistir. Zira arazın kendi başına bir mevcudiyeti yoktur. Bir de bu haller -çoğunda müşahede edildiği üzere- gelip geçicidir, var iken yok oluyor, yokken var oluyor. Halbuki bunlar hadis değil de kadim olsaydı var olmakla yok olmak arasında böyle değişiklik göstermezdi.

A'yana gelince, o da arazsız mevcut olamamaktadır. Gerçekte bütün cisimler⁸ hareket, sükûn gibi arazlardan ayrı düşünülemez. O halde hadis olan arazlardan ayrı bulunamıyan a'yan da zarurî olarak hadistir⁹.

2. Bilhassa tefekkür metodu bakımından itizalî temayülü malûm olan Mâverdi (v. 450/1058) âlemin hudûsu hakkında ikinci bir isbat yapar. Âlemin mahdut ve cüzlerinin sınırlı olduğunu görüyoruz. Cüzleri sınırlı olan ve mevcut durumuna göre hacminde ziyade veya noksan tasavvur edilebilen âlemdeki eşyanın bugün arz ettiği durum, onu, başkasının

Yeni İlm-i Kelâm, C. I. s. 106 vd., C. II, s. 14; M. Şemseddin, *Mütetekellimin ve Atom Nazariyesi*. Darülfünun İlahiyat Fakültesi mecmuası, sayı I, s. 68, 72, 81, 82 dn. 1. Ayrıca mutezilenin hudûs delilini kullandığına dair bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. k. *et-Tevhîd*, Cambridge Üniversitesi ktp. nr. 3651, vr., 42b - 43a; *el-Hayyat, el-İntisar*, s. 11 vd., 14; Kaâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. V. s. 22 vd., 157, C. XX/2, s. 187.

6 İzmirli İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. II, s. 14.

7 Âlem, hadis ve kadim terimleri için bk. s. 50, dn. 5.

Araz: Mevcudiyeti, ancak kendisini taşıyan başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutamıyan şey. Mu'tezileye göre araz; var olduğunda müstakil bulunamayp ancak kendi başına mekânda yer tutabilen bir şeyle hissedilebilen nesnedir.

Ayn: Kendi başına boşlukta yer tutan ve arazlara konu teşkil eden (arazları taşıyan) şey. Cisimlerin rengi, şekli, hareket veya hareketsizliği birer arazdır, bunlara konu teşkil eden madde ise ayndır. (bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, İstılahlar kısmı; Tehânevî, *el-Keşşâf*, s. 203).

8 Mu'tezileye göre cisim, üç boyutu olan şeydir. Ehl-i sünnete göre ise iki veya daha fazla cevherden (asil. madde) meydana gelen şeydir (Tehânevî, ag. esr. s. 256 vd.).

9 Mâverdi, *Alâmu'n-Nubuvve*, s. 7; Ahmed b. Muhammed er-Rassâs, *Selâsüne Mes'ele*, vr. 95a-95b; İzmirli, İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. II, s. 15.

takdir ettiğine delâlet eder. Çünkü âlemin her cüz'ünün bugün arzettiği durum tamamen başka şekil ve ölçüde olabilirdi. Ona bugünkü şekli veren bir müdebbir vardır¹⁰.

Hudûs delilinin ikinci mukaddimesini "her hadisin bir yaratıcısı vardır" tarzında ifade ettik. Ehl-i sünnet âlimleriyle mu'tezileden bazılarına göre hadis olan bir şeyin yaratıcıya muhtaç oluşu zarureten bilinen bir husustur, ayrıca isbatına lüzum yoktur. Zira yüksek ve mükemmel bir bina görüp de onun bir yapıcısının bulunduğunu zarureten kabul etmemek akıl kârı değildir. Fakat mu'tezile ulemasının çoğunluğu, hadisin bir muhdise muhtaç olduğu kazıyyesinin, bedihî değil istidlâlî olduğuna kanidir. Mu'tezile bu fikrini şöyle izah ediyor: Kul kendi fi'linin halikıdır. Nasıl ki fiillerimiz yokken var olmak için bize muhtaç oluyor ve hudûs muhdise ihtiyâç hissettiriyorsa, âlem de hadis olduğundan bir faile muhtaçtır¹¹.

Böylece mu'tezileye göre takrir ettiğimiz hudûs delilinin her iki mukaddimesini de kâfi derecede izah etmiş bulunuyoruz. İşte bu delil ile Allah'ın varlığı isbat edilmiş oluyor.

Mâverdî, Sâniî isbat ettikten sonra onun "kadîm, kâdir ve mürîd" olduğunu şöyle isbat eder: O kadimdir, çünkü evveli yoktur, evveli olmayan kadim olur. Şayet o, kadim olmasaydı bir muhdise muhtaç olacaktı. O muhdis de bir başka muhdise... muhtaç olacaktı. Fakat bu, nihayetsiz devam edemeyeceği için muhaldir. Kadim olan Allah taâlâ "kâdir" dir de. Çünkü hiç bir mâni olmaksızın, onun yapması da yapmaması da düşünülebilir. Gerçekte ise yapmış, yani ondan fiil sâdır olmuştur. O halde o, kadirdir.

Allah, ilmi, kudreti ve hikmetiyle gafil, icbar edilmiş ve faydasız iş yapmış olmaktan münezzehtir olduğuna göre müriddir. O'nun âlemi ihdas ve icad edişi kendisinin kadim ve fiillerinin hadis olduğunu gösterir.

10 a. esr., s. 7; ayrıca buna yakın bir isbat için bk. Kâsim b. Muhammed b. Ali, *el-Esâs fî Marifeti Rabbi'l-Âlemin*, vr. 7^b-8^a.

11 Mâverdî, ag. esr. s. 8; Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in*, s. 89 vd; Rassas, ag. esr., vr. 96^a - 97^a; Kâsim b. Muhammed b. Ali, ag. esr., vr. 8a; Râzî. adı geçen eserinde mu'tezilenin bu görüşünün çeşitli noktalardan tenkid eder.

O'nun kadim oluşu zatî sıfatlarının kadim oluşuna, fiillerinin hadis oluşu da fi'lî sıfatlarının¹² hudusuna delâlet eder¹³.

3. Ebu'l-Huseyn el-Hayyât (v. 300/912), Nezzam'a (v. 231/845) ait, oldukça değişik başka bir hudus delili nakleder. Sıcakla soğuk'un birbirine zıd iki şey olduğunu hissediyorum, iki zıddın kendiliğinden bir yerde toplanamayacağını da biliyorum. Fakat bunların aynı cesedde içtima ettikleri de başka bir gerçektir. O halde bunları cebren ve kahren bir cem' eden vardır. Tabiatları hilâfına kendilerine yapılan tesire boyun eğmeleri bunların za'fına delâlet eder. Bu acz ise, onların sonradan icad edildiğini gösterir. Netice olarak bunları ihdas ve icad eden bir Yaratıcı vardır ki bu onlara asla benzemez.

Gerçi insan, meselâ kor halindeki ateşi soğuk suyun içine sokup suyu ılık hale getirmek ve toprağın kuruluğu ile suyun yaşlılığını bir araya getirmek suretiyle bir nevi zıdları cem etmektedir. Bu amelîyede de bir hudus vardır. Fakat buradaki hakikî mucid (muhdîs) insan değil, Allah'tır. Zira insan da diğer zıdlara boyun eğdiren kudretin tesiri altındadır. Bu, eşyayı da, acz konusunda eşyaya benzeyen insanı da yaratan, yoktan var eden ulu Allah'tır ki hiç bir şey ona benzemez¹⁴.

4. Şîu-mu'tezilî âlimlerden Nasîruddîn et-Tûsî (v. 672/1274) ve İbnu'l-Mutahhar el-Hillî (v. 726/1325) gibi zevat da hikmete veya kelâma dair eserlerinde isbât-i sânia temas ederler.

Tûsî et-Tecrîd'inde bu mevzuu şöyle hulâsa etmiştir: Eğer vâcib varsa matlub hâsıl olmuştur. Şayet bütün mevcudat mümkünse, bu takdirde mümkünler zincirleme olarak başkasına muhtaç olacağından neticede bir vacibu'l-vucûda istinad edecektir. Aksi halde devir ve teselsül lâzım gelecektir. Bu ise muhaldir¹⁵.

İbnu'l-Mutahhar el-Hillî de aynı şekilde isbat yaptıktan sonra bu isbat yolunun sağlam ve kuvvetli olduğunu söyler. Hillî "tabiiyyûn"un

12 Zatî Sıfatlar: Allah'ın adlarıyla vasıflanması düşünülemiyen sıfatları: Hayat, ilim, kudret... gibi.

Fi'lî Sıfatlar: Allah'ın adlarıyla da vasıflanması caiz olan sıfatlar: Rıdâ, ihya, imâte... gibi.

13 Mâverdi. ag. esr., s. 8.

14 el-Hayyat, ag. esr., s. 40 vd.

15 Nasîruddîn et-Tûsî, *et-Tecrîd* (Kuşçî'nin şerhiyle birlikte, el-Mevakîf kenarında). C. III. s. 265.

hareket delilinin, aynı neticeye varmakla beraber sağlam olmayan mu-kaddimelere dayandığını da kaydeder¹⁶.

Görüldüğü üzere Tûsî ile Hillî'nin isbatları daha çok felsefî bir karakter arz etmektedir. Bu müellifler mu'tezilî olmakla beraber felsefe ile fazla iştigalleri sebebiyle mutezilenin hudus tankını terk ederek felsefî delil olan imkânı tercih etmişlerdir.

NETİCE

Mâtürîdî (v. 333/944) veya İbn Küllâb el-Basrî'den (v. 240/854) itibaren gerek Eş'arî ve gerek Mâtürîdî bütün ehl-i sünnet uleması tarafından kullanılan hudus delilinin mucidi olan mu'tezilenin görüşünü serdetmiş olduk, Bu delilin bünyesi değişmemekle beraber dayandığı mukaddimler hakkında bilâhare tartışmalar olmuştur. Ehl-i sünnetle mu'tezile arasında görülen bu ihtilâflardan başka hudus deliline İslâm filozofları da itiraz etmişlerdir. el-Kindî (v. 252/866) hariç ilk filozofların Aristo'nun tesiri altında, biraz dolambaçlı yollarla da olsa, âlemin kadim oluşunu iddia etmeleri karşısında ilk mütekelliminin, bunlara âlemin hudusuyla mukabele etmesi şâyânı takdirdir¹⁷.

Bahsin başında da belirttiğimiz gibi hudus delili, başka bir şekilde olmakla beraber, Kur'an-ı Kerim'de de mevcuddur. Bu delilin tenkidi, ehl-i sünnet kelâmçılarının da isbât-i vâcib görüşlerini serdettikten sonra bölümün nihayetinde yapılacaktır.

B. EHL-İ SÜNNETE GÖRE İSBÂT-İ VÂCİB

EŞ'ARİYYE — MÂTÜRÎDİYYE

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye (v.324/936) izafe edilen, ehl-i sünnet kelâmının iki büyük kolundan birincisi Eş'ariyye ile kurucusunun İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe (v. 150/767) de olabileceği ileri sürülen¹⁸ ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (v. 333/944) nisbetle Mâtürîdîyye diye anı-

16 İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Esrâru'l-Haftiyye fi'l-Ulûmi'l-İlâhiyye*, vr. 87a.

17 Zuhdî Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile* adlı eserinde (s. 56 vdd.), bazı mu'tezile âlimlerinin, felâsifenin kıdem-i âlem görüşüyle kendi hudus görüşleri arasında telif gayretleri gösterdiklerini zikrederse de, mahdud bir kaç kişiye tevcih edilen bu iddia, mu'tezilenin hudus hareketini zedeleyici mahiyette değildir.

18 bk. İ. A. C VII, s. 405, Mâtürîdî mad.

lan öbür kelâm kolu arasında, birer kelâm mektebi olarak, isbât-i vâcib yönünden fark yoktur. Bu sebeple ehl-i sünnetin isbât-i vâcib delillerini müşterek olarak ele alacağız.

"Kelâm ilminin doğuşu"nu tedkik ederken (bk. s. 42 vdd.) akaid sahasında, ilkin aklî izahlara girişenlerin muhafazakâr olmayan guruplar olduğunu söylemiştik. "Ehl-i sünnet" dışı kabul edilen ve en kuvvetli bir ekol olarak "Mu'tezile" adını alan bu gurupların aklî metodlarını ehl-i sünnetten, ilk önce, İmâm-ı Azam'ın kullandığını söylemek mümkündür. O halde gerek Eş'arî, gerek Mâtürîdî, ehl-i sünnetin klâsik kelâm eserlerinde görülen isbat delillerine geçmeden önce ilk devirlerin isbat şekillerine bir göz atmak icab edecektir.

İLK İSBAT ŞEKİLLERİ

A) Ebû Hanîfe

İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe, "ma'rifetullahın vücûbu" bahsinde, meşhur Cibril Hadisini naklettikten sonra¹⁹ aklî delillere geçer.

(1) Allah taâlâ peygamber göndermemiş olsaydı bile insanların, kendi akıllarıyla Allah'ın varlığını bulmaları zarurî olurdu. Çünkü göklerin, yerin, kendi vücûdunun ve diğer varlıkların yaratılışını düşünebilen bir insan için Yaratanını bilmemekte hiç bir mazeret yoktur²⁰. Ebû Hanîfe'nin bu ifadesi, adına ister hudus, ister imkân delili deyiniz, Kur'an metodu ile bir isbât-i vâcibdir. İnsan, kendisinin ve dış âlemin yaratılışını düşündüğü zaman bunların kendiliklerinden var olamayacaklarını (vâcib değil mümkün olduklarını) kestirir. Gazzâlî'nin (v. 505/ 1111) de ifade ettiği gibi²¹, her şey bir yana, insanın, bizzat kendisinin yokken sonradan var olduğunu ve bu var oluşun da kendiliğinden olamayacağını anlaması kadar akla yakın bir şey yoktur. Mukaddimleri az olan bu çeşit bir istidlal devir ve teselsülün iptaline de ihtiyaç hissettirmez. Kur'an-ı Kerim'de bu nevi iknâî delillere seksen kadar âyette işaret edilmiştir²².

19 Kemâleddin el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 57 vdd.

20 a. esr., s. 75, 82.

21 Gazzâlî, *el-Madnûn Bib Alâ Gayri Ehlîh*, s. 19 vd.

22 krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. II, s. 44: Beyâdî ag. esr., s. 82 vdd.

(2) İmâm-ı Azam'dan isbât-i vâcib konusunda daha başka deliller de nakledilmektedir. Bunlardan biri meşhur gemi misalidir: Engin bir denizin ortasında azgın dalgaların ve sert rüzgârların çevrelediği yük dolu bir gemiyi düşünelim. Bu geminin idare edici bir kaptanı olmaksızın, kendi başına selâmetle seyredebileceğini akıl kabul eder mi? Aynen öylece çeşitli halleri ve değişik hâdisleriyle birlikte şu kâinatın da bir yaratıcısı, bir idare edici ve koruyucusu olmadan varlığını devam ettirebileceğine aklımız hiç bir zaman ihtimal vermez²³.

(3) Ondan rivayet edilen üçüncü bir delil de -biraz sonra göreceğimiz üzere Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin de temas ettiği- canlıların üreme şekliyle alâkalıdır. Yeni bir çocuğun ana karnından güzel bir endam ile çıkışı ne (Eflâkiyye ile Sâbie'nin iddia ettiği gibi) her hangi bir yıldızın, ne de (Tebiiyyûn'un vehmince) tabiatın tesiriyledir. Bu kadar muazzam bir san'at eserinin vücûda getirilişi, olsa olsa hakîm ve ilmi nihayetsiz bir Sâni'in takdiriyledir²⁴.

(4) Bilâhare bütün kelâmçıların kullandıkları hudus deliline çok yakın olan, Ebû Hanîfe'ye ait bir başka isbât-i vâcib delili de şöyle: Âlem devamlı olarak halden hale değişmektedir. Değişikliğin bulunduğu yerde bir değiştiricinin mevcudiyeti zarurîdir. Binaenaleyh kâinatın değişikliğe maruz kalması mutlak kudrete sahip bir değiştiricinin mevcudiyetini gösterir ki, o da Sâni taâlâdır. Bunun açıklayıcı bir misâli de şudur: Boş bir arsa üzerinde bir müddet sonra sağlam bir bina görünce, önceden yokken şimdi gözlerimizin önünde yükselen bu binanın bir yapıcısı bulunduğuna zarurî olarak hükmetmez miyiz?²⁵

Kemâleddîn el-Beyâdî (v. 1098/1687), İmâm-ı Azam'a ait bu delillerin çeşitli rivayetlerini toplayıp şerh ettiği eserinde, delillerinin hem imkân hem hudus tarikine uygun düştüğünü gösterdikten başka, her bir delilin aslının Kur'an-ı Kerim'den çıktığını da ilâve eder. Fakat dikkat edildiği takdirde görülür ki İmam'ın istidlali, malzeme bakımından Kur'an'a istinad ediyorsa da, metod bakımından daha çok "ilk mütekellimîn"e yaklaşır. Ebû Hanîfe hudus delilini kullanıyor. Fakat mukaddimleri cevahir ve a'raza istinad etmez. O daha çok aklî bedahet ve zarurete güvenmektedir.

23 Beyâdî, ag. esr., s. 85.

24 a. esr., s. 91 vd.

25 a. esr., s. 93 vd.

Âlem, ister mümkün deyiniz, ister hadis deyiniz, yokken sonradan icadedilmiştir. insan bunu, her şeyden önce kendi varlığı sayesinde idrak ediyor. Sonradan var olan her şeyin mutlaka bir var edicisi, bir yaratıcısı mevcuttur. Engin denizin ortasında, azgın dalgaların ve sert rüzgârların çevrelediği bir geminin sevk ve idaresine nisbetle, bütün tezdaları ve değişiklikleri karşısında çok daha girift bir durum arz eden kâinatın da bir idarecisi olmalıdır. Bu, Sâni taâlâdır.

Böylece İmâm-ı Azam (v. 150/767), Kur'an'ın hudus (veya ihtira) deliliyle inayet (veya nizam) delilini mezcetmiş ve yeni bir üslûp ile ifadelendirmiş oluyor. **Öyle görülüyor ki Ebû Hanîfe, "ikna" yolu olan Kur'an metodu ile "bürhan" yolu olduğu söylenen kelâm metodu arasında bir intikal devresinin mümessili olmuştur.**

B) Eş'arî

Ehl-i sünnet kelâmının en kuvvetli kolunu teşkil eden ve eserleri günümüze kadar en çok intikal edebilen Eş'ariyye mektebinin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/936)'nin isbât-i vâcib metodu imâm-ı Azam'ın metoduna benzer. Eş'arî, Ebû Hanîfe'nin temas ettiği delillerden insanın yaratılışı delilini şöyle taktir eder:

En mükemmel bir yaratılışa sahip olan insanı ele alalım. Ana karında önce bir damla meni halinde bulunuyordu. Sonra bir kan pıhtısı şekline girdi, daha sonra da et, kan ve kemikten teşekkül eden bir insan oldu. Şimdi düşünelim, onun, bu merhaleleri kendiliğinden katetmiş olması mümkün müdür? Değildir. Çünkü görüyoruz ki maddî ve manevî istidatlarının kemal devresinde bile kendisi için ne göz, ne kulak, ne de her hangi bir uzuv icad edebiliyor, kemal devresinde bunları yapmakdan âciz olan insan, ilk çocukluk gibi en zayıf ve en âciz devresinde nasıl yapsın?

Yeni doğan bir insanın çocukluk, gençlik, olgunluk ve nihayet ihtiyarlık devresini takib ediyoruz. Onu, meselâ gençlik devresinden ihtiyarlık devresine nakledenin kendisi olmadığını anlıyoruz. Çünkü insanın, kendisini ihtiyarlıktan kurtarıp gençlik devresine iade etmeye ne kadar gayret sarf etse başaramıyacağı malûmdur. Verilen izahattan şu netice çıkıyor ki insanı halden hale çeviren, onu idare eden bir nakledici ve bir idare edici mevcuttur ki o, Allah'tır.

Bu hakikati izah eden diğer bir misâl de şudur: işlenmemiş bir pamuk kendiliğinden iplik, sonra da dokunmuş kumaş haline gelebilir mi? Pamuğu alıp da, herhangi bir usta veya dokumacı olmaksızın, onun kendiliğinden iplik ve kumaş haline gelmesini bekleyen adam akıl dışı hareket etmiş olur. Yine bomboş bir araziye gidip toprağın, ustası ve yapıcısı olmadan, kendiliğinden tuğla ve bina haline gelmesini bekliyen adamın durumu da aynıdır.

Meninin kendiliğinden kan pahtısı, et parçası ve nihayet etten, kemikten ve kandan müteşekkil insan haline gelmesi son derece tuhaf ve mantıksız olunca, bu işleri yapan bir Sâni'in mevcudiyeti zarurî olarak ortaya çıkar.

Zaten Cenâb-ı Hak Kur'an-ı Kerim'inde şöyle buyurmuştur: "*Rahimlere* döktüğünüz o meniye (spermayı) hiç düşündünüz mü? Onu siz mi insan haline getiriyorsunuz yoksa biz mi?"²⁶. Dinî hakikatleri inkâr edenler bu soruya açıkça "biz yaratıyoruz" diye cevap verememişlerdir. Çünkü her arzu ettikleri zaman evlâda sahip olamadıkları gibi bazan istemedikleri halde çocukları oluyor. Cenâb-ı Hak ayrıca, insanoğlunun bizzat kendi yaratılışını ilâhî kudret ve vahdaniyet için büyük bir delil teşkil ettiğine işaretle buyurur ki: "*Kendi nefislerinizde de nice âyetler vardır. Düşünüp ibret almayıacak mısınız?*"²⁷.

Eş'arî, meninin kadim olabileceği tarzında sorulması muhtemel bir soruya da şöyle cevap verir: Eğer meni kadim olsaydı, tesir altında kalmaz ve herhangi bir değişikliğe uğramazdı. Dolayısıyla hades belirtirenden de masun kalırdı. Çünkü kadim değişmez ve hades belirtilerine maruz kalmaz. Halbuki meni yukarıda anlatılan değişiklikleri geçirmekte ve hadislere konu teşkil etmektedir. O halde meni de, diğer cisimler de kadim olamaz²⁸.

Şehristânî (v. 548/1153), Eş'arî'nin bu isbat mantığı üzerinden yürüyerek: insanın yaratılışı gibi son derece ince bir maharet ve şaşmaz bir nizamla icad edilip idare ettirilen bu fiillerin, tabiatta kendiliğinden, tesadüfî ve determinist bir silsile ile meydana gelebileceği muhakkaktır, der²⁹.

26 Vâkı'a, 56/58 vd.

27 Zâriyât, 51/21.

28 Eş'arî, *el-Luma*, s. 17 vdd.

29 Şehristânî, *el-Milel*, C. I, s. 94; krş. *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 12.

Bir yönüyle hudus, bir yönüyle de nizam delilini andıran insanın yaratılışı delilini, İmâm-ı Azam (v. 150/767) ve Eş'arî'den (v. 324/936) sonra Gazzâlî (v. 505/1111) de takdir etmiş ve "bir damla sudan" Allah taâlânın neler icad ettiğini hayretle anlatmaya çalışmıştır³⁰.

C) Mâturîdî

Ehl-i sünnet kelâmının ikinci kolunu teşkil eden Mâtürîdiyye mektebinin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî (v. 333/944) de Allah'ın varlığını isbat mevzuunda İmâm-ı Azam ve Eş'arî'nin yolunu tutmuştur, diyebiliriz.

(1) Mâturîdî, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün ardarda gelişinde, gemilerin denizde seyredişinde, yeryüzünün hayat unsuru olan suda, rüzgârların ve bulutların emre âmâde kılınışında bir çok ibretlerin mevcut olduğunu bildiren, Bakara, 164. âyetinin tefsirinde hudus delilini takrir eder. Mâturîdîye göre bu âyet âlemin hadis olduğuna delâlet etmektedir. Şöyle ki âlem değişikliğe maruz kalmakta ve halden hale intikal etmektedir. Bu ise, onun sonradan icad edildiğinin deilidir. Allah'tan başka her şeyin kendi başlangıcını bilmeyişi ve kendisi gibi bir şey yaratmaktan âciz oluşu da onun bir Yaratıcısının mevcudiyetini gösterir.

(2) Bir de gece ile gündüzü düşünelim. Bunlardan biri gelince öteki yok olup gidiyor. Şayet haricî bir tesir mevcut olmasaydı gece veya gündüzün sürüp gitmesi gerekirdi. Demek ki bunların da bir yaratıcısı ve bir idarecisi mevcuddur, o da Allah taâlâdır³¹.

Mâturîdî'nin bu isbat şıklarından birincisi hemen hemen daha önce anlatılanların aynıdır. Zaten kendisi ve taraftarları Ebû Hanîfe'ye sadakatla bağlıdır. İkinci şık isbat tarzına gelince, gece ile gündüzün değişmesi onlara tesir eden bir varlığın mevcudiyetini gösterdiği şüphesiz. Fakat bu müessirin Allah olduğunu hemen söyleyivermek bilmem ki isabetli midir? Hiç olmazsa bunun en yakın sebebinin güneş (veya dünyanın hareketi) olduğunu söylemek ve geriye doğru ilerliyerek ilk müessire varmak lüzumlu gibi görünür. Şayet maksat mukaddimleri azaltmak ve neticeye en yakın yoldan ulaşmak ise, zihinlerde istifham doğurmayacak bir yol tutmak ta gayelerden birini, hatta en önemlisini teşkil etmelidir.

30 Gazzâlî, *el-Hikme fî Mahlûgâtillab*, s. 18-25.

31 Mâturîdî, *et-Tevîlât*, vr. 33 b.

(3) Mâturîdî'nin, Kitâbu't-Tevhîd'inde kullandığı isbat delilleri daha çok ilgi çekicidir. Burada önce a'yânın (cevher ve cisimlerin) hadis oluşunu, sonra da bunun bir muhdisi bulunduğunu isbat eder.

Cisimlerin hudusuna, bilgi edinme vasıtalarının her üçüyle de (selim hasseler, sâdık haber ve akıl) istidlal edilmektedir, ilm-i kelâma göre bizler için bilgi edinme vasıtalarından biri vakıa mutabık (sâdık) haberdir. Cenâb-ı Hak Kur'an-ı Kerim'inin müteaddid yerlerinde "her şeyin hâlikı, göklerin ve yerin sâniî" olduğunu ve bunlardaki mülkün kendisine ait bulunduğunu beyan etmiştir. Bu beyanlar âlemin sonradan, Allah tarafından yaratıldığını açıkça isbat eder.

Hiç bir kimse kendisinin kadim olduğunu söylemiş, hatta buna işaret etmiş değildir, insan böyle bir iddiada bulunacak olsa bunun yanlış olduğunu ilkin kendisi, hem de zarureten, anlayacaktır. Onun dünyaya geldiği zamanı ve çocukluk devresini hatırlayanlar elbette yalan söylediğini kabul edeceklerdir. Böylece canlılar hadis olunca canlıların emir ve idaresi altında bulunan cansızlar da elbette hadis olacaktır.

Duyu organlarımızla idrak ettiğimiz cisimlerin zaruret ve ihtiyaç içinde bulduklarını görüyoruz. Başkasına muhtaç olan kadim olamaz. Hiç bir şey kendi başlangıcını bilememekte, bilgi ve kuvvet bakımından kemal devresinde bulunuyorken bile kendisine gelecek tehlikeleri bertaraf edememektedir. O, daima ihtiyaç içindedir. Halbuki kadimin vasfı bu değildir.

Hislerimizle idrak ettiğimiz her cismin birbirine zıt tabiat ve vasıflar taşıdığını da görüyoruz. Zıtlar kendiliklerinden bir araya gelemez. A'yanda müşahade ettiğimiz iyilik, kötülük, küçüklük, büyüklük, güzellik, çirkinlik... bunların değişikliğe (tağayyür ve zevalde) mahal teşkil ettiğini gösterir. Değişiklik ve zevalde yok oluş vardır. Yokluğa ihtimali olan bir şey kendiliğinden var olamamıştır, onun bir başlangıcı mevcuddur³².

Ebû Mansur el-Mâturîdî (v. 333/944) âlemin hudusu için aynı mahiyette başka deliller de getirdikten sonra der ki: Cisimlerin değişikliği maruz kaldığı böylece sabit olmuştur. Kelâm âlimleri bu değişiklik ve başkalaşmaya isim vermekte ihtilâf ederler. Ona kimi araz, kimi sıfat der.

32 Mâturîdî, *K. et-Tevhîd*, Cambridge nüshası, vr. 5a - 5b.

Aslında ihtilâfa mahal yoktur. Tarif ve maksat aynı olduktan sonra bunun için kullanılacak ıstılah önemli değildir³³.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Allah'ın varlığını isbat için hudus delilini kullanmakta, bu delili takrir etmek için de mutezilenin kullandığı "cevahir ve a'raz" metoduna çok yakın bir yol takibetmektedir. Mâna ve mefhum aynı olduktan sonra kalıptan ibaret kalan ıstılah ayrılıklarına ehemmiyet vermemektedir.

Hadis olan âlemin bir muhdisi vardır. Çünkü görüyoruz ki hiç bir şey, birleşikken kendiliğinden dağılamamakta, dağınıkken birleşmemektedir. Demek ki ona bir başkası tesir ediyor. Âlem bu günkü şeklini kendiliğinden alsaydı, zaman, şekil ve sıfat arasında kendiliğinden bir tercih bahis konusu olmadığından, bu hususlarda bir değişiklik göstermemesi gerekirdi. Halbuki realitede âlem zaman, şekil ve sıfat bakımından başkalkıklar arz eder. O halde ona bir başkası tesir icra etmektedir. Eğer kendiliğinden olmak, sahip bulunmak mümkün olsaydı her şey kendisine en güzel olanı, en hayırlısını seçer, dünyada kötülük ve çirkinlik bulunmazdı.

Her hadisin bir muhdisi bulunduğunu, usta olmaksızın binanın, yazıcı olmaksızın yazının bulunamayacağı ve kaptansız geminin seyredemeyeceği hâdiseleri de gösterir³⁴.

Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin klâsik isbât-i vâcib yollarına geçmeden önce, ehl-i sünnet ulemasının ilk büyük simalarından İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebü Mansûr el-Mâtürîdiye ait isbât-i vâcib delillerine, kısa da olsa, temas etmiş olduk. Şimdi klâsik ehl-i sünnet delillerini izaha çalışalım.

I. HUDÛS DELİLİ

İsbât-ı vâcib mevzuunda "hudûs delili" denebilecek istidlal tarzının Kur'an-ı Kerim'de mevcut olduğunu, yine böyle bir muhakemenin el-Kindî'de (v. 252/866) görüldüğünü daha önce söylemiştik. Bahsin başında da geçtiği gibi "cevâhir ve a'raz" esasına dayanan hudus delilini, bilindiğine göre, ilk defa kullanan Ca'd b. Dirhem (v. 118/736)'dir. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan (v. 128/720) yoluyla mu'teziliye intikal

33 a. esr., vr. 8a.

34 a. esr., vr. 8a-8b.

eden bu delili Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (v. 235/850), dayandığı mukaddimeler bakımından geliştirmiştir. Cevâhir ve a'raz esasına dayanan hudus delili Eş'arîde (v. 324/936) görülmez. Mâturîdî (v. 333/944)'nin hudus-i âlemde buna çok yakın bir yol takibettiğini biraz önce görmüştük.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den sonra Eş'ariyenin büyük imâmı sayılan Bâkullânî'nin (v. 403/1013) eserlerinde bu delil ayrıntılarıyla mevcuttur. İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946 m.), cevâhir ve a'raz esasına müstenid hudus delilini ehl-i sünnetten ilk defa İbn Kullâb el-Basrî'nin (v. 240/854) kullandığını söylüyorsa da³⁵, bunu tevsik etmek mümkün olmamıştır. Aynı delil Ebu'l-Maîn en-Neseî' de (v. 508/1115) de görülmektedir.

Müellifler, Allah'ın varlığını isbat mevzuunda önce şöyle bir giriş yaparlar: Duyu organlarımızın idrak ettiği cisimlerin mevcudiyetinde şüphe yoktur. Bu cisimlerin var olabilmeleri için, duyularımızın dışında kalan başka bir varlığın mevcudiyeti zarurîdir. Cisimlerin bu mevcuda muhtaç olmalarının sebebi, bazılarına göre bunların "mümkün" oluşları, bazılarına göre de "hadis" oluşlarından doğmaktadır. Yine bu "imkân" veya "hudus", cisimlerin ya zâtında (aslında, cevherinde) veya sıfatlarında (arazlarında) veya hem zâtında hem de sıfatlarında düşünülür. O halde cisimlerin:

- Zâtı mümkün
- Sıfatları mümkün
- Hem zâtı hem de sıfatları mümkün
- Zâtı hâdis
- Sıfatları hâdis
- Hem zâtı hem de sıfatları hâdis

olmak üzere altı türlü isbat yolu ortaya çıkmaktadır³⁶. Fakat kelâm kitaplarında gözümüze çarpan isbatlar umumiyetle cevher ve arazın imkânı veya hudusu tarzındadır. Bunlardan imkân, İslâm filozoflarının; hudus da kelâmcıların isbât-i vâcib delili diye tanınır. Aslında kelâmcıların mütekaddimini hem hudus hem de hudusla birlikte bir nevi imkân delilini kullanıyorlardı. Felsefe ile kelâmı mezceden mütaahhirin ise imkânı da felsefî şekliyle müstakil bir delil olarak kullanmışlardır³⁷.

35 İzmirli İ. Hakkı, *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, s. 69.

36 Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in*, s. 79; Tefîzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. II, s. 44; eş-Şerîf el-Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 2.

37 Mes'ûd eş-Şîrvânî, *Haşîye*, C. III, s. 2.

Bu kısa girişten sonra, çeşitli mukaddimelerini nazarı itibara almadan, hudus delilini kısaca ve umûmî olarak takrir edelim:

Âlem hâdistir.

Her hâdisin bir muhdisi vardır.

Âlemin de bir muhdisi vardır ki Allah taâlâdır³⁸.

Hudus delilinin en önemli mukaddimesini teşkil eden âlemin hadis oluşunu ele alalım:

1. ÂLEMİN HUDÛSU

a) Cevâhir Metodu

Cevher veya cisimlerin, yani zatların sonradan icad edilişiyle âlemin hudusuna ve dolayısıyla Allah'ın varlığına istidlal Hz. İbrahim (a.s.)'ın istidlal metodu olduğu söylenir. Çünkü İbrahim peygamber, Kur'an-ı Kerim'de beyan buyurulduğu üzere³⁹, göklerde ve yerde hüküm süren

38 Her ne kadar daha önce âlem, hudus gibi terimlerin kısaca ta'riflerini bir iki yerde zikretmişsek de, hudus ve imkân delillerini takrir edeceğimiz eserlerden bu terimlerin topluca izahını yapmayı uygun bulduk.

Âlem: Allah'tan (Cuveynî'ye göre: ve Zatî sıfatından) başka var olan her şey. Burada "Allah" ve "Allah'tan başka her şey" olmak üzere iki mevcut bahis konusudur, iddiamıza göre Allah kadim, ondan başka her şey hadistir.

Kadim: Varlığı (başkasından olmayıp) kendinden olan. varlığının başlangıcı bulunmayan, hakkında hiç bir şekilde yokluk (adem) düşünülemeyen.

Hâdis: (veya Muhdes): Kaâdimin zıddı. Yokken var edilen. Varlığından önce yokluk (adem) bulunan.

Mümkün: Var olması da var olmaması da kendiliğinden zarurî olmayan. Âlem cevher, araz ve cisim olmak üzere üçe ayrılır:

Cevher: Boşlukta bizzat yer tutan şey. Mekân tutan hacimli şey (Cuveynî'ye göre). Arazların her cinsinden birer tanesini alan şey (Bâküllânî'ye göre).

A'râz: Kendi başına boşlukta yer tutamayan (mütehayyiz olmayan) mevcudiyeti ancak cevhere veya cisme bağlı olan mümkün. Cevher ve cisimlerde bulunup devamlılığı olmayan (bakası sahih olmayan) şey (Bâküllânî'ye göre). Renk, tat, koku, hareket, sükûn gibi.

Cisim: iki veya daha fazla cevherden teşekkül eden mümkün (ehl-i sünnete göre). Üç boyutu olan şey (mu'tezileye göre).

A'yân: Arâz'in mukabili olarak hem cevher ve hem cisim için kullanılan bir terim. (Kaynaklar: Bâküllânî, *et-Temhîd*, s. 16 vdd; Cuveynî, *el-İrşâd*, s. 17; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 24; Neseî, *Tebsîratu'l-Edille*, vr. 16a vdd.; Sâbûnî, *el-Bidâye*, vr. 109 b; Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâîn*, s. 3 vd., 6 vd.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 12 vd; Tehânevî, *el-Keşşâf*, ilgili maddeler).

39 En'âm, 75 vdd.

ilâhî kudretin tecelliyatını müşahede etmek ve istidlal yoluyla sarsılmaz bir kanaate varmanın örneğini vermiş olmak için müşahadelerde bulunmuş, gece, yıldızın parlayıp sönmesini, ayın doğup batmasını ve gündüzün de güneşin doğup akşam vakti yine yok olup gitmesini görünce: "Ben sönen, batan, kaybolanları sevmem" demiştir. Hz. Halil'i bu hükme ulaştıran şey değişikliğe uğrayan cisimlerin hâdis oluşudur⁴⁰.

Bu isbat yolu Bâkîllânî'ye nisbet edilen el-insaf'da da mevcuddur⁴¹. Fahreddîn er-Râzî'de cevâhir ve ecsâmın hudusuyla isbât-i Sâni'a istidlali zikretmiştir. Râzî cisimlerin hudusu için bir kaç burhan tkrir eder. Bunlardan biri cisimlerin nihayetli oluşudur. Cisimleri bir an için sonsuz kabul edelim. Sonsuz cisim üzerinde biri nihayetli, biri nihayetsiz paralel iki doğru düşünebiliriz. Nihayetli olan doğrunun paralel durumunu bozalım, öbürüyle kesişecektir. Sonsuz olduğu iddia edilen doğru üzerindeki bu nokta başlangıç veya nihayet bildireceği için nihayetsiz cismin nihayetli olduğu meydana çıkacaktır. Nihayetli olan cisim hadis (muhdes)tir.

Herhangi bir cismi ele alalım. Bu cismin hacmi daha küçük veya daha büyük olabilirdi. Onu bu üç ihtimalden (yani cismin hâli hâzır gösterdiği hacim, onun daha büyüğü ve daha küçüğü) birine tahsis eden bir muhassıs vardır. Aksi takdirde, mümkünin, ihtimallerden birini kendiliğinden tercih ettiği kabul edilecektir ki muhaldir. O halde cismi, muhtemel bulunduğu çeşitli şekillerden birine tahsis eden muhtar bir fail vardır. Muhtar bir failin eseri olan her şey hâdistir.

Netice: Her cisim miktar ve hacim bakımından sonludur. Sonlu olan her şey var olmak için muhtar bir faile muhtaçtır. Muhtar faile ihtiyaç hissettiren her şey ise muhdestir. Her cisim muhdestir⁴².

40 Hasan Çelebi ve Mes'ûd Şîrvânî, *Haşiye*, C III, s. 2 vd. Burada cevherin hudusu doğrudan doğruya değil, "ufûl etme: sönme, batıp yok olma" arazi yoluyla meydana geldiği... tarzında kuvvetli bir itiraz bahis konusudur (bk. a. esr.).

41 *el-İnsâf*, s. 39. M. Zâhid el-Kevserî'nin takdimiyle ilk defa İzzet Attar tarafından neşredilen bu kitap, Prof. M. Tancî'nin beyanlarına göre iki parçadan meydana gelmiştir. Baş taraftan 28. sahifenin sonuna kadar (Abdulvehhâb Abdullatîf'in, Kahire, 1382/1963 neşrinden) Bâkîllânî'ye aittir. "Mes'ele" diye başlayıp devam eden müteakip kısım meçhul bir müellif tarafından yazılmış başka bir eserden ibarettir. Kitabın Bâkîllânî'ye ait olan baştaki kısmın yazma nüshasını İzzet Attar'a bizzat Prof. Tancî vermiştir.

42 Râzî, *el-Erbâin*, s. 86 ve 27 vd; krş. Cuveynî, *el-Âkîdetu'n-Nizâmiyye*, s. 12 vdd. Bu tip bir hudus delilinin el-Kindî'de de mevcut olduğunu hatırlıyoruz (bk. s. 50). Aslında bu

b) A'raz Metodu

Cisimlerin veya cevherlerin taşıdıkları arazların, yani sıfatların hudusuyla Allah'ın varlığı iki şekilde isbat edilebilir. Birincisi "enfüsî"dir, insanın yaratılışı, maddî ve manevî kabiliyetleriyle ilgilidir. Buna misal olarak, daha önce Ebül-Hasan el-Eş'arî'de (v. 324/936) görüldüğü üzere (bk. s. 76 vd.), insanın nutfeden (meniden) yaratılışını zikrederler.

İkincisi dış âlemdaki delillerdir. Çeşitli yıldızların, gezegenlerin, yer-yüzündeki hayvanların, nebatların, madenlerin... durum ve sıfatlarında (arazlarında) müşahede edilen değişiklikler onların kâdir, hakîm bir Yaraticının ihdasiyle meydana geldiğini açıkça gösterir. Her iki nevi isbat Kur'an-ı Kerim'de mevcuttur⁴³.

c) Cevâhir ve A'râz Metodu

Cevâhir ve a'raz yoluyla âlemin hudusunu isbat etmek için dört hususu gözönünde bulundurmak lâzım gelir:

- Arazların isbatı
- Arazların hadis oluşunun isbatı
- Cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağı
- Hâdislerin geriye doğru nihayetsiz devam edemeyeceği.

1) A'razların isbatı

Gazzâlî'ye (v. 505/1111) göre cisimlerin ve arazların mevcudiyeti müşahede ile sabittir. Bunlardan bilhassa arazlar konusunda itiraz edecek olan çıkacaktır. Onun itirazları, bağırıp çağırmaları... bizzat arazların mevcudiyetinin en güzel delilidir. Zira bağırıp çağırma ya vardır, veya yoktur. Şayet yoksa bir itiraz eden de yok demektir. Eğer varsa, şüphesiz ki bunlar itiraz eden şahsın cisminden ayrı şeylerdir. Çünkü itiraz yapmadan önce onun cismi vardı, fakat itirazları yoktu, işte böylece cisim

deliller felâsifinin kıdem-i âlem görüşüne mukabil hudus-i âlemi isbat için getirilen burhanlardır. Öyle görülüyor ki mütaahhir kelâmcılar, cisimlerin zatları ve sıfatlarıyla imkân ve hudus bakımından Allah'ın varlığına istidlal edilebileceğini nazari olarak kabul etmişler, fakat filen getirdikleri delillerle şartlarına tam uyamamışlardır. Umumiyetle bir şıkka dair serd edilen delil diğer şıklarla da birleşmektedir (bk. Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. II. s. 494).

43 Râzî, ag. esr., s. 90-92; Curcânî, ag. esr., C. III, s. 4. Cisimlerin kadim değil hadis oluşunun isbat şekilleri için bk. Âmidî, *Ebkârul'efkâr*, vr. 64^a vdd.

ve arazın müşahede ile idrak edildiği sabit olmuştur⁴⁴. Ebu'l-Ma'in en-Neseî (v. 508/1115) de, hareket ve sükûnda olduğu gibi, arazları müşahede ettiğimizi söyler⁴⁵.

Bâkullânî (v. 403/1013) arazların mevcudiyetini şöyle isbat eder: Cisim duruyorken harekete geçiyor, harekette iken duruyor. Bunun gibi birleşikken ayrılıyor, ayrı iken birleşiyor. Yani cisim halleri ve sıfatları değişen bir varlıktır. Hislerimizle idrak ettiğimiz cisimlerdeki bu değişikliğin menşei ne olabilir? Eğer değişiklik kendiliğinden (li nefsihi ve li zâtîhi) oluyor, dersek bu takdirde, meselâ, hareket halinde ise durmaması veya sükûn halinde ise harekete geçmemesi gerekir. Halbuki vâki'de durum böyle değildir. O halde cisim kendi zâtından olmıyan bir illetle harekete geçiyor, bu illet de hareket, sükûn... dediğimiz arazlardan ibarettir⁴⁶.

2) A'razların hudusu

Gazzâlî arazların ve cisimlerin hudusu mevzuunda da: Kelâm eserlerinde uzun münakaşaların mevcud olduğunu, halbuki buna lüzum bulunmadığını, zira akli başında bir insanın, nefsinde yaşadığı elem, hastalık, açlık, susuzluk gibi hallerin hadis oluşundan şüphe edemeyeceğini ve binaenaleyh bu konuda samimiyetle doğru yolu arıyan hiç bir insanın her hangi bir itirazı olamayacağını söyler ve bu hususta karşımıza çıkacak kimsenin ya inatçı veya akılsız olması lâzım geldiğini te'kiden ilâve eder⁴⁷. Fakat felâsifenin kıdem-i âlem görüşünü red için serd ettiği fikirlerinde, dolayısıyla bu mevzua da temas ederek isbatlar yapar.

Arazların mevcudiyetini ve hudusunu bizzat insanın fizyolojik ve psikolojik tezâhürleriyle isbat etmek isabetli bir yol olsa gerektir. Bu metodu Gazzâlî'den birbuçuk asır önce görmekteyiz. el-Makdisî (v. 336/966) el-Bed' ve't-târîh'inde arazların hudusunun ilk bilinecek bedihî bir şey olduğunu söyler. Çünkü dışımızdaki cisimlerde birbirine zıt ve gelip geçici hâdiseleri daima görüp durduktan başka kendimizde hissettiğimiz sevgi, nefret, cesaret, korku., gibi belirtileri de inkâr etmek mümkün değildir⁴⁸.

44 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 24 vd; Gazzâlî, "el-Mednûn bih alâ gayri ehlih" adlı risalesinde (s. 19 vd.) "Senin hadis oluşun ve hadisın kendiliğinden var olamayacağı hakikati gibi akla yakın bir hakikat yoktur." der. Arazların sübutu mevzuunda İbn Hazm'in görüşü de Gazzâlî'ninkine yakındır (bk. el-Fasl, C. V. s. 66 vdd.).

45 Neseî, *Tebîratu'l-Edille*, vr. 22a.

46 Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 18 vd.; *el-İnsâf*, s. 17.

47 Gazzâlî, ag. esr., s. 26 vd.

48 Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, vr. 10^a - 10^b.

Hareket halinde olan bir cisim durunca "hareket" dediğimiz araz yok oluyor. Eğer hareketten sükûna geçen cisimde hem hareket hem de sükûn arazının mevcut olduğunu iddia edersek, cismin aynı zamanda hem müteharrik hem sakin, canlının aynı anda hem ölü hem canlı... olması lâzım gelir ki bunun saçmalığı zarureten malûmdur. Arazın böyle yok olduğunu görünce onun hadis oluşuna hükmederiz. Zira kadim yok olmaz⁴⁹.

3) Cevherlerin arazlardan hâlî olamayışı

Cevher veya cisim arazsız olamaz. Zira cevher arazdan önce var olmamıştır. Cismin araz olmaksızın mevcut olabileceğini bir an için kabul edelim. Bu cismi teşkile den parçalar ya bir arada, birbirleriyle temas halinde olur (içtima' halinde), veya birbirinden ayrı (iftirak halinde) bulunur. Bu iki ihtimal arasında üçüncü bir ihtimal mevcut değildir. Gerek içtima', gerek iftirak cisimler için birer araz teşkil eder. O halde cisimlerin arazsız olabileceğini akıl kabul etmez. Bu iftirak veya içtimain ezelde vuku bulduğu iddia edilse yine akıl, ezeldeki bir içtimain, kendisinden önce bir iftiraktan, veya ezeldeki bir iftirakın kendisinden önceki içtima'dan doğmuş olmasına zarureten hükmetmekten başka çare bulamaz. Binaenaleyh arazlardan önce var olmayan ya arazlarla veya arazlardan sonra var olur. Her iki halde de cisim hâdistir⁵⁰.

4) Hâdislerin geriye doğru sonsuz olarak devam edemeyeceği

Şimdiye kadar âlemde arazların mevcut olduğunu, bunların hâdis bulunduğunu ve gerek cevher, gerek cisim halinde düşünölsün, a'yanın a'razsız olamayacağını isbat ettik. Böylelikle cisimlerin de a'razların da, yani Allah'tan başka her şeyin hâdis olduğu anlaşılmış oldu. Fakat Allah'ın varlığını isbata yarayacak hudus delilinin en önemli mukaddi-

49 Bâkîllânî, *et-Tembîd*, s. 22; *el-İnsaf*, s. 17; Cuveynî, *el-İrşâd*, s. 19 vd.; Gazzâlî, *ag. esr.*, s. 28 vd.; Neseî, *Tebîr*, vr. 22b - 23b; Sâbûnî, *el-Bidaye*, vr. 109b - 110 a; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 15.

50 Aynı kaynaklar. Ebu'l-hayr el-Hasan b. Sivar (v. 489/1095). Yahya en-Nahvî'nin (v. 17/638) hudus-i âlem hakkındaki delili mevzuunda yazdığı bir makalede cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağına ve bilhassa arazdan hâlî olmayan cisimlerin hâdis olacağı hususlarına itiraz eder. Ona göre mütekellimlerin bu delili o kadar kuvvetli değildir. Halbuki Yahya en-Nahvî'nin tenâhi-i ecsam yoluyla âlemin hudusunun isbat edildiği daha şâyânî kabuldür (Abdurrahmân Bedevî, *el-Eflâtûniyyetu'l-Muhdesa 'Inde'l-Arab*, mulhak I, s. 243 vdd.).

mesini teşkil eden âlemin hudusu prensibi henüz tamamen vuzuha kavuşmuş sayılmaz. Çünkü felâsife, cisimlerin hâdislerden hâli olmadığını kabul etmekle beraber yine de âlemin hâdis değil kadim olduğuna kani'dir⁵¹. Onlara göre âlemdeki cisimler semavî (ulvî) ve unsurlar (süflî) âlemi olmak üzere ikiye ayrılır. Semavî cisimler (effâk) devamlı olarak hareket halindedir. Bu hareketlerin her biri tek başına hadis ise de birbirine bitişik olarak (hareket) daimî, ezeli ve ebedîdir. Ay feleki'nin ihtiva ettiği unsurlar (kevn ve fesâd) âlemine gelince burada da madde kadimdir. Maddeye arız olan şekil ve arazlar hâdis ise de bunlar geriye doğru sonsuz olarak devam ederler. Her evlâddan önce bir baba, her bitkiden önce bir tohum, her yumurtadan önce bir tavuk mevcuddur⁵².

Bilindiği üzere İslâm filozoflarından el-Kindî (v. 252/866) felâsifenin bu görüşüne karşı çıkmış, Fârâbî (v. 339/950) Aristo'ya ait bu görüşün yanlış anlaşıldığını iddia etmiş ve İbn Sînâ (v. 428/1037) da durumu biraz daha yumuşatmaya çalışmıştır. Fakat Gazzâlî (v. 505/1111) Kur'an-ı Kerim'in beyanlarına uymayan kîdem-i âlemi ve taraftarlarını Tehâfüt'ünde şiddetle tenkid ve mahkûm etmiş, hatta bu görüşü tekfir noktalarından biri kabul etmiştir, İslâm kelâmcıları âlemin kadim oluşunu, başka bir deyişle, hadislerin sonsuzluğunu çeşitli delillerle çürütmüşlerdir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Felek'in dönüş hareketlerini sonsuz kabul edelim. Şu anda içinde bulunduğumuz ân'a tekabül eden hareket -iddianıza göre- başlangıcı olmayan, ezeli hareketin son halkasıdır. Demek ki geriye doğru nihayetsiz olduğu sanılan şey istikbale doğru uzanan yönüyle şu anda bitmiştir, yani nihayete ermiştir. Şöyle de söyleyebiliriz: Nihayetsiz nihayete ermiştir. Bu kaziyenin çürüklüğü meydandadır⁵³.

51 Fahreddin er-Râzî âlemin hudusu mevzuunda vârid olabilecek bütün ihtimalleri beş noktada toplamıştır: 1) Cisimler zatlarıyla da sıfatlarıyla da hadistir. Bu, Müslüman, Yahudî, Hristiyan ve Mecûsilerin çoğunluğunun kabul ettiği görüştür. 2) Cisimler zatlarıyla ve sıfatlarıyla kadimdir. Bu da Aristo ve ona bağlı olanların görüşüdür. 3) Cisimler zatlarıyla kadim, sıfatlarıyla hadistir. Aristo'dan önceki felâsifenin çoğu bu kanaatte idi. 4) Âlemin sıfatları kadim, zâtı hadistir. Bu saçmaya kimse inanmamıştır. 5) Bu ihtimallerin hiç birine hüküm verememek. Bu da Câlinus'un görüşü (*el-Erbain*, s. 11 vd.).

52 Cuveynî, ag. esr., s. 25; Gazzâlî, ag. esr., s. 27.

53 Cuveynî, ag. esr., s. 25 vd.; Gazzâlî, ag. esr., s. 32. Kelâmcıların bu görüşlerine şöyle bir itiraz yapılabilir: Cennet ehlinin cennette ebedî kalacakları kabul edilmektedir. Burada istikbale doğru hadislerin nihayetsiz olarak devamı bahis konusudur. Bu caiz olunca geriye doğru devamı da caizdir. Kelâmcılar buna şöyle cevap verirler: Muhal olan hadislerin son-

Felâsifenin ileriye sürdüğü görüşü kabul ettiğimiz takdirde sonsuz olan iki sayıdan birinin diğerinden küçük (az) olması lâzım gelecektir. Halbuki sonsuzun sonsuzdan küçük (veya az) olması muhaldir. Meselâ filozoflara göre güneş yılda bir devir tamamladığı halde zühâl yıldızı otuz yılda bir devir tamamlar. Buna göre zühâlin devir sayısı güneşinkine nisbetle otuzda birdir. Halbuki her ikisi de nihayetsizdir. Bu sebeple de eşit olması gerekirdi⁵⁴.

Buraya kadar hudus-i âlemin istinad ettiği prensipleri izaha çalıştık. Vardığımız neticeyi şu cümlelerle özetleyebiliriz: Âlem hadistir. Çünkü o, a'yan ve a'razdan ibarettir. A'raz hadistir. Buna bağlı olarak, arazsız bulunamıyan a'yan (cevherler ve cisimler) da hadistir. Hâdislerin geriye doğru sonsuz olarak devamı mümkün olmadığına göre a'raz da a'yan da hâdistir.

d) Âlemin Hudusuna Dair Diğer İsbat Şekilleri

İsbât-i vâcib konusunda kelâmcıların en kuvvetli delilini teşkil eden hudus delilinin en önemli mukaddimesini, âlemin hâdis oluşunu, "cevâhir", "a'raz" ve "cevâhir ve a'raz" metodlarıyla isbata çalıştık. Âlemin hudusu için bunlardan başka da bazı deliller serdedilmiştir.

1) Kendi fikirleriyle Hucetu'l-İslâm İmam Gazzâlî'nin (v. 505/1111) fikirleri arasında açık benzerlikler bulunan İbn Hazm (v. 456/1064) âlemin kadim olduğunu ve binaenaleyh yaratıcısının bulunmadığını id-

suz olarak geriye doğru devam etmesidir. Çünkü hadis demek başlangıcı olan şey demektir. Bunun yanında bir de başlangıcı yok demek tenakuzdur. Fakat hadisin geleceğe doğru sonsuz olarak devamında bir tenakuz mevcut değildir.

Bu iki mesele için şöyle iki misal verilir: Bir kimse ötekine: "Ben sana altın vermeden gümüş, gümüş vermeden de altın vermiyeceğim" derse bu şart dahilinde ona ne altın ne de gümüş verebilir. Fakat "Ben sana altın verirsem mutlaka peşinden gümüş, gümüş verirsem mutlaka peşinden altın vereceğim" tarzında konuşursa bu sözünü yerine getirmesi mümkündür (Cuveynî, ag. esr., s. 26 vd.).

Aynı itiraza İbn Hazm'in (v. 456/1064) verdiği cevap daha tatminkâr görünmektedir: Ona göre Allah teâlâ cennet ehline nihayetsiz nimet vâdetmiştir. fakat nihayetsiz nimet vereceğini vâdetmemiştir. Zira vermek bilfiil olan bir şeydir. Halbuki hiç bir şey bilfiil nihayetsiz olamaz. Her verilen şey biter. Arkasınaan yeni bir şey verilir, o da biter... Burada verilende (bilfiil olanda) nihayet, vâdde ise nihayetsizlik mevcuttur. Vâd tahakkuk etmiyen şeydir, bilkuvvedir. Onda sonsuzluk düşünülebilir. Fakat onun tahakkuku daima nihayetli şeylerdedir. İşte bu tarzda, istikbale ma'tuf bir nihayetsizlik evveli olmayan hadislerden ayrı bir şeydir (*el-Fasl*, C I. s. 19 vd.).

54 Gazzâlî, ag. esr., s. 33. Ayrıca bk. Râzî, ag. esr., s. 13 vdd.; İbn Hazm, ag. esr., C. I, s. 9 vdd.

dia edenlere beş vecihle cevap verdikten sonra⁵⁵ yine beş delil ile âlemin hudusunu isbat etmiştir. Yalnız bu delillerin hemen hepsi el-Kindî'de (v. 252/866) mevcuttur. İbn Hazm, el-Kindî'nin isbât-i vâcib için kullandığı tenâhî-i âlem delilini (bk. s. 50) hemen aynen almıştır⁵⁶, İbn Hazm hâdislerin sonsuz olarak devam edemeyeceğini isbat ederken de yine el-Kindî'nin "illet-ma'lûl" delilini kullanır (bk. s. 53 vd.)⁵⁷. el-Kindî'nin İbn Hazm üzerindeki tesiri kelime ve cümlelerde bile sezilir.

Şunu da ilâve edelim ki, yukarıda da geçtiği gibi (bk. s. 50 vd.), el-Kindî, cisimlerin bilfiil sonsuz olamayacağı delilini vaz' ederken meşhur riyaziyeci Öklides'ten (m.ö. 300) istifade etmiştir, ihtimal ki Yahya en-Nahvî (v. 17/638 civarında) de cisimlerin tenâhîsi prensibiyle âlemin hudusunu isbat ederken aynı kaynaklardan faydalanmıştır⁵⁸.

2) Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210), "yüksek ilâhî bahislerin çoğunu isbata kâfi büyük bürhan" diye vasıflandırdığı değişik bir hudus delili zikreder. Ona göre ilk ve son, bütün kelâmcıların iktifa ettikleri "ecsâm ve arâzın hudusu" delili Allah'tan başka her şeyin hâdis olduğunu isbat etmez⁵⁹. Halbuki takrir edeceğimiz delil cisimlerin, arazların, (felâsifenin kudemine kail olduğu) ukûl, nüfûs ve heyûlâ'nın⁶⁰ hâdis olduğunu ve vâcibu'l-vucûd olan Allah'ın birliğini isbat eder. Delil şöyle takrir ediliyor:

Bir olan vâcibu'l-vucûddan başka her şey lizâtihi (kendi kendisi nazarı itibara alındığı takdirde)⁶¹ mümkündür. Lizâtihi mümkün olan her şey muhdestir. O halde bir olan mevcuddan başka her şey muhdestir.

Görüldüğü üzere bu delilin hareket noktası "imkân"dır. Vâcibu'l-vucûddan başka her şey hadistir, derken vâcibu'l-vucûdun varlığı bir mevzua (postulat) olarak kabul ediliyor. Filozoflara göre isbât-i vâcib delilleri

55 İbn Hazm, *el-Fasl*, C I, s. 9 vdd.

56 a. esr., C I, s. 14 vdd.

57 a. esr., C I, s. 21.

58 bk. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetu'l-Muhdese Indel-Arab*, mulhak I, s. 243 vdd.; krş. Kiftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, s. 356 : İbn Ebî Usaybia, *Tabakâtu'l-Enbâ*, s. 154.

59 Râzî, *el-Erbain*, s. 6.

60 Ukûl ve heyûlâ için bk. s. 59, dn. 26 ve s. 66, dn. 47. Nefs: Zatında maddeden müfârik (yapısı maddeden arınmış) olan, fakat fi'linde maddeye müessir bulunan cevher (Curcânî, *et-Tarîfât*, "en-nefs" mad.; Tehanevî, *el-Keşşâf*, s. 1397).

61 Fârâbî'de geçtiği üzere (bk. s. 60, dn. 29) mümkün kendi başına düşünüldüğü takdirde mümkündür, yani varlığı da yokluğu da müsavidir, fakat vâcibu'l-vucûd tarafından icad edildiğinde "vâcibu'l-vucûd bigayrih" olur.

incelenirken taktır edilen imkân delilini burada tekrar etmeden Râzînin hudus delilini açıklamaya çalışalım.

Bir olan vâcibu'l-vucûddan başka her şey mümkündür. Zira biz her biri lizâtihi vâcib olan iki mevcut düşünsek, bunlar "kendiliğinden var olma" (zatî vucub) noktasında beraber, fakat her birinin "kendisine has bir varlık olması" (taayyün) yönünden de ayrı olacaklardır. Böylece her biri zatî vucûb ile taayyünden müteşekkil (mürekkep) bir varlık olur. Mürekkep olan her şey kendisine has varlığını (mahiyetini) alabilmesi için kendisini teşkil eden cüzlere muhtaçtır ve bu cüzlerin her biri mahiyetiyle birlikte ona mugayirdir. Çünkü kül, kendi cüzlerinin her birinden ayrı bir şeydir. O halde her mürekkep cisim var olabilmek için başkasına muhtaçtır, yani lizâtihi mümkündür. Buna göre her birini vâcibulvucûd farz ettiğimiz iki mevcudun ikisi de mümkün oluyor. Halbuki, bir vâcibulvucûdun mevcudiyetini kabul ettiğimize göre, bu muhaldir. O halde tek Mevcuddan başka her şey lizâtihi mümkündür.

"Lizâtihi mümkün olan her şey muhdestir." Çünkü var olması ile yok olması müsavi olan mümkün, varlığını yokluğuna tercih edecek bir müessire mutaçtır. Var olabilmek için bir müessire muhtaç olan her şey ise muhdestir.

Râzî serdettiği bu delilin çeşitli yönlerine yapılabilecek itirazları iradederek mufassal cevaplar verir⁶².

3) Âlemin sonradan icad edildiğine ve bir mucidinin bulunduğu dair müsbet ilmin neticelerinden istifade ederek bazı yeni deliller de zikredilir. Araştırmamızın üçüncü bölümünde göreceğimiz bu yeni isbât-i vâcib delillerinden bir iki misal vermekle iktifa edelim.

Kimya ilmi bazı maddelerin zevale doğru seyrettiklerini göstermektedir. O halde madde ebdî değildir. Ebedî olmayan ezeli de olamaz.

Yine kimya ilmi ve diğer bazı araştırmalar, maddenin tedricen değil ansızın var olduğunu -hatta yaklaşık olarak var oluş zamanıyla birlikte- isbat etmektedir. Demek ki madde yaratıcı değil, yaratılmıştır. Bu yaratıcı hakîm, sonsuz kudrete sahip ve ilmi her şeyi kuşatan bir Allah olabilir⁶³.

62 Râzî, ag. esr., s. 30 vdd.; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, vr. 64^a vdd.

63 John Clover Monsma, *Allah Yetecellâ fî Asri'l-İlm*, A. trc. Dr. D. Abdullah Serhan, s. 27.

Dinamik ısı kanunlarının ikincisi âlemin ezeli olamayacağını isbat eder. Zira sıcak cisimlerden soğuk cisimlere ısı geçiyor. Bunun aksi de olamaz, yani ısı kendiliğinden soğuk cisimlerden tekrar sıcak cisimlere dönememektedir. O halde kâinat, bütün cisimlerin ısısının eşit bulunacağı ve böylece enerjinin yok olacağı bir dereceye yönelmiş bulunuyor. Bu gerçekleştiği gün kâinatta hiç bir kimyevî ve tabii fonksiyon meydana gelemeyecek, dolayısıyla hayat da olmayacaktır. Bu gün tabiatta kimyevî fonksiyonlar bulunduğu ve hayat da mevcut olduğuna göre kâinatın sonradan yaratıldığını söylemek mecburiyetindeyiz. Zira ezeli olsaydı şimdiye kadar çoktan enerjisini bitirecek ve bugün hayat olmayacaktı. Böylece ilim, gayesi bu olmadığı halde, kâinatın bir başlangıcı olduğunu isbat etmiş bulundu. İlmin neticelerine inanan insanın Allah'ın varlığını isbat eden yaratılış gerçeğine de inanması gerekir⁶⁴.

2) HER HÂDİSİN BİR MUHDİSİ VARDIR

Hudus Delilinin bu ikinci mukaddimesi, yukarıda da söylediğimiz üzere (bk. s. 70), ehl-i sünnet kelâmçılarıyla mutezileden bazılarına göre bedihî ve zarurîdir. Zira akıl her yazının bir yazıcısı, her şeklin bir yapıcısı ve her binanın bir ustasının bulunduğu zarurî olarak hükmeder⁶⁵. Fakat mu'tezilenin çoğunluğu bu mukaddimenin de istidlâlî olduğuna kanidir.

Ehl-i sünnet der ki: Âlem hâdis olduğuna, yani varlığının başlangıcı bulunduğu göre onun var olması da var olmaması da müsavidir. Hâdisin var oluş zamanını daha önce de daha sonra da düşünmek mümkündür, yani hâdis başka bir zamanda da var olabilirdi. Demek ki varlığı da yokluğu da müsavi olan hâdisin var olması ve bu varlığın muayyen bir zamana tahsis edilmesi onun bir tahsis ediciye, başka bir deyişle hâdisin bir muhdise muhtaç olduğunu gösterir. Bu netice zarureten bilinir, bunun için istidlale lüzum yoktur⁶⁶.

Var olmak yokluğa nisbetle ta'lil ve tahsis (belirli bir zamanda ve belirli bir şekilde onu var edecek illet ve sebep) isteyen bir mefhum olduğuna göre, bizatihi yokluğu varlığına râcihtir, diyebileceğimiz hadisin var edilmiş olduğunu gördükten başka, aynı cinsten olduğunu bildiği-

64 a. esr, s. 29.

65 Bâkîllânî, *et-Temhid*, s. 23.

66 Cuveynî, *el-İrşâd*, s. 28; Nesefî, *Tebîrât*, vr. 28^b - 29^a.

miz hâdislerin birbirlerinden daha önce veya daha sonra varlık sahasına çıktıklarını da müşahede ediyoruz. Bu hâdisin, aynı cinsten olan öteki hâdisten, kendi kendine, daha önce veya daha sonra var olamaması gerekir. Çünkü kendi kendine olduğuna göre aynı cinsten olan bütün hâdislerin onun gibi önce veya sonra var olması kadar tabii bir şey olamaz. Halbuki vâki; böyle değildir. Demek ki hâdis'e kendi dışında bir tesir eden vardır. Âlemde mevcut, canlı cansız her cismin, cisim için mümkün olan her türlü şekli alabileceğini, her türlü terkibe girebileceğini düşünebiliriz. Halbuki vâki'de cisimler muayyen şekil ve tertibi muhafaza etmektedir. Bu, cisimde kendiliğinden olamaz. Cisimlerde müşahade ettiğimiz belirli ve sabit şekil ve terkipleri onlara veren bir müessirin mevcudiyeti zaruridir⁶⁷.

Nasıl ki "yazıcı" ve "san'atkâr" mefhumlarını "yazı"ya ve "san'at"a nisbet etmeden düşünemiyorsak, yani faili fiilsiz tasavvur edemiyorsak, fi'lin de fâilsiz olabileceğini düşünemeyiz. Ortada bir fiil varken failinin bulunmadığını iddia edecek olursak, failin de fi'le muktedir olmadığını, kâtibin yazmadığını söylememiz gerekir. Bu, muhal olunca öbürü de muhal olur. O halde her fi'lin bir faili, her hâdisin bir muhdisi vardır⁶⁸.

"Her hâdisin bir muhdisi vardır" mukaddimesinin, istidlâlî değil, zarurî olduğunu söyleyen ehl-i sünnetin görüşünü arz ettik. Yapılan izah şekillerinin bazılarında yine de bir nevi istidlal bulunduğunu söylemek yerinde olur, sanırım. Fakat netice değişmediğine göre bu nokta üzerinde fazla durmaya lüzum yoktur.

Mu'tezileye gelince, bunlara göre hâdisin bir yaratıcıya muhtaç oluşu bedîhî bir netice değildir. Bu sonucu ancak istidlal ile elde edebiliriz.

Hâdis yok iken var olmuştur. Demek ki o, var olmaya da olmama-ya da müsaittir. Bu, mümkünin karakteridir. Varlığıyla yokluğu eşit olan mümkün, varlığının gerçekleşmesi için bir müessire muhtaçtır, işte bu istidlal ile her hâdisin bir muhdisi vardır, sonucuna varırız⁶⁹.

67 Bâkılânî, ag. esr., s. 23 vd.; *el-İnsâf*, s. 18; Neseî, ag. esc. vr. 28b - 29b. Benzer bir isbat için bk. Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih*, vr. 13b.

68 Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 18.

69 Râzî, ag. esr., s. 86 vdd.; Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C III. s. 3. Görüldüğü üzere mu'tezilenin bu istidlali ile ehl-i sünnetin bu konudaki bazı izahları hemen hemen aynıdır.

Kendi fiillerimiz var olmak için bize muhtaçtır. Bu muhtaç oluşun illeti onların hâdis olmasıdır. Âlem de hadis olduğuna göre var olması için bir muhdise muhtaçtır⁷⁰.

Mu'tezilenin bu iki türlü istidlal tarzına söyleyeceklerimiz vardır. Birinci istidlalde hâdisten mümkün intikal edilmiş ve muhakeme onun üzerinden yürütülmüştür. Halbuki bizim delilimiz imkân değildir, hudustur. İkinci istidlalde ise hareket noktası kulun kendi fi'linin haliki oluşudur. Bu, kabul edilmiş bir kazıyye değildir. Bir an için bunu kabul etsek bile yine bu istidlal yolunun getirdiği başka problemler vardır⁷¹.

Biraz önce de söylediğimiz üzere her hâdisin bir muhdise muhtaç olduğunu mukaddimesinin istidlâlî mi, zarurî mi olduğu münakaşasının netice bakımından büyük bir değeri yoktur. Her iki tarafın, görüşünü teyid için ileriye sürdüğü fikirler kendisini olduğu gibi karşı tarafı da teyid edecek mahiyettedir. Karşılıklı itiraz ve münakaşaların sonunu getirmek mümkün değildir.

3) HUDÛS DELİLİNİN NETİCESİ

Âlemin sonradan yaratıldığını, sonradan yaratılan her şeyin bir yaratıcısı bulunduğunu isbat ettik. Bu yaratıcı kimdir? Allah'tır. Hudus delilinin bu neticesi etrafında vârid olabilecek başka ihtimaller varsa onları da düşünelim:

Diyelim ki âlemin yaratıcısı yine kendisidir. Bir şey kendi kendisinin yaratıcısı olamayacağı şimdiye kadar arz edilen çeşitli delillerle sabit oluktan başka, şunu da hatırlatalım ki, âlemin bir kısmını cansız varlıklar ve arazlar teşkil eder. Halbuki yaratıcının hayat ve kudret sahibi olması gerekir. Canlı varlıklara gelince onlar da başlangıçta ölüydü, kendisinden habersizdi. Oysa ki yaratıcı hayat sahibi, muktedir ve âlim olmalıdır.

Eşyanın bir kısmı bir kısmını icad etmiş olamaz. Çünkü eşya, hâdis olduğunu isbat ettiğimiz eşya birbirine, yokken var edici tarzda bir tesir icra edemez. Şayet eşyada kendisi gibi bir varlığı icad edici bir kuvvet olsaydı, her şeyden önce kendisini icad ederdi. Halbuki biraz önce âlemin kendi kendisini icad edemeyeceğini isbat ettik⁷².

70 Rassâs, *Selâsüne Me'ale*, vr. 69a-97a; Kâsim b. Muhammed b. Ali, *el-Esâs fî Marifeti Rabbi'l-Âlemîn*, vr. 8a; Râzî, ag. esr., s. 89 vd.; Curcânî, ag. esr., CIII, s. 3.

71 Râzî, ag. esr., s. 99; Hasan Çelebî, *Haşîye*, C. III, s. 3.

72 Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 24.

Hâdis için varlığını yokluğuna tercih edecek, var ediliş zamanını ve muhafaza ettiği şekli ta'yin ve tesbit edecek bir varlığın mevcudiyetinin zarurî olduğunu yukarıda anlatmıştık. Bu muhassıs ya malûlünü zarureten gerektiren illet gibi muhtar olmayan bir ma'nadır, ya tabiatçılarının iddia ettiği gibi tabiattır veya fâil-i muhtardır.

Hâdis olan âlemin yaratıcısı (muhdisi, muhassısı) gayrı muhtar bir illet, malûlünü mecburen gerektirici bir ma'na (ukûl, nüfûs) olamaz. Çünkü bu illet ya kadim veya hâdis olacaktır. Eğer kadim ise - böyle bir illet malûlü ile beraber (mukarin) bulunacağından-malûlü olan âlemin de kadim ve ezelî olması gerekirdi. Halbuki biz onun hudusunu isbat ettik. Şayet hâdis ise, o da bir muhassısa muhtaç olacaktır. (Zira her hadisin bir muhdisi olacağını isbat etmiştik.) Böylece bu sayı sonsuz olarak geriye doğru devam eder. Bu ise muhaldir.

Tabiatçıların iddia ettiği gibi âlemin muhdis ve muhassısı yine tabiat ise, bu da önceki prensipler karşısında muhale düşecektir. Çünkü onlara göre tabiat, mâni bulunmadığı takdirde, mutlaka tesirini icra eder. Düşünelim: Şayet tabiat kadim ise eseri olan âlem de kadim olacaktır. Tabiat hâdis ise başka bir muhassısa muhtaç olacaktır. Bunların her ikisi de biraz önce reddedilmişti.

O halde şu neticiye varılmıştır ki âlem irade ve ihtiyar sahibi olan bir varlık tarafından icad edilmiştir, bu varlık ta Allah taâlâdır⁷³.

ALLAH'IN SIFATLARI

Kelâm âlimleri, hudûs delilinin çeşitli mukaddimelerine istinaden Allah'ın varlığını isbat ettikten sonra yine onun felsefesine dayanarak Allah mefhumunun sıfatlarını tesbit ederler. Bu sıfatlara da kısaca temas ederek bahse son verelim.

İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/936) el-Luma'ında, Ebû Mansûr el-Mâturîdî (v. 333/944) Kitabu't-Tevhîd'inde, Bâkılânî (v. 403/1013) et-Temhîd'inde ve diğer kelâm âlimleri çeşitli eserlerinde Allah'ın varlığını isbat ettikten sonra sıfat bahsine geçerler⁷⁴, İmâmu'l-Harameyn

73 Cuveynî, *el-Akîdetu'n-Nizamiyye*, s. 13 vd., el-irşâd. s. 28 vd.; Hudus delilinin çeşitli mukaddimleri için bk. İzmirli İ. Hakkı, *r. el-Hudûs*, İzmirli ktp., nr. 3742 (202x135, 190x130 mm. 13 vr. 20 str. rik'a, müellif hattı).

74 Eşarî, *el-Luma*, s. 19 vdd.; Mâturîdî, *K. et-Tevhîd*, vr. 14 vdd.; Bâkılânî, *et-Temhîd*. s. 24 vdd.; Neseî, *Tebssratu'l-Edille*, vr. 29b vd.

el-Cuveynî (v. 478/1085) el-Akîdetü'n-nizâmiyye'sinde hudus deliline istinaden Allah'ın sıfatlarını gayet güzel ve özlü olarak anlatmıştır. Biz de burada daha çok onu takib edeceğiz.

Mahlûkatta bulunan ve var olabilmesi için bir tahsis ve tercih ediciye ihtiyaç hissettiren her sıfat, Allah hakkında muhaldir. Çünkü böyle bir sıfatı Allah'a izafe edecek olursak, Allah'ın sonradan icad edilenler gibi bir tahsis ediciye muhtaç olması gerekir, bu ise muhaldir. Tahsis ediciye ihtiyaç hissettiren sıfatın tayininde elimizdeki miyar "cevaz" hükmüdür. Cevaz hükmünü giyen her hangi bir sıfatla Allah'ın nitelenmesi düşünülemez. Çünkü cevazla kıdem birbirini nakz eden şeylerdir. Meselâ bizdeki hudus vasfı cevaz sahası içindedir, yani bizim var edilişimiz zarurî değildir, var edilmeden önce varlığımız da yokluğumuz da caiz ve müsavi idi.

Yine bunun gibi cüzlerden, parçalardan ve kemiyetlerden meydana gelmiş olmak da, bizim sıfatlarımızdandır ve caizdir. Çünkü akıl mevcut olan her türlü terkinin, mikdarın, uzunluk ve derinliğin... hilafını da düşünebilir. Bu sıfatların muayyen bir şekil ve ölçüde belirebilmesi için Yaratan'ı tarafından tahsis ve tercih edilmesi gerekir. Halbuki yüce Allah böyle bir tahsis ediciye muhtaç olmaktan münezzehtir. O halde Allah taâlâ cihetten, mekân tutmaktan, cevher, cisim veya araz olmaktan, kemiyet taşımaktan beridir⁷⁵.

Hâdislerin cevaz sıfatını taşıması onların bir var edicisinin mevcudiyetini isbat eder, çünkü caiz olan, kendiliğinden var olamaz. Bu var edici, yaratıkları gibi cevaz sıfatını taşımaz, yani o, vâcibu'l-vücûddur. Hâdislerin caiz oluşu, aynı zamanda yaratıcılarının gadir olduğunu gösterir. Zira fiil sahibinin filine muktedir olması zarurîdir. Onun mürid olması da gerekir. Sadece kudret, fili meydana getiremez, kudret sahibi ancak murad ettiği takdirde fili icat eder. Şunu da hemen ilâve etmelidir ki bunu bilmeyen murad edemez. O halde âlemi yokken var eden Allah alîmdir de. Bütün bu saydığımız sıfatların hayat olmaksızın mevcud olmasına imkân yoktur⁷⁶.

Cuveynî, el-Akîdetü'n-Nizâmiyye adlı güzel risalesinde Allah'ın kelâm sıfatını da şöyle izah etmek istemiştir: Mahluklar diğer caiz sıfatları ta-

75 Cuveynî, *el Akîdetü'n-Nizamiyye*, s. 14 vd.; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 38 vdd.; Nesefî, *Tebstrâ*, vr., 39b. 40a. 56b.

76 Cuveynî, ag. esr., s. 16 vd; Nesefî, ag. esr., vr. 63.

şiddetleri gibi onların, emir ve yasakların gereğini de yerine getirmeleri aklen mümkündür. Mahlûkta bulunan her caiz sıfat mutlaka Hâlik'taki vâcib bir sığata istinad eder. O halde Allah emreder, yasaklar, bu O'nun mütekellim olduğunu gösterir⁷⁷.

Fakat Cuveynî'nin (v. 478/1085) bu izahını talebesi Gazzâlî (v. 505/1111) beğenmemiştir. Ona göre insanların, uyarınca hareket etmesi bahis konusu olan emir ve nehiyeler halktan geliyorsa diyecek yoktur, fakat bu, Allah'a kelam sıfatını isbat etmez. Şayet bu emir ve nehiyelerin hem insanlardan hem de Allah'tan geldiği düşünülüyorsa, o takdirde zaten isbatına çalışılan bir husus (yani Allah'ın kelâm sahibi oluşu) müsellem bir kazıyye kabul edilmiş olur.

Gazzâlî'ye göre Allah'ın kelâm sıfatı şöyle isbat edilmelidir: Kelâm, canlılar için, şüphe yok ki kemal sıfatıdır. Mahlûkta bulunan her kemal elbette Hâlik'ta da mevcuddur. Binaenalyh Allah mütekellimdir. Yine aynı sebep ve hikmetle Allah semidir, basîrdir⁷⁸.

Hudus delilini takrir ederken Allah'ın kadim olduğunu isbat etmiştik. Kıdem bakayı gerektirir, ezeldi kadim olan gelecekte fena bulmaz. O halde Allah kadim ve bâkîdir⁷⁹.

Allah hakkında caiz olan hususlar iki noktada toplanır: Onun fiilleri ve görülmesi (ru'yetullah). Allah'ın fiilleri için kaide şudur: Vuku bulmasını aklın mümkün gördüğü, Allah tarafından, icad edilmesi muhal olmayan her şey Allah'ın fiilleri içinde düşünülebilir: Yaşatmak, öldürmek, rızık vermek gibi⁸⁰.

Son olarak Allah'ın vahdaniyet sıfatına temas edelim. Hâdis olan mahlûkatta bulunması mümkün (caiz) her türlü sıfattan Cenâb-ı Hak münezzehtir. O, cihette bulunmaz, mekân işgal etmez, mekân tutan cisimlere benzemez. Şimdi biz iki tanrı düşünsek, bunların iki ayrı mevcut olabilmesi için iki ayrı mekân işgal etmesi gerekir. Halbuki ezeli olan vâcibu'l-vucûd mekân işgal etmezdi. Şayet bunlar mekân işgal etmiyorsa, mekân mafhumundan münezzehe olmakta aralarında eşittirler, aynıdır. Demek ki var olduğu farz edilen bu iki tanrıdan hiç biri kendisi-

77 a. esr., s. 18.

78 Gazzâlî, ag. esr., s. 110 vd. 114 vd.

79 Cuveynî, ag. esr., s. 23; Gazzâlî, ag. esr., s. 35 vdd; Neseî, ag. esr., vr. 39a.

80 Cuveynî, ag. esr., s. 25 vdd.

ne has bir mekânla ötekinden ayrı değildir, sıfatın mevsufuna has olması gibi biri ötekine âid de değildir. Bu iki tanrı ne birbirinden ayrı ve ne de her hangi biri ötekinin sıfatı imiş gibi ona has ve ait olmayınca bir taaddüd, bir ikilik bahis konusu olamaz, iki ayrı şey düşünür de bunlardan her birinin kendine has bir mekânı olduğunu veya birinin ötekine ait ve bağlı bulunduğunu kabul etmiyorsak bu düşüncemiz akıl dışıdır, tıpkı bir mekânda iki ayrı mekân işgal edicinin mevcudiyetini iddia etmek gibi⁸¹.

II. İMKÂN DELİLİ

Felâsifenin isbât-i vâcib delili olarak tanınan imkân delilinden "Filozoflara göre isbât-i vâcib" kısmında bahsettik. Kelâmçılar hudus delilini benimsediler. Fakat felâsifenin, başta "kıdem-i âlem" olmak üzere İslâm'a uymayan görüşlerini çürütmek için bazı felsefi bahisleri eserlerine almaya başladıktan itibaren onlar da imkân'dan söz etmeye başlamışlardır. İmamü'l-Haremeyn el-Cuveynî'den (v. 478/ 1085) sonra talebesi Huccetu'l-İslâm el-Gazzâlî (v. 505/1111) felsefi bahisler üzerine eğilmiş, felâsifenin İslâmı bağdaşmaz gördüğü fikirlerini red etmiştir. Şehristânî (v. 548/1153) Nihâyetü'l-ikdam'ında hudus delilini izah ederken onu geniş çapta imkân delili ile mezcetmiştir. Diğer yönden bir çok kelâm âlimi ile birlikte felâsifeyi de tenkidlerine hedef tutan İbn Hazm'î (v. 456/1064) de unutmamak lâzım gelir. Fahreddîn er-Râzîye (v. 606/1210) gelince, o, imkân delilini benimsemiş, ona geniş yer ayırmış, çeşitli yollarla onu takrir etmiş, hakkında vârid olabilecek itirazları cevaplandırmıştır. Âmidî (v. 631/ 1233) imkân deliline önem vermiş, Teftâzânî (v. 793/1390) ve Curcânî (v. 816/1413) de, fazla ayrıntılı olmamakla beraber, aynı yolu takibetmişlerdir.

A) İmkân Delilinin Çeşitleri

Yukarıda, hudus delilinin izahına başlarken cisimlerin "imkân"ı veya "hudus"u illetleriyle isbât-i vâcib yapıldığını, her iki nevi isbatın da zat, sıfat ve hem zat hem de sıfat yönlerinden olmak üzere üç kısma ayrıldığını söylemiştik (bk. s. 81). Buna göre imkân delili de üç türlü takrir edilebilir.

81 a. esr., s. 29.

İmkân delili, nasıl takrir edilirse edilsin, ulaşılmak istenen netice "vâcibulvucûd"un isbatıdır. Felâsifeye göre bu vâcibulvucûdun âlemle alâkası doğrudan doğruya değil, "uqûl" vasıtasıyledir. İslama göre vâcibulvucûd olan Allah âlemin doğrudan doğruya muhdisidir. Felâsife imkân deliliyle varlığını isbat ettiği vâcibulvucûdu kadim kabul etmekle beraber ondan başka, kadim olan bazı şeylerin de mevcudiyetini ileri sürmüştür. Kelâm âlimleri bunu da reddetmiştir (bk. s. 86 vdd., 92-93).

1) Cevherlerin imkânı

Şüphe yok ki hakikatler, mahiyetler⁸² mevcuddur. Var olan her şey mahiyeti itibariyle yokluğu (adem'i) ya kabul eder veya etmez. Eğer yokluğu kabul etmiyorsa vacibu'l-vucûddur, matlûb olan da budur. Şayet zatların (cevâhirin) hakikati yokluğu kabul ediyorsa onun varlığa da yokluğa da nisbeti eşittir. Buna mümkün diyoruz. Var olması ile var olmaması müsavi olan mümkünin varlık sahasına çıkabilmesi için varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihin bulunması gerekir. Bu, bedîhîdir. Bu tercih edicinin kendisi de elbette var olacaktır. Müreccih eğer mümkünse başka bir müreccihe muhtaç olacaktır. Neticede ya devir ve teselsüle varılacaktır, ki bunlar muhaldir, veya bir vâcibu'l-vucûd kabul edilecektir⁸³.

2) Arazların imkânı

Cisimlere veya cevherlere ait sıfatların, yani arazların imkânıyla da isbât-i vâcib yapılmaktadır. "Arazların imkânı" denilirken, cevherlerin (zatların) imkânında olduğu gibi bunların varlığı veya yokluğu kastedilmemektedir. Arazların var olması demek onları taşıyacak bir mahalde bulunmaları demek olduğundan, arazların imkânı denilince, çeşitli arazların o cisimde veya bu cisimde bulunuşu nazarı itibara alınacaktır.

Arazların imkânıyla Hz. Musa'nın da istidlalde bulunduğunu söylemek mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de beyan edildiği üzere Mûsâ peygamberin Fir'avn'ı, kendisine: Rabbiniz kimdir? diye sorduğu zaman Hz. Mûsâ (a.s.) şöyle cevap vermiştir: "Bizim Rabbimiz her şeye yaratılışını (özel biçimini, muayyen şeklini) veren, sonra da ona hedefini

82 Hakikat ve Mâhiyet: Gerçeklik, asıl. Bir şeyi diğer varlıklardan ayıran kendine has gerçekliği ve varlığı (bk. Sâbûni, *el-Bidâye*, kendi neşrim. İstılahlar kısmı).

83 Râzî, *el-Erbain*, s. 70; Curcânî, *Şerhu'l-Mevâğif*, C. III, s. 3 vd.

gösterendir"⁸⁴. Hz. Mûsâ bu ifadesiyle eşyaya sıfatlarını, yani arazlarını veren zatın Allah taâlâ olduğunu belirtmektedir.

Cisimler, cisim olma bakımından aynı mahiyeti taşırlar. Çünkü hepsi mütecanis cevherlerden teşekkül etmiştir. Mahiyetleri aynı olan cisimlerin her biri cismin alabileceği her türlü sıfatı taşıyabilir. Halbuki realitede her cisim grubunun belirli vasıflara sahip olduğunu görüyoruz. Demek ki cisme, kendisine mahsus sıfatları, yani arazları tahsis eden bir muhassıs vardır. Devir ve teselsül muhal olduğuna göre bu tahsis edici vâcibu'l-vucûd olan Allah'tır⁸⁵.

3) Cevâhir ve a'râzın imkânı

Aslında imkân delili denilince akla gelen ve meşhur olan delil budur. Bu isbat yolunda cevher veya cisimlerin zâtı ve sıfatları birbirinden tefrik edilmez, mutlak olarak düşünülür.

Âlemde -bir kısmını müşahede ve idrak ettiğimiz- varlıkların mevcudiyetinde şüphe yoktur. Mevcud eğer kendiliğinden vâcib ise matlup hâsıl olmuştur. Şayet vâcib değilse mümkündür. Mümkün, varlığı da yokluğunda müsavi olandır. Mümkün var olduğuna göre varlığını yokluğuna tercih eden bir müessir mevcuddur. Bu müessir de mümkünse, onun da bir müessiri olacaktır. Böylece ya devir ve teselsüle düşülecektir ki, bunların ikisi de bâtıldır, veya bir vâcibu'l-vucûda varılacaktır⁸⁶.

İmkân delili, isminden de anlaşılacağı üzere âlemin mümkün oluşundan hareket eder. Gazzâlî (v. 505/1111) hudus için "akla en yakın olan şey" demiştir⁸⁷. Şehristânî (v. 548/1153) de imkânın zarureten bilindiğini söyler. Çünkü selim akıl âlemin her cüz'ünün imkân vasfını taşıdığına kat'iyetle hükmeder. Mecmu', yani âlemin tümü kendisini teşkil eden cüzlerden teşekkül ettiğine göre o da zarureten bu vasfı taşır⁸⁸.

İmkân delilinin çeşitli metodlarla takririnde mevcuddan hareket edilerek bir taksim yapılır ve mümküne varılır.

84 Tâ-Hâ, 20/49 vd.

85 Râzî, ag. esr., s. 84; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, vr. 73b vd.; Curcânî, ag. esr., C III. s. 4.

86 Âmidî, ag. esr., vr. 20b; Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, (Mîbedî şerhi ile) s. 393 vdd.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. II, s. 42. Ayrıca bk. Cuveynî, *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*, s. 11 vd.

87 Gazzâlî, *el-Madnûn Bih Alâ Gayri Ehli*, s. 19 vd.

88 *Nihâyetü'l-İgdâm*, s. 13.

Varlığıyla yokluğu müsavî olan mümkünin "varlığını yokluğuna tercih edecek bir müessire muhtaç oluşu" mukaddimesine, bazı itirazlar yapılabılır. Bu ihtimallere kendisinden başka kimsenin temas etmediğini söyleyen Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210), onları yedi noktada toplar ve teker teker ele alarak cevaplandırır⁸⁹. Biz önemli görmediğimiz bu münakaşaya girmeyeceğiz.

Mümkün bir tahsis ve tercih ediciye, bir müessire muhtaçtır. Bu müessir mümkünse, aynı şekilde o da başka bir müessire muhtaç olacaktır. Bu yoldan yürününce, ya devir ve teselsül veya vâcibu'l-vucûdun mevcudiyeti kabul edilecektir. Devir ve teselsülün bâtil olduğunu biraz sonra isbat edeceğiz.

4) İlm-i evvel delili

İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) bile takdir ettiği İbn Melkâ⁹⁰ (v. 560/1165), imkân delili esasına müstenid "ilm-i evvel delili" diyebileceğimiz başka bir delil takrir eder ve peygamberlerle âlimlerin bu delili kullandıklarını söyler:

İlim öğrencisi, ilmi şüphesiz ki bir âlimden öğrenir, o da bir âlimden öğrenmiştir, o da başka bir âlimden. Bu silsile nihayetsiz devam edemeyeceğine göre sonunda, varlığı kendinden olduğu gibi ilmi de kendinden olan bir "ilk âlim"e varılacaktır. İşte bu Alah'tır. Fakat burada bahis konusu edilen ilim, öğrencinin hocasından duyarak öğrendiği ilim değildir. Hoca söyliyendir. işiten ve anlıyan da talebe. Fakat talebedeki düşünceyi, anlayışı, tasdiki, reddi meydana getiren kimdir? Hoca değildir. Çünkü o sadece söyliyendir. Öyle olsaydı her hoca her istediği kimseye arzu ettiğini öğretirdi. Halbuki bu mümkün değildir. Nice talebe var ki hocasını geçer, öyle insan var ki hocadan okumadan fâzıl ve hâkim olmuştur. Demek ki ilk muallim ilk âlim olan Allah'tır⁹¹.

Öyle görünüyor ki filozof, insana zihnî fonksiyonunu veren Allah'ı isbat etmek istiyor. Bu, gaye ve hikmet deliline de girer.

89 Râzî ag. esr., s. 71-80; Âmidî ag. esr., vr. 22^a vdd.

90 İbn Teymiyye İbn Melkâ için: Nübüvvetten müstefid olan bir nazar yolu tutmuş ve geçmiş felâsifenin fâsid fikirlerini reddetmiştir, der (bk. *Minhâcu's-Sunne*, C. I, s. 96).

91 İbn Melkâ, *el-Muteber*, C. III, s. 133 vd.

B) Devir ve Teselsül

Devir ve teselsülün iptali hem hudus hem de imkân delili için lüzumludur. Âlemin hâdis veya mümkün olduğunu isbat ettikten sonra her hâdisin bir muhdisi ve her mümkünün bir müessiri bulunduğunu söylüyoruz. Bu muhdis ve müessirin kadim ve vâcib olması gerekir. Devir ve teselsül iptal edilmezse muhdis ve mümkünler sonsuz olarak veya devir suretiyle sürer gider. Bu takdirde hiç bir delilden netice alınamaz.

Hudus ve imkân delilleri çerçevesi dahilinde, devir ve teselsülden kurtulmuş olmak yani bunların muhal oluşunu isbata lüzum hissettirmek için, bazı isbât-i vâcib takrirleri yapılmışsa da yine eninde sonunda devir ve teselsülün iptali lüzumundan müstağni kalınamamış veya serd edilen deliller çok zayıf kalmıştır⁹². Celâleddin ed-Devvânî (v. 908/1502) isbât-i vâcib risalesinin başında, imkân yoluyla Allah'ın varlığını isbat için iki meslek bulunduğunu, bunlardan birinin doğrudan doğruya devir ve teselsülün iptaline dayandığını, diğerrinin ise önce vacibi isbat edip sonra devir ve teselsülün iptaline intikal ettiğini söylüyorsa da⁹³ devir ve teselsülün iptali zarureti bakımından aralarında büyük bir fark mevcut değildir.

1) Devir

Dönmek, râci' olmak mânasına gelen bu kelime ıstılah olarak, mümkün iki varlıktan her birinin, ötekinin var olması için illet teşkil etmesi, diye tarif edilir. A ile B mümkün olan iki varlık olsun. Bunlardan A'nın var edici illeti B, B'nin de var edici illeti A olacak. Bu tarz bir düşünceye devir (ed-Devr) denmiştir. Bunun doğru olmadığını söylüyoruz. Çünkü bu iki illetten meselâ A'nın B'yi var edebilmesi için ondan önce kendisinin var olması gerekir. Halbuki A'nın varlığı B'nin onu var etmesine bağlı idi. Aynı şeyi B için de düşünebiliriz. Böylece A ile B var olabilmek için birbirine muhtaç olurken gerçekte kendi kendilerine muhtaç oluyorlar. Halbuki "bir şeye muhtaç olmak", "muhtaç olan" ve "muhtaç olunan" diye iki ayrı varlığı gerektirir⁹⁴. Mümkünün kendi kendisine muhtaç olduğundan hiç bir netice çıkmaz. Çünkü mümkün demek, var olmak için "başkasına" muhtaç olan, demektir.

92 bk. Teftâzânî, ag. esr. C. II, s. 42 vd.; Curcânî, ag. esr., C. III. s. 5 vdd.

93 Devvânî, *R. İsbâti'l-Vâcib el-Kadîme*, s. 3.

94 Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, C. I, s. 469 vd.; *el-Erbâin*, s. 80 vd; Curcânî, ag. esr., C. I. s. 530; Devvânî, *R. İsbâti'l-Vâcib el-Kadîme*, s. 28; Tehânevî, ag. esr., s. 467.

İbn Rüşd (v. 595/1198) kelâmcıların hudus delilini tenkid ederken, bedihî ve zarurî derecede bâtil kabul edilen devrin caiz olabileceğini söyler. Ona göre bir mâni çıkmadıkça devir sürer gider. Bunun için verdiği misallerden biri şudur: Bulut varsa yerden yukarı doğru çıkan bir buhar var demektir. Buharlaşma yerin ıslaklığını, ıslaklık da yağmur yağdığını gösterir. Yağmur yağmışsa demek ki bulut vardır. Şu halde bulut varsa evvelce de bulut bulunmuş demektir⁹⁵.

Bizim konumuz birbirinin var edici illetini teşkil eden muayyen ve değişmez iki şey arasındaki münasebettir. Halbuki filozof devirden değil, biraz sonra anlatacağımız teselsülün (olayların bir istikamette devamı) gayrı muayyen bir parçasından örnek vermiş oluyor. Evvelce mevcut olan bulut şimdiki bulutun var edici illeti olmadığı gibi "bulut - buhar - yağmur" unsurlarını dairevî düşünmeye de mecbur değiliz. Bunların aynı istikamette uzayıp giden hâdiseler olduğunu söylemek daha doğru olur, sanırım. Çünkü her yükselen buhar, her beliren bulut ve her yağın yağmur tazedir, bir öncekinden ayrı ve başkadır.

2) Teselsül

Hâdislerin ve mümkünlerin, birbirinin müessiri (illeti, doğurucusu) olarak, geriye doğru nihayetsiz devam etmesi demektir. Âlem vardır. Âlemdeki her şeyin mümkün veya hâdis olduğunu isbat etmiştik. Mümkünün varlığını yokluğuna tercih edecek bir vâcibu'l-vucûda, hâdisi icad eden bir muhdise ihtiyaç vardır. Varlığı kendinden olan böyle bir mevcudu kabul etmekle mümkünleri bir noktada sona erdirmiş, hâdisleri bir yerde kesmiş oluyoruz. Orada ezeli, kadim bir vâcib vardır, her şey ondan başlamaktadır. Şayet böyle bir vâcib kabul edilmezse, sebep ve müsebbep zincirinin nihayetsiz olarak devam ettiği benimsenmiş olur.

1) Şimdi önümüzde birbirine tesir etmiş bulunan bir sebep müsebbep⁹⁶ mecmuası vardır. Bu mecmuanın her bir ferdi mümkün olduğuna göre kendisi de mümkündür. Bu mümkün mecmuanın müessiri kimdir? Ya mecmuanın tümüdür, ya içinden bir parçadır veya tamamen dışında

95 İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, trc. Nevzad Ayasbeyoğlu, (İbn-i Rüşd'ün Felsefesi içinde), s. 45.

96 Teselsül zincirinde her halka, kendisinden öncekine nisbetle müsebbep (ma'lûl). kendisinden sonrakine nisbetle de sebep (illet) dir. Baba kendi babasının müsebbebi, kendi evlâdının da sebebidir. Yalnız bize doğru son halka sadece mü-sebbedir, başkasına sebep olmamıştır.

kalan bir şeydir. Mümkünler mecmuasının müessiri yine kendisi değildir. Çünkü bir şey kendi kendisinin illeti olamaz. Bu mecmuanın illetini, içindeki bir parça da teşkil edemez. Zira o parça mecmuanın tümüne tesir ederken kendisine de tesir etmiş olacak, bu ise bâtıldır. Eğer bu parçanın, kendisinden başka mümkünler serisine tesir ettiğini, onların da buna tesir icra ettiğini söyleyecek olursak bu takdirde devir lâzım gelir ki onun muhal olduğunu isbat etmiştik. Üçüncü şık kalıyor, o da müessirin mümkünler serisinin dışında olması. Mümkünlerden olmayan şey vâcib olur. O halde mümkünler nihayetsiz devam edemeyip bir vâcibulvucûdda nihayet bulur⁹⁷.

2) Teselsülü iptal için daha başka deliller de getirilir. Bunlardan biri bürhân-ı tatbik (burhânu't-tatbîk)tir. Sebep-müsebbep zinciri geriye doğru, bir dizide sonsuz olarak devam eder, diyoruz. Buna göre bize doğru son ma'lûl, son eser vardır, fakat ilk müessir yoktur. Şimdi biz son eserden başlamak üzere geriye doğru nihayetsiz bir zincirleme düşünelim. Bir de son esere nisbetle, meselâ 5 kademe yukarıda olan ikinci bir sonsuz silsile düşünelim. Bu iki ma'lûl silsilesini bize doğru olan başlangıç noktalarından birbirine tatbik edelim, yani çakıştıralım. Birinci silsilenin birinci halkası ikinci silsilenin birinci halkası ile (yani asıl illetler silsilesinin beşinci halkası ile) karşı karşıya gelecektir, ikincisi ikincisinin, üçüncüsü üçüncüsünün karşısına olmak üzere devam edecek. Bize doğru olan başlangıç noktasına nisbetle aralarında dört kademe fark bulunan bu iki ma'lûl zinciri arasında ya tam bir uygunluk bulunacak, yani zincirlerden birinin her halkasının karşısına öbürünün bir halkası gelecek, bu takdirde küll cüz'e müsavi olacaktır ki bu muhaldir; veya eksik silsile nihayete erecektir, o zaman da öbür silsile 4 kademe fazla gelecektir. Nihayetli kemiyetten, muayyen miktarda fazla olan kemiyet de nihayetli olacağından öbür silsile de nihayete erecektir. Böylece sebep - müsebbep zinciri nihayetsiz olmaktan çıkar⁹⁸.

3) Teselsülün iptali için bürhan-i tatbîk esasına dayanan diğer bazı delillerde vardır. Bunlardan biri bürhân-i tezâyüf (burhânu't-tezâyüf) tür. Bu delil, illet ile ma'lûl arasındaki nisbetin incelenmesinden doğ-

97 İngiliz filozoflarından Clarke'ın (1675-1729 m.) aynı mahiyette teselsülü iptali için bk. İsmail Fennî, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali*, s. 9 vd.

98 Râzî, *el-Erbâin*, s. 82 vdd.; *el-Mebâhisul-Mesrikıyye*, C. I. s. 470 vdd.; Tefâtânî, ag. esr., C. I, s. 122 vdd.; Curcânî, ag. esr., C. I, s. 535 vdd.; Devânî, ag. esr., s. 28; Tehânevî, ag. esr., s. 690 vdd.

maktadır. İletler zincirinin sonsuz olarak sürüp gittiğini kabul edersek ma'lûl sayısı illet sayısına nisbetle bir fazla olacak ve illet-ma'lûl dengeliği bozulacaktır. Çünkü zincirin her halkası kendinden öncekine nisbetle ma'lûl, kendisinden sonrakine nisbetle de illettir. Halbuki bize doğru son ma'lûl sadece ma'lûldür, illet değildir. O halde fazladır. Oysaki nihayetsiz düşünülen varlıklarda ziyade ve noksan olamazdı"⁹⁹.

4) Teselsülün iptalinde kullanılan bir başka delil de bürhân-ı arşîdir (el-burhânul-arşî). Sonsuz farz edilen silsilenin bizden yana başlangıcından geriye doğru her hangi bir illete kadar bir kısım alalım. Muayyen olan ma'lûl ile illet arasında kalacak kısım da muayyen ve mahdud olacaktır. Silsilenin bunun dışında kalan kısmı da nihayetti olacaktır. Çünkü sınırlı bir kemiyetten sınırlı bir kemiyetle daha az veya daha çok olan kemiyet sınırlıdır¹⁰⁰.

Teselsülün iptali konusunda burada zikretmediğimiz başka deliller de vardır. Dikkat edildiği takdirde bu delillerin hepsi hakikatte (fi'len) var olan mevcudlar üzerine kurulmuş ve iddia edilen sonsuzluğun bizden başlayıp geriye doğru devam etmek suretiyle tek taraflı olmasına bağlanmıştır. Bu düşünüş aynen el-Kindî (v. 252/866)'de mevcuttur. el-Kindî âlemin hâdis oluşunu isbat etmek için önce cisimlerin bilfiil (hakikatte) sonsuz olamayacağını isbatlamıştı (bk. s. 50). Teselsülün iptali için kullandığımız tatbik, tezâyüf ve arşî burhanlar aşağı yukarı el-Kindî'nin tenâhî-i ecsam delillerinin aynıdır. Aynı mahiyetteki delillerin âlemin kıdemini red ve hadislerin sonsuz olarak devam edemeyeceğini isbat için İbn Hazm (v. 456/1064) ile Gazzâlî (v. 505/1111) tarafından da kullanıldığını görmüştük (bk. s. 86 vd.)¹⁰¹.

İbn Rüşd (v. 595/1198) devir mevzuunda olduğu gibi teselsülün iptali konusunda da bazı itirazlar serdeder. Fakat varlığı kendinden olan bir ilk sebebe kadar varmayan bu itirazları zikretmeye lüzum görmüyoruz¹⁰².

99 Teftâzânî, ag. esr., C. I, s. 125 vd; Curcânî, ag. esr., C. I. s. 544 vdd.; Devvânî, ag. esr., s. 35 vd.; Tehânevi ag. esr., s. 693.

100 Aynı kaynaklar.

101 Necmeddîn et-Tüfî (v. 716/1316), *el-İşârâtul-İlâhiyye*'sinde (vr. 9a,22a vd.) imkân ve hudus delilini meze eden bir ifade ile ve âyetlere dayanarak kısaca isbât-i vâcib yaptıktan sonra devir ve teselsülü iptal eder. Hatta Hz. Peygamber'in "advâ = hastalığın bizzat sirayeti" hadisinde devir ve teselsülün iptalinin esasları bulunduğunu söyler (vr. 11). (Advâ hadisi için bk. *Sabîh-i Müslim*, C. IV. s. 1742 vd., K. *es-Selâm*, B. Lâ advâ : 39/33).

102 Teselsülün iptali konusunda garp mütefekkirlerinin görüşlerini de kısaca arz edelim: Kant

İslâm tefekkür tarihinde önce filozoflar, sonra da bilhassa Fahred-dîn er-Râzî (v. 606/1210)'den itibaren kelâmcılar tarafından kullanılan imkân delili hakkında söyleyeceklerimiz burada sona ermiştir. Bu delilin de tenkidi diğer delillerle birlikte yapılacaktır, imkân deliline eserlerinde yer veren kelâmcıların da ifade ettiği gibi, bütün mümkinat lizatîhi vâcibu'l-vucûd olan bir mevcuda istinad ettiğine göre bu vâcibu'l-vucûd yokluğu (adem'i) asla kabul etmeyecektir. Binaenaleyh bunun kadîm, ezeli ve bâkî olduğunu ayrıca isbata lüzum yoktur¹⁰³.

İmkân delilini kullanan filozoflar, Allah'tan başka kadimler kabul ederler ve dolayısıyla de olsa âlemin yaratılışında bunlara da rol verirler. Daha önce bundan da bahsetmiş, Allah'tan başka her şeyin hâdis olduğunu ve binaenaleyh âlemin yaratılışında yüce Tanrıdan başka bir tesir edenin mevcud olmadığını isbat etmiştik (bk. s. 90 vd.).

III. NİZAM DELİLİ

İlk filozof Yakub b. İshak el-Kindî'nin (v. 252/866) değişik ve orijinal sayılabilecek isbât-i vâcib delilleri müstesna, İslâm filozofları ittifakla ve sadece imkân delilini kullanmışlardır. Aristo'dan intikal eden imkân delili, beraberinde, İslâm akidesiyle bağdaşması mümkün olmayan bazı unsurlar da getirmiştir: Allah'tan başka kadim olan bazı şeylerin kabul edilmesi, âlemin yaratılışında bunların rol sahibi olması gibi. Aslı Kur'an-ı Kerim'de mevcud olan hudus delilinin o zamanki İslâm dünyasında yeni telâkki edilebilecek bir metodla, cevahir ve a'raz metoduyla ilk önce mütezile tarafından, yani dehriyye, mülhîde ve felâsife karşısında İslâm'ın yine aklî yollarla ilk müdafileri olan ilk Kelâmcılar tarafından ortaya konuluşu, felâsifenin kıdem görüşüne mukabil bir hareket sayılabilir. Asırlar boyunca imkân, filozofların veya felsefe ile meşgul olanların delili, hudus da kelâmcıların delili olarak devam etmiştir.

(1724-1804) illetler silsilesinin iptalinin isbat edilemediğini iddia etmişse de gerek kendinden önce gelen, gerek sonraki filozofların görüşü bunu nakzetmiştir. Aristo (m.ö. 384-322), Descartes (1596-1650 m.) Leibnitz (1646-1716 m.) gibi büyük filozoflar bir ilk illetin mevcudiyetinden şüphe etmemişlerdir. Çünkü eşya ve hâdiseler birbirinin illet ve malûlû olarak geriye doğru ve sonsuz derecede devam edecek olursa nizam ve ahengin son noktasında bulunan şu âlem, nihayetsiz ve gayrı şuûrî illetlerin eseri olacaktır. Bunu akıl kabul etmez. Yeni tenkidçi felsefenin kurucusu Renouvier (1815-1903 m.) ise, illetten illete geriye doğru giderken fikrimizi bir yerde durdurmak ihtiyacı aklın vazgeçilmez bir kanunudur, der (İsmail Fennî, *Maddîyyûn Mezhebinin İzmihlali*, s. 25 vd.).

103 Râzî, *el-Erbain*, s. 92; krş. Teftâzânî, ag. esr. C. II. s. 45; Curcânî, ag. esr., C III. s. 12.

Bu arada hem felsefeye hem de kelâma tenkidçi bir nazarla bakmaya muvaffak olan Makdisî (v. 355/966) ve Gazzâlî (v. 505/1111) gibi zevatla, her iki tarafın kendi deliline taassubla düşkünlük göstermesine, tabir caiz ise, canı sıkılan İbn Rüşd (v. 595/1198) Kur'an delillerine dönmelerini bilmişlerdir. Onların bu hareketlerinin isabetli olduğunu asırlar sonra bugün biz de kabul etmek mecburiyetindeyiz. Zira, müsbet ilmin inkişafından sonra zamanımızda Allah'ın varlığını isbat için daha çok nizam delilinin kullanılmakta olduğunu araştırmamızın üçüncü bölümünde göreceğiz.

Hicrî dördüncü asrın ortalarında vefat ettiği tahmin edilen ve meşhur el-Bed' ve't-târîh müellifi olduğu anlaşılan¹⁰⁴ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, adı geçen eserinde, isbât-i vâcib delillerinden birinin de, "âlemden müşahede edilen en güzel nizam ve tertib, en ince ahenk ve sağlam işleyiş" olduğunu söyler. Âlemden bu nizam karşısında üç ihtimal mevcuttur:

Âlem ya ezelden beri öyledir, yahut sonradan fakat kendiliğinden olmuştur veya onu bir başkası böyle yaratmıştır.

Hadislere sahne teşkil eden âlemin kadim olamayacağı düşünülünce birinci ihtimal kendiliğinden düşer. Âlemin bu mükemmeliyetiyle birlikte kendi kendini yaratmış olması da akla uygun değildir. Zira onun, var edildikten sonra bile, kendini devam ettirmekten âciz olduğunu görüyoruz. O halde üçüncü ihtimal kalıyor, o da âlemin başkası tarafından yaratılmış olmasıdır. Bu yaratıcı vardır, muhdes değildir.

Aziz ve celil olan yaratıcı duyu organlarıyla idrak edilemez. Akılla mahiyeti bilinemez. Benzeri ve dengi bulunmadığından tahmin ve tasavvur da edilemez. O, ancak fiilleri ve eserleriyle tanınır. Onun fiil ve eserleri ise yaratıklarında görülür. Bu sebeple de Makdisî'ye göre Allah'ın varlığının delilleri sayısız denecek kadar çoktur. Bizim, Allah'ın varlığını ve kudretini göstermesi bakımından alıp inceliyeceğimiz en küçük bir hayvan, meselâ bir sivrisinek veya bir karınca, en çelimsiz bir nebat, bütün bunlardan önce kendi nefsimiz, kendi varlığımız... kâdir ve hakîm bir Sâni'in mevcudiyetini şüphe götürmeyecek bir tarzda isbat eder¹⁰⁵.

Gazzâlî, İhyâ'sında, Allah'ın varlığını bilmek için ilk tutulacak yolun Kur'an yolu olduğunu, zira Allah'ın beyanının ötesinde başka bir beyan

104 bk. Brock, Suppl. 1, 222.

105 Magdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, vr. 12^a vdd.

bulunmadığını söyler ve hudus (ihtira') ile nizam deliline esas teşkil eden muhtelif âyetler zikreder. İlcamu'l-avâm'ında bu nevi âyetlerin beşyüz kadar olduğunu ve bunları Cevâhiru'l-Kur'an'da topladığını söyler. Gazzâlî, azıcık aklı olan bir kimsenin, bu âyetlerin manasını düşünür ve Allah'ın göklerde, yerde, hayvanat ve nebatattaki hikmetlerine bakışlarını çevirirse bu fevkalâde eserin, bu sağlam tertibin bir yaratıcı ve idare edicisinin bulunduğunu hemen anlayıvereceğini de ilâve eder. Hatta bundan da önemlisi şudur: insanların, bizzat kendilerinin de bu kuvvetin tasarrufu altında bulduklarını itiraf etmeleri¹⁰⁶.

Bilindiği üzere Gazzâlî aynı görüşle müstakil bir risale de kaleme almıştır. "el-Hikme fî mahlûkâtillâh azze ve cell" risalesinin mukaddimesinde Allah taâlâyı bilmenin ve dolayısıyla ona ta'zim etmenin yolu, onun mahlukatı hakkında düşünmek, sanat eserlerinin akıllara durgunluk veren yönlerini tefekkür etmek ve maharetle icad ettiği sayısız yaratığındaki hikmetlerini anlamaya çalışmak olduğunu söyler. Sarsılmaz bir imanın kalbe yerleşmesi ancak bu sayede mümkündür ve müttakilerin derecelerinin değişik olması da bundan ileri gelmektedir¹⁰⁷. Müellif bu kitabında Kur'an-ı Kerim'de aynı konu ile alakalı olan âyetlerin işaret ettiği hikmetleri anlatmaya çalışır¹⁰⁸.

Araştırmamızın birinci bölümünde temas ettiğimiz üzere İbn Rüşd (v. 595/1198) el-Keşf an menâhici'l-edille...sinde Haşviyye, Eş'ariyye (Ehl-i Sünnet kelâmçıları), felâsife, sofiiyye ve mu'tezilenin isbât-ı vâcib delillerini tenkid ettikten sonra kendisinin tercih ettiği isbat delillerine geçer ve Kur'an-ı Kerim'deki inayet ve ihtira' delillerinin izahına girişir¹⁰⁹.

İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1310) de gaye ve nizam delilini takdir ve tercih etmiş ve "Nefeslerin harcanabileceği en güzel mevzu Allah'ın âyetlerini düşünmek ve fevkalâde sanat eserlerini tedkik etmektir"¹¹⁰ diyerek Miftâhu Dâri's-Saâde'sinin büyük bir kısmını buna tahsis etmiştir. İbn Kayyim burada insanların yaratılışı, gökler, yıldızlar, yer, gece ile gündüz, hayvanlar, nebatlar... konularını ele almakta ve bunlardaki çeşitli ilâhî hikmetleri izaha çalışmaktadır¹¹¹.

106 Gazzâlî, *el-İhyâ'*, C I, s. 105 vd., *İlcamu'l-Avam*, s. 18 vd.

107 Gazzâlî, *el-Hikme fî Mahlûkâtillâh*, s. 1.

108 Kitabın muhteviyatı için bk. s. 24-25.

109 bk. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 37 vdd.

110 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu Dâri's-Saâde*, C. I. s. 225.

111 a. esr., C. I. s. 197-294, 315.

Araştırmamızın bundan sonraki Cem' Devri kısmında göreceğimiz üzere müteahhir devirlerde de gaye ve nizam delili hakkında müstakil eserler kaleme alınmıştır.

IV. KABÛL-İ ÂMME DELİLİ

Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin (v. 355/966) temas ettiği delillerden biri de, "kabûl-i âmme" diye isimlendirebileceğimiz bir delildir. Yeryüzünde ırkları, memleketleri, görüş, din ve mezhepleri değişik olmasına rağmen nisbeten ileri sayılabilecek bütün milletler, bu âlemde, hikmet sahibi bir sâniin eserlerini müşahede ettiklerinden şüphe etmemişlerdir. Ezelî ve kadim bir Yaratıcının mevcudiyetini aklına güvenilebilecek bütün insanlar daima bedihî ve zarurî olarak kabul etmişlerdir. Bu yüce Yaratıcı her zaman ma'bûd olmuş, her dilde bilinmiş, her lisanla anılmış, hatta birbirine zıt sıfatlarla nitelenmiştir. Fakat hakikatte *"Hiç bir şey onun benzeri değildir, o iştirici ve görücüdür"*¹¹².

Allah'ın varlığını her insan, içinde hisseder. İlhad ve inkârın en aşırı noktasına varmış bulunan bir kimsenin bile, büyük bir felâketle karşılaştığı zaman taş, toprağa veya ağaca iltica ettiği görülmemiştir. Böylesi yine Allah'a sığınır, bildiği isim veya sıfatlarla yalnız ona yalvarır. Bu, bilmişahede sabittir. Nasıl ki büyük bir tehlike ile karşılaşan insan, kaçacak ve kurtulacak bir yer arar ve nasıl ki küçük çocuk anasının memesine zarureten ve yaratılıştan koşarsa, aynen öylece, mühim anlarında insan da yaratıcısını arar, ona sığınır.

Makdisî bundan sonra, yeryüzünde hiç bir insan topluluğu yok ki kendi dillerince Allah'a has bir isim vermiş olmasın, der ve araplardan başlamak üzere çeşitli milletlerden, bu arada türklerden de örnekler verir¹¹³.

Makdisî'nin zikrettiği kabûl-i âmme delili karşısında Allah'ı inkâr edenlerden, onun yokluğunu isbat etmelerini istemek de bizim hakkımızdır. Nitekim Alî b. el-Hasan da kendisine sorulan suale verdiği cevapta bunu kasetmiş olmalıdır:

Rabbin ne zaman vardı?

Rabbimiz ne zaman yoktu ki?¹¹⁴

112 Şûrâ, 42/11.

113 Makdisî, ag. esr., vr. 12^a vd.

114 a. esr., vr. 15^a.

III

CEM' DEVRİ VE İSBÂT-İ VÂCİB RİSALELERİ

A. CEM' DEVRİ

Akaid meselelerinin tefsir ve izahında akla yer veren ve hicrî ikinci asrın başında zuhur eden ilk hareket, muhafazakâr İslâm âlimleri tarafından “ehl-i sünnet dışı” telâkki edilerek reddedilmişti. Mu'tezile adı verilen bu ilk kelâmcıların aklî metodu ancak iki asır sonra benimsenecektir.

Dördüncü asrın başlarında yine mu'tezile mektebinden yetişen ve aklî metodu benimseyen Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/936) mütekellimîn mezhebi ile selefiyye mezhebi arasında yer alan yeni bir görüş getirmiş ve Eş'ariyye mezhebinin kurucusu olmuştur. Mâverâunnehirde aynı asırda ve aynı mahiyette ikinci bir hareketin de mümessili Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (v. 333/944) olmuş ve Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu sayılmıştır.

Böylece dördüncü asırdan itibaren İslâm itikadiyatı sahasında, Kur'an-ı Kerim'i esas kabul etmekle beraber, onun tefsir, te'vil ve izahında akla önem veren kelâm metodu - bir taraftan müstakillen devam eden selefiyye mezhebi mensupları hâriç - İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenmiş oldu. Bu tarihten itibaren kelâm âlimleri, gayr-ı İslâmî fırkalar karşısında İslâmı müdafaa etmekle beraber mücadelelerini kendi aralarında da sürdürmüşlerdir.

Fakat aynı asırda, İslâm dünyasında, ilahiyat meseleleriyle iştigal eden ve kuvvetli mümessilleri bulunan başka bir cereyan da mevcuddur: Felsefe. Eski Yunan felsefesini bazı küçük değişikliklerle benimseyen ve İskenderiyye mektebinin de tesiri altında kalan İslâm felsefesi, el-Kindî'den (v. 252/866) sonra Fârâbî (v. 339/950) ve İbn Sînâ (v. 428/1037) ile sistemini tamamlamıştı. Bu felsefe, bilhassa Allah'ın sıfatları, âlemin yaratılışı ve işleyişi, nübüvvet ve haşir gibi ana akaid meselelerinde İslâm âlimlerince tasvip ve müsamaha ile karşılanamıyacak görüşlere sahip bulunuyordu.

Gazzâlî'nin hocası İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî (v. 478/1085) mevzuun ciddiyetini anlamış ve felâsifenin İslâm'a uymayan görüşlerini eserlerinde eleştirmeye başlamıştır. Kendisinden sonra talebesi Gazzâlî (v. 505/1111) bu problemi geniş çapta ele almış, felâsifenin maksadları, düşünce sistemleri ve yanlışlıkları noktalar mevzuunda bir seri eser kaleme almıştır.

Şehristânî (v. 548/1153), hem bir dinler ve mezhepler tarihçisi, hem de bir kelâmcı olarak çeşitli görüşlere ve bu arada felsefeye de yer vermiş, Gazzâlî'den farklı olarak, felsefenin sakat bulduğu taraflarını reddetmekle yetinmemiş, faydalı yönlerinden de istifade etmiş ve meselâ, Allah'ın varlığını isbat için hudus ve imkân delillerini mezceden bir üslup kullanmıştır. Din ilimleriyle birlikte felsefi ilimleri de şahsında toplamış bulunan ünlü âlim Fahreddîn er-Râzî (v. 606/ 1210) ise, müstakillen kaleme aldığı felsefi eserlerden başka kelâma dair telif ettiği kitaplarda, hatta tefsirinde red ve kabul yönlerinden felsefeye geniş çapta yer vermiş, izahlarında zaman zaman bir mütekellim, yer yer bir feylesof hüviyeti arz etmiştir.

Râzî'den sonra, felsefe ile kelâmın mezcedilmesinden meydana gelen bu yeni şeklin kelâm ilmi kitaplarında bir an'ane halinde devam ettiğini görüyoruz.

Yaptığımız bu kısa tarihçeyi devirlerle şematize etmek istersek şöyle bir sıra takib edebiliriz:

1. İlk fikrî hareketler devri. Hicrî II. asrın başına kadar.
2. İlk kelâmcılar (mu'tezile) devri. Kelâm metoduyla sistemli bir tefekkür hareketini II. asırdan başlatmak gerekir. Bu devir IV. asra kadar sürer.
3. Ehl-i sünnet kelâmcıların devri. Yani kelâm metodunun İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenmesi. Eş'arî (v. 324/936) ve Mâtürîdî (v. 333/944) ile başlar.
4. Kelâm-felsefe münasebetlerinin başlaması, İbn Hazm (v. 456/1064) ve Cuveynî'den (v. 478/1095) itibaren.
5. Felsefe ile mezcedilmiş kelâm devri. İslâm akaidi için felsefenin faydalı taraflarından istifade etmeyi hedef tutan bu cereyanın Şehristânî (v. 548/1153) ile başladığını ve Râzî (v. 606/1210) ile kemale erdiğini söyleyebiliriz.

6. Cem' devri: Şimdiye kadar yaptığımız kısa girişten asıl maksadımız, bu son devrin iyi tebarüz ettirilmesidir. Râzî'den sonra kelâm ilminde yeni bir çığır açılmamış, yeni bir merhale katedilmemiştir. Cem' ve tahkik devri diyebileceğimiz bu sekiz asırlık uzun devrede eski ulemanın söz ve görüşleri toplanmış, bazan ihtisar, bazan şerh edilmiş, tekmiller yapılmıştır. Te'lif suretiyle meydana getirilen eserlerde, umumiyetle, Râzî'nin kemale erdirdiği memzuç metod, yani kelâm-felsefe metodu takib edilmiştir.

Râzî'den sonra Âmidî(v. 631/1233), Beydâvî (v. 685/1286), Teftâzânî (v. 793/1390), es-Seyyid, eş-Şerîf el-Curcânî (v. 816/1413) ve Celâleddîn ed-Devvânî'nin (v. 908/1502) eserlerini tedkik ettiğimizde, onları, tertip ve bazı meseleler hakkındaki tahkik bakımından Râzî'nin eserlerinden az çok farklı buluyorsak da, metod ve malzeme yönünden aynı olduklarını görürüz.

Seyfeddîn el-Âmidî'den başlatabileceğimiz cem' devri kelâmçılarından; Âmidî, Teftâzânî ve Curcânî'nin isbât-i vacibe dair görüşlerini yeri geldikçe zikrettik. Bunların isbât-i vâcib hakkında müstakil eserleri yoktur¹. Cem' devrinin diğer âlimleri tarafından kaleme alınan eserlerde isbât-i vâcib mevzuu değişik bir durum arzetmez. Yalnız bu devirde ya sadece isbât-i vâcib konusunu veya isbât-i Bari' ile birlikte sıfatlarının tahkikini de ihtiva eden müstakil risalelerin meydana getirildiğini görüyoruz.

B. İSBÂT-İ VÂCİB RİSALELERİ

Tesbit edebildiğimize göre hicrî IX. asrın sonlarından itibaren karışımıza çıkan isbât-i vâcib risaleleri, yukarıda da söylediğimiz üzere, ya sadece isbât-i Bari'yi veya bununla birlikte sıfat bahsini de konu edinmişlerdir. Daha çok imkân, bazan da hudus delilini kullanan bu risalelerin içinde Abdurrahman el-Câmî (v. 898/1492) ile şâir Fuzûlî'nin (v. 963/1556) risaleleri gibi, sofiiyenin keşf tarîkini de ihtiva edenler mevcuttur. Yine inceliyeceğimiz bazı eserler Gazzâlî'nin (v. 505/1111) "el-Hikme fî mahlûkâtillah"ı gibi Kur'an delillerini mevzu edinmiştir.

1 Âmidî'den yarım asır sonra vefat eden Kâdî Nâsiruddîn el-Beydâvî'nin (v. 685/ 1286) Tavâliu'l-Envar'ı ve Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin (v. 749/1349) Metâliu'l-Enzar isimli şerhi, tertip bakımından Teftâzânî ve Curcânî'ye öncülük ettiyse de, muhteva yönünden onların eserleri kadar doyurucu olmadığından kaynaklarımız arasında yer almamıştır.

İsbât-i vâcib risalelerini, müelliflerin vefat tarihini gözönüne alarak kronolojik sıraya göre tanıtacağız. Şunu hemen söyleyelim ki sunacağımız risaleler, bizim bulabildiklerimizdir. Bunlardan başka elimize geçmeyen risalelerin bulunması tabii ki muhtemeldir.

1. CÂMÎ, r. fi Vucûdi'l-Vâcib Lizâtiḥ (ed-Dürretu'l-Fâhira)

Müfessir, edîb, âlim ve sofî olarak tanınan Nüreddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed el-Câmî'nin (v. 898/1492) risalesi bu konuda bulabildiğimiz ilk eserdir². Kaynaklarda çeşitli isimlerle ve bilhassa "ed-Dürretu'l-Fâhira" diye anılan risalenin mukaddimesinde, müellir, kitabı için şu ifadeyi kullanır³:

فهذه رسالة فى تحقيق مذهب الصوفيه والمتكلمين والحكماء المتقدمين وتقرير قولهمفى وجود الواجب لذاتهو حقائق اسمائه وصفاته وكيفية صدورالكثرة عن وحدته من غير نفس فى كمال قدسه وعزته وما يتبع ذلك من مباحث أخرى يؤدى اليه الفكر والنظر

Kendi takdiminden de anlaşılacağı üzere, Câmî, bu eserinde sofîyeye, mütakaddimîn ve mütakaddim hükemaya göre Allah'ın varlığını, isimlerinin ve sıfatlarının hakikatini incelemektedir. Ayrıca Allah'ın sıfatları ile zatı arasında ayniyet ve gayriyet bakımından mevcut olan münasebeti araştırır, vahdaniyet sıfatına hâlel getirmeden kesret manzarası arz eden mahlûkatın ondan nasıl sudur ettiğini ve benzeri meseleleri izaha çalışır.

Câmî, risalesinde, önce imkân delili ile bir isbat yaptıktan sonra (vr. 1^b vd.) sofîyeye geçer. Bunlara göre Allah'ı tanımak mevzuunda istinad edilecek şey nazar ve burhan olmayıp keşf ve ıyândır. Şöyle ki sofîyeye, kalbi, kâinatın her türlü alâkasından ve ilmî kaidelerden tecrid ile bütün iradelerini ve manevî güçlerini birleştirip teksif ederler ve bunu aralıksız sürdürürler. Bunun neticesinde yüce Allah onlara öyle bir nur ihsan eder ki o nur sayesinde eşyayı aslı hüviyetiyle görürler. Bu nur ancak aklın ötesinde bir merhaleye erişince içte doğabilir. Bunu garip karşılamamalıdır.

2 Gazzâlî'nin *el-Hikme fi Mahlûkâtillah* adlı risalesi isbât-i vâcib konusunda müstakil bir eser sayılabilir. Fakat bundan daha önce bir kaç defa bahsettiğimizden burada tekrarına lüzum görmedik.

3 Lala İsmail ktp., nr. 260. vr. 1^b (236x125, 152x61 mm, 1-14 vr. 21 str. ta'lik); Yeni Cami ktp., nr. 991. vr. 327^b (329x225. 245x145 mm. 327-334 vr. 25 str. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Câmî, 904 h.); diğer nüshaları: Kılıç Ali Paşa ktp., nr. 568; Fatih ktp., nr. 5326 (sonu noksan). *Risale ed-Dürretu'l-Fâhira...* adıyla Mısır'da tab'edilmiştir. 1328 h. Verilecek varak numaraları Lala İsmail nüshasına aittir.

Zira aklın ötesinde öyle merhaleler vardır ki sayısını ancak Allah bilir. Aklın bu nur karşısında durumu, tasavvurun (vehim) akıl karşısındaki durumuna benzer. Nasıl ki, tasavvurun erişemediği bir şeyin -meselâ âlemin ne dışında ne içinde bulunmayan bir mevcudun varlığı gibi- akıl tarafından düşünülmesi mümkünse, aynen öylece keşif yoluyla elde edilen nurun, aklın idrak edemeyeceği bazı şeyleri keşfetmesi mümkündür (vr. 3^a vd.).

Câmî, sofiyenin mükâşefe ve müşahedelerinin neticelerinden bahseden irfan mahsulleri tedkik edildiğinde, onların idrak ettiği Vacibin, zihnî ve haricî mevcudatta tecellî eden bir zat-ı mutlak olduğu (vahdet-i vücud) anlaşılır, der. Allah için, ilâhî ve beşerî "taayyünler (teşahhuslar) ile tecelli etmesine mani olacak belirli bir taayyün düşünülemez. Onun için, bütün taayyünleri cami olan bir taayyün kabul etmek mümkündür. O, bu taayyünlerin hiç birine münafî değildir. Bununla beraber, onun taayyünü zâtının aynıdır, ne zihnen ne de haricen zâtı üzerine zâid değildir. Allah'ın, taayyünleri (tecellileri) ile münasebeti, küllînin cüz'leriyle münasebeti gibi değildir (vr. 4^a vd.).

Abdurrahman el-Câmî bu bahsi şöyle bir temsil ile vuzuha kavuşturmak ister: Küçüklük, büyüklük, kısalık, uzunluk bakımından muhtelif olan, ayrıca düz, içbükey ve dışbükey olmak üzere değişik şekiller arz eden aynalara tek bir cisim aynı anda aksettirilince, şüphe yok ki aynaların sayısı ve şekillerine bağlı olarak cismin görüntüsü çoğalacak ve değişecektir. Fakat bu durum onun birliğine bir hâle getirmediği gibi aynalardan birinde bir tarzda görünmesi diğerlerine başka görüntülerle aksetmesine de mâni değildir, işte Cenâb-ı Hakk'ın tecellileri de bunun gibidir, onun varlığına ve birliğine nakîse getirmez (vr. 5^a).

Risalede, bundan sonra, Allah'ın birliği mevzuunda açılan bir fasılda şöyle denir: Kelâmcılara ve filozoflara göre Allah taâlâ vücud-i has ile mevcud olduğundan, O'nun bir olduğunu ve şerikinin bulunmadığını isbat etmek mecburiyeti hâsıl olmuştur. Halbuki vahdet-i vücuda taraftar olan sofiyye, Allah'ın hakikatini vücud-i mutlaktan ibaret kabul ettiklerinden, böyle bir ihtiyaç hissetmemişlerdir. Çünkü sabit bir taayyün olmadıkça her hangi bir taayyün düşünmek mümkün değildir. Birlik dışında müşahede veya tasavvur edilecek her şeyin varlığı mutlak değil, izâff varlığa yokluk (adem) tekabül eder ki yokluk hiç bir şey değildir (vr. 5^b).

Risalede daha sonra şu mevzular yer alır: Allah'ın sıfatları zâtının aynı mıdır, gayrı mıdır? Mütekellimîn, hukemâ ve sofiiyenin görüşleri (vr.5^b). Allah'ın ilmi. Bilhassa hukemanın görüşü ve buna yapılan itirazlar (vr. 6^a vdd.). İrade bahsi, her üç grubun görüşü ve sofiiye görüşünün tercihi (vr. 9^b). Kudret bahsi (vr. 10^a vd.). Kelâm-ı ilâhî (vr. 12^a vd.). Kuldaki kudret ve ihtiyara dair Eş'arî'nin ve hukemanın kısaca görüşleri (vr. 14^a, son).

Câmî'nin (v. 898/1492), risalesinde ele aldığı bu mevzuları açık ve anlaşılır bir ifade ile izah ettiğini söylememiz lâzımdır. İzahlarda - mukaddimede de belirtildiği gibi- her üç grubun da (sofiiye, mütekellimîn, hukema) görüşleri münakaşa edilir ve sofiiyenin görüşü tercih edilir. Risale, kendisinden sonra gelenlere hiç olmazsa tertip bakımından tesir etmiştir.

2. SADREDDİN EŞ-ŞİRÂZÎ, r. fî İsbâti'l-Bâri Taâlâ ve Sıfâtihi'l-Husnâ

a) Risalenin metni: Şîî bir fakih olan Sadreddîn Muhammed b. İbrahim b. Muhammed eş-Şîrâzî (es-Sadr el-Kebîr)'in (v. 903/1498) risalesi güzel bir kitapçıktır. Müellif, mukaddimede, kitabın mahiyet ve muhtevasını anlatmak için yukarıda isim olarak zikrettiğimiz ibareyi kullanmaktadır. Fakat risaleye oğlu tarafından yazılan şerhten, isminin, el-Hakâiku'l-Muhammediyye olduğunu istihraç etmekte mümkündür⁴.

Kitapta, Câmî'nin risalesinde olduğu gibi, sadece isbat ile iktifa edilmez, Allah'ın sıfatları hakkında da özlü malûmat verilir. Risale aşağı yukarı klâsik kelâm kitaplarının ilahiyat bölümünde bulunan meselelere temas eder⁵.

Risale 12 fasıldan meydana gelmiştir. Müellif birinci fasılda imkân delili ile isbat yapar, teselsül hakkında gereken izahatı verir (vr. 42^b-43^b). ikinci fasılda tevhid bahsini ele alır, üçüncüde vâcibulvücudun tecezziyi kabul etmediği, dördüncüde zâtı üzerine zâid sıfatının bulunup bulunmadığı, müteakip fasıllarda da Allah'ın sıfatlarından ilm, kudret, irâde,

4 bk. Ğıyâseddîn eş-Şîrâzî, *Keşfü'l-Hakâiki'l-Muhammediyye*, Fatih ktp., nr. 3007, vr. 2^a.

5 Risalenin nüshaları: Lala İsmail ktp., nr. 260 (236x125, 152x61 mm. 41^b-63^b vr. 21 str. ta'lik); Çorlulu Ali Paşa ktp., 304, (209x150, 150x70 mm. 136^b-152^b vr. 27 str. ta'lik, Himmet b. Seyyid Ali); Fatih ktp., nr. 5390/8, 5414/1; Halet Efendi ilâvesi ktp., nr. 239/24. Verilecek varak numaraları Lala ismail nüshasına aittir.

hayât, sem ve basar ile kelâm sıfatlarını mütekellimîne ve zaman zaman hukemaya göre izah eder. Onbirinci fasıl kaza ve kader, onikinci fasıl da Allah'ın diğer sıfatları hakkındadır. Risale Allah'ın sıfatlarının taksimini ihtiva eden kısa bir hatime ile son bulur.

b) Sadreddîn eş-Şîrâzî'nin risalesine, oğlu Gıyâseddîn Mansûr b. Muhammed eş-Şîrâzî ed-Deşteki (v. 948/1541) tarafından Keşfu'l-Hakâiki'l-Muhammediyye adıyla şerh yazılmıştır⁶. Yer yer asıl metindeki ibarenin açıklanması, bazan da müstakil izahlar ihtiva eden bu şerh oldukça geniştir⁷.

Sadreddîn eş-Şîrâzî'nin (v. 903/1498) risalesi ile bundan sonra ele alacağımız Celâleddîn ed-Devvânî'nin (v. 908/1502) yeni isbât-i vâcib risalesi arasında gerek tertip ve muhteva, gerek kendilerinden nakiller yapılan âlimler bakımından benzerlik vardır. Birinin ötekinden istifade ettiğine muhakkak nazarıyla bakılmalıdır. Vefat tarihi bakımından Şîrâzî'nin Devvânî'den önce oluşuna ve Devvânî'nin, yeni risalesini hayatının sonuna doğru kaleme almasına bakılırsa, Devvânî'nin Şîrâzî'den istifade ettiğini söylemek lâzımdır. Fakat Devvânî gibi mütekellim ve muhakkik bir zâtın buna ihtiyacı da yoktur.

Şîrâzî'nin risalesinde bir yenilik görülmez. İsbat bahsi üzerinde fazla durulmamıştır, izahlarını daha çok mütekellimîn ve hukemaya göre yapmıştır.

3. CELÂLEDDÎN ED-DEVVÂNÎ

1) r. fi' İsbâti'l-Vâcib

a) Risalenin metni: Bir çok şerh ve haşiyeleri bulunan, Celâleddîn Muhammed b. Esad ed-Devvânî'nin (v. 908/1502) isbât-i vâcib risalesi, benzerleri arasında en doyurucu ve en mükemmel olanıdır. Devvânî, gençlik zamanında müstakillen isbât-i vâcib için yazdığı bu risaleden başka hayatının son zamanlarında Sadreddîn eş-Şîrâzî'nin (v. 903/1498) risalesinin tertibinde bir başka risale de kaleme almıştır. Sadece isbat

6 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifin*'de (C. II, s, 475) bu şerhi, yanlışlıkla, Devvânî'nin isbât-i vâcib risalesine haşiye olarak gösterir.

7 Nüshaları: Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 304, (209 x 150, 140x63 mm. 12-111 vr. 17 str. ta'lik); Esat Ef. ktp., nr. 3592. (175x130. 135x80 mm. 97-159 vr. 21 str. ta'lik); Fatih ktp nr 3007, sonu noksan.

mevzuunu ihtiva etmemekle beraber bu da isbât-i vâcib risalesi diye anılmış ve birbirinden ayırt etmek için birincisine "er-Risâletü'l-kadîm e fî isbâti'l-vâcib", ikincisine de "er-Risâletü'l-cedîde fî isbâti'l-vâcib" denilmiştir.

Son devrin muhakkik ve mütekellimi sayılan Celâleddîn ed-Devvânî'nin, bir çok nüshaları bulunan kadim risalesi matbudur⁸. Müellif, mukaddimede hikmet ve kelâm âlimlerinin kullandığı isbât-i vâcib delillerini risalesinde topladığını, sonra da red, kabul ıshah ve ikmal yönlerinden kendi görüşlerini ilâve ettiğini, fuzûlî münakaşa ve ihtilâflara düşmeyip taklide de saplanmadığını zikreder (s. 2-3).

Kitap iki bölüm ve bir hatimededen ibarettir. Mukaddimede, hukema ve mütekellimîn mesleki üzere isbât-i vâcib delillerini kaleme aldığını söylemesine rağmen, risalede sadece imkân delilinden bahseder. Öyle anlaşılıyor ki Devvânî "mütekellimîn"den, sadece eserlerinde imkân delilini kullanan Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210) ve ondan sonraki kelâm âlimlerini kasdetmiştir.

Risalenin birinci bölümünde (s. 3-28) "birinci meslek", ikinci bölümde (s. 28-37) de "ikinci meslek" üzere imkân delilinin çeşitli takrirleri yapılmakta, muhtemel itirazlar serdedilerek cevaplar verilmektedir. Birinci meslekte önce isbât-i vâcib yapılır, sonra devir ve teselsülün kısaca iptaline geçilir, ikinci meslekte ise önce devir ve teselsül iptal edilir. Daha doğrusu birinci bölümde imkân delili çeşitli ifadelerle takrir edilir, ikincisinde de devir ve teselsülün muhal olduğu isbat edilir. Son on sahifelik hatimede (s. 37-47) de her iki delil zayıf ve kuvvetli taraflarıyla son defa ele alınır.

Risalede bilhassa Seyyid Şerif Curcânî'den (v. 816/1413) nakiller yapılır. Nasîruddîn et-Tûsî (v. 672/1274) ile el-Kâtib el-Kazvînî (v. 675/

8 İstanbul, ts., 47 s. (İzmirli ktp., nr. 929 ve İst. Üniversitesi ktp., nr. 927). Matbu nüshada ve yazmaların çoğunda mukaddimede ki Yakûb Bahâdır Hân'a âit uzun bir ithaf mevcud değildir.

Yazma nüshaların bir kısmı : Husrev Paşa ktp., nr. 120/1, (200 x 140, 135 x 60 mm. 1-29 vr. 19 str. ta'lik, 1076 h.); H. Hüsnü Paşa ktp., nr. 1160/17. (186x135, 123x75 mm. 248-276 vr. 17 str. ta'lik. 820 h.?). Halet Efendi ilâvesi ktp. nr. 239/19, 413/1; Damad İbrahim Paşa ktp., nr. 790/1; Yozgat, ktp., nr. 362/2 (bu nüshalarda ithaf vardır); Amcazade Hüseyin P. ktp., nr. 448/6; Dârulmesnevî ktp., nr. 290/3; Fatih ktp., nr. 2996/2. 5390/4; Hacı Beşir Ağa ktp., nr. 385/1; Harput ktp., nr. 273/1; Nuriösmaniye ktp., nr. 2089, 2090.

1277) arasında isbât-i vâcib konusunda yapılan yazışmalara da⁹ temas edilir.

Kitabın bir yenilik getirdiğini veya isbât-i vâcib konusuna fazla bir şey kattığını söylemek mümkün değildir. Ancak imkân delili ile devir ve te-selsülün iptali konusunda daha önce söylenenlerin tertip ve nizam içinde cem' ve tedvin edildiğini, eksik olan kısımların ikmal, zayıf noktaların takviye edildiğini söyleyebiliriz.

b) Şerh ve haşiyeleri: Devvânî'nin (v. 908/1502) kadim isbât-i vâcib risalesi bir çok kimse tarafından şerh edilmiş, üzerine haşiyeler yazılmıştır. Bunda, kitabın isbât-i vâcib konusunda ilk müstakil eser oluşunun, risalenin kendi değerinden ziyade müellifinin meşhur bir âlim bulunuşunun ve biraz da mütaahhir devirlere âit şerh ve haşiye ibtilâsının tesiri olsa gerektir. Tesbit edebildiğimiz şerh ve haşiyelerin muhteva bakımından ayrıca ele alınmasına lüzum yoktur. Birbirlerinden küçük farklarla, ya metnin anlaşılması için şerh mahiyetinde izahlar yapmışlar veya bazan müstakil fikirler beyan etmişlerdir. Hemen hepsi gerek İslâm filozoflarından, gerek eserlerini felsefe ile mezcetmiş bulunan mütaahhir kelâm âlimlerinden ve bilâhare yazılmış şerh ve haşiyeler önce yazılmış olanlardan nakiller yaparlar. Bu şerh veya haşiyeler, tesbit veya tahmin edilen müelliflerinin vefat tarihlerine göre şunlardır:

Molla Hanefî Şemsuddîn Muhammed et-Tebrîzî'nin (v. 902/1496) haşiyesi¹⁰, Hoca Cemaluddîn Mahmûd eş-Şîrâzî'nin (v. 932/1525) haşiyesi¹¹, Kemal Paşa Zâde'nin (v. 940/1534) şerhi¹², Kâdî Zade el-Kerderî'nin¹³, Mirzâcân Şemsuddîn Habibullah b. Abdullah ed-

9 bk. Mubâhasâtul-Kâtip el - Kazvîni ve Nasîruddîn et-Tûsî fî isbâti vâcibi'l-vucûd, Fatih ktp. nr. 319/5. vr. 271-278

10 Nûshaları: Amcazade Hüseyin P. ktp., nr. 448/5, (204 x 147, 146 x 53 mm. 200-239 vr. 17 str. ta'lik, Hüseyin b. Ali 1079 h.); Çorlulu Ali P. ktp., nr. 304/2. 304/6; Damad İbrahim P. ktp., nr. 790//2; Halet Ef. ktp., nr. 413/3; Harput ktp., nr. 273/2; Hüsrev P. ktp., nr. 120/2; Kasideci Zade ktp., nr. 114/2; M. Arif- M. Murad ktp., nr. 225/2; Nafiz P. ktp., nr. 828/2; Süleymaniye ktp., nr. 763/2; Tâhir Aga ktp., nr. 148/2; Nuriösmaniye ktp., nr. 2090/2; Bayezid, umumi ktp., nr. 3006.

11 Bu zat Devvânînin talebesi olan Mahmûd b. Mahmûd b. Muhammed Abdullah (v. 923/1525) olmalıdır. Nitekim Yanyalı Hoca Esad da bu kanaattedir. Fakat Yanyalı, haşiyenin yeni risale üzerine olduğunu zikreder, halbuki bu, yanlıştır (bk. *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye*, Hacı Beşir Ağa ktp, nr. 390. vr. 77a).

12 Kılıç Ali P. ktp., nr. 568/7, (176x124, 121 x85mm. 116-141 vr, 19 str. ta'lik.

13 Şemseddîn Ahmed b. Bedreddîn Mahmûd (v. 988/1580) olması muhtemeldir (bk. İsmail

Dihlevî'nin (v. 994/1586)¹⁴, Tarsûsî Muhammed b. Ahmed b. Muhammed'in (v. 1117/1705)¹⁵ haşiyeleri.

2) r. fi'l-Mebde'î'l-Evvel ve Sıfâtih ve Esmâih

a) Risalenin metni: “er-Risâletü'l-cedîde fi isbâti'l-vâcib” diye tanınan Devvânî'nin bu risalesi klâsik kelâm kitaplarının ilahiyat bölümünde yer alan meselelerin hemen hepsini ihtiva eden bir muhtasardır. Tertip ve muhteva bakımından yukarıda Sadreddîn eş-Şîrâziye (v. 903/1498) âit bahis konusu ettiğimiz risalenin aynıdır¹⁶. Devvânî, Vâcibu'l-vucûd'un isbatına tahsis ettiği birinci fasılda gençliğinde bu konuya dair müstakil bir eser yazdığını zikrettikten sonra kısaca imkân delili ile bir isbat yapar (vr.l^b - 3^b). Daha sonra 2. fasıldan 14. faslın sonuna kadar eş-Şîrâzi'nin ele aldığı meselelere temas eder. Risaledeki isbât-i vâcib bölümü kadim risalenin kısa bir hulâsası mahiyetindedir.

b) Şerhi: Devvânî'nin yeni risalesi üzerine yazılmış bir aded şerh tesbit edebildik. Abdulkâdir b. Muhyiddîn b. Mustafa el-Cezâirî'ye (v. 1300/ 1883) âit olduğu anlaşılan bu güzel kitap, mukaddimesinde de zikredildiği üzere, fazla geniş değildir, metnin muğlâk kalmış yerlerini açıklamakla iktifa eder¹⁷. Bu risaleye âit olduğu anlaşılan, başından ve sonundan noksan, bu sebeple de müellifi tesbit edilememiş bir haşiye de mevcuttur¹⁸.

4. KEMAL PAŞA ZADE, r. fi Tahkîkı Vucûbi'l-Vâcib

Osmanlı türkleri arasında yetişmiş, büyük âlim ve müdakkik Şemsuddîn Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa'nın (v. 940/1534) risalelerin-

Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn*, C. I, s. 148). Haşiyenin nüshaları: Nafiz P. ktp., nr. 791 (200 x 115. 140 x 60 mm. 35 vr. 23 str. ta'lik). Kılıç Ali P. ktp., nr. 565/3.

- 14 Nüshaları: Hüseyin P. ktp., nr. 120/3. (200 x 140, 135 x 60 mm 67-118 vr. 19 str. ta'lik, İsbâ b. Ali, 1076 h.); Dârul-Mesnevî ktp., nr. 290/2; Halet Ef. ktp., nr. 413/4; Kılıç Ali P. ktp., nr. 508/1; Nuriosmaniye ktp., nr. 2089/2. 2090/3. 2102; M. Arif - M. Murad ktp., nr. 225/3; M. Hafid Ef. ktp., nr. 143/1; Nâfiz P. ktp., nr. 823/3; Süleymaniye ktp., nr. 76/4; Tâhir Ağa ktp., nr. 148/3; Yozgat ktp., nr. 182/3; Yusuf Aga ktp., nr. 275/3.
- 15 Kılıç Ali P. ktp., nr. 508/2, 565/2 (205x145, 155 x 77 mm. 17-57 vr. 23 str. nesih, Eyyûb b. Ahmed b. Ali, 1178 h.).
- 16 Nüshaları: Fatih ktp., nr. 2996/1. (185x120, 135x80 mm. 1-18 vr. 23 str. ta'lik); 3003/2. 5390/5; Lala İsmail ktp., nr. 260/2. (236 x 125, 152 x 61 mm. 15-40 vr. 21 str. ta'lik); Ka-raçelebi Zade ktp., nr. 358/1; Kılıç Ali P. ktp., nr. 568/3; Mihrişah Sultan ktp., nr. 442/2.
- 17 Fatih ktp., nr. 3031, (209x138. 130x62 mm. 90 vr. 17 str. nesih, 1272 h.).
- 18 bk. Mihrişah Sultan ktp., nr. 442, vr. 120a-127 b.

den birini, vacibin vücûbu hakkında bir inceleme teşkil eder¹⁹. Mukaddimede, Allah'ın varlığının tahkiki en önemli gayelerden biri olduğunu kaydettikten sonra felsefe ile iştigal eden mütaahhirîn'in bu mevzuda vuzuha erişemediklerini, bu sebeple haktan saptıklarını ve. başkalarını da saptırdıklarını söyler. Müellif risalesinde geçmiş âlimlerin ve filozofların görüşlerini inceliyeceğini ilâve ederek giriş mahiyetinde bir kısımdan sonra (vr. 55^b - 61^a) asıl maksada geçer.

Bu bölümde (vr. 61^a - 69^a) İbn Kemal, imkân delilinin bazı noktaları üzerinde durur. Şerhu'l-Mevâkîf'tan, Nasîruddîn et-Tûsî'nin (v. 672/ 1274) Tecrîd'inden ve Devvânî'nin eski risalesinden nakiller yapar, gerekli gördüğü yerlerde bunları tenkid de eder. İlâhî sıfatların zât ile münasebetinde iyi bir tahkik ile mütekellimîn, hukema ve sofiiyenin görüşlerini ele alır.

Kelâm tarihinde ilk defa Fahreddîn er-Râzî'nin (v. 606/1210) geniş bilgi hazinesinden hacimli eserlerine bir isbât-i vâcib delili olarak intikal eden imkân delili hakkında müteakip devirlerde gösterilen titizlik eğer yerinde ise Şeyhülislâm Kemal Paşa Zâde'nin bu risalesi de bu meyanda elbette bir değer ifade edecektir.

5. FUZÛLÎ, Matlau'l-İtikâd

Büyük bir şâir olmakla beraber felsefe ve kelâm ile de iştigal eden ve mistik bir ruha sahip bulunan²⁰, "Fuzûlî" lâkabiyle de meşhur Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî'nin (v. 963/1556) Matlau'l-itikâd fî marifeti'l-mebde' ve'l-maâd adlı kitabı kaynaklarda "hukema ve imâmiye mesleğine göre yazılmış kelâma ait bir risale" olarak geçmektedir²¹. Kitap, Prof. Muhammed Tancî tarafından neşredilmiştir²².

Ele aldığı mevzuları hem kelâm, hem felsefe, hem de tasavvuf yönünden izah etmeye çalışan Fuzûlî, risalesinin mukaddimesinde (s. 4) akâid erbabının mesleklerinden faideler derliyerek meydana getirdiği eseri 4

19 Fatih ktp., nr. 5326. (208x140. 150x72 mm. 55b - 69b vr. 21 str. ta'lik); H. Hüsnü P. ktp., nr. 65/41; Bayezit Veliyyuddîn ktp., nr. 3271. Gösterilen varak numaraları Fatih kütüphanesine aittir.

20 bk. İ. A. C. IV, s. 691 (Fuzûlî mad.).

21 Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, C. II, s. 1719; İ. A. C IV, s. 696.

22 Esat Coşan ve Kemal Işık'ın türkçe tercemesiyle birlikte Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1381/1962, orta boy, 87 s.

bölüme ayırdığını kaydeder. Birinci bölüm "ilm ve ma'rifet" hakkındadır (s. 4-13). Bu bölümde ilimle ma'rifetin mahiyetleri, bilginin vucubu, kısımları ve bilgi edinme yolları gibi konular yer alır.

İkinci bölüm âlemin ahvaline dair (s. 13-35). Âlemin başlangıcı (ilk unsur), âlemi teşkil eden cüz'ler, cisimler, bunların kadim mi hadis mi olduğu, a'yan ve âraz, âlem ve yaratan hakkında çeşitli insan gruplarının düşünceleri, insan: ruh ve beden, cinlerin mevcudiyeti.

Kitabın üçüncü bölümü isbât-i vacibi ele alır (s. 35-58). Önce başlangıç mahiyetinde bazı bilgiler: Allah'ın fâil-i muhtar olduğu, âlemin hudusu, vacibin kısımları. Sonra devir ve teselsülün iptali. Daha sonra da isbat bahsi gelir. Cevâhir ve âraz metoduna dayanan hudus delili ve imkân tankı ile isbat yaptıktan sonra (s. 42-43), ehl-i keşfin tankına geçer.

Ehl-i keşfe göre vucud mahiyeti itibariyle haricî vucûddan (vâkı'dan) ayrıdır, şartsız olan şey ıtlakla da takyidle de kayıtlanmış değildir. O ne küllîdir, ne cüz'îdir, ne âmmdır, ne hâssdır, ne birdir ne de çoktur. Onun dengi ve benzeri yoktur. Eşya onunla var olmuştur, o, hakikati (mahiyeti) üzerine zâid bir mevcud değildir. Eğer iyi düşünürsen onun, mümkinat gibi a'yân ve arâzin sıfatlarıyla muttasıf olmadığını, yokluğu (adem'i) kabul etmediğini ve adem'den meydana gelmediğini anlarsın. O, ezelîdir, ebedîdir, zatı tek, mertebeleri çoktur, her mertebede ayrı bir telâkki edilişi ve ayrı bir ismi mevcuddur. (Âlemde) değişen ahval onun şe'ri (fiilleri) dir. O, vâcibdir, varlığı kendindedir (s. 43).

Kitap bundan sonra Aristo ve İbn Sînâ'dan (v. 428/1037) isbat örnekleri verir. Ve der ki: isbât-i vâcib ilminde nakledilenler bunlardır. Daha fazla vuzuha kavuşmak isteyen "Kendisini iyi tanıyan Rabbini de iyi tanımış olur." düstûruna başvurmalıdır. Fuzûlî, arifin kendisi hakkında nasıl ve neleri düşünüp anlayacağına dair de epeyce örnekler verir.

Üçüncü bölümün ikinci yarısını sıfat bahsi, husn ve kubh, hayr ve şerr ve vucûb alellahîn münakaşası teşkil eder (s. 50-58).

Risalenin dördüncü ve sonuncu bölümü nübüvvet bahsidir, insanların nübüvvete ihtiyacı (s. 50-65), ismet (s. 65-67), Peygamber Efendimizin nübüvveti, diğer peygamberlere üstünlüğü, nübüvvet alâmetleri (s. 67-75), imamet, haşir, ölümle haşir arasındaki müddet içinde ruhun halleri ve son olarak mizan, sırat ve hisap.

Fuzûlî'nin Matlau'l-itikâdî nev'i şahsına münhasır, tertibi ve muhtevası diğer risalelerden farklı, hulâsa olmakla beraber ta Eski Yunan filozoflarından itibaren çeşitli grupların görüşlerini aksettirmeye çalışan bir eserdir, isbât-i vâcibde keşif yolunu tercih ettiği anlaşılıyor. İsmet bahsinde ehl-i sünnet akidesi dışında bir şey söylemediği gibi, imamet bahsinde de tercih yapmadan çeşitli grupların görüşlerini sıralamaktan öteye geçmiş değildir. Bu sebeple eseri "imâmiye" mesleği üzere yazılmış olmakla nitelemek de doğru değildir. Âhiretin vuku bulacağını önemle ve güzel bir tarzda isbat etmesi şayanı takdirdir.

6. HALHÂLÎ, r. fi'l-Mebde'il-Evvel ve Sıfâtih

Huseyn b. es-Seyyid Hasan el-Huseynî el-Hanfî el-Halhâlî'nin (v. 1014/1605) risalesi Devvânî'nin (v. 908/1502) yeni risalesinin hemen aynıdır. Başta imkân tankıyla isbat yapıldıktan, devir ve teselsül malûm usullerle iptal edildikten sonra Sadreddîn eş-Şîrâzî (v. 903/1498) ve Celâleddîn ed-Devvânî'nin risalelerindeki konulara, benzer ifadelerle temas edilerek risale son bulur²³.

7. SİYALKÛTÎ, er-Risâletu'l-Hâkâniyye

Abdulkâim b. Şemsuddîn es-Siyalkûtî'nin (v. 1067/1656) Risâletu'l-ilm diye de anılan er-Risâletu'l-Hâkâniyye'si, vâcibu'l-vucûdun isbatından ziyade Allah'ın ilim sıfatı, âlemin kendisinden tefeyyüz ederek yaratılışı ve haşr-ı cismânî mevzularında, yani Gazzâlî'nin (v. 505/1111) felâsifeyi tekfir ettiği noktalardan hukemanın görüşlerini reddeder. Gazzâlî'den, Fahreddîn er-Râzî'den (v. 606/1210) ve Şerhu'l-Mevâkıf'tan nakiller yapar²⁴.

8. YANYALI HOCA ESAD, er-Risâletu'l-Lâhûtiyye

Kelâm ve hikmet sahasında tercüme ve şerhleriyle tanınan²⁵, müderris Hoca (Muhammed) Esad b. Âlî b. Osman el-Yanyavî'nin (v. 1143/1730) bu risalesi, isbât-i vâcib ve ona mütaallik meseleler mevzuunda huke-

23 Lâleli ktp., nr. 3764/2. (204x132. 160x90 mm. 23-37 vr. 24 str. ta'lik 1031 h.); 2429/ 10; Yusuf Ağa ktp., nr. 280/1.

24 Kasıdci Zade ktp., nr. 671/1. (256x183, 190x128 mm. 1-9 vr. 21 str. ta'lik, Nurullah el-Buhârî, 1272 h.); Esad Et. ktp., nr. 1188; Çelebi Abdullah ktp., nr. 392/3.

25 bk. Bağdadlı İsmail P., *Hediyetu'l-Ârifin*, C. I, s. 205, C. II, s. 320; Brock, Suppl. I, 956.

ma, mütেকellimin ve sofiiyece son devirlere kadar ileri sürülen görüşleri vâkıfâne ve güzel bir tertiple hulâsa eden, tenkid ve tercihlerle neticeye varan değerli bir eserdir²⁶.

Kitap, mevcudun vâcib ve mümkinine taksimi, mümkinin var veya yok olmak için bizatihi kâfi olmadığına dair bir mukaddime ve mütaakip beş fasıldan meydana gelmiştir.

Birinci fasıl isbât-i vâcib hakkında. Sofiiye ile ilâhiyatçı filozoflar Allah'ın varlığının bedihî olduğuna, bunun için delil getirmeye lüzum bulunmadığına kanidirler. Delil tarzında irad edilen bazı şeyler varsa bunlar zaten insanın yaratılışında bulunan bir istidadın uyarılmasından ibarettir. Nitekim peygamberler de bunu yapmıştır. Yanyavî, Gazzâlî ve Râzî'nin de bu görüşü benimsediğini söyler²⁷.

Kelâmcılarla meşşâî filozoflar ise mevzuun nazar ve istidlale dayandığı kabul etmişler ve şu yollarla delil getirmişlerdir, (vr. 73^a vd.). Müellif bundan sonra imkân delilini beş vech ile takrir eder. (73^b - 76^a).

İkinci fasıl Allah'ın vücûdu ile zatı arasındaki münasebete tahsis edilmiştir. Allah'ın vücûdu zatının aynı mıdır, yoksa zatı üzerine zâid midir? Müellif her üç grubun bu mevzudaki görüşlerini gayet güzel hulâsa etmiş ve vücûdu zatının aynıdır, tarzındaki şahsî görüşünü de ilâve etmiştir (vr. 76^a-95^b).

er-Risâletü'l-Lâhûtiyye'nin üçüncü faslı Allah'ın zatı ile vücûdu ve vücûbunun aynı olduğunu izaha çalışır. Bu faslın delilleri ile bir evvelki faslın delilleri aslında aynı olmakla beraber müellif bu konuya ayrıca önem vermiş ve daha çok vuzuh kazandırmak istemiştir (vr. 95^b vdd.).

Dördüncü fasıl, Câmî'nin (v. 898/1492), risalesinde üzerinde önemle durduğu taayyün-i ilâhî (mahlûktaki teşahhus ve tecessüd mukabili) mevzuuna dairdir. Allah'ın taayyünü de zatının aynıdır.

Risalenin beşinci ve sonuncu faslı da tevhid hakkındadır.

Yanyalı Hoca Esad'ın er-Risâletü'l-Lâhûtiyye'si, görüldüğü üzere, isbât-i vacibe kısa ve özlü temastan sonra bilhassa Allah'ın birliği (tevhîd) üzerinde durmaktadır. Zaten kelâm tarihi boyunca hakkında en çok ihtilâf edilen ve üzerinde titizlikle durulan şey sıfat ve tenzih bahsi ol-

26 H. Beşir Ağa ktp., nr. 390, (215x150, 155 x 70 mm. 68^b- 116^a vr. 21 str.).

27 İbn Teymiyye de aynı kanaattedir (bk. *Muvâfagâtu Sarîhi'l-Makûl*, C, I, s. 49).

muştur²⁸. Yanyavî mezkûr bahislerde, mukaddimede de zikrettiği gibi, "mütekaddimîn ve mütaahhirîn, sofîyye, hukema ve mütekellimînin görüşlerini cem' edici" bir tarzda ve fazla uzatmadan vukufu bilgi vermiştir. Kitabında, o zamana kadar bu mevzuda yazılmış eserlerin çoğundan, bâb ve fasıl ismi kaydederek nakiller yapar.

Yanyalı Es'ad b. Alî'nin (v. 1143/1730), isbât-i vâcib konusunda, er-Risâletü'l-lâhûtiyye'den başka bir de haşiyesi mevcuddur²⁹. Hediyyetu'l-ârifin'de bunun Devvânî'ye (v. 908/1502) ait isbât-i vâcib risalesi üzerine yapılmış bir haşiyeye olduğu zikrediliyorsa da³⁰ hakikatte öyle değildir. Yanyavî'nin kendisi de mukaddimede: "Fuzalâdan birine ait isbât-i vücûb risalesi" dediğine göre, haşiyesini yaptığı risalenin müellifini kendisi de bilmemektedir. Risalenin aslı da aynı mecmua içinde yer almaktadır, (vr. 28^b-31^a). Haşiyede Mirza Cân Şemsuddîn'in (v. 994/1586) Devvânî üzerine yaptığı haşiyeden fazlaca nakiller yapılır ve asıl metnin de ondan nakiller yaptığı söylenir.

9. SOFYALI HALİL, Vucûhu Berâhîni İsbâti'l-Vâcib vet-Tevhîd

es-Seyyid Halîl b. Alî es-Sofyevî, bu küçük risalesinin mukaddimesinde kelâm âlimlerinden ve filozoflardan naklen isbât-i vâcib ve tevhid burhanlarını kaleme aldığını söyler. Risale bazan cümle ve ifadeleriyle birlikte Devvânî'nin eski risalesini takip eder. Basit olarak imkân delilinden, devir ve tesellsülden bahseder³¹.

10. HAKKI, İsbât-i Vâcib

İsbât-i vâcib adını taşımakla beraber, zaten 14 sahifeden ibaret olan bu risalede çok kısa olarak Allah'ın sıfatlarından, bu arada bir kaç satır içinde ihtira' ve nizam delilini andıran bir üslûp ile "vücûd"dan, müteakiben Hz. Peygamber'in nesebinden ve kızlarından bahseder³².

28 Fenârî Şemsuddîn Muhammed b. Hamza (v. 834/1415) da meşhur ve hacimli şerhinde bu mevzua önem vermiştir (bk. *Mısâbu'l-Uns*, vr. 49^a-59^a).

29 Fenârî Şemsuddîn Muhammed b. Hamza (v. 834/1415) da meşhur ve hacimli şerhinde bu mevzua önem vermiştir (bk. *Mısâbu'l-Uns*, vr. 49^a-59^a).

30 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifin*, C. II, s. 320.

31 Çelebi Abdullah ktp., nr. 389, (205x140,158x75 mm. 131^b - 135^a vr. 21 str. ta'lik).

32 İstanbul, *Matbaa-i Ebuzziyâ*, 1304, 14 sahife.

11. MU'ÎNUDDÎN EL-KERMÂNÎ, ed-Dürretu'l-Haseniyye

Mukaddimede, kendisini Muînuddîn b. Abdulhamîd el-Kermânî, kitabını da ed-Dürretu'l-Haseniyye fîdelâilî'l-vahdâniyye ismiyle tanıtan müellif, kırk yıl içinde tahsil edebildiği bilgileri eserinde topladığını söyler³³. Eser üç makaleye ayrılmıştır. Birinci makalede ilmin faziletinden bahsedilir (vr. 4^a-35^a). İkinci makale isbât-i vâcib delillerinin takriri hakkında. 11 fasıldan meydana gelen bu kısımda imkân delili ile isbat yapıldıktan sonra (vr. 35^a-41^a) hikmet ve nizam deliline geçilir. Burada eflâk, yer, güneş, ay ve yıldızların ahvaliyle hikmet ve kudret sahibi Allah'ın varlığına istidlal edilir (vr. 35^a-79^b). Üçüncü makalede de beş bâb içinde insanın yaratılış ahvaliyle isbat yapılır (79^b -135^a).

Müellif Kermânî, kitabının büyük bir kısmını hikmet ve nizam deliline ayırmakla isabetli bir iş yapmış oluyor. Fakat izahlarında muvaffak sayılmaz. Ele aldığı mevzuları ne aklî ne de naklî tarikle doyurucu olarak işleyememiştir. Kitapta lüzumsuz denecek kadar bâb ve fasıl taksimatı vardır. Seyyareler vb. hakkında verilen malûmat sağlam sayılmaz.

12. ABDULAZÎZ CÂBALLAH, ed-Delîlu's-Sâdik

Abdulazîz b. Abdurrahman Câballah'ın matbu olarak elimizde bulunan iki cildlik eseri: الدليل الصادق على وجود الخالق وبطالان مذهب الفلاسفة (ومنكرى الخوارق), isminden de anlaşılacağı üzere, Allah'ın varlığını isbatı, mu'cizeleri inkâr edenleri ve felâsifeyi reddi hedef edinmiştir.

Kitap, bir mukaddime ve dört "maksad" dan müteşekkildir. Mukaddime felsefe, hikmet ve hüküm hakkındadır. İlk üç maksad sırasıyla ilâhiyyât, nübüvvât ve tabiiyyâta dairedir. Mâverâettabia hakkında olduğu haber verilen ve kitabın üçüncü cildini teşkil eden kısım ele geçirilememiştir³⁴.

Mukaddimede felsefe ve hikmet hakkında malûmat verilirken İslâm felâsifesinin tekfir edildiği üç noktaya, bazılarınca tekfiri gerektiren iki mesele daha ilâve edildiği söylenir: Birincisi filozofların, "Allah âlemi kudret ve ihtiyarla değil bil-icâb yaratmıştır" sözüdür. Bu, âlemin kadim oluşu görüşüne dayanır. İkincisi de bazı İslâm filozoflarının nübüvvetin

33 Nüshaları: Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa ktp. nr. 148, (205x160. 140x85 mm. 135 vr. 19 str. nesih); Hamidiye ktp., nr. 749. Verilecek varak numaraları Köprülü nüshasına aittir.

34 Kahire, 1316-1317 h. 1. cild 3+406 sahife, 2. cild 345 sahife, İzmirli ktp., nr. 862.

mükteseb olduğu fikridir (C. I, s. 11-12). Câballah'a göre Kitap ve Sünnete aykırı düşmeyen felsefi görüşleri redde lüzum yoktur. Yalnız mütaahassis olmayanlar böyle eserleri okumamalıdır. Zira güzel taraflarına aldanarak yanlış fikirlerini de kabul edebilirler. Filozoflara ait şüpheler şüyu' bulmamışsa kaale alınarak cevaplandırılmamalı, onlar tarafından ortaya atılmayan şüpheler icad edilmemelidir (C. I, s. 113-115).

Birinci bölüm (maksad) ilahiyat hakkında idi. Bir mukaddime ve üç kısımdan (mebhasan) meydana gelen bu bölümün mukaddimesinde ma'rifetullah ve sıfat bahsi ele alınır. Sıfat-ı nefsiyye olan "vucûd" da cevahir ve araz esasına dayanan hudus delili mukaddimeleriyle birlikte izah edilir ve felâsifenin nihayeti olmayan havadis görüşü çürütülür (C. I, s. 75-84). Bu mevzuda yeni bir şey getirilmiş değildir. Birinci bölümün diğer bahislerinde sıfât-ı ilâhiyye tedkik edilmektedir.

İkinci bölüm nübüvvet meselelerini ihtiva eder (C. I, s. 133-229).

Üçüncü bölüm tabiiyyat hakkındadır. Bir mukaddime ve sekiz kısımdan meydana gelen bu bölümün mukaddimesinde, mevcudat içinde insana en çok ma'nevî zevk ve huzur veren, en yüce ve en belirgin olan ulu Allah'ın keşif yoluyla tanınmasından ve bazı insanların onu tanıyamayışının sebebinden bahsedilir. Birinci kısım, eski ve yeni filozofların kâinatın oluşumu ve işleyişinde illete ve tabiata atfettikleri tesirin mahiyet ve reddi hakkındadır.

ed-Delîlu's-sâdik'ın birinci cildinin son kısmıyla (s. 309-406) ikinci cildinin tamamını kapsıyan üçüncü bölümün müteakip kısımları Gazzâlî'nin (v. 505/1111) el-Hikme fî mahlûkâtillah tipinde isbât-i vâcibden ibarettir. Üçüncü bölümün ikinci kısmından itibaren başlayan ve Kur'an-ı Kerim'in hem ihtira' hem de nizam delili üslûbunu taşıyan bu isbat, önce insanı, kudret ve ihtiyarı ile yaratan Sâniî tanıyabilmek için insana nasıl nazar edileceğini ele alır (C. I, s. 309-406, C. II, s. 1-43). Üçüncü kısımda hayvana (C. II, s. 43-91), dördüncüde nebata (C. II, s. 91-139), beşincide yıldızlara, gezegenlere (C. II, s. 139-259), altıncıda rüzgâra (C. II, s. 259-271), yedincide buluta, yağmura (C. II, s. 271-272) ve sekizinci kısımda da yeryüzüne, dağlara, nehirlere... bakmak, bunlar hakkında düşünmek ve bunları tedkik etmek suretiyle Allah'ın varlığına nasıl istidlal edileceğini izah eder. Kitabın üçüncü cildini teş-

kil eden dördüncü bölümde her halde imkân delili ele alınmıştır. Fakat bu cildi ele geçirmek mümkün olmamıştır. Bu cildin basılmamış olması muhtemeldir.

Abdulazîz Câballah yukarıda konularını sıraladığımız kısımların her birini umumiyetle ikiye ayırmıştır. Birinci matlabda çeşitli düşünce şekilleri ve mevzuun özelliğine göre muhtelif ilimlerin yardımıyla fikir yürütmek. Yaratanın büyük kudret ve eşsiz san'at eserlerini tanımaya çalışmak bahis konusu edilir. İkinci matlabda ise Kur'an âyetlerinin ışığı altında düşünmek ve istidlalde bulunmak mevzuu işlenir.

Câballah âyetlerin tefsir ve izahında bilhassa Fahreddîn er-Râzî'nin (v. 606/1210) tefsirinden çokça nakiller yapar. Böylece Râzî'nin, el-Erbâîn'inde isbât-i vâcib için gösterdiği yola uyulmuş oluyor³⁵.

Abdulazîz Câballah'ın kitabı, konusunda muvaffak sayılabilecek bir eserdir. Kitabın büyük bir kısmını, Kur'an'ın isbat metodu olan ve asrımızda isbât-i vâcib için garp âlimlerinin de takibettiği ihtira' ve gaye deliline ayırması isabetli bir harekettir. Câballah, Gazzâlî'nin (v. 505/1111) ve İbn Rüşd'ün (v. 595/1198) meslekini tercih etmiş, geliştirmiştir. İzahlarında müsbet ilmin inkişaflarından da istifade etmiş, garp âlimleri ve filozoflarından nakiller yapmıştır.

13. MÜELLİFİ MEÇHUL RİSALELER

Müelliflerini tesbite imkân bulamadığımız iki risaleden biri Seyyid Şerif el-Curcânî'den (v. 816/1413) ve Devvânî'den (v. 908/1512) nakiller yaparak imkân delili ile Allah'ın varlığını isbata çalışan isimsiz bir risaledir³⁶. İkincisi ise bir buçuk sahife içinde Hz. İbrahim (a.s.)'in, Kur'an-ı Kerim'de de beyan edildiği üzere, cevherin hudusuyla nasıl istidlalde bulunduğunu anlatmaya çalışır³⁷.

Buraya kadar, isbât-i vâcib konusunda, dokuzu şerh ve haşiye olmak üzere Cem' Devrine ait yirmibeş kadar risaleyi incelemiş olduk. Bahsin başında da söylediğimiz gibi bu eserler ele geçirebildiklerimizdir. Bunlardan başka isbat risalelerine rastlanabilir. Onlar da ilerideki çalışmalarda ele alınmalıdır.

35 s. 92.

36 Hacı Beşir Ağa ktp., nr. 390/2. (215x150,160x62 mm. 28-31 vr. 25 str. ta'lik).

37 Hâlet Ef. ilâvesi ktp., nr. 239/20. (197x137.155x68 mm. 206-207 vr. 19 str. ta'lik).

İsbât-i vâcib konusunda asrımızda da bazı eserler meydana getirilmiştir. Fakat bunlar, kelâm âlimlerinin ve felâsifenin şimdiye kadar incelediğimiz klâsik eserlerine benzemez. Bu eserlerde hâkim olan ana fikir XIX. asrın sonlarından itibaren İslâm dünyasında yayılmaya başlayan materyalizmin reddi, felsefeyi inkâr eden pozitivistimin, kendi davasına aykırı olarak, bir dinsizlik felsefesi ileriye sürmesinin çürütülmesi ve müsbet ilmin inkişafına aldanarak pozitif ilimle metafizik ve din sahalarını ayırt edemiyen, haksız olarak ilim namına dini inkâra kalkışanların uyarılması gibi yeni sayılabilecek unsurlardan meydana gelir. Bunun yanında, Kur'an-ı Kerim'in isbât-i vâcib metodu olan ihtira' ve nizam delillerinin içinde mütalâa edilebilecek ve bilhassa ilim ve fen adamlarının kaleme aldıkları, kâinatın sırlarını araştırmacı, tabiatte hâkim gayeye mâ'tuf, nizam ve ahenk kanunlarının fevkalâdeliğini beyan edici eserleri de zikretmemiz gerekir.

Bahis konusu ettiğimiz bu yeni tip eserler ve yeni isbât-i vâcib yolları araştırmamızın üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

IV

TENKİT — TERCİH VE NETİCE

A. İSBÂT-İ VÂCİB KONUSU

1. İSBÂT-İ VÂCİB MÜMKÜN MÜDÜR?

"Kur'an'da isbât-i vâcib"den başlamak üzere aynı konunun, sırasıyla İslâm filozoflarına, kelâmcılardan mu'tezileye ve ehl-i sünnete göre nasıl işlendiğini gördük. Felsefe ile kelâmın mezc edilmesiyle meydana gelen yeni tip eserlerde ve müstakil risalelerde Allah'ın varlığı mevzuunun ele alınış şekli de araştırmamızın şimdiye kadar geçen kısımlarında incelenmiş oldu. İkinci bölümün bu dördüncü ve sonuncu kısmında buraya kadar ele alınan isbat delillerinin tenkidi yapılacak ve neticeye varılacaktır. Fakat delillerin tenkidine geçmeden önce mutlak isbat hakkında ileriye sürülen itirazları eleştirmek icab edecektir.

İbn Miskeveyh (v. 421/1030), isbât-i Sâniin bir bakıma çok güç, bir bakıma çok kolay olduğunu söyledikten sonra şöyle devam eder: Güçtür, çünkü o, bildiğimiz ve alıştığımız varlıkların en uzak ve en yücesidir. Kolaydır, zira varlıkların en aşikâr olanıdır. Onun zuhuru bizzat hak oluşu bakımından, nûr saçan zatı yönündendir. Tanınmasının zor oluşu bizim aklımızın aczi ve za'fı yüzündendir¹.

İsbât-i vâcib mümkün müdür? Söze bununla başlayacağız. Allah duyu organlarımızla hissedilecek bir varlık olmadığına göre onu aklımızla araştırarak, varlığını onunla isbat edeceğiz. Fakat aklın böyle bir salâhiyeti var mıdır? Klâsik kelâm kitaplarının Sûfestâiyye'ye izafe ettiği "eşyanın hakikati var mıdır?" inkârına mukabil, burada da "akıl, varlığın başlangıç ve prensibini sezebilir mi?" tarzında bir şüphe ile karşı karşıyayız

1 İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-Asgar*, s. 7 vd.

Hemen söyliyelim ki müsbet ilmin alabildiğine inkişaf ettiği, akıl kaidesi üzerinde üstüste basamaklar halinde zirveye doğru yükseldiği bugün artık septisizmin söyliyeceği bir sözü kalmamıştır. Gerçi hakikate ulaştırmanın akıl mı his mi olduğu bir münakaşa konusudur, ama unutulmaması gereken bir nokta vardır: insan kendi başına kendi aklının isabetinden şüphe edebilir. Fakat insanlık, var olduktan itibaren aklın bu salâhiyetini kabul etmiş ve bu nokta üzerinde ittifak etmiştir. Bunun müstesnaları pek azdır, insanlık, gerek ferd olarak şahsî tecrübelerle gerek topluluklar halinde, değişik ve hatta bâtil şekillerle de olsa, daima Allah'ın varlığını benimsemiştir. Bu küllî ve içtimaî vakıa, bu aklî bedâhat icad edilmiş bir faraziye sayılamaz².

Şüphe pozitif ilimler için hareket noktasıdır. Dine gelince, o, teslimiyete istinad eder, derler. Fakat bir nevi şüphe vardır ki İslâm dini bunu nehyetmemiş, hatta imanın kemali için onu katedilecek bir merhale kabul etmiştir. Normal olarak İslâmî bir muhitte dinî telkinler ferde çevresinden gelir. Çocuk, henüz rüşd çağına ermeden, ebeveyninin ve içinde yaşadığı cemiyetin inançlarını taklid yoluyla alır, benimser. Bu, "taklidî iman"dır. İslâmiyet bunun "istidlâlî iman" mertebesine yükseltilmesini ister. Rüşd çağına ermiş, aklî muhakeme yapabilecek seviyeye ulaşmış her insan artık eskiden söylenenlerle kalmıyarak, şahsî tecrübeye girişecek, araştıracak ve imanını sarsılmaz bir dereceye ulaştıracaktır. Bu şahsî tecrübeyi yapan ve bu merhaleleri geçiren ashab-ı kiramın bazı haberleri sahih kaynaklarda mevcuttur:

Ebû Hureyre'den (v. 59/679) rivayet edildiğine göre ashabdan bir grup Peygamber efendimize gelerek şöyle demiştir: "İçimizde öyle şeyler hissediyoruz ki her hangi birimiz onları söylemeyi bile büyük günah addeder". Rasûl-i Ekrem: "Hakikaten böyle bir şey hissettiniz mi?" diye sorarlar, onlar da "evet" deyince buyururlar ki: "Bu imanın ta kendisidir". Abdullah b. Mes'ûd'un (v. 32/653) rivayeti ise şöyle: "Peygamber'e vesvese soruldu, o da: "Bu, imanın hâlis olanıdır." cevabını verdi³.

İbn Abbâs (v. 68/687) da şöyle bir hadis nakleder: Peygamber efendimize birisi gelerek: "İçimde öyle bir şey hissediyorum ki onu söylemek-

2 Bu mevzuda bk. İzmirli İ. Hakkı, *Felsefe-i Ülä*, s. 18; *Yeni İlm-i Kelâm*, C. II. s. 43 vdd; M. Şemşeddin, *Felsefe-i Ülä*, s. 71 vdd.

3 *Sahîb-i Müslim*, C. I, s. 119. Bu hadisin tefsiri için bk. s. 37.

tense yanıp kül olmayı tercih ederim" der. Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyururlar: "Kulunun hâlini (iman derecesini taklidden) vesveseye yükselten Allah'a hamd olsun"⁴.

Burada bahis konusu ettiğimiz şüphe, fikrî hareketimizi durdurmayan ve kısır olmiyan şüphedir. Bu, Descartes'ın (1596-1650 m.) "Şüphe ediyorum, şüphe etmek bir nevi düşünmektir, düşünüyorum, o halde varım." diye ifadelendirdiği şüphedir.

Allah'ın varlığı mevzuunda en tehlikeli ve haksız hareket inkârı peşinen kabul etmektir. İnkârdan hareket edilecek olursa hiç bir neticeye varılamaz. Pozitif ilimlerde bile tecrübe ve müşahedeye inkârdan değil, ikrardan başlanır. İlim adamları bir faraziyenin doğruluğunu denemek için lâzım olan en önemli şartın, faraziyeyi - bir zaman için de olsa - doğru kabul etmektir, derler. Eski zaman düşüncesine göre demirden gemi olamazdı. Fakat ne vakit ki bu yanlış kanaat ve bu yılgın inkâr mağlûp edilerek demirden yapılan geminin denizde batmıyacağına ihtimal verilmişse bu, tecrübe edilmiş ve gerçeğe ulaşmak mümkün olmuştur.

Şunu da söyleyelim: Nasıl ki biz Allah'ın var olduğunu isbat etmeye mecbur tutuluyorsak, inkâr edenler de onun yokluğunu isbat etmeye en az bizim kadar mecburdurlar. Çünkü Allah'ın yokluğunu iddia etmek bütün tedbir ve nizamiyla birlikte şu muazzam kâinatı kör ve âciz maddeye terk etmek demektir. Bunun isbatı küçük ve basit bir şey değildir. Bu bakımdan en insafli bir hükümlerle söyleyebiliriz ki Allah'a inananların delilleriyle inkâr edenlerin delilleri mukayese edilecek olursa inkâr delilleri burhan olmaktan çok daha uzak, teslimiyete, yani sormadan kablu etmeye çok daha yakındır. Mü'min imanını basirete, münkir ise inkârını ona nisbetle körükörlüğe istinad ettirmektedir⁵.

4 Ebû Dâvûd'dan naklen: *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, C. I, s. 27.

5 İslâmiyet hakkında çok yanlış fikirlerle ve tarafgir hükümlere sahip olan Voltaire (1694-1778 m.) Allah'ın varlığını şiddetle müdafaa ettiği Felsefe Sözlüğünde şöyle der (C II, s. 248): "Siz bana bunun İmkânsız bir şey olduğunu isbat edemiyorsunuz, ben de size bunun böyle olduğunu matematik bir kesinlikle isbat edemedim. Biz metafizikte ancak ihtimaller üzerinde muhakeme yürütüyoruz; hepimiz kıyısını hiç görmediğimiz bir denizde yüzyüzünüz. Yürerken dövüşenlerin vay haline! Kıyıya çıkabilen çıkacaktır; ama kalkıp da bana: boş yere yüzyüzörsün, çıkacak kıyı yok, diye bağırın olursa, cesaretimi kırmanız, gücümü kuvvetimi elimden almış olur. Bizim çekişmemizde nedir mesele? Bahtsız hayatımızı teselli etmek. İyi ama kim teselli ediyor? Siz mi, yoksa ben mi?"

2. İNKÂR MÜMKÜN MÜDÜR?

Burada temas edilmesi gereken önemli bir nokta daha var: Acaba mutlak inkâr mümkün müdür? Allah'ın yokluğunu iddia edenler, bunun için gayret sarf edip ömür tüketenler... niçin bu zahmete katlanıyorlar? öyle anlaşılıyor ki onlar büyük çapta ve daha çok kendi selim yaratılışları ve vicdanlarıyla mücadele ederler. "*Allah'ın, insanları yarattığı o selim yaratılış. Allah'ın yaratışında bir değişiklik olamayacaktır*"⁶. Nitekim tarihte münkir tanınanların çoğu hayatlarına ya intiharla son vermişler, ya da sonunda kendilerine göre bir din uydurmuşlar fakat bu dine kendilerinden başka rağbet gösteren de olmamıştır. Bu meyanda, bilhassa menfi tesirleri memleketimizde de çok yaygın olan, pozitivizmin kurucusu Auguste Comte'un (1798-1857) fikrî hayatının ibret verici olduğunu söylememiz gerekir⁷.

Tarih, insanoğlunu tanıyabildiği ândan itibaren onun bir dine sahip bulunduğunu söylüyor. İnsanlar aklî bir bedahetle Allah'ın varlığını kabul edegelmişlerdir. Allah telâkkisi mevzuunda dinler tarihinde göze çarpan değişiklikler, yanlışlıklar, basitlikler Allah'ın varlığına tesir edemez, ilk insanın aynı zamanda ilk peygamber olduğunu haber veren semavî dinler, bu sapıklıkların fetret devirlerinin neticeleri olduğunu kabul ederler. Zaten insanların, çeşitli sebeplerle gerçekleri yanlış metodlarla arayışları, gerçekler hakkında bir zaman için yanlış fikirlere sahip oluşları bizzat gerçeklere tesir etmez, onların gerçekliğini gidermez. Nitekim uzun asırlar insanlığı tıp ve kimya telâkkisi böyle olmuştur.

İsbât-i vacibin imkânı üzerinde konuşurken mevzuun şevkiyle, inkârın da adem-i imkânına temas etmiş olduk. Şuracıkta memleketimiz ve hatta bütün İslâm âlemi bakımından önemli olan inkâr sebeplerinden biri üzerinde bir iki söz söylemek yerinde olacaktır. XIX. asrın sonlarından itibaren İslâm dünyasında dinî inanışlara karşı başlayan cereyan, hiç bir zaman İslâm topluluklarının kendi öz bünyesinden çıkmış değildir. XX. asırda İslâm memleketlerinde görülen komünizm belâsı gibi dinsizlik cerayanı da memleketimize dışarıdan ithal edilmiştir. Garpta dine karşı uyanan şüphelerin en önemli âmillerinden biri, kilisenin yanlış olan Allah tasavvurudur.

6 Rûm, 30/30.

7 bk. Filibeli Ahmed Hilmi, *Şâyânı İbret Bir Terceme-i Hal: Auguste Comte ve Felsefesi, Allah'ın İnkâr Mümkün müdür*, s. 30 vd.

1958 yılında Amerikan'ın ileri gelen ilim adamları arasında yapılan anket neticelerini ihtiva eden kitap bu itirafları taşımaktadır. Mu'tekid Hristiyan ilim adamları diyorlar ki: Bazıları Allah'ın varlığını kabul edince fikir hürriyetlerinin kısıtlanacağından endişe ediyorlar. Bu doğrudur. Çünkü incil, fikir hürriyeti tanıdığı halde en büyük Hristiyan mezhepleri diktatörlük yapar.⁸ Bütün Hristiyan teşkilâtı, insanların, çocukluklarından itibaren, insan suretinde bir Tanrıya inanmaları için gayret sarf ediyorlar, oysaki insan Allah'ın yeryüzünde halifesi olarak yaratılmıştır. Hristiyan çocuklukları tahsil terbiye gördüğü ve ilmî metodu kullanmağa başladığı ânda çocukluklarında öğrendikleri ile şimdiki ilmî tefekkürleri arasında tenakuz belirmeye başlar. Bütün uğraşmalara rağmen uzlaştırma imkânı da bulamayınca bu iç mücadeleden kurtulmak için Allah fikrini tamamen atıverirler. Artık bu mevzuda müsbet olarak asla düşünmek istemezler⁹.

İsbât-i vâcib delillerine geçmeden önce bizzat "isbat"ın imkân dahilinde olup olmadığı mevzuunda son sözümüzü söyleyelim: Tabiatı icabı, gözle görülemiyen ve elle tutulamıyan bir mevzuda her türlü dedikodu ve itirazı susturacak hal şeklinin bulunamayışı normaldir. Ne olursa olsun isbât-i vacibin bazı safhalarında bedihiyâta istinad etmeye mecburuz. Bu noktada, din bir iman ve kanaat meselesidir, sözü doğrudur. Bedihiyât ki hayatta hiç kimse ondan müstağni kalamaz. Doktordan reçete alan her hasta kullanacağı ilâçların mahiyetlerini bilmediği gibi gökdelen binalarda oturan her ferd de bir mühendis kadar binanın teknik sağlamlığını bilemez. Burada da pek âlâ iman ve teslimiyet vardır.

Zaten başka türlü insan iradesi serbest kalamaz, insan hür olamazdı, iman meselesi "iki kere iki dört eder" tarzında maddî, zarurî ve hele mücbir bir kaziye değildir. İnsanın kendisi mutlaka mevzua karışmalı, ona bir şeyler katmalıdır, ister iman, ister inkâr. "*De ki hak Rabbinden gelmiştir, artık isteyen iman etsin, isteyen küfretsiz*"¹⁰.

8 J. C. Monsma, *Allah Yetecellâ fi Asrı'l-İlm*, A. trc. Dr. Dimirdaş. s. 84.

9 a. esr., s. 32 vdd.: bk. M. Şemseddîn, *Felsefe-i Ülä*, s. 45 vd., 83 vdd. Kendi anlayışınca dindar olan Voltaire, Spinosâ'nın (1632-1677 m.) ilhâdına cevap verirken şöyle der: "Yazar, iskolâstiklerin Tanrısını, uygunsuz niteliklerden meydana gelen, Homeros'un tanrıları gibi, insanlardaki bütün tutkuların kendisine yükletildiği bir tanrıyı yere vuruyor; geçici heveslerine bağlı, intikamcı, bir hareketi öbür hareketini tutmaz, mânâsız bir tanrıdır bu; ama bilgelerin tanrısını yere vuramaz." (*Felsefe Sözlüğü*, C. II, s. 245),

10 Kehf, 18/29.

3. KONUNUN KARAKTERİ

Allah'ın tanınması (marifetullah) taşıdığı karakter sebebiyle duyularla mümkün olamamaktadır. Bununla beraber duyuların bu konuda hiç bir rolü yoktur denemez. Çünkü duyularımız Allah'ı tanıyacak olan aklımıza malzeme temin eder. Bu malzeme mahlûk olan her şeyin kendisidir, kâinatın ahenk ve nizamıdır. Bunlar Allah'a delâlet eden belirtiler, izlerdir. Zaten biz duyular âleminde (mahsûsâtta) idrak ettiğimiz şeyleri zatlarıyla değil ancak onlara delâlet eden arazları ve alâmetleriyle tanıyabiliyoruz. Karşımızdaki cismi görüyorsak onun nesini görmüş oluyoruz? Rengini, şeklini... Bunların hepsi arazdır. Bunlar kaldırıldığı takdirde cisim yine vardır, fakat tarafımızdan idrak edilmez. İbn Melkâ (v. 560/1165) bu düşünüşle vardığı neticeyi şöyle özetler: Allah taâlâ'nın, fiilleri, eserleri ve mahlûkları vasıtasıyla tanınması, bir insanın arkadaşını gözleriyle müşahede ederek tanınmasından daha tam ve daha kâmindir¹¹. Fârâbî (v. 339/950) de: Allah'ı mahlûkatı sayesinde bilişimiz, onu bizzat tanımış olsaydık elde edebileceğimiz bilgiden daha çok şâyânı itimaddır, der¹².

Allah taâlâ duyularla doğrudan doğruya idrak edilemez. Fakat bu, Allah'ın varlığının akla aykırı düştüğü mânasına gelmez, insan bunu kendi psikolojik durumundan da anlar. Sevgi, nefret, mahcubiyet... gibi bir çok ruhî hal vardır ki mevcuddur, fakat beş duyu ile mahsûs değildir¹³. Allah'ın hasselerle doğrudan doğruya idrak edilemeyişi onun varlığı için bir eksiklik teşkil etmez, İbn Melkâ tasavvufi bir meyil ile der ki: Allah'ın varlığı en kâmil ve en tam bir var oluştur. Fakat zuhur (apaçık oluş) bazılarında göre hicap teşkil eder. Nasıl ki göz önce zayıf ışıkları, sonra da alıştık a daha kuvvetlisini görebiliyorsa, insan ruhu da ilâhî âlemin varlıklarını yavaş ve yavaş, derece derece idrak edebilir¹⁴.

11 İbn Melkâ, *el-Muteber*, C. III, s. 137.

12 De Boer, *Târihu'l-Felsefe fi'l-İslâm*, s. 141.

13 Râzî, *Lûbâbu'l-İşânât*, s. 78 vd.

14 İbn Melkâ, ag. esr., C III, s. 139 vd.; krş. Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 170. Yine Voltaire Spinosâ'ya cevap verirken der: "Yazar bu varlığın nerede bulunduğunu soruyor. Sonsuz olma'dan hiç kimsenin de nerede bulunduğunu söyleyememesinden. var olmadığı sonucunu çıkarıyor. Filozofça bir şey değildir bu; çünkü bir sonucun nedeninin nerede olduğunu söyleyemiyoruz diye. nedenin var olmadığı sonucunu çıkarmamalıyız, Hiç topçu görmemişseniz. bir topçu bataryasının ateş açtığını görünce: kendi kendine, kendi yararlığıyla işliyor, diyemezsiniz." (*Felsefe Sözlüğü*, C. II. s. 245).

B. İSBÂT-İ VÂCİB DELİLLERİ

I. İSBAT METODLARI

İsbât-i vâcib delillerinin değerini tartışmaya başlarken metod bakımından isbat nevilerini kısaca gözden geçirmemiz faydalı olacaktır. Klâsik kelâm kitaplarımız insan için bilgi edinme vasıtalarını üçe inhisar ettirir: Selim hasseler, sâdık haber ve akıl. Sofiyye buna bir dördüncüsünü ilâve etmişti: Keşf. Yüce ve münezzeh Allah'ın hasselerimizle direkt olarak idrak edilemeyeceğini söylemiştik. Geride üç vasıta kalır.

a) 1) İbn Rüşd'ün (v. 595/1198) Haşviyye diye isimlendirdiği grup isbât-i vacibin ancak haber ve nakl (sem') ile olabileceğini söylemiştir. Zira ma'rifetullah kıyamet ahvali gibi sadece nakl ile bilinebilecek bir meseledir¹⁵.

İbnu'l-Vezîr'in (v. 840/1436) görüşü de buna yakın sayılır: Hz. Peygamberin devr-i saadetinde 120 bini aşkın insan Allah'ın varlığına inandı. Öyle insanlar ki ne ders okumuşlar, ne ilim edinmişler. Bütün âlimler bunlardan her hangi birini şüpheye sevk etmek için bir araya gelseler başını kaldırıp bakmaz bile¹⁶. Binaenaleyh Allah'ın varlığına Peygamberin haberiyle inanırız. Kelâmcıların ileri sürdükleri delillerle, yani istidlal yoluyla pek az insan neticeye varabilir¹⁷.

İbnu'l-Vezîr, görüldüğü üzere, istidlal yolunu tamamen red etmiyor, yalnız bunun umûma şâmil olamayacağını söylüyor. Şayet istidlal metodumuz sadece mütekellimîn ve felâsifenin felsefi düşünüşünden ibaret olsaydı müellife diyeceğimiz yoktu. Fakat Kur'an'ın gösterdiği akıl yürütme tarzı hemen her insanın yapabileceği bir iştir. Sonra, nübüvvet kaynağından doğrudan doğruya istifade edilebildiği Rasûl-i Ekrem (s.a.s)'in saadet devresini diğer zamanlara teşmil etmek de doğru olmasa gerektir.

Allah'ın tanınması mevzuunu sadece nakle bağlayan görüş rağbet görmemiştir. Çünkü Kur'an-ı Kerim Allah'ın tanınması için aklın kullanılmasını emretmiştir.

2) Metod bakımından Haşviyye ile birleştirilmesi mümkün olan ikinci bir grup da Ta'lîmiyyedir. İsmâliyye, bâtınıyye, mulhide gibi çeşit-

15 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 37 vd.

16 İbnu'l-Vezîr, *el-Burbânu'l-Kâtu*, s. 7 vd.

17 a. esr., s. 37 vd., 49.

li lâkaplarla anılan bu grubun ileri gelenlerinden bilhassa el-Hasan b. es-Sabbûh (v. 518/1124) ma'rifetullahın ancak imamın ta'limi ile hâsil olabileceğini savunmuştur¹⁸. Fakat bu görüş müteşerri' İslâm âlimleri tarafından mukni' bir şekilde cevaplandırılmıştır¹⁹.

b) İslâm âlimlerinin çoğunluğu isbât-î Bâri'de akıl ve istidlal yolunu tutmuştur. Kur'an-ı Kerim de bunu emreder. Dinin makbul gördüğü teslimiyet, ümid ve sevgi akli kullanmadan vücûd bulamaz. Haşviyye, ta'limiyye ve sofiiyye hâriç İslâm âlimleri Allah'ın tanınmasında istidlalin zarurî olduğunda ittifak etmişler ve ihtiyatlı bir ifade ile şöyle demişlerdir: Ma'rifetullah ancak istidlal ile kemale erer²⁰. Araştırmamızda şimdiye kadar incelediğimiz bütün deliller de bu görüşün mahsulüdür. Herkes tarafından kullanılabilir en uygun metod da bu olsa gerektir.

c) İsbât-i vâcib metodlarından biri de keşfdir. Nefsimizi her türlü arzu ve istekten (şehvetlerden) temiz tutar, bütün manevî kabiliyetlerimizi samimiyet ve ısrarla Allah'a tevcih edersek²¹ aradaki perdeler kalkar, hakikati olduğu gibi görürüz. Buna isbat değil marifet demek daha doğrudur. Sofiiyye bu görüşünü teyid için Kur'an-ı Kerim'den deliller de getirir: "*Ey iman edenler, eğer Allah'tan korkarsanız o size, hak ile bâtılı ayırt edecek bilgiyi ihsan eder*"²². "*Bizim uğrumuzda mücadele edenlere elbette kendi yollarımızı gösteririz*"²³. "*Allah'tan korkunuz ki Allah size öğretsin*"²⁴. Sofiiyye keşf yoluyla elde edilen bilgi bedihîve kat'idir²⁵.

Gazzâlî'nin (v. 505/1111) akıl ve istidlal yolunu yıllarca denedikten sonra bundan vazgeçip kalb iklimine girdiği, keşif ve ilham yolunu tuttuğu malûmdur. Bu devresinde yazdığı İhyâu ulûmi'd-dîn'in "Şerhu acâibi'l-kalb" bölümünde keşif yoluyla ilim edinmenin lüzum ve önemini tafsilâtiyle anlatır²⁶. Araştırmamızda incelediğimiz risaleler kısmında Câmî'nin (v. 898/1492) ve Fuzûlî'nin (v. 963/1556) keşif yolunu tercih ettiklerini de görmüştük.

18 bk. Şehristânî, *el-Milel*, C. I, s. 195 vdd.

19 bk. Curcânî, *Serhu'l-Mevâzif*, C I, s. 149,160; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, C III, s. 147 vd.

20 Curcânî, ag. esr., C I, s. 156 vd.

21 İbn Haldun, tasavvufa dair değerli eserinde keşfi: "riyazet ve mücadele ile beşeri sıfatları ve bedeni kuvvetleri yok etmek..." diye tarif eder (bk. *Şifâ'ûs-Sâ'il*, s. 39).

22 Enfâl, 8/29.

23 Ankebût, 29/69.

24 Bakara, 2/282.

25 Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, C. II s. 451; İbn Rüşd, *el-Keşf*, 51 vd.

26 Gazzâlî, *el-İhya*, C. III, s. 2 vdd., 18 vdd.

"İlm-i mükâşefe"nin pek ileri merhalelerine eriştiğinde bazılarınca şüphe bulunmayan ve eş-Şeyhu'l-ekber lakabıyla anılan Muhyiddîn b. el-Arabî'nin (v. 638/1240), "ulûm-i akliyye"nin zirvesine ulaşanlardan Fahreddîn er-Râzîye (v. 606/1210) yazdığı da'vet mektubu da ilgi çekicidir²⁷, İbn el-Arabî, sevgi ve takdir hisleri taşıyan mektubunda, Râzî gibi himmeti yüce bir zatın ömrünü, muhdesât bilgileriyle zayi etmemesinin gerektiğini, fikir sultanından yakasını kurtarmasının elzem olduğunu söyler. Zira Allah'ı tanımak başka, Allah'ın varlığını bilmek başkadır. Akıl, Allah'ı, ancak mevcut olması bakımından ve selb (onun ne olmadığı) yoluyla bilir. "Bu meselede bizimle beraber olan efendimiz Ebû Hâmid (el-Gazzâlî) müstesna, bütün ulûm-i akliyye erbabı ve mütekellimînin nasibi bundan öteye geçmez." Allah taâlâ aklın istidlal ve tefekkürü vasıtasıyla tanınmaktan münezzehtir. Onun müşahade ile tanımak isteyen aklî istidlalden uzak durmak mecburiyetindedir (vr. 96^b). Akıllı olan, kendisini kemale erdirebileceği ve her gittiği yerde beraberinde götürüp faydalanabileceği ilmi öğrenir. Bu da sadece keşif ve müşahade ile Allah'ı tanınması ilmidir. Senin öğreneceğin tıp ilmi sadece hastalıklar dünyasında geçerlidir. Hastalık bulunmayan bir âleme göçersen bu ilimle kimi tedavi edeceksin? (vr. 98^a).

Dinin en büyük rüknünü teşkil eden Allah'a iman konusunda, insanın, başkalarından duyduklarıyla yetinmiyerek içine dönmesi ve şahsî tecrübeler yapması son derece faydalı, hatta zaruridir. Asrımız bilginlerin isbât-i vâcib temayülleri de daha çok şahsî tecrübe meyanındadır²⁸. Yalnız eskiden beri keşif metoduna yapılan itirazı biz de burada tekrar etmek mecburiyetindeyiz. Psikolojide "derûnî tecrübe" dediğimiz ve bilhassa din sahasında oldukça zor yapılabilen bu tecrübenin herkes tarafından icra edilmesi mümkün değildir. Sonra bunun neticesinde elde edilen bilginin hakikat olup olmadığını da bilmek lâzımdır. Bu duruma göre yine bir kontrol, yani akla baş vurmak bahis konusudur.

Şunu da belirtelim ki şahsi bir tecrübe olan keşif yoluyla elde edilen neticeler tecrübeyi yapan şahsa aittir, başkasına hüccet olamaz. Birinin keşif mahsûlü diğerine nakledilince bu ikinci şahıs söylenenleri ya akıl

27 *Risâletu'd-Dâvâ İlä Tarîkı'l-İlm Billâh*, Fatih ktp, nr. 5079, (205x145. 143x71 mm. 96b -98 bvr. 21 str. talik,991 h.).

28 Monsma, *Allah Yetecellâ fî Asrı'l-İlm*, s. 114 vdd., 128 vdd., 141 vdd.; Akkâd, *Allah*, s. 211 vd.

süzgecinden geçirerek kabul edecektir ki bu, akıl yolu olur, ya taklid edecek, bu da Haşviyye ve Ta'limiyye metoduna girer. Fakat kabul etmeliyiz ki ma'rifetullah konusunda şahsî tecrübenin, derûnî tefekkürün önemi büyüktür. Avam bile bir dereceye kadar ve kendi irfaniyye bunu yapabilir²⁹. Keşif metodu, Allah'ı tanımakta kuvvetli bir yardımcı olabilir.

2. DELİLLERİN DEĞERİ

Araştırmamızda, sırasıyla Kur'an'dan başlayarak filozoflara, mütezileye ve cem' devrinin sonuna kadar ehl-i sünnete ve bu arada sofîyyeye göre isbât-i vâcib konusunda ele aldığımız delilleri şöylece gruplandırabiliriz:

- Hudus delili
- imkân delili
- Gaye ve nizam delili
- Keşf
- Kabûl-i âmme delili³⁰.

Bunlardan hudus delili değişik şekillerle olmakla beraber hem Kur'an'da vardır, hem el-Kindî'nin (v. 252/866), hem de kelâmçıların delillerindedir. Filozofların delili diye tanınan imkân'ı mütaahhir kelâmçılar da kullanmıştır. Gaiyyet ve nizam delili Kur'an'da mevcuttur, filozoflar ve kelâmçılar tarafından da alınmıştır. Keşf sofîyyeye mahsustur. Kabûl-i âmme delilini el-Bed' ve't-târih müellifi Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (v. 355/966 dan sonra) kullanmıştır.

a) Hudûs ve İmkân Delilleri

a) Hudûs delilini tenkid ederken felâsifenin kıdem-i âlem görüşüne mukabil âlemin hudusu mevzuunu ele alacak değiliz. Biz burada bir isbât-i vâcib delili olarak önce hudusun, sonra da imkânın değerini tartışacağız. Kelâm tarihinde ilk defa mütezile tarafından kullanıldığını bildiğimiz hudusun bir delil olarak ortaya çıkışında Kur'an'da mevcut oluşundan başka felâsifenin kıdem-i âlem iddiasına cevap teşkil etmesinin de tesiri olsa gerektir.

29 İbn Melkâ da bu kanaattedir, bk. *el-Muteber*, C. III. s. 138.

30 el-Kindî'nin İlet-ma'lûl ve ilk illet delili ile Farâbî'nin ilk sebep delili imkân içinde düşünülmüştür. Fârâbî'de bir işaret halinde bulunan ekmele varlık delili ise filozof tarafından müstakil ve vazih olarak ele alınmamıştır. Bu sebeple bu deliller değerlendirmeye tâbi tutulmayacaktır.

Tesbit edebildiğimize göre hudusa bir delil olarak ilk itiraz eden İbn Sîna (v. 428/1037) olmuştur. Fakat filozofun itirazı red değil tercih gayesini güder. Ona göre Allah'ın varlığına istidlal onun yaratıklarıyla (cisimlerin hadis oluşuyla) değil, "mevcud"un "imkân"ıyla olmalıdır. Hudus "zuafâ-i mütekellimîn"ın tutunduğu bir delildir. Siddıklar Rablerinin üzerine başka şeyleri şâhid getirmezler, bilakis bizzat Rablerini şahit tutarlar (bk. s. 62-63 ve dn. 39). İbn Sînâ bu sözleri imkân delilinin üstünlüğünü belirtmek için söyler. Sözleri, kendisinin sanki sofiiyenin keşfine meyyal olduğunu îma ediyorsa da öyle değildir. Ayrıca bu görüş Kur'an metoduna da muhaliftir.

İbn Rüşd (v. 595/1198) delillerin metodları ve değerleri hakkında et'lif ettiği kitabında hudus ve hatta imkân delilini tenkid eder³¹. Filozofun tenkidlerini iki noktada hulâsa etmek mümkündür:

- 1) Hudus delili bürhânî değildir, mukaddimleri, içinden çıkılamıyacak bazı şüpheler taşır,
- 2) Halk tarafından anlaşılması zordur.

İbn Rüşd birinci şık tenkidinde o kadar haklı sayılmaz. Kendisinin gerek hudus gerek imkân delilinin mukaddimleri hakkında irad ettiği şüpheler kelâmcılarla filozoflar arasında zaten münakaşa konusu olan meselelerdir. Gazzâlî'nin (v. 505/1111) kıdem-i âlem meselesinde felâsifeyi tekfir edişinin öcünü, İbn Rüşd, hudus delilinden çıkarmaya çalışır. Hudus delilinin dayandığı üç önemli esastan biri cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağı idi. İbn Rüşd'ün buna itirazı kelime ve terim inceliklerinden öteye geçmez. Arazların hadis olduğu esas için de, müselleme değildir, çünkü müşahedemiz altında bulunan arazlar hâdis ise de semavî cisimlerdeki arazların hadis olması şüphelidir, diyor. Üçüncü esas olan, hâdislerden hâlî olmayan hadistir, mukaddimesine de itiraz eder.

Görüldüğü üzere son iki mukaddime Allah'tan başka kadimin bulunmayışı fikrine bağlıdır. Bunun zaten filozofların fikrine uymadığı malûmdur.

Filozofun tenkid noktalarından biri de, muhdes olan her şeyin bir muhdisi vardır, kaziiyesinin "kelâm sınaatındaki kuvvetin önüne geçmeyeceği bir şek" taşımasıdır³². Halbuki kendisi bilâhare Kur'an deli-

31 İbn Rüşd, *el-Keşfan Menâhici'l-Edille*, s. 38 vdd.

32 a. esr., s. 38.

lini takrir ederken "Âlem masnu'dur, onun bir Sâniî vardır" der³³. Bu iki kaziiye arasında kelime değişikliğinden başka ne fark var? İbn Rüşd'ün devir ve teselsül hakkındaki itirazları yukarıda geçmiştir (bk. s. 100,105).

İbn Rüşd'ün ikinci şık itirazı, yani hudus delilinin, Kur'an delillerinin tabiatına aykırı olarak, herkes tarafından anlaşılamiyacak bir karakter taşıması iddiası doğrudur. Din, âlim, câhil her insana hitab ettiğine göre getirilecek deliller ve yapılacak izahlar herkesin acıyabileceği tarzda olmalıdır. Cevahir ve a'raz metoduna istinad eden hudus delili, kabul etmelidir ki, kelâm ilmi ile meşgul olan pek hususî bir kitleye hitabedebilir.

İbn Teymiyye (v. 728/1328) de felâsife ve mütekellimîne ait delillerin Kur'an metoduna aykırı, lüzumsuz derecede teferruatlı ve gayri muvafak olduğunu söyler. Ona göre mevzu zaten bedihî, zarurî ve bilinmesi fitrîdir. Kur'an metodundan ayrılmaya ve teferruata düşmeye lüzum yoktur³⁴.

İbn Teymiyye, sıfat bahsinden ötürü anlayamadığı kelâmıcılara itirazlarını daha çok bu zaviyeden yöneltir³⁵. Mamafih, Minhâcu's-sunne'de, isbât-i Bâri'e medar olan hudus-i âlem delilinin, vazih olan Kur'an metodundan başka, kelâmıcılar tarafından takrir edilen aklî mukaddimelerle de sabit olabileceğini kabul eder. Fakat bu ince şeyleri herkes bilemez. Bazıları aklî delillerle, bazıları da Kur'an delilleriyle Rabbî tanımalıdır³⁶.

b) İmkân Delili

Varlığı kendinden (vâcibu'l-vucûd) olan bir zatın isbatını hedef alan bu delil âleminin (yani Allah'tan başka her şeyin), varlığının da yokluğunun da eşit olduğunu isbat ettikten sonra hudus delili ile "her hâdisin bir muhdisi vardır" mukaddimesinde birleşir.

İmkân delilinin birinci mukaddimesine, yani âlemin mümkün oluşuna itiraz edilmiştir. Gerçi bizim âlem hakkındaki bilgimiz onun varlığının zarurî olmadığını gösteriyor. Fakat âlem hakkında bilgimiz şüphe yok ki tam değildir. Şayet bu bilgimiz tam olsaydı belki onu var eden illetin kendinde mevcut olduğunu anlıyacak ve âlemin mümkün olmadığını isbat edecektik.

33 a. esr. s. 96.

34 *Tefsîru İbn Teymiyye*, s. 363 vdd.; *Muvâfakatu Sarîhi'l-Makûl*, C I, s. 49.

35 *Tefsîru İbn Teymiyye*, s. 370 vd.

36 İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, C. I, s. 50.

Cevap olarak deriz ki âlem denilince birbirinden ayrı idrak edilen bir çok mevcut akla gelir. Bunların hiç birinin var oluş sebebi kendinde yoktur. Hepsi birbirine bağlı, birbiriyle şartlanmıştır. Her birinin varlığı başkasıyla kaimdir. Âlem bunların mecmuundan teşekkül ettiğine göre onun da varlığı başkasıyledir, yani mümkündür³⁷.

Bu noktada başka bir itiraz bahis konusudur: Bütün mevcudatın var oluş sebebini teşkil eden vâcibu'l-vucûd kâinatın cevheri veya bir ruh (nefs) olabilir. Buna da şöyle cevap veriliyor: Varlığı kendinden olan, hiç bir şeye muhtaç bulunmayan bir varlık ancak ekmel bir zât olabilir. Ondan başka düşünebileceğimiz her şey ekmel olamayacak ve kemal veremiyektir³⁸.

Hudus delilinde âlemin hadis oluşunu, imkân delilinde de mümkün varlıkların mevcudiyetini isbat ettikten sonra bu iki delil birleşir, demiştik. Mümkünü meydana getiren bir vâcibu'l-vucûd, hadisi icad eden bir muhdis vardır. Bu neticelere varırken biz, mahsûs âlemlerle ma'kul âlemi, başka bir ifade ile vucûd-i haricî ile vucûd-i zihniyi aynı zamanda mevzuun içine almakta ve birinden öbürüne geçiş yapmaktayız. Şöyle ki duyu organlarımızın sahası içinde bulunan (mahsûs olan) âlemdeki eşyaya bakıyoruz. Bunların hadis ve mümkün olduklarına hükmediyoruz. Sonra bu hükmü mahsûs olmayan, ancak aklımızla tasavvur edebildiğimiz (vucûd-i zihni olan) bütün âlemlere, kâinata teşmil ediyoruz. Veya aksine, aklımızla, her ma'îülün bir illeti vardır ve illetler sonsuz olarak devam edemez, diyerek bir ilk illete varıyoruz. Bu, zihnin bir ameliyesidir. Bunu aynî, haricî ve hakîkî âleme çeviriyoruz. Halbuki buna hakkımız yoktur.

İfade edilmesi zor ve uzun olan bu itiraz o kadar kuvvetli değildir. Çünkü zihnimizin verdiği hükümler, verdiği neticeler mahsûs âlemlerle alâkasız değildir. Zihnin düşünce malzemesi idrakin kazandırdığı duyumlardan ibarettir. O halde mahsûs âlemlerle ma'kul âlem arasında münasebet vardır. Sonra mahsûs olan âlemde sayısız denecek kadar çok hâdise

37 Emile Boirac, *Cours Élémentaire de Philosophie*, s. 444 vd. Fahreddin er-Râzî imkân delilini takrir ederken âlemin imkânının isbatı zaruri olmadığını söyler. Ona göre delil şöyle takrir edilmelidir: Mevcudat içinde vâcibu'l-vucûd varsa matlûb hâsıl olmuştur. Yoksa hepsi mümkündür. Mümkün ise vacibe istinad etmeye mecburdur. O halde mevcudatta bir vâcibu'l-vucûd vardır. Bunun sıfatlarını sayınca âlemin vâcibulvucûd olamayacağı anlaşılır (*el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, C. II, s. 450).

38 İzmirli İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. II, s. 57; Râzî, ag. esr., C. II, s. 450.

ve eşya üzerinde denemeler yapılmıştır. Böylece sebebiyet prensibini ve illiyet kanunlarını kabul ve teşmil ettik. Müsbet ilim de bunun üzerine bina edilerek inkişaf etmektedir. Bu konuda istikra' mümkün değildir. Binaenaleyh illiyet kanunları aynı zamanda aklîdir³⁹.

İmkân ve hudus delilleri hakkında yapılabilecek son itirazları da cevaplarıyla birlikte serdetmiş olduk. Karşılıklı itiraz ve cevabın sonu gelmez. Öyle inanıyoruz ki hudus delili, Kur'an'da bulunan şekli ve üslubuyla irşad nokta-i nazarından şâyânı tercihtir. Bu delil İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/936) tarafından aşağı yukarı aynı şekilde takrir edilmiştir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (v. 333/944) Kitâbu't-Tevhîd'indeki üslûp ise, "husûsî bir kültür" diye vasıflandırabileceğimiz cevâhir ve a'raz metodunu andırmakla beraber, yine de umûma hitab etme vasfını kaybetmiş değildir.

Hudus delilinin cevahir ve a'raz esasına dayanan şekli, kısa mukaddimelerle ifade edilmesine ne kadar çalışılırsa çalışılsın, İslâm dünyasında her zaman büyük çoğunluğu teşkil eden halk (avam) şöyle dursun, kelâm ve felsefe ile meşgul olmamış âlimleri bile irşad etmeye elverişli görülmemektedir. Kur'an metodundan da uzak olan bu şekil, âdeta muayyen bir grubun özel kültürü vasfını taşır. Halbuki dinî konularda, bilhassa zarûrât-i diniyyede bu doğru değildir.

Allah'ın varlığını isbat etmekten ziyade felsefi sistemini tamamlamış olmak ve metafizik izahlarını bir neticeye bağlamak için Aristo'nun kabul etmek mecburiyetinde kaldığı "ilk muharrik" delili, İslâm filozoflarında "imkân delili" şeklini almıştır. Yerinde ifade edildiği gibi kıdem-i âlem reddedilmek şartıyla, yani mütaahhir İslâm kelâmçıların kabul ettiği tarzda imkân da hudusa benzeyen, hatta bazılarınca hudus içinde mütalâa edilebilen⁴⁰ bir delildir.

Kanaatimizce Bâkîllânî'den (v. 403/1013) sonra, başka bir deyişle kelâm âlimleri felsefe ile alâkalanmaya başladıktan itibaren, klâsik kelâm kitapları, müslüman olan ve olması melhuz bulunan halkın ihtiyaçlarını gözönüne alarak hidayet ve irşad vazifesi görecek yerde, sonu gelmiyen fikrî mücadelelere girişmişlerdir. Gazzâlî gibi bazı zevat müstesna, müta-

39 İzmirli, ag. esr., C II, s. 56; İsmail Fennî, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali*, s. 25 vdd.

40 İzmirli İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, C II, s. 10 vd.

ahhir kelâmcılar akla çok zor gelebilen ihtimalleri bulup cevaplandırmışlar, ya çoğunluğun, tesiri altında kalmadığı felsefi görüşleri reddetmişler veya dini takviye eder zannetkileri görüşleri uzun uzun eserlerine aktarmışlardır, imkân delili de bu görüş ve bu üslûbun mahsûlüdür. Bilhassa Fahreddîn er-Râzî'den (v. 606/1210) sonra isbât-i vâcib delili olarak üzerinde en çok durulan, hakkında bir çok risale yazılmış, şerh ve haşiyeler yapılmış olan delil de budur.

Fakat bütün bunlar bir neticeye varmak ve bir irşad vazifesi görmekten ziyade, bir tefekkür egzersizi manzarası arz eder. İmkân delili hakkında hukemâ ve mütekellimîn mesleki üzerine en önemli müstakıl risaleyi yazan Celâleddîn ed-Devvânî (v. 908/1502) bile risalesinin sonlarına doğru: "Bütün bunlardan çıkan netice şu ki, söyledikleri şeyler kafi deliller meyanında hiç bir şey ifade etmiyor, bu mevzuda benim aklıma hafif bir burhan geliyor" der ve gene de pek hafif olmayan burhanını takrir eder⁴¹.

Mütekellimîn ve muhakkıkînin hatimesi sayılan Devvânî'nin bu itirazından sonra eskilerin Kur'an delillerini iknâî ve kendi burhanlarını zarurî ve kafi zannetmelerinin de büyük bir değeri kalmamıştır. Yani deliliniz ne olursa olsun din, bilhassa onun muğayyebâta dair meseleleri daima iman sahasının içinde kalacaktır.

Her ne kadar hem eski, hem de Kant'ın (1724-1804) tasnifine göre imkân delili cismânî ve fizikî delillerden sayılıyorsa da⁴² gerek cevahir ve a'raza dayanan hudûs, gerek kelâm tarihi boyunca takrir edile geldiği şekliyle imkân delili pek de cismânî ve mahsûs olamamışlar, izahlarını aklî ve felsefi âleme istinad ettirmişlerdir. Bu sebeple müsbet ilmin inkişafı karşısında bu delillerin değeri hakkında müsbet veya menfi bir şey söylemek de mümkün değildir. Felsefeye gelince, bu saha zaten ihtimal ve itirazların eksik olmadığı ve son sözün söylenmesine imkân bulunmayan bir sahadır.

Bir cümle ile hulâsa etmek gerekiyorsa hudus ve imkân delilleri kelâm tarihi boyunca almış oldukları şekillerle bugün fonksiyonlarını bir hayli kaybetmişlerdir; bu iki delil birleştirilerek Kur'an metoduna da uygun olarak gaye ve nizam delili ile birlikte ve yeni ilimlerin desteğinde irşad vazifesini görmelidir.

41 Devvânî, *r. fi İsbâti'l-Vâcib el-Kadîme*, s. 42.

42 Boirac, ag. esr., s. 444; İzmirli İ. Hakkı, *Felsefe-i Ülä*, s. 199 vd.

c) Gaye ve Nizam Delili

Ta Sokrat (m.ö. 470-399) ve Çiçeron'dan (m.ö. 106-43) itibaren kullanılagelen ve Kur'an-ı Kerim'in de tasvib ettiği gaiyyet delili İslâm tefekkür tarihi boyunca da kullanılmış, son zamanlara kadar hakkında müstakil risaleler yazılmış ve garbın ilâhiyatçıları değilse de⁴³ son asır mütefekkirlerinin çoğu tarafından da beğenilmiştir. İbn Rüşd'un (v. 595/1198) "hikmet" ve "inayet" diye isimlendirdiği bu delil o kadar vazıhtır ki, onun deyişiyle "vuzuh nokta-i nazarından güneşin hisse nisbeti nasıl ise, onun da akla nisbeti öyledir"⁴⁴. İmkân ve hudus delillerinin kelâm tarihinde aldıkları şekillerle halk için faydalı olmadıklarını söylemiştik. Fakat gâiyyet delili böyle değildir. Hikmet ve kudreti sonsuz olan ulu Yaratıcının bunca yaratıklarında her kesin görüp sezebileceği nice hikmet mevcuttur. Bu delil malzemesini duyular âleminde alır. "inayet, hikmet, itkân ve nizam" terimleriyle de anılan gâiyyet, hem avamı hem de keyfiyet ve incelik yönünden bilginleri tatmin edici mahiyettedir.

Bununla beraber gâiyyet deliline de bazı itirazlar yapılmıştır. Hatta son asırlarda bütün hıncıyla tekrar sahneye çıkan maddeciliğin karşısında, delilimiz, bir çok tenkidlere ma'ruz kalmıştır. Garp mütefekkirleri tarafından yapılan bu itirazları ve bunlara verilen cevapları kısaca özetliyelim:

Bazı ilâhiyatçılar beşer aklının ilâhî hikmetleri kavrayamayacağını, Allah'ın fiillerinde, iradesini bir nevi sınırlandırıcı gayeler aramanın doğru olamayacağını söylemişlerdir. Halbuki ilâhî hikmetlerin hepsini olmasa bile bir kısmını insan aklının idrak etmesi mümkündür. Bu hikmetlerin, tabiata tevdi edilen bu sınırların, ilim ilerledikçe daha da iyi anlaşıldığı bir gerçektir. İlâhî fiillerin hikmetli oluşu Allah'ın iradesini hiç bir zaman sınırlandırmaz⁴⁵.

Gâiyyet delilini mantıkî bir kıyasla ifade edelim:

– Kâinat birbirine uygun bir sebepler ve gayeler sistemi arzeder (küçük önerme).

43 Paul Janet, Hristiyan iskolâstiklerinin, tecrübeye teşvik edici olan ilel-i gâiyye delilini, tecrübeyi istidlale feda etmekten zevk duydukları için, çok az geliştirdiklerini söyler (Metâlib ve Mezâhib, s. 231).

44 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 165.

45 Akkâd, *Allah*, s. 222 vd.

– Sebepler ve gayeler manzumesi olan her şey, âlim ve âkil bir illetin eseridir (büyük önerme).

– O halde kâinat âlim ve âkil bir müessirin eseridir ki bu, Allah ta-âlâdır (netice).

Bu delilde birinci önerme tecrübe ile sabittir. Bizim tanıyabildiğimiz bilhassa canlılar âleminde bütün sebep ve vasıtaların muayyen gayelere göre yaratıldığını ve bu gayelere uygun olarak da çalıştıklarını görmekteyiz. Nebat, hayvan ve insandan hangi tür olursa olsun, gerek kendi dahilî bünyesi, gerek çeşitli fonksiyonları ve gerek diğer türlerle olan münasebetleri hayret verici bir sebep-gâye nizamını ve fevkalâde bir ahengi isbat eder.

Büyük önermeyi teşkil eden ikinci mukaddimeye gelince, bu da sebebiyet ve illiyet prensibinin bir neticesidir. Ortada illet ve gayeleri, yani sebep ve neticeleri arasında fevkalâde ahenk bulunan bir sistem (tabiat) vardır. Bu sistemde illetler belirli gayeleri meydana getirecek tarzda hazırlanmış ve ayarlanmıştır. Peki, bu illetleri gayeye uygun bir şekilde kim hazırlamaktadır? Gayenin kendisi mi? Oysa ki gaye henüz yoktur, gerçekleşmemiştir. Demek ki şuur sahibi (âlim ve âkil) bir müessir vardır ki, illetleri, henüz gerçekleşmemiş bulunan muayyen bir gayeye göre ayarlıyor.

1) Biraz önce mantıkî bir kıyas şeklinde ifadelendirdiğimiz gâiiyet delilinin gerek mukaddimelerinin her birine ve gerek neticenin mukaddimelerle olan nisbetine itiraz edilmiştir. Tabiatın birbirine bağlı ve yekdiğerine uygun bir sebepler ve gayeler sistemi arzettiği fikrine Descartes (1596-1650 m.) itiraz ederek der ki: Allah'ın, âlemi yaratırken hangi gayeleri takibettiğini bilemeyiz. Bizim gayeye uygun zannettiğimiz illetler hep kendi tasavvurlarımızdır, bunlar bir faraziyeden öteye geçemez. İnsanlar özellikle varlıkların haricî gayelerini, yani bir çok eşyanın tabiat içinde ne için yaratıldığını ve ne işe yaradığını bilemezler. Meselâ engerek yılanının bütün organlarının ve bunların fonksiyonlarının kendisini koruma gayesine matuf olduğunu anlıyoruz, fakat engerek yılanı tabiat içinde ne işe yarar, ne fayda sağlar, bilemiyoruz.

Descartes'ın bu itirazına şöyle cevap verilmektedir: Evet, bazı şeylerin gayelerini bilemiyoruz. Fakat bu bilmeyişimiz gâî illetlerin mevcudiyeye-

tini ortadan kaldırmaz. Ne olursa olsun biz, gözlerin görmek, kulakların işitmek, duyuların dış dünyadan haber almak için yaratılmış olduğunu katıyetle biliyoruz⁴⁶, ilim ilerledikçe tabiatta faydasız ve gayesiz gibi görünen bir çok şeyin önemli görevler yaptığını anlıyoruz.

2) Eski filozoflardan Epikürcüler ile yenilerden Tekâmülcüler de tabiatta gâiyyetin mevcut olmadığını söylemişlerdir. Epikürcülere göre fail illet bulunan yerde gâiyyet aramak abestir. Kuş uçmak için kanadlara mâlik değildir, kuş kanatları olduğundan uçar.

Boirac buna şöyle cevap veriyor: Evet, kuş kanatları olduğundan uçar, çalar saat da saat taşı olduğundan çalar. Fakat kanatlar ve saat taşı uçmak ve çalmak için (illet-i gâiyye) değilse ne için vardır?

3) Darwin (1809-1882 m.), Spencer (1820-1903 m.) ve Haeckel (1834-1919 m.) gibi tekâmülcüler de: canlılarda gâiyyet gibi görünen şey, aslında bir yaşama mücadelesi (rekabet = concurrence) ve tabii bir ayıklama (istifâ = selection) dan ibarettir, derler. Hayat mücadelesinde zayıflar ayıklanır, yok olur, kuvvetliler kalır. Tabiatın çeşitli çevrelerinde yaşayan canlılardan çevreye en iyi uyabilenler kalır, diğerleri ayıklanır. İşte bize gaye gibi görünen şey bu mücadele ve bu ayıklamadan ibarettir.

Tekâmülcülerin bu faraziyesi çevreye uyan canlıların kalabildiklerini izah etmekle beraber canlılardaki bu intibakın nereden geldiğini anlatamamaktadır. Bunun menşei tesadüfe bağlanamaz. Yaratılıştan beri böyle sabit, bu derece devamlı bir tesadüf kabul etmek akla sığacak bir şey değildir. Şayet bunun kaynağı hayatta mevcut olan bir kanun ise ve bütün canlılar var olmak ve kalabilmek için bu kanunun şartlarına uymaya mecbur ise işte bu kanun, gâî illetlerden başka bir şey değildir.

46 Voltaire şöyle der: “Biliyorum, bir çok filozoflar, hele Lucretius, son nedenleri İnkâr etmişlerdir; bunun cezasını pek az çekmiş olan Lucretius’un (*) tasvirleri, ahlâk anlayışı bakımından çok büyük bir şâir olduğunu biliyorum; ama ne yalan söyleyeyim felsefede bana bir okul kapıcısından, bir kilise hademesinden çok daha aşağı görünüyor. Gözün görmemek, kulağın işitmemek, midenin hazmetmemek için yaratıldığını söylemek insanoğlunun aklına esen en büyük manasızlık, insanı çileden çıkaran bir çılgınlık değil midir? Şüpheli olduğum halde bu bana apaçık bir bunaklık gibi görünüyor, onun için söylemekten çekinmiyorum.” (*Felsefe Sözlüğü*, C. II, s. 236).

(*) Lucretius veya Lucrece (m. ö. 89-55) Epicure sistemini geliştiren, Romalı maddeci bir şâir. Genç yaşında intihar etmiştir.

4) a) Meşhur Alman filozofu Kant (1724-1804 m.) gâiyyet delilinin büyük önermesine ve neticeye itiraz etmiştir. Bir defa sebepler ve gayeler manzumesi olan her şeyin şuurlu bir müessirin eseri olması zarurî değildir. Nasıl ki insanın bilgisi bir gayenin en güzel vasıtalarını buluyorsa, hayvanlardaki içgüdü (sevk-ı tabii) de bu vasıtaları ta yin edebilir. Sonra, şöyle de düşünmek mümkündür: Tabiat, ya ilim yahut içgüdü ile icrayı tesir eden bir çok illetler tarafından bir nizam içinde idare edilmiş olabilir.

Kant'ın bu iki görüşü de sağlam değildir. Diyelim ki hayvan sadece içgüdüleriyle gayesine erişiyor. Fakat bu içgüdüünün de izahı gerekir. Hakikatte içgüdü de gâiyyet plânına tâbidir. Hayvan ulaşmak istediği gayeyi bilmediğine göre bu gaye nasıl olur da, kendini gerçekleştirici vasita ve fiilleri gerektirici olur? Hayvan için bilinmeyen bu gayenin, hayvanî faaliyetlere sevkeden illet tarafından bilinmesi gerekir. O halde illet şuurludur.

İlletlerin bir mecmua olması da düşünülemez. Zira muayyen bir gayeyi gerçekleştirmek için onların ittifak halinde olmaları gerekir. Şuursuz kabul edilen bu illetler elbette birbirlerinden habersizdirler. O halde ya böyle bir şey yoktur, veya bunlar şuurlu bir tevcih edici tarafından muayyen bir plâna göre idare edilmektedir.

b) Kant'ın, neticenin mukaddimelerle nisbetine ait itirazı da şöyle: Netice mukaddimleri geçmektedir. Birinci ve ikinci önermeden, olsa olsa kâinatın bir nâzımı bulunduğu neticesi çıkarılabilir; bunun halik olduğunu söylemek mukaddimelerde olmayanı neticede iddia etmektir. Sonra âlemin nizamında eksiklikler de yok değildir. Bu sebeple mevcudiyeti isbat edilen zatın sonsuz kemale sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Kant'ın bu itirazları da cevaplandırılmıştır: Âlemin nizamı, insan eliyle meydana getirilen san'at eserlerindeki ahenk ve nizama benzemez. Âlemdeki nizam eşyanın bizzat kendisinden çıkar, ondan ayrılmaz. Binaenaleyh âlemi yaratan ile ona nizam ve ahenk veren (hâlık ve nâzım) aynı varlıktır, bunlar ayrı ayrı düşünülemez. Âlemde eksiklik bulunduğu ve müessir illetin ekmel olmadığı itirazı da yersizdir. Çünkü âlem için bir ilk sebep kabul ettikten sonra, onun kemal ve kudretini sınırlandırmak için elimizde her hangi bir mikyasa yoktur.

Kant'ın ve diğer münekkidler itirazları, olsa olsa gâiyyet delilinin yalnız başına tam ve kâfi gelmediği, onun yanında başka delillerin de

bulunmasının gerektiği neticesini verebilir⁴⁷. Bununla beraber Kant bu delilin daima hürmetle yâdedilmesinin lâzımgeldiğini söylemiştir⁴⁸.

5) Şer problemi: Hikmet ve inayet delili adını da alan gâiyyet deliline karşı yapılabilecek en önemli bir itiraz da kâinatta şerrin bulunuşudur, içinde yaşadığımız tabiat, kabul edelim ki, bir sebepler ve gayeler sistemi arzmetme, hikmet ve kudretle nizam ve ahenk içinde idare edilmektedir. Ve bu, yüce Yaratan'ın lütuf ve inayetiyle olmaktadır. Fakat dünyada şerrin, kötülüğün, elemin, sefalet ve zulmün bulunduğunu kim inkâr edebilir? Madem ki Allah sonsuz lütuf sahibidir, cömert (cevâd) tir, niçin şerri yaratmıştır; yaratmışsa neden onu yok etmiyor? Eğer yok edemiyorsa kudreti nakıs demektir.

Tabiatta görülen serlerin bir kısmı, yaratılmışın, (yaratan değil de) yaratılmış olması sebebiyle tabii özelliğidir. Eğer yaratılmışta hiç bir eksikliğin bulunmamasını istiyorsak, o takdirde, Allah'ın onları tam ve ekmel, gayrı mahdud, gayrı fânî yaratması gerekirdi. Bu vasıflara sahip bulunan, yaratılmış olmaz, yaratan olur. Bir şey mahlûk mu, onda mutlaka noksan bulunacaktır. Mutlak kemal Allah'a aittir. Ya, "Allah olmalı, başka hiç bir şey olmamalıydı" diyeceğiz ki, buna her halde kimse razı olmaz, veya mahlûktaki eksiklikleri kabul edeceğiz.

Bir de manevî kötülük dediğimiz günahlar vardır. Bunlar Allah'a izafe edilemez. Hür olan, iradesini iyiye de kötüye de kullanabilecek şekilde yaratılan insanın kendi hatalarıdır.

47 Boirac, ag. est., s. 446 vdd.; Ferid, *İlm-i Mâba'dettabi'a*, s. 85 vdd.; İzmirli İ. Hakkı, *Felsefe-i Ülä*, s. 182-189. *Yeni İlm-i Kelâm*, C. II, s. 46 vdd.; İsmail Fennî, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmhlâli*, s. 22,27 vdd., 35 vdd.

48 Kant'ın ilel-i gâiyye delili hakkında takdîrîkâr sözlerinden bazıları: "Bu delil daima hürmetle yâdedilmeğe değer. En eski, en açık ve akla en uygun olan delildir. Varlığını tabiatın çıkarmak ve ondan yeni kuvvetler almak suretiyle tabiatın tedkik ve mütalâa edilmesine teşvik eder. Bizim tabiat hakkındaki bilgilerimizi artırır. Büyük Yaratıcıya olan itikadımızı, karşı durulmaz bir kanaat haline getirir. Binaenaleyh bu delilin hüküm ve kuvvetinden bir şeyler eksiltmeyi iddia etmek yalnız bizi bir teselliden mahrum etmek değil, aynı zamanda muhal olan bir şeye cür'et etmek olur. Tecrübî olmamakla beraber, bu kadar kuvvetli ve sayıları durmaksızın çoğalan deliller sayesinde devamlı olarak yükselen akıl, basit ve mücerret bir fikirle o kadar düşmüş olamaz ki, tabiatın bunca mu'cizesine ve âlemin muhteşem kuruluşuna bir göz atmakla her türlü aldatıcı ve asılsız kararsızlıktan, güya bir rüyadan ayrılıyormuş gibi, kurtulup da büyüklükten büyüklüğe, ta ki bütün büyüklerin en yükseği olan büyüklüğe ve şartlardan şartlara, ta ki hiç bir şartla mukayyed bulunmayan (inconditionne) aziz ve yüce Yaratıcı'ya atılmasın." (İ. Fennî, *Maddiyyûn*, s. 29 vd. sadeleştirilerek).

Maddî şerre gelince, bu, vücûdun esem çekmesidir. Lezzet ve elem, iyi tedkik edildiği takdirde, insan eliyle meydana geldiği anlaşılır. Çünkü lezzet tabiat kanunlarına uymak, elem de onlara karşı çıkmaktan doğar. Bu ise, insan ihtiyarına bırakılmıştır.

Şunu da söylemeliyiz ki pek mahdud görüşümüz ve çok kısa ömrümüzle hangi şeyin hayır, hangisinin şer getireceğini tam olarak tesbit etmemize imkân yoktur. Çocuk küçükken kendine göre elem duyar, ağlar; göz yaşlarına bakan baba ise güler. Baba katı yürekli ve zâlim midir? Diğer yönden erginlik çağına giren çocuk, eski küçüklük hâtıralarına ve elemlerine herkesten önce yine kendisi güler.

Dünyada şer, eksiklik olmasa hareket olmaz, hürriyet bulunmazdı. Böyle bir hayatın ne zevki olurdu! Ne fazilet kazanma gayreti, ne sevgi ve ne korku bulunurdu! Yani hayat olmazdı⁴⁹.

Görüldüğü üzere gâiyyet ve nizam delili hakkında yapılan itirazlar önemli bir değer taşımaz. Bunların hiç biri delilimizi redde muktedir değildir. Olsa olsa akla gelen bazı ihtimaller, arız olan şüphelerdir. Selim yaratılışını koruyabilmiş, aksi tesirlere maruz kalmamış bir insan, kâinatın ve onu idare eden şaşmaz kanunların nizam ve ahengi karşısında büyük gerçeği tereddütsüz kabul edecektir. Çeşitli şartlarla kayıtlanmış bulunanlara gelince, onlar bütün maharet ve bilgilerini de kullansalar ulu Yaratan'ı inkâr edemeyeceklerdir. Belki talî derecede bazı şüpheler serdedecekler, belki onun sıfatlarında eksiklik düşünürler. Heralde kemal düşüncesi ve müsbet görüş, zoraki ve huzursuzluk kaynağı olan menfiden ve eksiklikten üstündür. Araştırmamızın üçüncü bölümünde görüleceği üzere gâiyyet ve nizam delili müsbet ilim çağında da değerini bilginlere kabul ettirmiştir, insanoğlu ilmi arttıkça, kâinatın esrarını çözdükçe Yaratıcı'sına karşı olan hayranlığını gizliyememiştir.

49 bk. Boirac, ag. esr., s. 483 vdd.; Ferid ag. esr., s. 109 vdd.; İzmirli İ. Hakkı, *Felsefe-i Ülä*, s. 245 vdd.; İ. Fenni, ag. esr., s. 75 vdd.; Aqqâd, *Allah*, s. 264 vdd.. 295 vd. Voltaire'den (*Felsefe Sözlüğü*, C.II. s. 246) "... Şu kadarını söylemeğe cesaret edeceğim ki, bize, büyük bir sanatla yapılmış büyük bir yapının kim olursa olsun bir mimar tarafından meydana getirildiği isbat edilirse, bu yapı kendi kanımızla boyanmış, kendi cinayetlerimizle kirlenmiş olsa ve yıkılmasıyla bizi ezse bile o mimara inanmamız lâzımdır. Bu mimar iyi bir mimar mı, yaptığı yapıdan memnun olmalı mıyım, yoksa o yapıda oturmaktansa çıkıp gitmeli miyim, benim gibi bir gün geçirmek için o eve yerleşenler de acaba memnun mudurlar? Henüz bunları incelediğim yok: Şimdilik bir mimar var mı, yoksa güzel güzel dairelerle ve çirkin odalarla dolu olan bu ev kendi kendine mi yapılmış, yalnız onu inceliyorum."

Allah'ı tanımak için sofiiyenin kabul ettiği keşf yolu hakkında, yukarıda söylenenlerden başka (bk. s. 133 vd.) burada ilâve edilecek bir şey yoktur.

d) Kabûl-i Âmme Delili

İslâm âlimleri ve garp mütefekkirleri tarafından kullanılan kabûl-i âmme delili hakkında tenkid açısından fazla bir şey söylemek mümkün değildir. Değil sadece insanların, göklerde ve yerde bulunan her şeyin, kendi dilince, yüce Tanrı'yı teşbih ettiğini, kibir ve inaddan sıyrılanın mümkün olduğu muztar zamanlarda her insanın Allah'a yalvardığını beyan eden Kur'an-ı Kerim'in⁵⁰ kabûl-i âmme delilini benimsediğini söyleyebiliriz. Allah buyurur ki: *"Onlar, hep o zulüm ve kibirleri yüzünden, âyetlerimizi bile bile inkâr etmişlerdir."*⁵¹ *"Âyetlerimizi, sadece o selim yaratılış ahdini bozan nankörler, hem de bir inad uğruna, inkâr ederler."*⁵²

C. NETİCE

Araştırmamızın başından sonuna kadar tedkik konusu edilen is-bât-i vâcib metodları ve isbat delillerinden kanaatimizce varılabilecek netice şu olabilir: Allah'ı tanıma yolları sınırlandırılmaz. Kendimize ve içinde yaşadığımız tabiata hâkim, gönlümüzün ta derinliklerinden gelen bağlarla kendisine bağlı olduğumuzu hissettiğimiz bir yüce varlığın mevcut olduğu şuuru, insan olarak bizde yaratılıştan mevcuttur. inkâr etmek isteyenler, benliklerindeki bu derin şuuru söküp atmaya uğraşırlar; isbat edenler, çeşitli yollarla bu şuuru ifadelendirmeye çalışırlar.

Mevzu, karakteri itibariyle, doğrudan doğruya duyu âlemimizin dışındadır. Geride akıl, kalb ve nakil yolları kalır. İmanın kemali teslimiyet ve sevgi derecesi ise de, bu merhaleye ulaşmak, kalbin bu ülkesine girebilmek için aklın desteği lüzumlu görünmektedir. Naklî deliller de aklı kullanmayı emreder.

Kalb yoluna gelince, sofiiyenin benimsediği keşf metodu, hele bugünkü dünya şartları ve realitesi karşısında, pek az insana nasib olabilecek bir haldir. Kontrolü mümkün değildir. Objektif ölçülerle sahtesini ve

50 İsrâ, 17/44, Neml, 27/62, Zümer, 39/8.

51 Neml, 27/14.

52 Lokmân, 31/32.

yanlışını ayırdetmeye imkân yoktur. Fakat şahsî tecrübe diyebileceğimiz iman hareketinin yapılması ve herkesin, en basit bir insandan tutunuz da en büyük filozofa varıncaya kadar her insanın, şahsî isti'dat ve kabiliyeti sayesinde akli ile kalbi arasında bir münasebet kurması zarurîdir. Bu nevi istidlali, bu türlü derunî tecrübe, tefekkür ve murakabeyi hakikaten yapamıyacak insan mükellef olmasa gerektir. Bu tecrübe sayesinde, ister nakil yoluyla, ister sâf bir tefekkür sistemiyle ve ister dış âlemin müşahedesini suretiyle olsun, elde edilen her türlü malzeme gönül gergefi üzerinde işlenerek solmaz, sökülüp atılmaz bir iman ve kanaat motifi haline getirilmelidir.

İslâm tarihi boyunca, ondört asır, kullanılagelen ve uzun uzun münakaşa edilen isbat delillerinden sırf fikrî ve felsefî olanlar ve dolayısıyla devirlerinin kültürlerini temsil edenler, belki yine sırf düşünce sahasında hiç olmazsa bir kısım değerlerini muhafaza ediyorlarsa da, bugün büyük bir fayda sağlamaktan uzaktırlar. Uzun asırlardan sonra, bugün, yine Kur'an'ın o vazih, o duyuları, akli ve gönlü doyurucu metodunun: her şeyin sonradan yaratıldığı, belirli gayelere göre ahenk ve nizam içinde şuurlu olarak idare ve idame ettirildiği "hudûs ve ihtira" ile gaiyyet ve nizam" delilinin müessir olacağı anlaşılmaktadır. Asrımıza kadar isbât-i vâcib konusunda aşağı yukarı İslâm dünyasındakine paralel bir yol takibeden Batı dünyası da bugün aynı metodu benimsemiştir.

Son defa olarak bir daha söyliyelim ki, yüce Allah'ı tanımanın bu en isabetli metodunda, insan ve insanî müesseseler merkez noktasıdır, "insan" denen "mu'cize canlı"yı ve onu çevreleyen tabiatı tanıyacak olan, yine insandır. Bu tanıyış onu Allah'a ulaştıracaktır.

"Biz onlara âyetlerimizi dış âlemde de kendi öz varlıklarında da göstereceğiz, böylece onun gerçekliği kendilerince anlaşılacaktır." (Fussilet, 53).

سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ASRİMİZDA İSBÂT-İ VÂCİB

I

İSLÂM DÜNYASINDAKİ CEREYANLAR

Araştırmamızın son bahsini teşkile den "Asrımızda isbât-i vâcib" konusu "İslâm kelâmcıları ve filizoflarına göre isbât-i vâcib" mevzuunun bir lahikası sayılır. Bu bölümde, kısaca, yirminci asrın başlarından itibaren İslâm dünyasını tesiri altında bırakan ve yüksek dinî gerçekleri inkâr edici bir karakter taşıyan materyalizm ile pozitivistimden bahsedecek, sonra da kelâm ilminin almakta olduğu yeni şekle temas edeceğiz. Müteakiben yeni isbat yolları üzerinde duracağız. Böylelikle araştırmamız son bulacaktır.

A. MATERYALİZM

Madde, hayat, ruh, Allah. Metafiziğin konularını teşkil eden bu dört unsurdan ruhu ve Allah'ı inkâr eden, hayatı da madde ile izaha çalışan materyalist görüşün doğuşu çok eskilere kadar götürülür. Milâddan önce V. asırda yaşadığı tahmin edilen Democrite, madde âleminin dışında bir varlık, lâhütî bir illet tanımamıştır. Sonsuz olan atomlar, yine nihayetsiz bir silsile halinde birbirinin muharriki olarak, ardi arası kesilmeksizin mekanik bir şekilde hareket eder ve her nevi cismi meydana getirirler. Hiç bir şey yoktan var olmaz, var olan bir şey de yok olmaz. Cisimler sadece renk, şekil ve vaziyet değiştirir. Bizim yok olduğunu gördüğümüz madde, aslında tabiatın kucağına atıldıktan sonra yeni bir terkip ile yeni bir cisim halinde ortaya çıkar. Tabiatı bir devri daim, bir daimî oluş vardır. Hiç değişmeyen, ebedî kalan maddedir. Materyalistlere göre tabiatı bir kasıd, bir gaye yoktur.

Démocrite'ten sonra Epicure (m. ö. 347-270) maddeci görüşü kabul ederek bazı küçük farklarla onu savunmuştur.

Kâinatı kendi dışında bir ilk illetin var ettiğini ve onu bir gaye ve maksad dahilinde devam ettirdiğini kabul etmiyen materyalist görüş ile

bunun karşısına çıkan ruhçu, maneviyatçı ve mukaddesatçı görüş eski çağlardan beri birbirleriyle mücadele edegelmişlerdir. Umumiyetle dinlerin hâkim bulunduğu Orta Çağ boyunca materyalizm zayıf kalmış, fakat yeni felsefenin doğusuyla yine canlanmış, sahneye çıkmıştır¹.

Gerçi XIX. asırda Auguste Comte'un (1798-1857 m.) ortaya koyduğu pozitivizm gerçek materyalizmin yetersizliğini isbat etmiştir. Fakat iman hayatı bakımından hastalığın biri gitmiş biri gelmiş, materyalizmin yerini bu sefer pozitivizm almıştır. Buna bir de XX. asrın başında, eski Yunan atomculuğundan biçilmiş elbisesini değiştiren ve tarihî materyalizm felsefesinden² cür'et alarak yeni ve güya ilmi bir kılıkla ortaya çıkan yeni maddeciliği, Allah'a inanmayan komünizmi ilâve edecek olursak, problemin, eski asırlara nisbetle, daha da karmaşık bir durum aldığı görürüz.

Kur'an-ı Kerim, ebedî hayat tanımayan, sadece maddenin kaba görünüşü ve dünyanın geçici zevklerine aldanan tanrıtanımlara temas ederek onların düşüncelerinin asılsız bir vehimden ibaret olduğunu söyler: "*Onlar: varsa varsa sadece dünya hayatımız vardır, yaşamamız da ölmemiz de orada, bize o, zamandan başkası dokunamaz... derler. Halbuki onların bu konuda sağlam hiç bir bilgisi yoktur, onlar sadece bir tahmin içindedirler*"³.

İnsanın, iç dünyasında hissettiği bütün ruhî halleri ve yüce duyguları beynin kendi fonksiyonu, dış dünyadaki ahenk ve nizamı da maddenin kendi özelliği ile izaha çalışan maddiyyûn'a İslâmî eserlerde dehriyyûn da denilmektedir. Çünkü her şeyi dehr'e (zamana) bağlarlar, onu ezeli ve ebedî kabul ederler. Bunlar, maddede müşahede edilen değişikliklerin kaynağını yine maddede mütalâa ettiklerinden tabiiyyûn ve kâinatın yaratıcısız, başiboş sürüp gittiğini ileriye sürdüklerinden muattıla adıyla da anılmışlardır.

- 1 İzmirlî İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. II. s. 75 vdd.; H. Z. Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, s. 1. 23; A. F. Başgil, *Din ve Lâiklik*, s. 28 vd.
- 2 H. Z. Ülken tarihî materyalizmin mahniyetini şöyle anlatır: Tenkidî felsefenin geç dogması ve ilimlerin kurulmada gecikmesi sebebiyle yarı felsefî yarı ilmi ve acele sistemleşmiş bir çok doktrinler zuhur etmiştir, işte bunların zaafını toplayan ve kuvvetlerinden faydalanan, Hegel'in "tarih mantığı" nı pragmatizmin "mevhum hakikat" fikriyle birleştirerek bunca kusuru bir araya getiren en zararlı fakat en müessir bir felsefe (*T. M. Reddiye*, s. 2 vdd.).
- 3 Câsiye, 45/24.

Bütün İslâm dünyasında olduğu gibi memleketimizde de materyalizmin ve pozitivistizmin yerli bir kaynağı yoktur. Bu görüşler dışarıdan ithal edilmiştir⁴. XIX. asrın sonundan itibaren önce edebiyatta görülen bu cereyanlar, sonra, bazı tercümelemlerle felsefî sahaya da intikal etmiştir. Alman düşünürü Büchner'in (1824-1899 m.) "Madde ve kuvvet"i Baha Tefvik (1881-1916 m.) ile Ahmed Nebil ve ayrıca Dr. Abdullah Cevdet (1869-1932 m.) tarafından türkçeye çevrilmesi, mutlak din veya İslâm dini aleyhtarî eserlerin telif veya terceme suretiyle yayınlanması Türkiye'de de bilhassa münevver gençlik üzerinde büyük ölçüde menfi tesirler meydana getirmiştir. Buna mukabil gerek edebî gerek fikrî sahada bu cereyanlarla mücadele edilmiş, bunun için de eserler yazılmıştır⁵.

MATERYALİZMİN REDDİ

Materyalizmin reddi bizim şu araştırmamıza sığmayacak kadar geniş ve müstakil bir mevzudur. Biz burada daha çok isbât-i vâcib konusuyula ilgili yönüne temas edeceğiz. Maddecilik, hangi şekil ve görüşü temsil ederse etsin, maddeyi: ezeli, sonsuz, zorunlu, kendi kendine hareket edici (mekanizm), kendi başına var olucu, başka bir ifade ile cisimleri var edici kabul eder. Bundan çıkan netice de şu: Kâinatta bir illet-gaye bağlantısı yoktur, eşya kendi kendine veya tesadüf eseri var olur, tabiat böyle çalışır. Başka bir varlık yok, yaratıcı bir kuvvet, yani Tanrı yok.

Madde ezeli, sonsuz ve zorunlu. Peki, maddede müşahede ettiğimiz ve inkârına mecal bulamadığımız gelip geçici ve değişik şekiller, birleşmeler, ayrılmalar... bunları nasıl izah edeceğiz? Spinoza (1632-1677 m.) buna şöyle cevap verir: "Madde sonsuz ve zorunlu bir şeydir, ama şekilleri, birleşmeleri geçici ve mümkün olan bir şey." Voltaire (1694-1778 m.) de haklı olarak sorar: Mümkün'den kasıt; hem varolabilen, hem de var olmayabilendir. Madde zorunlu olduğuna, yazar için de serbest hiç bir varlık bulunmadığına göre, ortada nasıl mümkün bir şey bulunabilir? insan Tanrı diye bir şey olmadığını, maddenin, sonsuz bir zorunlukla kendi

4 Bilindiği gibi bu tesirler bize Avrupa'dan gelmiştir. Avrupa kilisesi ve din adamlarının ahlâk ve din kaidelerine uymayan bazı hareketleri orada dinsizlik cereyanının doğmasına ve gelişmesine tesir eden önemli âmillerdendir. Din müesseseleriyle şiddetle mücadele ettiği bilinen Voltaire bile şöyle demiştir: "... iyi ama cizvitleri kovduk diye Tanrıyı da mı kovalım? Tersine, bunun için onu daha çok sevelim." (*Felsefe Sözlüğü*, C II, s. 252).

5 S. H. Bolay, materyalizmin ve pozitivistizmin Türkiye'ye yayılışı ve bunun karşısında yapılan mücadeleyi, "Türkiye'de ruhçu ve maddeci görüşün mücadelesi" adıyla altında bir kitapta toplamıştır.

kendine hareket ettiğini temin etmeğe kalkışınca bunu, Euklides'in bir önermesi gibi isbat etmeli, yoksa o kurduğunuz sistem, "bir belki"den başka bir şeye dayanamıyor demektir, insanoğlunu en çok ilgilendiren bir mesele için ne de sağlam temel!"⁶.

Sadece madde vardır. Ruh, Allah yok. Ya hayat? Kör, cansız ve kaba maddede hayat nasıl teşekkül ediyor? Materyalistlerin, irade sahibi bir yaratıcı kabul etmeden yaptıkları izahlar, hiç bir şey ifade etmiyor. Nihayet Spinoza itiraf eder: "Hayatı tarif etmek lâzım, ama bunun imkânsız olduğu kanısındayım"⁷. Fakat materyalistlerin pek azı bu gibi itiraflarda bulunabilir. Her şeyi madde yapıyormuş. Haydi diyelim ki madde kendisi gibi cansız, zekâyâ ve duyumlara sahip olmayan şeyleri yapıyor. Ya hayat, zekâ ve ihsas sahibi varlıklar? Bütün bunları kör maddenin yarattığını söylemek Allah'ı kabul etmekten daha mı kolay, daha mı akla yakın? Ama gaye akla, selim yaratılışa rağmen ve peşin bir hükümle Allah'ı inkâr ise ne denebilir!⁸

Materyalizm tabiatte illet-gaye bağlantısını inkâr eder. Kâinatta düzen, gaye diye bir şey yokmuş. Halbuki bütün insanlar kâinatta büyük bir nizamın hüküm sürdüğünü kabul ederler. Pozitif ilim buna dayanarak ilerliyor. İnsanlar buna güvenerek denizde seyrediyor, havada uçuyor. Ve şimdiye kadar bunun hiç bir aksaklığı da görülmemiştir. Yapılan araştırmalar tabiat kanunlarının hiç aksamamakla beraber zorunlu olmadığını (yani mümkün olduğunu) ortaya koymuştur⁹. Demek ki bu nizam maddeden, kendiliğinden ve zâtından gelen bir nizam değildir, irade ve kudret sahibi bir yaratıcının, bir idare edicinin idaresi ile devam etmektedir: "*Allah gökleri ve yeri parçalanıp yok olmaktan koruyan ve aynı nizam içinde tutandır.*"¹⁰

6 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, C. II. s. 240.

7 a. esr., C. II. s. 240.

8 "Madde sulandırılmıştır, katıdır, meyillidir, bölünebilir, bütün bunlar şu taşa olduğu kadar bende de var. Ama hiç duyan, düşünen bir taş görülmüş müdür? Sulandırılmışsam, katı isem, bölünebiliyorsam: onu maddeye borçluyum. Peki ama duyularım (ihsaslar), düşüncelerim de var: ya onları kime borçluyum? Herhalde suya, çamura değil; benden daha kudretli birisine borçlu olmam akla daha yakın. Bunu yalnız öğelerin (unsurların) birleşimine borçlu olduğumu söylüyorsunuz. Haydi bakalım isbat edin; zekâyı bana zeki bir nedenin vermiş olamayacağını açıkça gösterin, işte ne hale düşüğünüzü görün." (Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, C. II. s. 245).

9 E, Boutroux, Tabiat kanunlarının zorunsuzluğu hakkında, trc. H. Z. Ülken, İstanbul, 1947; İsmail Fennî, *Maddiyân*, s. 346. vdd.

10 Fâtır, 35/41.

Şunu da söylemeliyiz ki, materyalistlerin dayandıkları ve güvendikleri madde bugün o eski saltanatını kaybetmiştir. Modern fizik maddeyi imha etmiştir. Asıl ve cevher sanılan madde, anlaşılmıştır ki atom çekirdeğinde bulunan kuvvetlerden (enerjilerden) ibarettir.

Çekirdekteki pozitif, negatif ve nötr elektrik enerjileri ancak birbirine bağlı olarak mevcuddurlar. Bu durumda kendisine ulûhiyet mertebesinde vasıflar izafe edilen maddenin, aslı ve cevheri olmadığı gibi, zatî sayılan vasıfları da ancak birbirine bağlı olarak var olabilen enerjilerden ibaret kalıyor. Böylece materyalizm iflâs etmiştir.

Materyalizm hakkında son sözümüz tesadüf iddiasına dair olsun. İlet-gaye münasebetini kabul etmiyen materyalistler kâinatın yaratılışını, görülen nizam ve ahenk içinde devamını tesadüfe bağlarlar. Şimdiye kadar anlatılanlar bu görüşün de sakatlığını ortaya koymuştur. Yeni isbât-i vâcib delillerinde görüleceği üzere çeşitli ilimler inkişaf ettikçe tabiat hakkındaki hayret ve takdir hislerimiz artmaktadır. Bu hakikat karşısında tesadüfün sözü edilemez¹¹.

Kur'an-ı Kerim de tesadüf ihtimalini reddeden âyetlerle doludur¹². "*Gökleri ve yeri yaratması, (aynı kökten geldiğiniz halde) dillerinizin ve renklerinizin birbirine uymaması da onun âyetlerindedir*"¹³. "*Yeryüzünde yanyana bulunan arazi parçaları, üzüm bağları, ekin tarlaları, dallı budaklı hurmalıklar vardır. Hepsi de aynı sudan sulandığı halde biz tatlarını birbirinden farklı ve üstün kıldık. Muhakkak ki bunda aklı erenler için ibretler vardır*"¹⁴.

Fransız tabiiyatçısı Lamarck (1744-1829 m.) ile muakkibi Darwin (1809-1882 m.)'in yine maddeciliğe dayanan tekâmül nazariyesi yukarıda, gaiyyet ve nizam delilinin değerlendirilmesi sırasında, cevaplandırılmıştı (bk. s. 143 vd.).

XIX. asrın meşhur sosyalistlerinden F. Engels (1820-1895 m.) tarafından, üstadı Karl Marx'ın (1818-1883 m.) doktrinine verilmiş bir isim olan Tarihî maddecilik (materialisme historique) ilmî maddecilik-

11 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, s. 171 vdd.; *Yeni İlm-i Kelâm*, C. II, s. 47 vd.; İsmail Fennî, *Maddiyyûn*, s. 49 vdd.; Akkâd, *Allah*, s. 215 vdd.; Monsma, *Allah Yecellâ fi Asr-ı İlm*, A. trc. Dr. Dirmirdeş. s. 7 vdd., 25 vd.; Dr. Hasan Huveydî, *el-Vucûdu'l-Hakk* s. 93 vd.

12 Nedim el-Cisr, *Kıssatu'l-İman* adlı eserinde bu âyetleri toplamıştır, s. 303 vdd.

13 Rûm, 30/22.

14 Ra'd, 13/4.

ten farklı olarak, maddeciliği, nazarî sahadan çıkararak hayat ve cemiyet meselelerinin halli için yegâne âmîl kabul etmiştir. Tarihî maddecilik, din ve devlet dahil cemiyetin bütün meselelerine karşı korkunç bir silâh olmuştur. Bu, görüş insanı sırf maddî bir mahlûk, hayvanlar gibi yiyen, içen ve fakat hiç bir şey düşünmeyen bir yaratık kabul ediyor. Bu, gerçeğe aykırıdır. Akıl ve şuur sahibi olan insan, şüphesiz ki nereden gelip nereye gittiğini, bunca yaratık arasında yemek içmekten öte bir vazifesinin, bir gayesinin bulunduğunu düşünür, insan, vicdanından gelecek bu seslerden kurtulamaz. Tarihî maddecilik nazarî materyalizmden daha kaba, gerçekten daha uzak, korkunç derecede saldırgan ve insanlık için zararlı bir sistem olmaktan kurtulamaz¹⁵.

B. POZİTİVİZM

XVIII. asır Fransa'sında, başta Diderot (1713-1784 m.) ile D'Alambert'in (1717-1784 m.) temsil ettiği, ilim ve zekânın ışıkları sayesinde her türlü hakikate ulaşılabileceği iddiasıyla "Aydınlıklar felsefesi"ni ortaya koyan Ansiklopediciler ve bir de vahiy dini karşısında tabîî dini müdafaa eden Voltaire (1694-1778 m.) ile J. J. Rousseau (1712-1778 m.), o zamanın mutlakiyet idaresi ve onunla işbirliği halinde bulunan kiliseyi, dolayısıyla dini şiddetle tenkid etmişler, bunlarla mücadeleye girişmişlerdir¹⁶. XIX. asırda Auguste Comte (1798-1857 m.) XVIII. asrın bu ilimciliğinden de istifade ederek pozitivist felsefesini ortaya koydu. Buna göre tecrübe ile tanılabilen olayların dışında hiç bir hakikat yoktur. Pozitivizm ne ilk sebeple ne de gaye ile meşgul olur. O halde ilk sebep olarak madde de, Allah da boş düşüncelerdir. Sadece birbiri ardınca gelen ve birbirini doğuran hadiselerle bunların bağlandığı kanunlar vardır.

İnsanlığın asırlardan beri din diye tasavvur ve kabul ettiği şeyler, fikrî tekâmül sonunda bugün, tecrübe ve müşahedeye dayanan pozitif ilimle izah edilmektedir, ilk insanlar, bilgi yetersizliği yüzünden, tabiat hadiselerini ve her şeyi din ile izah etmişlerdir (teolojik devir). Rönesanstan itibaren metafizik hâkim olmaya başlamış ve tabiat hadiseleri tabit dışı, ancak aklın ulaşabileceği sebeplerle izah edilmiş (metafizik devir) ve ve nihayet XIX. asırda insan, tabiat hadisesini yine tabiat hadisesiyle açıklamaya

15 A. F. Başgil, ag. esr., s. 40 vdd. Bilhassa memleketimizin de şartları nazarı itibara alınarak komünizmin tenkidi için bk. Nureddin Topçu, *Yeni Nizam*, İstanbul, 1960.

16 A. F. Başgil, ag. esr., s. 20 vdd.

muvaffak olmuştur (pozitif devir). Bu üç devrin (üç hal kanunu) sonuncusu, ilmin olgunluğa eriştiği ve gerçeği doğru olarak bulduğu devirdir.

POZİTİVİZMİN REDDİ

Tecribe ve müşahedeye dayanan pozitif ilim, aslında kendi sahasının dışında kalan konular hakkında müsbet veya menfi hiç bir hüküm veremez. Çünkü bu, kendi konusu ve salahiyetinin dışındadır. Din de bunlardandır. Pozitif ilimlerin sahası ile metafizik konular birbirinden ayrıdır. "Üç hal kanunu" tabiat ilimleri için güzel bir izah tarzı olabilir, fakat ilâhî ve metafizik ilimlere şâmil olamaz. Pozitif ilimler olayların kanunlarını açıklamaya çalışır, ancak bunların menşei ve gayesi nedir, bilemez. Bilemez diye eşya ve hadiselerin bir menşei, bir ilk sebebi, sonu ve gayesi yok mudur? Materyalistler gibi tefekkür tembelliğine kapılarak işi sathî sebeplere ve tesadüflere bağlamak nasıl hatalı ise, pozitivistier gibi gurura kapılarak kendi gözlem ve deneylerinin dışında hiç bir hakikat tanınamak ve inkâra sapmak da hatalıdır, İbn Haldun'un (v. 808/1406) dediği gibi, sağır bir insan kulakla, kör de gözle idrak edilebilen şeyleri kabul etmiyerek duyu vasıtalarını nasıl dörde indiriyorsa kendi idrak sahasının dışında varlık tanımayanlar da büyük gerçeğin kör ve sağırlarıdır¹⁷.

Felsefî ve metafizik düşüncüyü kaldırmak isteyen Auguste Comte, "Cours de philosophie positive" kitabı ile yeni bir felsefe getirmiş olma tenakuzuna düştü. Mamafih Comte hayatının sonuna doğru bir de din icad etmiş, fakat kendisinden başka mü'mini bulunamamıştır. Bir kadınla muaşakaya düşen Comte "emir kalbin, itaat aklındır" diyerek düşüncesini değiştirmiş, "insan nev'inin menfaati" temeline dayanan bir "insanlık dini" kurmuştur. Bu dinde Tanrı ve ruh yoktur. Buna mukabil ma'bud vardır: Kadın(!). Comte kurduğu dinin teşkilâtını da düşünmüş, kendisini "hata etmez baş papaz", en büyük maaşı alan en büyük lider kabul etmiştir. Siyasî yönü de olan bu pozitivist din (!) tatbikatta bir garabet ve alay mevzuu olmaktan ileri gidememiştir¹⁸.

Comte'tan bir asır sonra bugün, gerçek mânada ilim adamları nezdinde, pozitivism, kendi sahası dahilinde salahiyetli ve muteber addedilmiş, ilim adı altında eski mugalata ve aldatmacalar, lüzumsuz gurur ve ku-

17 *Mukaddime*, C, III. s. 61.

18 Filibeli Ahmed Hilmi, *Allahı İnkâr Mümkün müdür*, s. 37 vdd.; İsmail Fennî, ag. esr., s. 662 vdd.; İzmirli, ag. esr., C II, s. 79 vdd.; M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülä*. s. 86 vd.

runtular terk edilmiştir. Biraz sonra göreceğimiz gibi asrımızın en büyük ilim adamları pozitif ilimlerin Allah'ı inkâr değil, isbat edici neticeler verdiği ortaya koymuşlardır. XIX. asrın sonlarından itibaren materyalizm ile birlikte memleketimize giren pozitivism, ilmî ilerleşimizin çok yavaş seyretmesi sebebiyle, henüz o kinci, sathî fakat mağrur devresini atlatmış değildir. Yine cemiyet bünyemizin dışından ithal edilmiş bulunan inkarcı materyalizm, komünizm ile birlikte maneviyat sahasındaki yıkımlarına maalesef devam etmektedirler.

II

KELÂM İLMİNDE YENİ ÇIĞIR

Araştırmamızın ikinci bölümünde, Akaid ilminin İslâm tarihi boyunca geçirdiği merhaleleri anlatmış ve VI. merhale olarak Cem' ve Tahkik Devri'ni zikretmiştik (bk. s. 109). Seyfuddîn el-Âmidî'den (v. 631/1233) itibaren aşağı yukarı asrımıza kadar süren bu sekiz asırlık uzun devreden sonra, XX. asrın başında Yeni Devir diyebileceğimiz yeni bir çığır açılmıştır. Kelâm tarihinin bu yeni fikrî hareketinin özelliklerini şöylece hulâsa edebiliriz:

Bütün şekilleriyle materyalizmi ve felsefî bir görüş olarak pozitivizmi reddetmek, gelişen müsbet ilimlerden de faydalanarak, Kur'an delilleri olan hudus ve nizam delilleriyle Allah'ın varlığını isbat etmek mukaddesatı savunmak, İslâm dünyasındaki bu fikrî harekete paralel olarak, hatta, bundan daha önce ve daha kuvvetli bir şekilde batı dünyasında aynı hareket başlamıştır. Bugün de devam etmektedir.

Asrımızın başından itibaren İslâm dünyasında ve bu arada memleketimizde kelâm ilmi sahasında meydana getirilen eserleri ikiye ayırmak lâzımdır: Klâsik kelâm kitapları tipinde yazılanlar, bir de isbât-i vâcib hakkında yazılanlar. Son asırda bir kelâm kitabı olarak memleketimizde te'lif edilen eserlerin bir kısmı eski an'aneye bağlı, eskiden söylenenlerin tekrarı mahiyetindedir. Misal olarak: Sırrî-i Giridî'nin "Nakdu'l-keîâm fî akâidi'l-İslâm"ını zikredebiliriz. Abdullâtîf el-Harpûtî'nin "Tenkîhu'l-keîâm"ı ile Ömer Nasuhî Bilmen'in "Muvazzah ilm-i keîâm"ı yeni ihtiyaç ve yeni meselelere meyil gösteren, fakat yine de tatminkâr olmayan eserlerdir.

İslâm dünyasındaki yeni cereyanlar karşısında zuhur eden yeni problemleri ele alarak eser meydana getiren İzmirli İsmail Hakkı'dır (1869-1946 m.). Klâsik kelâm kültürümüze dair vukufu bulunan ve yeni felsefî cereyanlardan da haberdar olan İzmirli'nin, 1336 h. yılında neşrettiği

"Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme"sinin üzerinde şunları okumaktayız: "Bu kitap, nazariyyât-ı kelâmîyyenin felsefe-i cedîde ve ihtiyâcât-ı asrîyyeye göre tevsii suretiyle, ilk defa olmak üzere tertib ve tahrir edilmiştir." Bu küçük kitaptan sonra kaleme aldığı ve maalesef natamam olan, iki cildlik "Yeni İlm-i Kelâm", Yeni Devrin önemli eseri sayılmağa lâyıktır.

Yeni devirde isbât-i vâcib konusunda yazılan eserlerin çoğu, İslâm dünyasına dışarıdan giren ve Allah'ın varlığını inkâr eden felsefe ve görüşlerin reddine dairdir. Bu meyanda, Cemaleddîn el-Efğânî'nin (v. 1315/1897) "r. er-Red Ale'd-Dehriyyîn"i, Ferîd Vecdî'nin (1878-1954 m.) eserlerinden "el-Hadîkatu'l-Fikriyye" ve "el-İslâm fî Asrî'l-İlm"ini, Filibeli Ahmed Hilmi'nin (1865-1914 m.) "Allah'ı İnkâr Mümkün midir?", "Huzûr-i Akıl ve Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti", İzmirli İ. Hakkı'nın (1869-1946 m.) "Muhtasar Felsefe-i Üla"sı ile M. Şemseddin'in (1884-1961 m.) yine "Felsefe-i Üla"sını zikredebiliriz. Ayrıca İsmail Fennî'nin (1855-1946 m.) "Küçük Kitapta Büyük Mevzu'lar"dan başka bilhassa "Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali" adlı hacimli ve doyurucu kitabı takdire şayandır. Ferid (Kam)ın (1861-1944 m.), Emile Boirac'a ait "Cours Élémentaire de Philosophie" adlı kitaptan "İlm-i Mâbâdettabîa" diye terceme ettiği kısım da konusunda güzel bir hizmet olmuştur¹. Burada Mehmed Ali Aynî'nin (1869-1945 m), Tefvik Fikret'in (1870-1915 m.) "Târih-i Kadim"ine cevap olarak kaleme aldığı "Reybîlik Bedbinlik Lâilâhilik Nedir" adlı eseri ile Ali Fuad Başgil'in (1893-1967 m.), bir iki noktası müstesna, nefis eseri "Din ve Lâiklik"i, Mustafa Şekib Tunç'un (1886-1958 m.) "Bir Din Felsefesine Doğru" adlı denemesini ve Hilmi Ziya Ülken'in "Tarihî Maddeciliğe Reddiye"sini de zikrederim.

Asrımızın İslâm dünyasında doğrudan doğruya Allah'ın varlığını isbat etmeyi konu edinen eserler azdır. Biraz önce zikrettiğimiz kitaplar bu mevzua zaman zaman temas ederler. Öyle görülüyor ki asrımızın telâkkisi vucûd-i Bârî'nin, insan tarafından zarurî ve bedihî olarak bilinebileceği tarzındadır. Şu kadar var ki materyalizm, komünizm ve pozitivizm gibi saptırıcı cereyanlar mevcuttur, bunlar red ve iptal edilince, insan. Yaratana tabii olarak tanıyacaktır. Fakat bugün dünya üzerinde sayısız görüş ve cereyan mevcut olduğuna ve bunlar için de yeryüzünde

1 İzmirli İ. Hakkı'nın *Muhtasar Felsefe-i Üla*'sı da aslında Boirac'ın aynı kitabından aşağı yukarı bir terceme mahiyeti arzeder.

artık bir sınır kalmadığına göre, yanlış telkinin ve saptırıcı tesirin nereden, ne zaman ve hangi kılık altında geleceği bilinemez. Bu sebeple Allah'ın varlığı mevzuunda insanlara yol gösterici, hidayet edici eserlere daima ihtiyaç olsa gerektir. Şunu da ilâve edelim ki insanın iç bünyesinde mevcut olan saptırıcıların, yani nefis ve şehvet dediğimiz aşağı arzuların kuvvetli başka ve menfî tesirleri de hiç bir zaman ve hele şu asırda dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Memleketemizde isbât-i vâcib konusunda yayınlanan bir kaç eser varsa da, mevzuu etraflıca ve vukufîla işlemiş bulunmak ve dolayısıyla tatminkâr olmaktan uzaktırlar². Bu konuda araştırabildiğimiz kadar diğer islam memleketlerinde de doyurucu telif esere rastlayamadık. Bu sebeple çağımızın isbât-i vâcib delillerini yabancı eserlerden takîb edeceğiz.

2 Bu eserler meyanında: Dr. Halûk Nur Bakî'nin *Tek Nur*'unu ve Dr. Halim Bilsel'in *Allah Vardır* adlı kitabını zikredebiliriz, İbrahim Agâh Çubukçu'nun kaleme aldığı *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri* adlı risale üç bölümden meydana gelmiştir: Birinci bölümde, kelâmcılara ve ikinci bölümde İslâm filozoflarına göre isbât-i vâcib delillerinden pek kısa olarak bahsedilmiştir. Risalenin İkinci yarısını teşkil eden 15 sahifelik üçüncü bölümde ise müellif, "insan ve sorunlara göre Alah'ın varlığı" nı kendi açısından isbatlamağa çalışmıştır. Araştırmamızın bu kısmını kaleme aldığımız günlerde yayınlanan bir kitapla karşılaştık: Muammer Sencer, *Allah Neden Var*, Kitap, "Allah kavramını İnançların ötesinde ele alarak bizzat akılla ve öz mantıkla" isbatı hedef edinmiştir.

III

YENİ İSBÂT-İ VÂCİB YOLLARI

Biraz önce asrımız isbât-i vâcib delillerini yabancı eserlerden takîb edeceğimizi söylemiştik. Garbın bugünkü isbat metodunu incelemeden önce, ortaçağdan itibaren son asra kadar bu konuda nasıl bir yol takîb ettiğini kısaca gözden geçirmek faydalı ve hatta lüzumlu görünmektedir.

A. BATI DÜNYASINDA İSBÂT-İ VÂCİB

1. İSKOLÂSTİK DEVİRDE

"Mukaddes Kitab"ın Allah'ın varlığını isbat mevzuu ile fazla meşgul olmadığını söylemeliyiz. Ne Tevrat ne de İncil'de, Kur'an-ı Kerim'de olduğu kadar, isbât-i vâcib konusuna doğrudan doğruya temas eden kısımlara rastlanamaz. Öyle anlaşılıyor ki gerek Benî İsrail Peygamberleri, gerek Hz. İsbâ hitabettikleri kitle bakımından buna ihtiyaç hissetmemişlerdir. Hz. Mesîh'in da'vetinin, misyonerler eliyle, putperest Yunanlılara ve Romalılara ulaşması ise Kitab-ı Mukaddes'in yazıya alınmasından epeyce bir zaman sonra olmuştur. Binaenaleyh hıristiyan âlimlerinin isbat delilleri daha çok kendilerine aittir¹.

Felsefe tarihçileri Orta Çağ felsefesini iki kaynağa bağlarlar: Aristo (m.ö. 384-322) felsefesi ve bir de Saint Augustin'in (354-430 m.) temsil ettiği Hristiyan felsefesi. Hristiyan felsefesi de Eflâton'dan (m. ö. 429-347) alınmıştır veya büyük çapta onun tesiri altındadır².

a) Hristiyan teolojisinde büyük bir mevki işgal eden Saint Augustin, kendinden 12 asır sonra yaşayan ünlü Fransız filozofu Descartes'in (1596-1650 m.) düşünüşüne yakın bir tarzda "şüphe"yi münakaşa ederek Allah'ın varlığını isbat etmiştir. "Dış âleme yönelme, kendine dön,

1 Akkâd, *Allah*, s. 233 vd.

2 Paul Janet ve Gabrielles Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, trc. Elmalılı Hamdi, s. 210; Emile Faguet, *Yeni Felsefe Tarihi*, trc. Ahmed Hidayet, s. 57 vdd., 60 vdd.; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, trc. Mehmed İzzet, C. I, s. 252 vdd., 277 vdd.

hakikat insanın derunundadır." diyen Augustin, felsefi görüşlerinde derûnî tecrübeye çok önem vermiştir. Her şey, dış âleme dayanan bütün idraklerimiz şüpheli olabilir. Fakat bu şek benim (zat'ın) mevcudiyetimi isbat eder. Çünkü şüphe edebilmem için daha önce var olmam gerekir. Şüphe eden yaşadığını, düşündüğünü, hatta irade eylediğini bilir, insanın şüphe ettiğini ve kendisinin var olduğunu anlaması Allah'ın varlığını gösterir. Zira şüphe edebilmek için bizde hakikatlere âit bazı ölçülerin bulunması lâzımdır. Hakikat ölçüsü bize şüphe sahamız olan dış dünyadan gelmeyeceğine göre başka bir kaynaktan gelir ki o, Allah'tır.

İnsanda duyularının ötesinde akıl vardır, bununla mücerred hakikatleri anlayabilir. Bu hakikatler her düşünebilen insan için aynıdır, değişmez. İnsan, bilgilerinin hepsini dış eşyadan almaz, bunların bir kısmını o feyizli kaynaktan, Allah taâlâdan alır ve bu bilgiler onun saadetinin vesilesidir.

Allah'ı tanıdığın takdirde bütün eşyanın hakikatlerine vâkıf olabilirsin, fakat dünya hayatında Allah'ın tam olarak bilinmesine imkân yoktur, ibadetler ve dinî hayat bu yoldaki basiretimizi artırır³.

b) Augustin yoluyla Eflâtun'dan gelen ve Orta Çağ boyunca isbât-i vâcib delili olarak kullanılan delilleri metod bakımından ikiye ayırmak lâzımdır: Âlemde müşahede edilen eserlerden istidlal ile bir müessirin mevcudiyetine çıkmak ve bir de sırf aklî bir metodla Allah'ın mahiyeti (hadd'i) alınarak onun mevcudiyetine inmek. Her iki delili de en güzel tasvir eden zâtın Saint Anselme (1033-1109 m.) olduğu kabul edilir. Hatta ikinci isbat yolu, yani sırf aklî olan metod "İkinci Saint Augustin" vasfını da taşıyan Anselme'in ismine izafe edilerek anılır.

İslâm felsefesinin kuruluşunda büyük payı bulunan Fârâbî'de (v. 339/950) anafikrini bulduğumuz ve araştırmamızın ikinci bölümünde Ekmel varlık delili diye isimlendirdiğimiz bu delil (bk. s. 61), garbda delil-i künhî ismiyle anılır. Bir çok itirazlara yol açan bu delil kısaca şöyle takrir edilir: İnsanlar, aklın, Allah'ı en büyük ve en kâmil bir varlık olarak tasavvur ettiğinde ittifak etmişlerdir. Hakikatte var olmak (hâriçte bulunmak) da bir kemal olduğuna göre Allah sadece zihinde değil hâriçte de vardır. Aynı delili Descartes (1596-1650 m.) da işlemiştir.

3 Vorlander, ag. esr., C. I, s. 279; Ahmed Emin ve Zeki Necib Mahmûd, *Kıssatu'l-Felsefe*, s. 5 vdd.; Yûsuf Kerem, *Târihu'l-Felsefeti'l-Ürobiyye fi'l-Asri'l-Vasit*, s. 29 vd.

Leibnitz (1646-1716 m.) bu takriri eksik bulduğundan delili şu şekilde çevirmiştir: Zâtı varlığını gerektiren bir mevcud var ise, onun varlığı zarurîdir. Cenâb-ı Hak, zâtı varlığını iktiza eden bir mevcuddur. O halde o vardır. Bu ifadenin imkân deliline yaklaştığını görüyoruz⁴.

c) Burada Katolik kilisesinin ve resmî felsefesinin büyük simalarından Aquin'li Saint Thomas'ı (1225-1274 m.) zikretmeden geçemeyeceğiz. Aristo felsefesinin sâdık bir muakkibi olmakla beraber, bu felsefeyi Hristiyan zihniyetine uydurmayı başaran Thomas, üstadı gibi, ilk muharrik delilini kabul etmiştir. Aklı ve vahyi, başka bir ifade ile ilim ve akideyi, "birbirinden apayrı" bu iki vesileyi "basit hakikatlere" ulaşmak için birleştirmeyi deneyen Thomas'a göre dinin temelleri istidlale değil, nakle dayanır. Gerçi nakil zayıf bir delildir, fakat vahye dayanınca kuvvet kazanır. Binaenaleyh vahye inanan kimse istidlal (felsefe) ile ikna edilebilir⁵.

Saint Thomas, "el-Hulâsatu'l-Lâhûtiyye"sinde Allah'ın tabîî ve fitrî olarak bilinebileceğini kabul eder. Bunun için de Saint Anselme'in delil-i kühîsini andıran bir üslûp kullanır ve muhtemel bazı itirazlara cevap verir⁶. Thomas, Allah'ın burhanlarla da isbat edilebileceğini izah ettikten sonra vucûd-i Bârî için açtığı fasılda beş delil ile isbat yapar. Birincisi, biraz önce de temas ettiğimiz hareket delilidir, ikincisi müessir illetler delili. Teselsül ve devir bâtıl olduğundan bir ilk müessire ihtiyaç vardır ki Allah'tır.

Thomas'ın üçüncü isbat delili "mümkün" ve "vâcib" terimlerinden çıkan, İslâm felsefesindeki klâsik imkân delilidir. Dördüncü delil eşyada görülen çeşitlilikten çıkarılmıştır. Eşya gayeye yakınlık ve kemal yönlerinden farklılıklar arz eder. Gayeye en yakın olan en kâmil olandır. Meselâ "var olmak" gibi "hararet" de bir gayedir. Hararet gayesinde en yakın olan en sıcak olandır. Nasıl ki ateş hararete gaye ise ve bütün hararetlî cisimlerin illeti bulunuyorsa vucûd, hayır ve sair kemallerin de bir illeti vardır ki o da Allah'tır. Ve nihayet beşinci delili de tabiatteki gaye ve nizam teşkil eder⁷.

4 P. Janet ve G. Seailles, ag. esr., s. 222-228; Vorlander, ag. esr., C. I, s. 296 vd; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, C II, s. 31 vdd.; Aqqâd, *Allah*, s. 229 vd.

5 Vorlander, ag. esr. C. I, s. 320 vdd.; E. Faguet, ag. esr., s. 70; Saint Thomas, *el-Hulâsatu'l-Lâhûtiyye*, A. trc. Bûlus Avvâd (Paulo Auad), C. I. s. 20 vdd; A. Emin ve Z. Necib, ag. esr., s. 30; Yûsuf Kerem, ag. esr., s. 173 vd.

6 Thomas, ag. esr., C. I, s. 28 vdd.

7 a. esr., C. I. s. 30-35.

Saint Thomas'da görülen bu isbat delillerinin hepsi Orta Çağ boyunca Hristiyan dünyasında kullanılmış ve zaman zaman bazı küçük tadillere tâbi tutulmuştur⁸.

2. İSKOLÂSTİKLERDEN SONRA

Orta Çağ Avrupasındaki isbât-i vâcib delillerine kısaca temas ettikten sonra modern felsefenin kurucusu sayılan, ünlü Fransız matematikçisi ve filozofu Rene Descartes'tan (1596-1650 m.) başlamak üzere son devirlere kadar İslâm dünyası dışındaki isbât-i vâcib hareketlerine de göz gezdirelim.

a) Descartes'ın isbat delilleri, "Düşünüyorum, o halde varım" esasının ruhuna uygun olarak dış âleme değil insan aklına dayanır. Bu deliller üç noktada mütalâa edilmektedir:

1) İmkân-ı aklî delili: "Allah" mefhumu, eserin müessiri ve ma'lûlün illeti gerektirmesi gibi, onun varlığını gerektirir. Gerçi bizde, mevzu mevcut olmayan bazı mefhumlar, bazı vehimler vardır, fakat Allah öyle bir mefhumdur ki bizzat mevzuunun varlığı kabul edilmeden izahı mümkün değildir.

2) Namütenahi mefhumu delili: insanda bir sonsuzluk mefhumu vardır. Bu, ne insanın bizzat kendisinden, ne de dış âlemden gelebilir. Çünkü bunların her ikisi de sonludur. O halde bu sonsuzluk mefhumunun (ma'lûlünün) ilk illeti, namütenahi olan Allah'tır.

3) Kemal delili: Saint Anselme'de (1033-1109 m.) gördüğümüz delil-i künhîdir. Descartes buna delil-i vucûdî (ontolojik delil) demiştir⁹.

(b) Descartes'ın isbat delilleri XVII. asra hâkim olmuştur. Bununla beraber Leibnitz (1646-1716 m.) ve Malebranche (1638-1715 m.) gibi filozoflar bu delillerde bazı tadiller yapmışlardır. XVIII. asırda, Allah'ın varlığını isbat için delilini fezanın mevcudiyetine istinad ettiren meşhur İngiliz âlimi ve filozofu Newton (1642-1727 m.) ile muhtelif isbat delillerini bir burhanda toplamayı deneyen Clarke'ı (1675-1729 m.) da hatırlattıktan sonra Kant'a geçelim¹⁰.

8 P. Janet ve G. Seailles, ag. esr., s. 229 vdd.

9 P. Janet ve G. Seailles, ag. esr., s. 242-249; E. Faguet, ag. esr., s. 94 vdd.; Akkâd, *Allah*, s. 192 vdd.; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. II, s. 34. vd.; M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülä*, s. 112 vd.; A. Emîn ve Z. Necib, ag. esr., s. 97-103.

10 P. Janet ve G. Seailles, ag. esr., s. 249 vdd.; E. Faguet, ag. esr., s. 110-127; Akkâd, *Allah*, s. 194 vdd.; İrfan Abdulhamid, *Dirâsât fi'l-Aqâidi'l-İslâmiyye*, s. 172.

c) Dünyanın en büyük filozoflarından biri kabul edilen Emmanuel Kant (1724-1804 m.) Allah'ın varlığını isbat konusunda hususî bir mevki işgal eder. O zamana kadar kullanılan vücûd, imkân ve gaye delillerini "Saf aklın tenkidi" eserinde ele alan filozof bu delillerin netice siz ve çürük olduğunu söyler. Gaye delilini diğer ikisinden farklı buluyorsa da, yine de gayri kâfi olduğuna kanidir¹¹

Kant daha sonra yazdığı "Pratik aklın tenkidi"nde kendi isbat delilini ortaya kor. Buna amelî veya ahlâkî delil ismini verir. Pratik akıl bize vazifenin tam olarak yapılmasını emrediyor. Çünkü faziletli ve ahlâklı oluş bununla mümkündür. Ahlâk kanunu, saadete faziletin birbirinden ayrılmadığını gösterir. Saadete eriştirecek işleri yapmak bize ait ise de, neticenin elde edilmesi sadece bize bağlı değildir. Çünkü saadetin temini dış dünya ile ve diğer insanların iradeleriyle de alâkalıdır. Halbuki vicdanımız vazifenin tamamen hüküm sürmesini, saadet ve faziletin gerçekleşmesini zarurî kılıyor. O halde bunu tahakkuk ettirecek yüce bir iradeye ihtiyaç vardır, bu tabiatın ve insanların fevkinde bir irade olacaktır, işte bu müessir Allah'tır.

Kant'ın anlayışına göre Allah'ı ilmen tanıyamıyoruz, fakat O'na inanıyoruz. Amelî (pratik) akıl bizi inanmaya mecbur eder. Bu duruma göre filozofun delili, ruhun bir nokta-i nazarıdır, burhandan ziyade itikaddan ilham alan bir delildir¹².

d) Kant'tan sonra talebesi Fichte (1762-1814 m.) ve onun da talebesi Schelling (1775-1854 m.) Allah mevzuunda iskenderiyye mektebinin de tesirlerini taşıyan bir vahdet-i vücuda kail olmuşlardır.

Bunlardan sonra yine bir Alman filozofu olan Hegel'i (1770-1831 m.) zikretmeliyiz. Hegel, Allah'ın varlığı delillerini haricî eşyada aramayı uygun bulmaz. Ona göre Allah, iç âlemimizde hissedilebilendir. Ona dair tefekkürümüzü derinleştirdikçe o, kendisini daha vazıh olarak bize hissettirir. Hegel, St. Anselme (1033-1109 m.) tarafından vaz' edilen ve Kant'ın ağır tenkidlerine maruz kalan vücûd delilini yeniden ele alarak Kant'ın tenkidlerini bertaraf etmeye çalışmıştır¹³.

11 Mehmed Emin, *Kant ve Felsefesi*, s. 137-151; P. Janet ve G. Séailles, ag. esr., s. 253-259; E. Faguet, ag. esr., s. 149 vd; B. Boirac, *Cours Élémentaire de Philosophie*, s. 444, 448 vd. 252 vd.

12 Mehmet Emin, ag. esr., s. 238 vd.; P. Janet ve G. Séailles, ag. esr., s. 259; E. Faguet, ag. esr., s. 148 vdd.; A. Emin ve Z. Necib, ag. esr., s. 301 vd.; İzmirli, ag. esr., C. II. s. 39 vdd.

13 P. Janet ve G. Séailles, ag. esr., s. 206 vdd., 289 vdd.; E. Faguet, ag. esr., s. 152 vdd.; A.

e) Bunlardan sonra batı dünyasında materyalizmin ve pozitivizmin tesirleri başlar ki bu, umumiyetle dinden uzaklaşma devresidir. Bu cereyanlardan bölümün başında bahsetmiştik.

XX. asırda garbın yeniden dine dönüşünde "sezgi" (intuition) felsefesinin kurucusu Henri Bergson (1859-1941 m.) ile "hareket" (action) felsefesinin mümessili Maurice Blondel (1861-1949 m.) gibi filozofların büyük tesirleri olmuştur¹⁴.

B. YENİ İSBAT DELİLLERİ

Yeni isbat delilleri için inceleme imkânı bulduğumuz iki üç eser vardır. Bunların ilki New York ilimler Akademisi eski Başkanı A. Cressy Morrison'un "Man Does Not Stand Alone" (insan yalnız değildir) adlı kitabıdır. İkincisi John Clover Monsma'nın Amerika ilim adamları arasında açtığı bir anketin 30 kadar makalesini ihtiva eden "The Evidence of God In An Expanding Universe" (Genişleyen kâinatta Allah'ın delili) isimli kitap ile M. Rahmi Balaban'ın derlediği "İlim-Ahlâk-İman" isimli kitabın bazı makaleleri¹⁵.

Yeni isbât-i vâcib delillerine girmeden önce batı dünyasında ve dolaşısıyla bizde ilhada sevk eden âmilleri, sonra isbat metodunu görecektir ve müteakiben hudus, nizam ve diğer delilleri inceleyeceğiz.

1. İLHAD SEBEPLERİ

a) Taassup

Yeni isbat delillerinin, asrımızda imana karşı çıkan cereyanlara cephe aldıklarını ve onları mahkûm etmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Bu cereyanların başında materyalizm ve pozitivism vardır. Fakat bunlardan başka Batının samimî ilim adamları Hristiyanlığın, daha doğrusu kilisenin, tutumundan da şikâyet etmektedirler. Âlimler, Allahsızlık derdini teşhis

Emîn ve Z. Necib. ag. esr., s. 385.

14 Nureddin Topçu, *Bergson*, s. 102-110; M. R. Balaban, *İlim-Ahlâk-İman*, s. 125-132. Blondel burada action'a müstenid bir nevi imkân delili kullanır. Emile Boutroux'nun (1845-1921 m.) *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu (De la Contingence des Lois de la Nature)* adlı eserinde Allah'ın varlığını isbatı neticelendiren "imkân" görüşü klâsik imkân deliline daha çok benzer (bk. M. R. Balaban, ag. esr. s. 133-140).

15 C. Morrison'un eseri: Mahmûd Salih el-Felekî tarafından *el-İlm Yedû li'l-İman* ve Monsma'nın derlediği kitap da Dr. Dimirdaş tarafından *Allah Yecellâ fi Asri'l-İlm* ismiyle arapçaya terceme edilmişlerdir. Biz bu tercemelerden faydalandık.

ederken önemle parmak bastıkları bir yara da, kilise adamlarının, Hristiyan çocuklarına icra ettikleri ve iyi netice vermiyen tesirler ile kilisenin, düşünce hürriyetine olan baskısıdır. Bunun da kökü, Hristiyanlıktaki teslis inanışına dayanır. İlmî ve tarafsız bir metodu düşünülmediği takdirde, imâna mâni olacak bir sebebin aslında mevcut olmadığına kani olan âlimler iki şeyden yakınır: Bazı topluluk veya devletlerin, menfaat yüzünden, Allahsızlık fikrini yaymaları ve bir de taassup. Taassuptan maksat Hristiyan din adamlarının, çocuklara insan suretinde bir ilâh telkin etme gayretleridir. Halbuki hakikatte insan, Allah'ın yeryüzünde halîfesi olarak yaratılmıştır¹⁶. Bu gibi tesirlere maruz kalan Hristiyan çocukları, muhakemeleri gelişip ilmî metodu kullanmaya başladıkları zaman, küçüklüklerinde öğrendikleriyle yeni tefekkür sistemleri arasında bir mücadele başlar. Dinî inanışlarıyla mantık ve ilmî tefekkürlerinin neticelerini telif etme imkânını bulamayınca, bu ilim adamları, Allah fikrini tamamen atarlar ve bu suretle bünyelerindeki bir çatışmaya son vermek isterler. Artık bu mevzuda müsbet olarak düşünmeyi asla arzu etmezler. Allah'ın varlığı konusunda ileriye sürülecek her yeni fikre de mukavemet gösterirler¹⁷.

Hristiyanlık hakkında yine bu dinin mensupları tarafından ileriye sürülen bu fikirlerin ve verilen bu hükmün, memleketimiz ve İslâm dünyası bakımından önemi vardır. Çünkü bu görüşün tesiri altında kalan ve kendi dinleri olan Müslümanlıktan da habersiz bulunan münevverlerimiz, Hristiyan dünyasında yaşıyorlarmış gibi, fikir beyan ederler, tenkid yaparlar.

b) İlim ve Din

XX. asır ilim dünyasının en büyük simaları, dine cephe alan bazı bilginlerin tarafsız hareket etmeyişlerinden şikâyetçidirler. Allah; madde, enerji veya herhangi mahdud bir varlık değildir ki tecrübe ve müşahede ile isbat edilebilsin. Konunun böyle bir karaktere sahip oluşundan istifade ederek bazıları inkârı terviç etmek isterler, iman bir kanaat meselesidir, bu sebeple inanmayana pozitif ilim adına hücum edemeyiz. Fakat onun da aynı ilim adına inkârı terviç etmeye asla hakkı yoktur.

16 Hristiyan ilim adamlarının bu görüşü, Kur'an-ı Kerim'e de uygundur (Bakara, 2/30). Ondan mülhem olmaları muhtemeldir.

17 Monsma, *Allah Yetecellâ fi Asri'l-İlm*, s. 33 vd., 84. Ayrıca bk, M. R. Balaban, ag. estr., s. 69.

Harvard Üniversitesi Profesörlerinden Dr. William Mc. Dougal'ın "bugünkü biz fizikçiler, madde karşısında XIX. asrın fizikçileri gibi değiliz. Hepsini anladık, demiyoruz. Daha anlıyamadığımız pek çok şeyler var, diyoruz"¹⁸ tarzındaki itirafı asrımızın bir hakikatini yansıtmaktadır, ilim artık pozitivistimin doğurduğu o boş gururu terk etmiştir. Yine aynı müellif, makalesinin sonunu şu cümle ile bitirir. "Modern ilim, Tanrı'ya doğru mütevâzîâne yürümeği öğrenmiştir ve bu hal dine destek olmuştur."¹⁹

İlimin bugün âciz kaldığı problemleri bir gün gelir de çözerse, meselâ laboratuvarlarda canlı hücre meydana getirilirse durum ne olur? imanları sathî olanlar sarsılabilir. Fakat netice değişmeyecektir. Tabiatın bunca sırrından bir kaç tanesi daha bir gün gelir de çözümlerse, büyük Yaratacının yaptıklarından bir kısmını araştırmış olmaktan fazla bir şey yapılmış olmayacaktır. Zira protoplâzmaya ilk hareketi veren ve ona vazifelerini yaptıran sadece O'dur.

Kaldı ki ilim adamları ilmî çalışmalarında "iman" a yabancı değillerdir. Meselâ, ışığın süratini pek az insan ölçmüştür, ama herkes kabul ediyor. Âlimler, duyularla doğrudan doğruya idraki mümkün olmayan bazı şeyleri kabul ederler: proton, elektron, atomun terkihi şekil, gezegenlerin terkihi, aralarındaki mesafeler... Her âlim bunları bizzat tecrübe edemez, önce yapılanlara inanır.

Hulâsa ilim adamları, Allah'ın varlığına dair, ilimlerinin kendilerine verdiği delilleri emanet ruhu ile değerlendirebilseler ve araştırmalarının neticelerine bakarken tarafsızlığı muhafaza ederek, akıllarını hislerinin tesirinden kurtarabilseiler, şüphe etmeden, Allah'ın mevcudiyetini kabul ederlerdi. Hakikatleri tefsir eden yegâne hal tarzı budur. "İlim arttıkça iman kuvvetlenir." "ilim ilerledikçe dinin değeri artacaktır."²⁰

c) Tesadüf - Tekâmül

Araştırmamızın bu son bölümünün baş tarafında, asrımız insanının dinî hayatına büyük çapta kötü tesir icra eden materyalizmden, onun dayandığı tesadüf iddiasından ve tekâmülcülükten bahsetmiştik. Bu duru-

18 *Psikoloji ve Tanrıcılık*, M. R. Balaban, ag. esr, s. 77.

19 a. esr., s. 79.

20 bk. C. Morrison, *el-İlm Yedû li'l-İman*, s. 199 vdd.; Monsma, ag. esr., s. 30, 39 vdd, 79, 94 vdd., 106-112. 131 vdd.

mun tabiî bir neticesi olarak yeni isbât-i vâcib delilleri, tesadüf iddiasının reddine ve tekâmülün tabiatıta ne derece müessir olabileceğinin izahına çok önem verirler. Aşağı yukarı yapılan isbatların hedefi materyalizmin, mekanizmin ve tesadüfün reddi ile tekâmülün tesir sahasının tesbitidir.

Elektronik beyin mucidinin tesadüf hakkındaki sözleri şâyân-i dik-kattir: Yıllarca çalıştım, yüzlerce kablo ve diğer elektrik malzemesi kullanmak suretiyle büyük bir piyanonun üç misli hacmindeki bir sandukaya sığdırabildiğim elektronik beyni meydana getirdim. Şimdi ben, böyle bir cihazın akıl, zekâ ve plân kullanılmadan meydana gelebileceğine hiç ihtimal verebilir miyim? Halbuki etrafımızı saran tabiat büyük bir plân, icad ve nizam mecmuasıdır. Tabiatın her parçası müstakil olmakla beraber parçalar kendi aralarında ahenk içinde bir münasebet ve bağlılık hali arz eder. Kâinatın her zerresi benim icad ettiğim elektronik beyinden çok daha girift bir yapıya sahibdir. Bu cihazın yapılması plâna ihtiyaç hissettirince fizyolojik, kimyevî ve biyolojik bir cihaz olan cismin de bir plâna ve o plânı yürütecek bir Yaratıcıya ihtiyaç hissettirmez mi? Cismim ki şu ucu bucağı bulunmayan kâinatın basit bir zerresinden ibarettir²¹.

Bazı hadiselerin meydana gelişinde tesadüfün rolü olduğunu inkâr edemeyiz. Fakat şu akıllara hayret verici eşya ve tabiatın teşekkülü ve bunlarda hüküm süren değişmez kanun ve nizamların teessüsü ve devamı hiç bir suretle tesadüfe bağlanamaz. Akıl için böyle bir şeyi kabul etmektense bunların bir yaratıcı ve devam ettiricisinin mevcudiyetine inanması çok daha kolay ve mantıkîdir. Yeryüzünde sayıları milyonları bulan hayvan nev'i vardır. Her nev'in ferdleri de düşünülecek olursa meydana gelecek rakamların ifadesi mümkün değildir. Nevilerin ferdleri hem birbirine benzer, hem de birbirinin aynı değildirler. Bundaki yüce kudret ve sonsuz hikmeti görmemek elde değildir²².

Tabiatın ve ona hâkim olan nizamın izahı için tesadüfün hiç bir zaman yeter bir sebep olamayacağı konusunda âlimlerin verdiği misallerden birini daha zikrederek bahsi kapayalım: Protein bütün canlı hücrelerin temel maddelerinden birini teşkil eder. Bilindiği üzere bu albüminli madde beş elemandan meydana gelir: Karbon, hidrojen, azot, oksijen ve kükürt. Bir ünite proteinde 40.000 kadar molekül bulunur. Şimdiye

21 Monsma, ag. esr., s. 91 vd.

22 a. esr., s. 23 vdd., 58 vdd. 79.

kadar malûm olan 100 civarındaki element tabiat içinde gayr-ı mun-tazam olarak serpiştirilmiştir. Şimdi düşünelim: Tesadüf yoluyla bu beş elemanın bir araya gelerek sadece bir ünite protein meydana getirmesi acaba yüzde kaç ihtimal ile olabilir, ayrıca bunun için ne kadar zaman ve ne kadar madde lâzımdır? Matematikçiler hesap etmişler ve bu ihtimalin 10^{160} (10 üstü 160) da bir olduğunu ifade etmişlerdir. Yani 10 rakamı 160 defa kendisiyle çarpılarak meydana gelen sayıya nisbetle 1 ihtimal. Bu rakamı kelimelerle ifade etme imkânına sahip değiliz. Bu iş için gerekli zaman 10^{243} yıl olarak hesap edilmiştir. Bu kimyevî olayın tesadüfen meydana gelmesi için yeryüzünü bir kaç milyon defa doldurup boşaltan maddeye de ihtiyaç vardır.

Proteinin, elemanlarından meydana geliş şekli de mühimdir. Çünkü başka yollarla bileştiği takdirde zararlı ve zehirleyici olabilir. İngiliz âlimi J. B. Leathes, 1 ünite proteinin meydana geliş şekillerini hesap etmiş ve bunların 10^{48} olduğunu anlamıştır. O halde bütün bu ihtimallerin tesadüfen bir araya gelerek proteini teşkil etmesi aklen mümkün değildir. Şunu da hatırlayalım ki protein dediğimiz bu nesne, hayatiyeti olmayan kimyevî bir maddedir. Hayat ancak ruh sayesinde mümkün olmaktadır, ruh ki mahiyeti hakkında hiç bir bilgiye sahip değiliz²³.

Tekâmül den de yukarıda kısaca bahsetmiştik (bk. s. 143 vd.) ilimlerin ilerleyişinden istifade ederek Allah'ın varlığı delillerini en güzel bir üslup ile yazan C. Morrison, kitabının mukaddimesinde şöyle der: Darwin (1809-1882 m.)'den bir asır sonra bugün ilim çok ilerlemiş ve bizi başka düşünüşlere götürmüştür. Bugün hiçbir kimse eskiden Haeckel'in (1834-1919 m.): "Bana su, kimyevî madde ve yeteri kadar zaman verilsin, insan yaratabilirim" tarzında söylediği sözü tekrar etmeye muktedir değildir²⁴.

Tabiatla tekâmül faktörünün rol oynadığını inkâr edemeyiz. Fakat bu, mahdud ve malûm sınırlar dahilindedir. Tekâmül yoluyla ne ilk yaratılış izah edilebilir, ne de önemli değişiklikler. Tekâmülcüler izahlarının çoğunu istihaleye (başkalaşmaya) dayandırırılar. Halbuki yapılan incelemeler sonunda başkalaşma ve sıçrayışların yeni tür canlı meydana getir-

23 a. esr., s. 11 vd. Ayrıca mekanizmin reddi için bk. a. esr., s. 133 vd.; M. R. Balaban, ag. esr., s. 81 vd.

24 Morrison, ag. esr., s. 42 vd.

mesinin mümkün olmadığı anlaşılmıştır, istihaleler çoğu zaman ölüme veya dejenerasyona götürür. Âlimler başkalaşma veya sıçrayışlarla yeni bir sıfatın bir türe yayılabilmesi için, bu sıfatın, aynı türden tahminen bir milyon nesil üzerinde tekrarlanmasının gerektiğine konidirler. Bu tempo ile bugün müttekâmil canlılar âleminin meydana gelmesi akla sığmıyacak bir şeydir.

Canlının tekâmül kabiliyetine sahip oluşu, bizzat bu özellik bile onun kendi dışında bir yaratıcı tarafından yaratıldığına başka bir delilidir²⁵.

2. İSBAT METODU

a) Dindarlığın Fitrî Oluşu

Asrımızın pozitif ve sosyal ilimlerinin çeşitli dallarında mütehasşis olan âlimler din hissini insanoğlunda fitrî olduğuna kanidirler. İbn Hazm'in (v. 456/1064) "el-Fasl" mukaddimesinde gayet güzel anlattığı ve "evâilu'l-akl" diye isimlendirdiği ilk prensipler kavramı²⁶, asrımız ilim adamları tarafından da kabul edildiğine göre, çocukta iki yaşından itibaren teşekkül etmeye başlar. Üç ilâ beş yaş arasındaki çocuk, hiç bir telkin bahis konusu olmaksızın, sebebiyet prensibini anlamakta, kendisiyle kendisinden başkalarını ayırdetmekte ve hatta "beni, kuşları, oyuncaklarımı.., kim yaptı?" gibi sorular sormaktadır²⁷.

İnsanda, kendisinden yüce bir varlığa karşı bir özlem bulunduğundan şüphe edemeyiz. Güzel ahlâk, vakar, şeref, cömertlik, fazilet... inkârdan değil, hep bu yüce varlığın mevcudiyetinden doğar. Tabîî olarak insanın içinden gelen Allah'a yalvarış hissi, ondan yardım dileme ihtiyacı ve ona yaklaşma arzusu, dindarlığın, insanda yaratılıştan mevcut olduğunu gösterir. İlim de bunu kabul etmek mecburiyetindedir²⁸.

b) Şahsî Tecrübenin Önemi

Allah, duyularla hissedilen maddî bir varlık gibi isbat edilemez. Onun varlığını isbat için istidlale başvurmalyız. Bu istidlalimiz de en azından

25 Monsma, ag. estr., s. 70 vdd., 79, 106 vdd.

26 İbn Hazm, *el-Fasl*, C. I. s. 4 vdd.

27 Monsma, ag. estr., s. 150 vdd., 162 vdd.

28 C. Morrison, *el-İlm Yedû li'l-İman*, s. 200 vdd.

bazı safhalarında bedihiyyata dayanacaktır. Bu bakımdan deliller haddi zatında burhan vasfını, "itiraz edilemez" hususiyetini taşımaz. Fakat bu, imanımızın zayıf esaslara istinad ettiği manasına da gelmez, işte burada şahsî tecrübe büyük önem taşır. "Ona dön, onu kolaylıkla bulacaksın." Madem ki konu iman sahasıdır, şahsın, bizzat kedisinin mevzua karışması gereklidir.

Müsbet ilimlerde bile bir faraziyenin doğruluğu aranırken ona ilkin inanılır, yani faraziyenin doğru olduğu kabul edilir. Sonra da tecrübe ye girilir, işte iman sahasında da durum aynıdır. İnkâra kapılmamalı, önce inanmalı ve sonra da derûnî tecrübeye ve tefekküre dolmalıdır. Bu bakımdan Allah'ın varlığını bulabilmek için hem maddî hem de manevî deliller beraber yürütülmelidir. Bu görüşe sahip olan âlimler izahlarında Kitab-ı Mukaddes'ten yer yer nakiller yaparlar ve asırlar boyu din adamlarının tecrübelerinin büyük değer taşıdığını söylerler²⁹.

3. DELİLLER

a) Hudus Delili

Kat'iyetle söyleyebiliriz ki gerek insan, gerek onu çevreleyen tabiat, mutlak yokluktan (adem'den) kendiliklerinden meydana gelmemiştir. Bunların bir başlangıcı vardır. Şüpheye mahal bırakmayan bir mantıkla, hiç bir maddî şeyin kendi kendini yaratamayacağı hükmüne varabiliriz. Her başlangıcın bir başlatıcısı bulunduğu göre kâinatın da bir yaratıcısı vardır ki o, Allah'tır. Bunu kabul etmediğimiz takdirde kâinatın kendi kendini yarattığını söylemeye mecbur kalacağız ki, bu bizim, bir Tanrı kabul ettiğimizi gösterir; fakat hem maddî hem de ruhî bir tanrı. Böyle bir tanrıya inanmaktansa, gayrı maddî bir Allah'a inanmak elbette daha ma'kuldür³⁰.

Kimya ilmi bazı maddelerin yok olmaya yüz tuttuğunu gösteriyor. Bu yok oluş bazılarında büyük bir süratle, bazılarında da nisbeten yavaş olmaktadır. O halde madde ebedî değildir, ebedî olmayınca ezeli de olmaz. Demek ki maddenin bir başlangıcı vardır. Gerek kimya, gerek diğer ilimler, bize maddenin tedricî bir tarzda değil de, bir anda var olduğuna

29 Monsma, ag. esr., s. 13 vdd., 38 vdd., 80-87. 115 vdd. 128 vdd.

30 a. esr., s. 40 vdd.

dair deliller gösterirler. Hatta ilimler, maddelerin var oluş zamanını bile yaklaşık olarak tesbit etmişlerdir. O halde şu maddî âlem mahlûktur, onun bir yaratıcısı vardır³¹.

Yerçekimi kanununun kâşifi, meşhur ingiliz âlimi Sir Isaac Newton (1642-1727 m.), tabiatta mevcut nizamının çözülmeye doğru seyrettiğini fark etmiştir. Çünkü öyle bir merhaleye doğru ilerliyor ki, orada bütün cisimlerin ısısı aynı dereceye gelecektir. Ve bundan, Newton, kâinatın bir başlangıcının bulunduğu neticesini çıkarmıştır.

Bu önemli meseleyi biraz daha açalım: Dinamik ısı kanunlarının ikincisine göre, sıcak cisimlerden soğuk olan cisimlere devamlı olarak ısı geçmektedir. Bunun aksi mümkün değildir, yani ısı, kendiliğinden soğuk cisimlerden sıcak cisimlere geçemez, geri dönemez. Bunun mânası şudur: Kâinat, bütün cisimlerin ısısının eşit olacağı bir merhaleye doğru seyretmektedir. Bu gerçekleştiği gün tabiatta ne kimyevî, ne de tabiî bir fonksiyon kalmıyacaktır ve hayat da olamayacaktır. Bugün kâinatta kimyevî ve tabiî fonksiyonlar mevcut olduğuna göre onun ezeli olmadığını anlıyoruz. Çünkü ezeli olsaydı şimdiye kadar çoktan enerjisini bitirecek, çözülecek ve yok olacaktı. Böylece ilim, gayesi bu olmadığı halde, kâinatın bir başlangıcı bulunduğunu isbat etmiş oldu. Bu hadise, Allah'ın var olduğunun delilidir. Zira başlangıcı olan bir şeyin mutlaka bir yaratıcısı vardır³².

b) Gaye ve Nizam Delili

Araştırmamızın muhtelif yerlerinde temas ettiğimiz üzere gaye ve nizam delili kâinatta bir illet-ma'lûl, bir sebep-gaye bağlantısının mevcut olduğunu ve bu nizamın maddenin kendisiyle, tesadüf veya tekâmül ile izah edilemeyeceğini hedef alır. İlimler inkişaf ettikten ve insanoğlulu kâinatın sırlarını birer birer çözmeye başladıktan itibaren garp ilim âleminde gaye ve nizam delili itibar kazanmıştır. Ciddî ve tarafsız âlimler kâinatın fevkalâdeliği karşısında hayranlıklarını gizlememiş, Yaratana olan hürmet ve ta'zim hislerini ifade etmişlerdir.

Kur'an'ın delillerinden biri olması hasebiyle çok eskiden beri İslâm âlimlerinin dikkatini çekmiş bulunan bu delil hakkında garp dünyasında

31 a. esr., s. 27.

32 a. esr., s. 7 vd., 28 vd., 92.

da son zamanlarda çok şeyler yazılmıştır. Pozitif ilimlerin yaptığı yegâne şey, mevcut nizamın izahına, tabiata tevdi edilmiş gizli sırların çözülmesine çalışmaktan ibarettir. Bu nizamın ve bu sırların menşei nedir? Bunları kim koymuştur? İlim bu noktada susar, insan aklı ise tecrübe ve müşahede ile sınırlanmış pozitif ilim sahasının ötesine geçerek Allah'ı bulur. Bilhassa insanî müesseseler, insanda mevcut olan zihnî ve hissî faaliyet akılları durdurmakta ve bizi ister istemez Allah'ın huzuruna teslim etmektedir³³.

Gaye ve nizam delili bahsini A. Cressy Morrison'un nefis eserinden söz etmeden kapamıyalım. Kitap, Darwin'in (1809-1882 m.) arkadaşı ve yardımcısı, İngiliz âlimi Thomas Huxley'nin (1825-1895 m.) oğlu Julian Huxley'nin "Man Stand Alone" (insan yalnızdır) ismini taşıyan ve insanın, kâinat içinde tek başına buyruk sahibi olduğunu, yani Allah'ın bulunmadığını hedef alan esere cevap olarak yazılmıştır: "Man Does Not Stand Alone" (İnsan yalnız değildir).

Eser yedi bölüme ayrılmıştır. Bunların birincisinde tesadüfün şansını deneyen bazı riyazî misaller verildikten sonra insan hayatına elverişli olan dünyamızın bağlı bulunduğu esrareniz nizamdan, bununla ilgili güneş ve ay sisteminden bahsedilir, ikinci bölümde hayat muamması ele alınır: Hayat nedir, nasıl başlamıştır? Protoplazma denen hayat tohumunun teşekkülü ve sırları.

Kitabın üçüncü bölümü çeşitli hayvanlarda görülen, akılları durdurucu faaliyetler, içgüdüler, sebep-gaye şuuruna bağlı uvuzlar ve bunların fonksiyonlarından bahseder. Dördüncü bölümü, canlıların içinde sadece insana mahsus olan akıl ve üstünlüklerinden çıkarılmıştır. Eserin beşinci bölümü, Abbas Mahmûd el-Akkâd tarafından en çok beğenilen bir delil ihtiva eder³⁴. İnsan neslinin çoğalmasını temin eden, hücredeki "genler" ve özellikleri. Altınca bölümü, tabiatın korunması meyanında, bazı bitki ve hayvanların onu istilâ etmemesi için ulu Yaratıcı tarafından alınan tedbirlerinden ibarettir, Ve nihayet kitabın yedinci bölümünde, sadece insana mahsus olan muhayyile gücü ve bu sayede insanın, Allah fikrini kavrayabilmesinden söz edilir³⁵.

33 a. esr., s. 34 vdd., 44-52, 62-71, 82-97, 110-114, 118-127, 134 vd., 141 vdd.; M. R. Balaban, ag. esr., s. 72, 102 vd.

34 Akkâd, *Allah*, s. 288.

35 Morrison'un bu eseri, hülâsa olarak, M. R. Balaban'ın derlediği *İlim-Ahlâk-İman* adlı kitap-

c) Diğer İsbat Delilleri

1) Psikolojik isbat

Psikologlar ve tabibler, mesleklerinde icra ettikleri tecrübeler sayesinde, insanda, maddî varlığının üstünde ve ona hâkim bir ruhun mevcut olduğunu ve ruhun da daha yüce bir varlıkla alâkalı bulunduğunu anlamışlardır. İnsanda öyle yüksek duygular, öyle yüce fikirler vardır ki, bunları, Allah'ın varlığından başka sebeplerle izaha imkân yoktur. Bir tabip ve cerrah olan ve tıp sahasında bir çok araştırmaları bulunan Paul Ernest Adolphe bu konuda bir çok tercübelerinden bahseder. Amerika'da yapılan istatistiklere göre hastaların yüzde sekseninde ruhî âmillerin tesiri görülmüş ve bunların yüzde kırkının tamamen ruhî sebeplere bağlı olduğu tesbit edilmiştir³⁶.

Harward Üniversitesi Psikoloji Profesörü Dr. William Mc Dougal, insanda, Allah'ın varlığı tezini sezdirecek beş istidat ve kuvvet göstermek suretiyle psikolojik isbata örnekler vermiştir:

– Mistik tecrübeler

Zaman ve mekânca birbirinden uzak bir çok mistiklerin teferruata varıncaya kadar aynı neticeleri ifade etmeleri aynı kaynakla alâka halinde bulduklarının delilidir. Bu mistiklerin çoğu iç hayatlarının yeni ve garip duygularla doluverdiğini, ânî iç aydınlığı ve gönül huzuru hissettiklerini ifade etmişlerdir. Bu duyular insana ne tabiattan, ne de ferdî ve kolektif hayattan gelebilir, bunlar yüce varlık âleminde dir.

– Telepati

Bir insanın uzaklardaki diğer bir insan üzerinde tesir yapabilmesi veya onunla anlaşış konuşması demek olan bu hadisenin (telepathie) bugünkü ilimle izahı mümkün değildir. Hadise ilmî tarzda açıklanabilse ruhun istiklâliyeti ve insanın, fizik üstü yollarla ruh alemiyle temas kurduğu, itiraz edilemeyecek tarzda, isbat edilmiş olurdu.

ta, Naciye Hamdi Öncül tarafından terceme edilmiştir(s. 179-184). Ayrıca M. Şevket Eygi tarafından terceme ve müstakil bir risale halinde neşredilmiştir. (*Niçin Allaha inanıyorum*, İstanbul, 1966, 15 sahife). (Aynı eser tarafından da bilâhère terceme edilmiş ve *İnsan-Kâinât ve Ötesi* adıyla 1972 yılında Hareket (Dergâh) yayınları arasında neşredilmiştir.)

36 Monsma, ag. esr., s. 136 vdd.

– Ölüm ötesi hayat

Londra Ruhiyat Araştırmaları Cemiyetinin uzun yıllardan beri ruh tezahürleri üzerinde yapmış olduğu araştırmalar sonunda, öyle tezahürler bulunmuştur ki bunlar, bazı hallerde, bedenın ölümünden sonra da, insanın şahsiyet ve ruhunun yaşadığını gösterir. Bu hal ruhun bedenî şartlardan üstün olduğunu ifade eder.

– Matematik istidat

Pascal (1623 - 1662 m.) ve Newton (1642 - 1727 m.) gibi dâhilerde ve bazı orta derecede zeki çocuklarda matematiğe dair gözükten aşırı istidat uzvî fonksiyon, tekâmül vb. ile izah edilemez. Bunlar ruhun varlığını gösterir.

– Güzellik duygusu

İnsanların müzik, resim, şiir gibi güzel sanat eserleri karşısında duydukları derin meczubiyet. Bunda cinsiyetin tesiri iddia ediliyor, kabul. Fakat öyle hadiseler, öyle tablolar vardır ki bununla izahı mümkün değildir. "Nasıl olur da insan, güzelliğin uyardığı tesir altında bambaşka, yepyeni bir âleme akıp gidiyor. Öyle bir âlem ki, insan kendini orada lâyemûtlar (ölümsüzler) arasında, lâyemût realite içinde hissediyor"³⁷.

2) Naklî deliller

Allah'ın varlığı mevzuu ile ilgilenen ve bu konuda yazan garp âlimleri sık sık naklî delillere de başvururlar. Mukaddes kitapların beyanları ve asırlar boyu mistiklerin yaptıkları tecrübeler, onların kanaatine göre, büyük değerler taşır³⁸. Bunda, garplı bir çok ilim adamının kilise okullarında okumuş olmasının ve hatta bazılarının kilise teşkilâtından yetişmiş bulunmasının tesiri de olsa gerektir.

NETİCE

"İslâm kelâmcıları ve filozoflarına göre İsbât-i Vâcib" isimli araştırmamız burada sona eriyor, İslâm tarihi boyunca kelâmcıların ve filozofların kullandıkları isbat delillerinin tenkidi ve değerlendirilmesi, yani asıl tezin

37 Dr. William Mc. Dougal, *Psikoloji ve Tanrıçılık*, M. R. Balaban, ag. esr., s. 73 vdd.

38 Monsma, ag. esr., s. 110 vdd., 131 vdd.

neticesi ikinci bölümün sonunda yer almıştı. Tezimize bir lahika olarak eklediğimiz "Asrımızda isbât-i vâcib" başlıklı bu son bölümün nihayetinde yeniden söylenecek bir şey yoktur.

XX. asır dünyasında, gerek doğuda ve gerek batıda, insanlığın manevî bir buhran içinde kıvrandığı apaçık bir gerçektir. Çağımız insanlığının kurtarılması gerekir. Bu kurtuluş Allah'ın hak dini olan İslâm ile mümkün olacaktır. "*Allah katında yegâne makbul din olan İslâm*"³⁹ ile. Ve bu kurtuluş, şüphe yok ki tahakkuk edecektir. Çünkü yüce Allah'ın son Peygamberi (s.a.s) bunu müjdelemiştir⁴⁰.

"Yeryüzünün şehrinde ve köyünde hiç bir ev kalmıyacaktır ki Müslümanlık oraya girmesin. Bu, kuvvetlinin kuvveti ve zayıfın aczi sayesinde mümkün olacaktır: Allah, ya insanları yüceltip İslâm'a lâayık kılabacak veya zayıf düşürüp ona boyun eğdirecektir."

39 Âl-i İmrân, 19.

40 el-Hatib et-Tebrizî, *Mişkâtul-Mesâbih*, C. I, s. 20.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 3 cild, Beyrut, ts.

Ahmed Emin ve Zeki Necîb Mahmûd, *Kıssatul-Felsefeti'l-Hadîse*, 2 cüz, Kahire, 1355/1936.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (v. 241/ 855), *el-Musned*, 6 cild, Kahire 1313 h.

Akkâd, Abbas Mahmûd el-Akkâd, *Allah*, Kahire, 1964 m.

Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed (v. 631/ 1233), *Ebkârul-Efkâr*, Süleymaniye ktp., nr. 747.

Askalânî, Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer (v. 852/ 1449), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 4 cild, Mısır, 1358/1939.

Aynî, Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed (v. 855/1451), *Umdetu'l-Kârî fî Şerhi'l-Buhârî*, 11 cild, İstanbul, 1308 h. — ?

Aynî Mehmed Ali (1869-1945 m.), *Reybîlik Bedbinlik Lâilâhîlik Nedir*, (Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadim'ine cevap), İstanbul, 1927 m.

Bağdatlı İsmail Paşa, b. Muhammed Emîn (v. 1339/1920), *Hediyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsârul-Musannifîn*, 2 cild, İstanbul, 1951, 1955 m.

Bakî Halûk Nur, *Tek Nur*, İstanbul, 1958 m.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib b. el-Bâkîllânî (v. 403/1013), *el-İnsaf fî Mâ Yecib İtikâduh ve Lâ Yecûzu'l-Cehl Bih*, nşr. Abdulvehhâb Abdullâtîf, Kahire, 1382/1963.

Bâkîllânî, ... *K. et-Temhîd*, nşr. Richard J. Mc Carthy S. J. Beyrut, 1957 m.

Balaban, M. Rahmi (derleyen), *Son Asır İlim ve Fen Adamlarına Göre İlim-Ahlâk-İman*, Ankara, 1969 m.

- Başgil, Ali Fuad (1893-1967 m.), *Din ve Lâiklik*, İstanbul, 1962 m.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İbnu's-Sîd el-Batalyevsî el-Endelusî (v. 521/1127), *el-İnsafî'î-Tenbîh Ale'l-Esbâb Elleti Evcebeti'l-İhtilâf Beyne'l-Muslimîn fi Ârâi-Him*, Mısır, 1319 h.
- Bedevî, Abdurrahman, *Eflûtîn Inde'l-Arab*, Mısır. 1955.
- Bedevî, ... *el-Eflâtûniyyetu'l-Muhdese Inde'l-Arab*, Kahire, 1955 m.
- Beyâdî, Kemaluddîn Ahmed b. Hasan b. Sinâneddîn (v. 1098/ 1687), *İşârâtu'l-Merâm Min Ibârâti'l-İmâm*, Mısır, 1368/1949.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer el-Kâdî (v. 693-1286), *Tavâliu'l-Envâr*, Kahire, 1323 h.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (v. 458/1066), *el-Esmâ ve's-Sıfât*, Mısır, 1358 h.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*, İstanbul, 1339-1342 h.
- Bilsel, Halim, *Allah Vardır*, İstanbul, 1966 m.
- Boirac, Emile, *Cours Elementaire de Philosophie*, Paris, 1907 m.
- Boirac, ... *İlm-i Mâ Ba'dettabîa*, (yukarıdaki eserden bir kısmın tercemesi), trc. Ferid (Kam), İstanbul, 1341-1343 h.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, İstanbul, 1967 m.
- Boutroux (1845-1921 m.), *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, trc. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, 1947 m.
- Brockelmann, C, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, I-II Leiden, 1943 - 1949; *Supplement Band*, Mil, Leiden 1937-1942.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (v. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, 8 cild, İstanbul, 1315 h.
- Buhârî, ... *Halqu Efâli'l-İbâd*, Dehli, 1304 h.
- Câballah, Abdulazîz b. Abdurrahman, *ed-Delîlu's-Sâdık Alâ Vucûdi'l-Hâlık ve Butlâni Mezhebi'l-Felâsife ve Munkiri'l-Havârik*, 2 cild. Kahire, 1316-1317 h.

Câmî, Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed (v. 898/1492), *Risale ... fivucûdi'l-Vâcib Lizâtih*, Lala İsmail ktp., nr. 260/1.

Carullah, Zuhdî Hasan, *el-Mutezile*, Kahire, 1366-1947.

Cevad Alî, *Târihu'l-Arab Kable'l-İslâm*, V. cild, Bağdat, 1375/1956.

Cezâirî, Abdulkâdir b. Muhyiddîn b. Mustafa (v. 1300/1883), *Şerhu r. İsbâti'l-Vâcib* (el-cedîde), Fatih ktp., nr. 3031.

el-Cisr, eş-Şeyh Nedîm, *Kıssatu'l-Îmân Beyne'l-Felsefe ve'l-İlm ve'l-Kur'an*, Trablus, Lübnan, 1380/1961.

Curcânî, es-Seyyid eş-Şerif Alî b. Muhammed el-Curcanî (v. 816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3 cild, İstanbul, 1321 h.

Curcânî, ... *et-Tarîfât*, Mısır, 1283 h.

Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah (v. 478/1085), *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1367/1948.

Cuveynî, ... *K. el-İrşâd İlä Kavatu'l-Edille fi Usûli'l-İtikad*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ ve Abdulmunim Abdulhamîd, Mısır, 1369/1950.

Çelebi, Hasan b. Muhammed Şâh el-Fenârî (v. 886/1418), *Haşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, İstanbul, 1321 h.

Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara, 1967 m.

De Boer T. J., *Târihu'l-Felsefe fi'l-İslâm*, A. trc. Muhammed Abdulhâdi Ebû Rîde, Kahire, 1357/1938.

Devvânî, Celâleddîn Muhammed b. Esad (v. 903/1502), *r. fi İsbâti'l-Vâcib* (el-kadîme), İstanbul, ts.

Devvânî ... *r. fi'l-Mebdei'l-Evvel ve Sıfhatih ve Esmâih* (er-risâletu'l-cedîde), Fatih ktp., nr. 2996/1.

Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (v. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lâfz*, Mısır, 1349 h.

Dîneverî, ... *Tevîlu muhtelifi'l-hadîs*, Kahire, 1386/1966.

Ebherî, Esîruddîn el-Mufaddal b. Ömer, (v. 663/1264), *Hidâyetu'l-hikme* (Mîbedî şerhi ile), Luknov, 1301 h.

Efğânî, Cemâluddîn Muhammed b. Safder (v. 1315/1897), *Tabiatçılığî Red*, trc. Aziz Akpınarlı, Ankara, 1956 m.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl (v. 324/936), *K. el-Luma fi'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bidâc*, Mısır, 1955 m.

Faguet, Emile, *Yeni Felsefe Tarihi*, trc. Ahmed Hidayet, İstanbul, 1927 m.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed (v. 339/950), *Ârâu Ehli'l-Medînetil-Fâdıla*, Mısır 1324/1906.

Fârâbî, ... *Kitâbu'l-Cem Beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun ve Aristâtâlis*, Mısır, 1325/1907.

Fârâbî, ... *Fusûsu'l-Hikem* (mecmua içinde), Mısır, 1325/1907.

Fârâbî, ... *Uyûnu'l-Mesâil*, (mecmua içinde) Mısır, 1325/1907.

Fenârî, Şemsuddîn Muhammed b. Hamza (v. 834/1431), *Mıs-Bâhu'l-Uns Beyne'l-Makûl ve'l-Meşhûd fi Şerhi Miftâhî Gaybi'l-Cem ve'l-Vucûd*, Esad Efendi ktp., nr. 1554.

Filibeli Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde (1865-1914 m.), *Allah'î İnkâr Mümkin midir*, İstanbul, 1327 h.

Filibeli, ... *Huzûr-i Akıl ve Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, İstanbul, 1332 h.

Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman el-Bagdâdî, (Şâir Fuzûlî) (v. 963/1556). *Matlau'l-İtikâd fi Marifeti'l-Mebde' ve'l-Maâd*, nşr. Muhammed b. Tâvit et-Tancı, Ankara, 1381/1962.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Hucetu'l-İslâm (v. 505/1111), *el-Hikme fi Mahlûkâtillah Azze ve Cell*, Mısır, 1321/1903.

Gazzâlî, ... *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 5 cîld. Kahire, İstikamet matbaası, ts.

Gazzâlî, ... *el-İktisad fi'l-İtikad*, nşr. İ. A. Çubukçu ve H. Atay, Ankara, 1962 m.

Gazzâlî, ... *İlcâmu'l-Avam an İlmi'l-Kelâm*, Mısır, 1309 h.

Gazzâlî, ... *el-Madnûn Bih Alâ Gayri Ehlih*, Kahire, 1303 h.

Gazzâlî, ... *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, İstanbul, 1287 h.

- Gazzâlî, ... *Tehâfutu'l-Felâsife*, Mısır, 1312 h.
- Giridî, Sırrî, *Nakdu'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslam*, İstanbul, 1310 h.
- Goldziher, Ignaz, (1850-1921 m.), *el-Akîde ve's-Şeria fi'l-İslâm*, A. trc. M. Yûsuf Mûsâ ve A. H. Abdulkadir, Abdulazîz Abdulkhak, Mısır, 1378/1959 m.?
- Halhâlî, Hüseyin b. es-Seyyid Hasan el-Hüseyinî el-Hanefî (v. 1014/1605), *r. fi'l-Mebde'i'l-Evvel ve Sifâtih*, Lâleli ktp., nr. 3764/2.
- Hakkı, *İsbât-i Vâcib*, İstanbul, 1304 h.
- Hân, Muhammed Abdulmuîd, *el-Esâtiru'l-Arabiyye Kable'l-İslâm*, Kahire, 1937 m.
- Hannâ el-Fâhûrî ve Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, II. cild, Beyrut, 1958 m.
- Harpûtî, Abdullâtîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm*, İstanbul, 1330 h.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed el-Mutezilî (v. 300/912), *el-İntisâr*, nşr. Nyberg, Beyrut, 1957 m.
- Huveydî, Hasan, *el-Vucûdu'l-Hakk*, nşr. el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.
- İsfahânî, Şemsuddîn Mahmûd b. Abdurrahman (v. 749/1349), *Metâlicul-Enzâr Şerhu Tavâlicil-Envâr*, Kahire, 1323 h.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî (v. 638/1240), *r. ed-Davâ İlâ Tariki'l-İlm Billâh*, Fatih ktp., nr. 5079.
- İbn Ebî Usaybia, Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Kâsim (v. 668/1270), *Uyûnu'l-Enbâ, fi Tabakâti'l-Etîbbâ'*, Beyrut, 1965 m.
- İbn Ebî Yalâ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed, İbn el-Ferrâ' (v. 526/1131), *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2 cild, Kahire, 1371/1952.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed (v. 908/1496), *el-Mukaddime*, trc. Pîrî Zâde Muhammed Sâhib Efendi ve Ahmed Cevdet, 3 cild, İstanbul, 1275 -1277 h.
- İbn Haldûn, ... *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, İstanbul, 1957 m.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed (v. 456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, 5 cild, Mısır, 1321 h.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (v. 311/933), *K. et-Tevhîd ve İsbâti Sıfâti'r-Rabb*, Mısır, 1354 h.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr (v. 751/1350), *Miftâhu Dâri's-Saâde*, 2 cild, Kahire, 1323-1325 h.

İbn Kesîr, el-Hâfız İmâduddîn Ebu'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr (v. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4 cild, Mısır, ts.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme (v. 620/1233), *r. Zemmi't-Tevîl*, Mısır, 1351 h.

İbn Melkâ, Ebu'l-berekât Hibetullâh b. Alî (v. 560/1165), *el-Muteber*, 3 cild, Haydarâbad, 1357-1358 h.

İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed (v. 421/1030), *el-Fevzu'l-Esğar*, Beyrut, 1319 h.

İbn Mutahhar el-Hillî, el-Hasan b. Yûsuf b. Alî, Cemâluddîn (v. 726/1325), *el-Esrâru'l-Hafîyye fi'l-Ulûmil-Îlâhiyye*, Millet ktp. Feyzullah ks. nr. 2182.

İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Muhammed (v. 438/1047), *el-Fihrist*, Mısır, 1348 h.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, (v. 595/1198), *İbn Rüşd'ün Felsefesi* (Faslul-makâl ve K. el-Keşfan menâhici'l-edille .. tercemesi), trc. Nevzat Ayasbeyoğlu, Ankara, 1955.

İbn Sînâ, el-Huseyn b. Abdullâh Ebû Alî (v. 428/1037), *en-Necât*, Kahire, 1357/1938.

İbn Sînâ, ... *Uyûnu'l-Hikme*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, 1953 m.

İbn Teymiyye, Şeyhulislâm Ahmed b. Abdulhalîm (v. 728/1328), *Mecmûatu Tefsîri Şeyhilislâm İbn Teymiyye*, nşr. Abdussamed Şerefuddîn, Bombay, 1374/1954.

İbn Teymiyye, ... *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şia ve'l-Kaderiyye*, 4 cild, Bulak, 1321-1322 h.

İbn Teymiyye, ... *Muvâfakatu Sarîhi'l-Makûl li Sabîhi'l-Menkûl*, 2 cild, Bulak, 1321-1322 h. (Minhâc kenarında).

İbnu'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim (v. 840/1436), *el-Burhânul-Kâtı fî İsbâti's-Sâni ve Cemi Mâ Câet bi-Hi's-Şerâi*, Mısır, 1349 h.

İbnu'l-Vezîr, ... *Tercîbu Esâlîbi'l-Kur'an Alâ Esâlîbi'l-Yûnan*, Mısır, 1349 h.

İrfân Abdulhamîd, *Dirâsât fî'l-Firak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Bâdat, 1387/1967.

İslâm Ansiklopedisi (İ. A.), İstanbul, 1950

İsmail Fennî (Ertuğrul) (1855-1946 m.), *Küçük Kitapta Büyük Mevzu'lar*, İstanbul, 1934 m.

İsmail Fennî, ... *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali*, İstanbul, 1928 m.

İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946 m.), *Felsefe-i İslâmiyye Tarihi I*, el-Kindî, İstanbul, 1338 h.

İzmirli, ... *Felsefe-i Ūlâ: Muhtasar Felsefe-i Ūlâ* (Philosophie premiere), İstanbul, 1329 h.

İzmirli, ... *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul, 1336 h.

İzmirli, ... *r. el-Hudûs*, İzmirli ktp., nr. 3742.

İzmirli, ... *Yeni İlm-i Kelâm*, 2 cild, İstanbul, 1339-1343 h.

Janet Paul ve Gabrielles Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, trc. Elmalılı Hamdi, İstanbul, 1341 h.

Kâdî Abdulcebbar el-Mutezilî, Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hüseyn (v. 415/1025), *el-Muğni fî Ebvâbit-Tevhîd ve'l-Adl*, V. cild, Mısır, ts.

Kâsim b. Muhammed b. Alî (ez-Zeydî), (v. 1029/1620), *el-Esâs fî Marifeti Rabbi'l-Âlemîn ve Adlih fî'l-Mablûkîn*, Millet ktp., Ali Emîrî ks. A. nr. 1357.

Kıftî, Cemâluddîn ebu'l-Hasan Alî b. Yûsuf el-Kıftî (v. 646/1248), *Târîhu'l-Hukemâ'*, Leipzig, 1903 m.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, Hacı Halife (v. 1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutup ve'l-Funûn*, 2 cild, İstanbul, 1941 m.

el-Kâtib el-Kazvîni (v. 675/1277) ve Nasîruddîn et-Tûsî (v. 672/1274), *Mubâhasât fî İsbâti Vâcibi'l-Vucûd*, Fatih ktp., nr. 3191/5.

Kemal b. Ebî Şerîf, Muhammed b. Muhammed Ebul-maâlî (v. 906/1501), *el-Musâmara bi Şerhi'l-Musâyara*, Bulak, 1317 h.

Kemal Paşa Zade, Şemsuddîn Ahmed b. Süleyman (v. 940/1534), *r. fî Tabkiki Vucûbi'l-Vâcib*, Fatih ktp., nr. 5326.

Kemal Paşa Zade, ... *Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vâcib*, Kılıç Ali Paşa ktp, nr. 568/7.

Kerderî, Kâdî Zâde el-Kerderî, *Haşîye Alâ r. İsbâti'l-Vâcib*, Nafiz Paşa ktp., nr. 791.

Kerem Yûsuf, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Ürobbiye fî'l-Asrı'l-Vasît*, Mısır, 1946 m.

el-Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk (v. 252/866), *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, (Ayasofya ktp. nr. 4832'de mevcut risaleler), nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Mısır, 1369/1950.

Kuşçu, Alâuddîn Alî b. Muhammed (v. 879/1474), *Şerhu't-Tecrîd*, 2 cild, (Şerhu'l-Mevâkıf kenarında, II. ve III. cildler), İstanbul, 1321 h.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (v. 355/966), *el-Bed' ve't-Târih*, Damad İbrahim Paşa ktp., nr. 918.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (v. 333/ 944), *K. Et-Tevhîd*, Cambridge Üniversitesi ktp., nr. 3651.

Mâturîdî, ... *K. et-Tevlâti'l-Kur'ân*, Halet Efendi ktp., nr. 22.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed (v. 450/1058), *Alâmu'n-Nubuvve*, Mısır, 1319 h.

Mehmed Emin, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul, 1339 h.

Meydânî, Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Fadl (v. 518/1124), *Mecmuau'l-Emsâl*, (Hüseyn b. Bekr en-Necmî el-Kermânî tertibi). Tahran, 1290 h.

Mîbedî, Kâzîmîr Hüseyn b. Mu'înuddîn (v. 904/1498), *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, Luknov, 1301 h.

Mirza Can, Şemsuddîn Habîbullah b. Abdullah ed-Dehlevî (v. 994/1586), *Haşiye Alâ r. İsbâti'l-Vâcib*, Husrev Paşa ktp. nr. 120/3.

Monsma, John Clover (derleyen), *Allah Yetecellâ fî Asri'l-İlm*, A. trc. ed-Dimirdâş Abdulmecîd Serhan, Kahire, ts.

Morrison, A. Cressy, *el-İlm Yedû li'l-Îman*, A. trc. Mahmûd Salih el-Felekî, Mısır, 1958 m.

Morrison, ... *Niçin Allah'a İnanıyorum*, özetten trc. M. Şevket Eygi, İstanbul, 1966 m.

M. Şemseddîn (Günaltay), (1884-1961 m.), *Felsefe-i Ülä İsbât-i Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul, 1339-1341 h.

M. Şemseddîn, ... "Mütekellimîn ve atom nazariyyesi", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı I, s. 58-119, İstanbul, 1341 h.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşayrî (v. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîb*, 5 cild, nşr. M. Fuâd Abdalbâkî, Kahire, 1374-1375 h.

Nesefî, Ebu'l-Maîn Meymûn b. Muhammed (v. 508/1115), *Teb-sıratu'l-Edille*, Fatih ktp., nr. 2907.

Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Şeref, (v. 676/ 1277), *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 18 cild, Mısır, 1349 h.

Rassâs, Şemsuddîn Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed (v. 656/1258), *Selâsûn Mesele el-Vâcibe fî Usûli'd-Dîn*, (mechûl bir müellife ait şerhiyle birlikte), Millet ktp., Ali Emîrî ks. A. nr. 1357.

Râzî, Muhammed b. Ömer, Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210), *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*, Hayaarâbaa, 1353 h.

Râzî, ... *Lubâbu'l-İşârât*, Mısır, 1355 h.

Râzî, ... *el-Mebâhisu'l-Meşrikıyye fî İlmî'l-İlâhiyyatât ve't-Tabriyyât*, 2 cild, Haydarâbâd, 1343 h.

Râzî, ... *Mefâtihu'l-ğayb*, 8 cild, İstanbul, 1307-1308 h.

Sâbûnî, Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr (v. 580/1184), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, Lâleli ktp., nr. 2271.

Sâid el-Endelusî, Ebu'l-Kâsim Sâid b. Ahmed b. Abdurrahman el-Kâdî (v. 462/1070), *Tabakâtu'l-Umem*, nşr. P. Louis Cheikho, Beyrut, 1912 m.

Sencer, Muammer, *Allah Neden Var*, İstanbul, ts.

Siyalkûtî, Abdulhâkim b. Şemsuddîn es-Siyalkûtî el-Lâhûrî (1067/1656), *Haşiye Alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf ile birlikte), İstanbul, 1321 h.

Siyalkûtî, ... *er-Risâletu'l-Hâkâniyye* (r. el-İlm), Kasideci Zade ktp., nr. 671/1.

Sofyalı Halil, es-Seyyid Halîl b. Alî es-Sofyevî, *Vucûhu Berâhîni İsbâti'l-Vâcib ve't-Tevhîd*, Çelebi Abdullah ktp., nr. 389.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2 cild, Mısır, 1306 h.

Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerîm, (v. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, 2 cild, Mısır, 1381/1961

Şehristânî, ... *el-Milel ve'n-Nihal*, (el-Fasl kenarında), 5 cild, Mısır, 1312 h.

Şehristânî, ... *Nihâyetu'l-Ikdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Alfred Guillaume neşrinden Mektebetu'l-Musennâ baskısı ts.

Şîrâzî, Gıyâseddîn Mansûr b. Muhammed b. İbrâhîm ed-Deştékî (v. 948/1541) *Keşfü'l-Hakâiki'l-Muhammediyye*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 304.

Şîrâzî, Hoca Cemâleddîn Mahmûd b. Muhammed (v. 932/ 1525), *Haşiye Alâ r. İsbâti'l-Vâcib*, Yozgat ktp., nr. 561/3.

Şîrâzî, Sadreddîn Muhammed b. İbrâhîm (v. 903/1498), *el-Hakâiku'l-Muhammediyye* veya *r. fî İsbâti'l-Bârî Taâlâ*, Lala İsmail ktp., nr. 260/3.

Şîrvânî, Kemâleddîn Mesûd, *Haşiye Alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, İstanbul, 1321 h.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (v. 310/923), *Câmi-u'l-Beyân an Têvîli'l-Kur'ân*, 10 cild, Bulak, 1323-1329 h.

Tarsûsî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî (v. 1075/1117), *Haşîye Alâ r. İsbâti'l-Vâcib*, Kılıç Ali Paşa ktp., nr. 565/2.

Tebrizî, Molla Hanefî Şemsuddîn Muhammed (v. 902/1496), *Haşîye Alâ r. İsbâti'l-Vâcib*, Amcazade Hüseyin Paşa ktp., nr. 448/5.

Tebrizî, Veliyyuddîn Muhammed b. Abdullah el-Hatîb et-Tebrizî (v. 737/1336), *Mişkâtu'l-Mesâbih*, nşr. M. Nâsıruddîn el-Elbânî, Dimaşk, 1380/1961-1382/1962).

Teftâzânî, Sadeddîn Mesûd b. Ömer (v. 793/1390), *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1309 h.

Teftâzânî, ... *Şerhu'l-Makâsıd*, İstanbul, 1277 h.

Tehânevî Muhammed, Alâ b. Alî, İbnu'l-Kâdi (v. 1158/1745), *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, 3 cild, Kalkuta, 1862 m.

Thomas, Saint (1225-1274 m.), *el-Hulâsatu'l-Lâhûtiyye*, A. trc. Bûlus Awâd (Paulo Auad), 3 cild, Beyrut, 1887-1889 m.

Topçu, Nureddin, *Bergson*, İstanbul, 1968 m.

Topçu, ... *Komünizm Karşısında Yeni Nizam*, İstanbul, 1960 m.

Tûfi Necmeddîn Süleyman b. Abdulkavî (v. 716/1316), *el-İşârâtu'l-İllâhiyye İle'l-Mebâhisi'l-Usûliyye*, M. Tancî özel ktp.

Tunç, Mustafa Sekip (1886-1958 m.), *Bir Din Felsefesine Doğru*, İstanbul, 1959 m.

Tûsî, Nasîruddîn Ebû Cafer Muhammed b. Muhammed (v. 672/1274), *Tecrîdu'l-Akâid* (Alî b. Muhammed el-Kuşçî şerhiyle, el-Mevâkıf kenarında), İstanbul, 1321 h.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II. cild, İstanbul, 1957 m.

Ülken, ... *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul, 1951 m.

Vecdî, Muhammed Ferîd b. Mustafâ (1878-19554 m.), *el-Hadîkatu'l-Fikriyye fî İsbâti Vucûdillâh bi'l-Berâhîni't-Tabiyye*, Mısır, 1318/1901.

Vecdî, ... *el-İslâm fî Asri'l-İlm*, Beyrut, 1386/1967.

Voltaire, François (1694-1778 m.), *Felsefe Sözlüğü*, trc. Lûtfi Ay, 4 cild, İstanbul, 1963-1966 m.

Vorlander, Kari, *Felsefe Tarihi*, trc. Mehmed İzzet, I. ks. İstanbul, 1927 m.

Yahya Kemal (Binatlı), (1884-1958 m.), *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, İstanbul, 1962 m.

Yanyalı Hoca Esad, Hoca Muhammed Esad b. Alî b. Osman el-Yanyavî (v. 1143/1730), *Haşiye Alâ r. İsbâti'l-Vâcib*, Hacı Beşir Ağa ktp. nr. 390/1.

Yanyalı Hoca Esad, ... *er-Risâletu'l-Lâhûtiyye*, Hacı Beşir Ağa ktp., nr. 390.

ARAŞTIRMADA TANITILAN İSBÂT-İ VÂCİB RİSALELERİ

Bâkullânî, <i>el-İnsâf fî mâ yecib itikâduh</i>	89/41
Câballah, <i>ed-Delîlu's-sâdik alâ vucûdi'l-Hâlık</i>	130-131
Câmî, Abdurrahman, <i>r. fî Vucûdi'l-vâcib</i> (ed-Durratu'l-fâhıra)....	118
Cezâirî, Abdulkâdir, <i>Şerh alâ r. İsbâti'l-vâcib</i> (el-Cedîde).....	124
Devvânî, Celâdeddîn, <i>r. fî İsbâti'l-vâcib</i> (el-kadîme).....	121-122
Devvânî, ... <i>r. fî'l-Mebdei'l-evvel ve sıfâtih ve esmâih</i> (er-Risâletu'l-cedîde).....	124
Fuzûlî, <i>Matlâu'l-İtikâd</i>	125-127
Gazzâlî, <i>el-Hikme fî mahlûqâtillah azze ve cell</i>	33
Halhâlî, Huseyn b. Hasan, <i>r. fî'l-Mebdei'l-evvel</i>	127
Hakkî, <i>İsbât-i vâcib</i>	129
Kemal Paşa Zade, <i>Şerh alâ r. İsbâti'l-vâcib</i> (el-kadîme)	123
Kemal Paşa Zade, <i>r. fî Tahkîki vucûbi'l-vâcib</i>	124-125
Kerderî, Kâdî Zâde, <i>Haşiye alâ r. İsbâti'l-vâcib</i>	123
Kermânî, Muînuddîn, <i>ed-Durretu'l-Haseniyye</i>	130
Mirza Cân, <i>Haşiye alâ r. İsbâti'l-vâcib</i>	123
Morisson A. Cressy, <i>el-İlm yedû li'l-îman</i>	183
Müellifi meçhul <i>risaleler</i>	132
Siyalkûtî, Abdulkakîm b. Şemseddîn, <i>er-Risâletu'l-Hâkâniyye</i>	127
Sofyalı Halil, <i>Vucûhu berâhîni isbâti'l-Vâcib</i>	129
Şirâzî, Gıyâseddîn, <i>Keşfu'l-Hakâiki'l-Muhammediyye</i>	121

Şîrâzî Sadreddîn, <i>r. fî İsbâti'l-Bârîta âlâ</i>	120-121
Tarsûsî, Muhammed b. Ahmed, <i>Haşîye alâ r. İsbâti'l-Vâcib</i>	124
Tebrîzî, Molla Hanefî, <i>Şerh alâ r. İsbâti'l-Vâcib</i>	123
Yanyalı, Hoca Esad, <i>er-Risâletu'l-Lâhûtiyye</i>	127
Yanyalı, ... <i>Haşîye alâ r. İsbâti'l-Vucûb</i>	129

/ Taksim çizgisinden sonraki rakamlar dipnotlarına aittir.

İZAHİ YAPILAN İSTİLAHLAR

Akıl 73/47	Madde 66/26
Âlem 56/5, 88/38	Maddiyyûn 160
Araz 76/7, 88/38	Mâhiyet 104/82
Ayn 76/7	Materyalizm 159
Cevher 88/38	Muattıla 160
Cirm 56/9	Muhdes 88/38
Cisim 56/9, 88/38	Mümkin 88/38
Dehriyye 21, 28	Mümkinu'l-Vücûd 66, 70, 88/38, 95/61
Devir 107	Mütecanis 56/9
Ezelî 58/12	Müteşâbih 37/1
Fi'li Sıfatlar 78/12	Nefs 95/60
Hâdis 88/38	Kadîm 56/5, 88/38
Halef Mezhebi 40	Selefiyye 38
Hakk 68	Suret 66/26
Hareket 59/15	Tabiiyyûn 160
Heyula 66/26	Teselsül 108
Hakikat 104/82	Vâcib Bigayrihi 70
İsbât-i Vâcib 21	Vâcib Bizatihi 70
İstihale 59/15	Vâcibu'l-Vücûd 66, 70, 101
İzam (cem'i azâm) 56/9	Var Olma, Yok Olma 59/15
Kemiyet 56/9	Zatî Sıfatlar 78/12
Keşf 141/21	
Küçülme ve Büyüme 59/15	

ŞAHİS ADLARI İNDEKSİ

A

- Abbas Mahmûd el-Akkâd 183, 187
Abdulahkîm b. Şemsuddîn es-Siyalkûtî 127
Abdulkâdir b. Muhyiddîn b. Mustafa el-Cezâirî 124
Abdullah b. Mes'ûd 44, 135
Abdullah b. Muhammed b. Ahmed 118
Abdullah Cevdet 161
Abdullâtîf el-Harpûtî 167
Abdulvehhâb Abdullâtîf 89
Abdurrahman Bedevî 73, 95
Abdurrahman el-Câmî 117, 119
A. Cressy Morrison 175, 183
Ahmed b. Hanbel 38, 39, 43, 45, 187
Ahmed b. Muhammed er-Rassâs 76
Ahmed Emîn 171
Ahmed Hidayet 170, 190
Ahmed Nebil 161
Alî b. el-Hasan 114
Ali Fuad Başgil 168
Aristo 22, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 79, 93, 111, 126, 147, 170, 172
Auguste Comte 137, 160, 164, 165, 207

B

- Bağdatlı İsmail Paşa 121, 129, 187
Baha Tevfik 161
Bâkîllânî 87, 88, 89, 91, 92, 97, 98, 99, 100, 147, 187, 199
Beydâvî 117, 188
Beyhakî 45, 188
Brock 112, 127
Buhârî 36, 45, 127, 187, 188
Bûlus Avvâd 172
Büchner 161

C

- Câballah 8, 130, 131, 132, 188, 199
Ca'd b. Dirhem 48, 75, 86
Cehm b. Safvan 48, 75, 86
Celâleddîn ed-Devvânî 22, 107, 121, 127, 148
Cemaleddîn el-Efğanî 168
Clarke 109, 173
Cubeyr b. Mut'im 36
Curcânî 87, 90, 95, 98, 99, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 111, 117, 122, 132, 141, 189
Cuveynî 88, 89, 92, 93, 94, 97, 100, 101, 102, 103, 105, 116, 189, 207
Çiçeron 149
D

Dahhâk b. Muzâhim 50
 D'Alambert 164
 Darwin 151, 163, 179, 183
 De Boer 65, 67, 68, 69, 71, 139, 189
 Democrite 159
 Descartes 111, 136, 150, 170, 171, 173
 Diderot 164
 Dimirdaş 138, 163, 175
E
 Ebû Dâvûd 44, 136
 Ebû Hureyre 44, 135
 Ebu'l-Huseyn el-Hayyât 75, 78
 Ebu'l-Huzeyl el-Allâf 75, 87
 Ebu'l-Maîn en-Neseî 87
 Ebû Mansûr el-Mâturîdî 51, 76, 84, 100, 115, 147
 Ebû Rîde 55, 56, 58, 63, 65, 66, 69, 189, 194
 Eflâtun 67, 68, 69, 73, 170, 171, 190
 el-Hasan b. es-Sabbûh 141
 el-Hasan b. Sivar 92
 el-Hatîb et-Tebrîzî 43, 197
 el-Kâtib el-Kazvîni 122, 194
 el-Kindî 6, 13, 22, 48, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 68, 71, 72, 75, 79, 86, 89, 93, 95, 110, 111, 115, 143, 193, 194, 208
 Elmalılı Hamdi 68, 170, 193
 el-Me'mun 48
 el-Mu'tasım Billâh 55
 Emile Boirac 146, 168
 Emile Boutroux 175

Epicure 151, 159
 Esat Coşan 125
 es-Seyyid, eş-Şerîf el-Curcânî 117
 es-Seyyid Halîl b. Alî es-Sofyevî 129, 196
 es-Seyyid Hasan el-Huseynî el-Hanefî el-Halhâlî 127
 Eş'arî 13, 18
 eş-Şerîf el-Curcânî 87, 117
 Evzâ'î 39
F
 Faguet 170, 172, 173, 174, 190
 Fahreddîn er-Râzî 22, 77, 87, 88, 89, 93, 95, 106, 116, 122, 125, 127, 132, 148, 195
 Fârâbî 6, 13, 22, 48, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 93, 95, 115, 139, 143, 171, 190, 207
 Fenârî Şemsuddîn Muhammed b. Hamza 129
 F. Engels 163
 Ferid 153, 154, 168, 188
 Ferid (Kam) 188
 Ferid Vecdî 168
 Fichte 174
 Filibeli Ahmed Hilmi 137, 165, 168, 190
 Fuzûlî 8, 117, 125, 126, 127, 141, 190, 199, 207
G
 Gazzâlî 12, 14, 22, 32, 33, 43, 50, 72, 73, 80, 84, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 101, 102, 103, 105, 110, 112, 113, 116, 117, 118, 127, 128, 131, 132, 141, 142,

144, 147, 190, 191, 199, 208

Ğıyâseddîn eş-Şîrâzî 120

H

Haeckel 151, 179

Halim Bilsel 169

Halûk Nur Bakî 169

Haris b. Esed el-Muhâsibî 51

Harun er-Reşid 48

Hasan Çelebî 89, 99

Hegel 160, 174

Henri Bergson 175

Hoca Cemaluddîn Mahmûd eş-Şîrâzî 123

Homeros 138

Hüneyn b. İshak 48

Hz. Âişe 44

Hz. Ebû Bekir 21

Hz. İsâ 170

Hz. İbrahim 88, 132

Hz. Musa 104, 208

Hz. Mûsâ 104, 105

Hz. Osman 46, 49

Hz. Ömer 49

Hz. Peygamber 31, 35, 36, 38, 39, 40, 42, 45, 110, 129

H. Z. Ülken 66, 68, 69, 73, 75, 160, 162, 208

I

Ignaz Goldziher 43

İ. A. Çubukçu 56, 190

İbn Abbâs 35, 44, 135

İbn Ebî Ya'lâ 38, 39, 45

İbn er-Râvendî 75

İbn Hacer 28, 36, 187

İbn Haldun 141, 165

İbn Hazm 22, 49, 50, 91, 94,

95, 103, 110, 116, 180, 192, 208

İbn Huzeyme 39, 40, 45, 192

İbn Kayyim el-Cevziyye 22, 113, 192

İbn Kesîr 42, 45, 192

İbn Kudâme 39, 45, 192

İbn Kuteybe 28, 49, 52

İbn Küllâb 75, 79

İbn Melkâ 13, 67, 106, 139, 143, 192, 208

İbn Miskeveyh 134, 192

İbn Rüşd 13, 14, 22, 34, 48, 69, 71, 73, 108, 110, 112, 113, 132, 140, 141, 144, 145, 149, 192

İbn Sina 7, 71, 208

İbn Sinâ 13, 22, 48, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 93, 115, 126, 144, 192

İbn Teymiyye 14, 22, 106, 128, 145, 192, 193, 208

İbnu'l-Vezîr 22, 140, 193

İbnu'n-Nedîm 55, 192

İbnu's-Sîd el-Batalyevsî 47, 188

İbrahim Agâh Çubukçu 169

İbrahim b. Seyyar en-Nezzam 55

İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe 47, 79, 80, 86, 147

İ. Medkûr 75

İrfan Abdulhamîd 173

İsmail Fennî 109, 111, 147, 153, 162, 163, 165, 168, 193

İzmirli İ. Hakkı 32, 34, 49, 51, 55, 76, 87, 100, 135, 146, 147,

148, 153, 154, 160, 168
İzmirli İsmail Hakkı 75, 87,
167, 193

İzzet Attar 89

J

J. B. Leathes 179

J. C. Monsma 138

J. J. Rousseau 164

Juli-an Huxley 183

K

Kâdî Zade el-Kerderî 123

Kant 110, 148, 152, 153, 173,
174, 194, 208

Karl Marx 163

Karl Vorlander 170

Kâsim b. Muhammed b. Alî 77,
99, 193

Kelbî 50

Kemâl b. Ebî Şerîf 32

Kemâleddin el-Beyâdî 51, 80

Kemâleddîn el-Beyâdî 47, 81

Kemal Işık 125

Kemal Paşa Zâde 123, 125

Kıffî 55

Kuss b. Sâide 28

Kuşçu 141, 194

L

Lamarck 163

Leibnitz 111, 172, 173

Lucretius 151

M

Mahmûd Salih el-Felekî 175,
195

Malebranche 173

Mâlik b. Enes 39

Ma'mer b. Râşid 39

Mâturîdî 7, 51, 76, 79, 84, 85,
86, 87, 100, 115, 116, 147,
194

Maurice Blondel 175

Mâverdî 76, 77, 78, 194

Mehmed Ali Aynî 168

Mehmed Emin 174, 194

Mehmed İzzet 170, 198

Mes'ûd eş-Şîrvânî 87

Meydânî 28, 194

Mirza Cân 129, 199

M. Muhammed el-Hudarî 75

Molla Hanefî Şemsuddîn
Muhammed et-Tebrîzî 123

M. Rahmi Balaban 175

M. R. Balaban 175, 176, 177,
179, 183, 185

M. Şemseddîn 76, 138, 195

M. Şevket Eygi 184, 195

Muammer Sencer 169

Muhammed Tancî 11, 125

Muhyiddîn b. el-Arabî 142

Muînuddîn b. Abdulhamîd el-
Kermânî 130

Mukâtil b. Süleyman 50

Mustafa Şekib Tunç 168

Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî
28, 91, 112, 114, 143

Mutahhar el-Hillî 78, 79

Müslim b. el-Haccâc 195

M. Zâhid el-Kevserî 89, 189

N

Naciye Hamdi Öncül 184

Nasîruddîn et-Tûsî 78, 122,
123, 125, 194

Necmeddîn et-Tûfî 110

Nedim el-Cisr 35, 163
Newton 173, 182, 185
Nuh 50
Nureddin Topçu 164, 175
O
Öklides 57, 95, 208
Ömer Nasuhî Bilmen 167
P
Pascal 185
Paul Ernest Adolphe 184
Paul Janet 68, 149, 170
R
Renouvier 111
Robert Hammond 73
S
Sâbûnî 11, 37, 76, 88, 92, 104,
195
Sadreddîn eş-Şîrâzî 121, 127
Sadreddîn Muhammed b.
İbrahim b. Muhammed eş-
Şîrâzî 120
Sâid el-Endelûsî 55
Saint Anselme 68, 171, 172,
173
Saint Augustin 170, 171
Saint Thomas 73, 172, 173
Schelling 174
Seyfeddîn el-Âmidî 117
Seyfuddîn el-Âmidî 167
S. H. Bolay 161
Sırrî-i Giridî 167
Sokrat 13, 149
Spencer 151
Spinosa 138, 139, 161, 162
Suyûtî 29, 41, 196
Süfyân b. Uyeyne 39

Süfyân es-Sevrî 39
Şehristânî 28, 49, 51, 55, 75,
83, 103, 105, 116, 141, 196
Şemseddin Mahmud b.
Abdurrahman el-İsfahânî 117
T
Taberî 45, 196
Tâhâ Huseyn 75
Tarsûsî Muhammed b. Ahmed b.
Muhammed 124
Teftâzânî 33, 52, 80, 87, 88, 92,
103, 105, 107, 109, 110, 111,
117, 197
Tehânevî 56, 66, 73, 76, 88,
107, 109, 197
Tevfik Fikret 168, 187
Themistius 68
Thomas Huxley 183
U
Umm-i Seleme 39
V
Vâsıl b. Atâ 51
Voltaire 136, 138, 139, 151,
154, 161, 162, 164, 197
W
William Mc. Dougal 177, 185
Y
Yahya en-Nahvî 92, 95
Yahya Kemal 36, 198
Yanyalı Hoca Esad 8, 123, 128,
198
Yûsuf Kerem 171, 172
Z
Zekî Necîb Mahmûd 171
Zuhdî Hasan Cârullah 55, 74,
79

MÜSTAKİL BAŞLIK TAŞIMAYAN ÖNEMLİ KONULAR FİHRİSTİ

Allah'ı inkâr edenlerin inkârlarını isbata mecbur oldukları.....	114,136
Allah'ın duyularla idrak edilemeyişi O'nun yokluğunu isbatlamaz ..	139/14
Allah'ın keşf yoluyla tanınması	118-119, 141-142
Allah'ın varlığını isbat konusunda Kur'ân metodunun üstünlüğü	156
Allah'ın varlığını isbâtın bir bakıma çok güç, bir bakıma çok kolay olduğu. 134	
Allah'ın varlığının insan için bedihî olduğu	128
Atomun parçalanması materyalizm teorisini yıkmıştır	162-163
Auguste Comte'un icad ettiği din	165
Auguste Comte'un Üç Hal Kanunu.....	164
Bâğillânî'ye nisbet edilen "el-insâf" adlı risale	89/41
Bürhân-i arşî	110
Bürhân-i tatbik.....	109
Bürhân-i tezâyüf.....	109
Câhiliyet devrinde bulunan bir nevi' Tevhîd inancı.....	28/9
Câmînin vahdet-i vücûd görüşü	119
Cennet ni'metlerinin devamlı oluşunun izahı	93/53
Cuveynî'nin güzel bir vahdaniyet delili	101-102
Devir ve teselsülün butlanına temas eden hadis	110/101
Duyular âlemi ile duyular ötesi âleminin mukayesesi	146
Elektronik beyin cihazı mucidinin itirafı	178
Fârâbî'nin garp filozoflarına te'siri.....	73
Felsefe ile münâsebet kurmuş kelâmın husûsî bir kültür halini aldığı	147
Fuzûlî'ye ait "Matlau'l-itikâd" adlı risâlenin şii bir temayül taşımadığı ..	127
Hıristiyan iskolâstiklerinin tecrübeyi istidlâle fedâ ettiği	149/43
Hıristiyan mezheplerinin yanlış görüşlerinin Allah'sızlığa sebep olduğu	138, 175-176
Hudûs delilinin müsbet ilim yoluyla izahı	94-95, 181-182

Hudûs ve imkân deliline temas eden hadîs	36
H. Musa'nın imkân delilini kullandığı	104-105
İbn Sina'nın hudûs delilini kullandığını söyleyen H. Z. Ülken'in yanıldığı.. 69/39	
İbn Teymiyye, kelâm metodunu teferruatlı ve herkes tarafından anlaşılmasız buluyor	145
İbn Teymiyye'nin filozof İbn Melkâ'yı takdir ettiği	106/90
İlahiyat sahasında gerektiğinde cedel metodunun kullanılabilmesi ..	49-50, 51
İmâm-ı A'zam'ın, izahlarında kelâm metoduna yaklaştığı.....	81-82
İmanın, dinde olduğu gibi pozitif ilimlerde de hükümran bir prensip oldu- ğu.....	176-177
İnkâr mümkün müdür?.....	137
İnkârcı kalblerin mühürlenmesinin hikmeti	31
İnkârın ne dinde ne de ilimde makbul olmadığı	137
İsbât-i vâcib mümkün müdür?.....	134
İstidlâlî imana götüren vesvesenin merdûd olmadığı.....	44, 135-136, 171
Kant'ın gâiyyet deliline dair taktirkâr sözleri	153/48
el-Kindî'nin diğer filozoflara benzemiyen orijinal yönleri.....	75/44
el-Kindî'nin İbn Hazm'e te'siri	95
el-Kindî'nin Öklides'in görüşlerinden istifade ettiği.....	57, 95
Kitap ve Sünnete aykırı düşmeyen felsefî görüşlerin reddine lüzum olmadı- ğı.....	132
Kur'an delillerinin iknâî olduğu.....	33-35, 148
Kur'an delillerinin materyalizmi reddettiği	34
Muhyiddîn İbnü'l-Arabî Gazzâlî için "efendimiz" diyor.....	142
Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Fahreddîn-i Râzî'ye mektubu.....	142
Mu'tezilenin inkarcılarla mücadele ettiği.....	74-75
Müteşâbih âyetinin iki türlü anlaşılması	40-43
Şer problemi.....	153
Teselsülün iptali konusunda garp mütefekkirlerinin görüşleri	110/102
Zamanın sonsuz olamayacağı.....	59