



T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YAKIN DÖNEM İSBÂT-I VÂCİB ÇALIŞMALARI

Doktora Tezi

Özkan TEKİN

Mart-2019

YAKIN DÖNEM İSBÂT-I VÂCİB ÇALIŞMALARI

ÖZKAN TEKİN

TARAFINDAN

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE
SUNULAN TEZ


TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

MART 2019

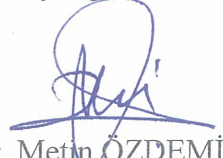
Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM
Enstitü Müdürü

Bu tezin doktora derecesi için tüm şartları sağladığını tasdik ederim.


Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM
Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir doktora derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederiz.


Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR
Danışman

Jüri Üyeleri

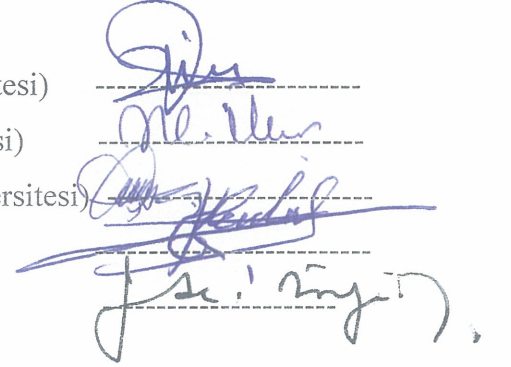
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Cenksu ÜÇER (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Murat DEMİRKOL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)



İNTİHAL SAYFASI

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı Soyadı : Özkan TEKİN

İmza :

ABSTRACT
**WORKS ON THE PROOFS FOR THE EXISTENCE OF GOD IN THE RE-
CENT PERIOD**

Tekin, Özkan

PhD, Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Metin Özdemir, PhD

March, 2019, xii + 161 pages

The term “Recent Period” is the name that I prefer in order to be able to express the recent studies for the proof of existence of God. In this thesis, entitled “Ithbat al-wajib (the Proofs of the Necessity of the Existence of God) in the Recent Period” I have investigated from the second half of the 19th century to the first half of the 20th century, three philosophers who wrote in the frame of ithbat al-wajib within approximately a hundred-year period, what the classical and modern evidence they used to prove God’s existence, whether they provide a contribution to the development of existing evidence and what kind of original evidence they have developed. The thesis consists of an introduction and three parts.

In the introduction, I have focused on the aim, importance, scope, limitations, methods, and resources of the study; also I have dealt with the position of these three thinkers in terms of kalam. Although my main aim is to expose the work of the scholars of the recent term, I examined the tradition of ithbat al-wajib and the terminology of ithbat al-wajib in order to constitute a conceptual ground in the first chapter. I introduced the literature on the existence of God in the history of kalam, then I have analyzed, as examples of this kind, the treatises on the demonstration of the existence of the God penned by Katibi and al-Tusi to each other. As the major concepts concerning the demonstration of the ithbat al-wajib, I examined the concepts of existence, essence, necessity, possibility, impossibility, precedence (qidam), emergence (huduth), davr, subsequence (tasalsul), cause, agent, signification, induction, substantiation, and also the necessity of the existence of the God (wajib al-wujud) and the demonstration of the necessary existence of the God (ithbat al-wajib).

In the second chapter titled as “The Proofs of the Necessity of the Existence of God in the Recent Period”, I have examined the evidence of the three scholars utilized in demonstrating the wajib al-wujud. In this context, I applied various works of every thinker as needed, but in terms of determining the views of the mentioned thinkers I mainly resorted

Tankih al-Kalām by Harputi, *Is It Possible to Deny God* (Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?) by Filibeli, *The New Science of Kalām* (Yeni İlm-i Kelâm) by Izmirli in terms of determining the views of the mentioned thinkers. While all the three scholars used the proofs of emergence (huduth), possibility, purpose, and design as classical proofs with nuances; only a some of these scholars used the proofs of nature (fitrah) and conscience, grace and perfection of action (itqân), creation (ikhtirâ) and origination (ibdâ'), ethic, perfection (kamâl) and the general acceptance (kabul al-'amma). The modern proofs that only Izmirli used based on the Western philosophers are the proofs of exclusivity (inhisâr), eternal, essential, and eternal truths, and psychological powers. We have determined that Izmirli came forward in terms of developing original evidence. Filibeli, with a Quranic reference, argued his afâq argument -which could be called the cosmic evidence, in a similar way to the evidence of emergence (huduth), purpose, and design- and anfus argument which referred to conscience proof.

In the third chapter titled “Answers to the Objections of the Deniers” I have examined the explanations and proofs developed by these three scholars to respond to the doubts and objections that were put forward by the deniers of their time. Filibeli, who is not particularly prominent in terms of developing original proofs for demonstrating the ithbat al-wajib is more successful in responding to them. My thesis, at least, by considering three thinkers with similar and different aspects, can be considered as a modest contribution to the study of kalâm.

Key Words: Proof, Huduth, Possibility, ithbat al-wajib, recent period.

ÖZET

YAKIN DÖNEM İSBÂT-I VÂCİB ÇALIŞMALARI

Tekin, Özkan

Doktora, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Metin Özdemir

Mart, 2019, xii + 161 sayfa

“Yakın Dönem” ismi, içinde bulunduğumuz zaman dilimine göre yakın dönemde yapılmış isbât-ı vâcib çalışmalarını ifade edebilmek için tercih ettiğimiz bir adlandırmadır. Biz, “Yakın Dönem İsbât-ı Vâcib Çalışmaları” adlı bu tez araştırmasında 19. Yüzyılın ikinci yarısından 20. Yüzyılın ilk yarısına kadar yaklaşık yüz yıllık dönem içinde isbât-ı vâcib çerçevesinde eser veren üç düşünürün Allah’ın varlığını ispatlamada klasik ve modern hangi delilleri kullandıklarını, mevcut delilleri geliştirme anlamında bir katkı sağlayıp sağlamadıklarını ve ne gibi özgün deliller geliştirdiklerini araştırdık. Tezimiz bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Girişte araştırmanın amacı, önemi, kapsam ve sınırlılıkları, yöntemi, kaynakları ve görüşlerini incelediğimiz üç düşünürün kelâm ilmi açısından konularını ele aldık. Temel amacımız, yakın dönem düşünürlerinin isbât-ı vâcib çalışmalarını ortaya çıkarmak olmakla birlikte birinci bölümde kavramsal zemin oluşturmak için isbât-ı vâcib geleneğini ve isbât-ı vâcib terminolojisini inceledik. Burada kelâm tarihinde Allah’ın varlığını ispatlamak için ortaya konulan literatür tanıtıldı ve örnek olarak Kâtibî ve Tûsî’nin birbirlerine yazdıkları isbât-ı vâcib risaleleri incelendi. İsbât-ı vâcible ilgili temel kavramlar kapsamında varlık, mahiyet, vucub (zorunluluk), imkân, imtinâ’ (imkânsızlık), kıdem, hudûs, devr, teselsül, illet, fâil, delâlet, istidlâl ve ispat kavramları tanımlanıp incelendi; ayrıca vâcibü’l-vucûd ve isbât-ı vâcib terkipleri açıklandı.

“Yakın Dönemde İsbât-ı Vâcib Delilleri” adlı ikinci bölümde üç düşünürün isbât-ı vâcibde kullandıkları delilleri inceledik. Bu çerçevede her düşünürün çeşitli eserlerine gerektilçe başvurduk, ama özellikle Harpûtî’nin *Tenkîhu’l-Kelâm*’ı, Filibeli’nin *Allah’ı İnkâr Mümkin mü* adlı kitabı ve İzmirli’nin *Yeni İlm-i Kelâm*’ı adı geçen düşünürlerin görüşlerini tespit açısından en çok başvurduğumuz eserler olmuştur. Hudûs, imkân, gâye ve nizâm delilleri üç düşünürün de küçük farklarla kullandığı klasik deliller olurken, fitrat ve vicdan,

inâyet ve itkân, ihtirâ ve ibda, ahlâk, kemâl ve kabul-i âmme delilleri bazı düşünürler tarafından kullanılmışken bazıları tarafından kullanılmamıştır. Batılı filozoflara dayanarak sadece İzmirli'nin kullandığı modern deliller inhisar, sonsuz, künhî (özel), ezeli hakikatler ve psikolojik güçler delilleridir. Filibeli, Kur'anî bir referansla kısmen hudûs, gâye ve nizâm delillerine benzer şekilde kâinat delili de denebilecek âfâk delilinden ve vicdan delilini kasdederek enfüs delilinden bahsetmiştir.

“İnkârcıların İtirazlarına Verilen Cevaplar” adlı üçüncü bölüm, üç düşünürün kendi çağlarındaki inkârcılar tarafından ortaya atılan şüphe ve itirazlara cevap vermek için geliştirdikleri açıklama ve karşı delilleri konu almaktadır. Kelâm sistematğine uygun isbât-ı vacib delili geliştirme ve kullanma konusunda öne çıkmayan Filibeli, inkârcılara cevap verme konusunda daha yüksek başarı sağlamıştır. Tez çalışmamız, en azından, üç düşünürü benzer ve farklı yönleriyle ele alması itibarıyla kelâm araştırmalarına mütevazı bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Delil, Hudûs, İmkân, İsbât-ı Vacib, Yakın Dönem

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Kelâm ilminin temel konusu, Allah'ın varlığı, sıfatları ve buna bağlı olarak nübüvvet ve meâddır. Bu ilim dalının teşekkülündeki esas etkenin, İslam inançlarını, Müslüman olmayanlara ve bu inançlar hakkında şüphe oluşturmaya çalışanlara karşı savunmak ve temellendirmek olduğunu dikkate aldığımızda Allah'ın varlığını çeşitli delillerle ispatlama girişiminin ne derece önemli olduğu anlaşılacaktır. Kelâm ilmi, süreç içinde savunma amacının ötesine geçerek inanç esaslarını ve bunlara taalluk eden meseleleri bir Müslüman ilgisi ve merakıyla incelemeye koyulmuştur. Allah'ın varlığını Kur'an ayetlerinden de yararlanarak akli istidlaller yoluyla kanıtlama çabası bunların başında gelir.

İnsanoğlu bilinçlenmesiyle birlikte içinde yaşadığı dünyanın bir ahenk ve düzen içinde olduğunu, tabiattaki birçok hadisenin kendi bilgi ve iradesi dışında gerçekleştiğini fark eder. Kâinattaki bu mükemmel denge ve eşsiz düzen ve tasarım, kendiliğinden oluşabilir mi? Bütün bunları tesadüfe bağlamak doğru mudur? Varlık ve oluşun her evre ve parçasında gözlemlenen estetik ve sanat ustasız ve sanatkârsız gerçekleşmiş olabilir mi? Bu uçsuz bucaksız âlemin bir yaratıcısı var mıdır? Eğer varsa bu yaratıcının varlığını gösteren deliller nelerdir? Bu tür sorulara cevap arayan insan, akli ve fitrî sezgisi sayesinde evrene hâkim olduğu halde duyularla idrak edilmeyen bir kudretin varlığını sezer. Bu sezgi ve arayış insanların çoğunda Tanrı'nın varlığına inanmakla sonuçlanmıştır. İnsan fitratındaki merak, onu evreni bütün unsurlarıyla yaratan ve yöneten bu ilâhî kudreti araştırmaya yöneltmiştir. Varlığını sezdiği, ancak müşahedesiyle idrak edemediği bu kudreti çeşitli deliller yoluyla kavrama yoluna gitmiştir. Bu nedenle "İnsan, evrenin ötesindeki Kadir-i Mutlak'ın varlığını nasıl bilebilir?", "Bir yaratıcının var olduğunu kanıtlayacak ne gibi deliller vardır?" ve "Yaratıcıyı inkâr etmek makul müdür?" gibi sorular hep sorula gelmiştir.

Allah'ın varlığı konusunda değişik kabul ve inançlar olsa da bunlar üç grupta toplanabilir. Birincisi, Allah'ın varlığını kabul eden yaklaşım; ikincisi Allah'ı inkâr eden yaklaşım; üçüncüsü bu konuda kararsızlığı ve şüpheciliği tercih eden agnostik ve septik yaklaşımlardır. Yaratılmamış ve varlığı zorunlu bir yaratıcının varlığını ispatlamak, kelâm ilminin temel bir amacı ve bir müminin kayıtsız kalamayacağı akli bir çabadır. Nitekim akıl sahibi her insanın bu konuda mutlaka bir görüşü vardır. İnsanın içinde yaşadığı dünyayı tanıma çabasından, nasıl ve niçin var olduğunu sorgulamasından daha tabî ve makul bir zihinsel faaliyet olamaz.

Kelâm tarihinde başta hudûs ve imkân delilleri olmak üzere Allah'ın varlığını ispatlamada yani isbât-ı vâcibde birçok delile başvurulmuştur. Yakın dönemde de bu konu farklı

etkenler altında yeniden ve yoğun bir biçimde tartışılmıştır. İşte bu çalışmada biz bu dönemde Allah'ın varlığının hangi delillerle ne şekilde ispatlanmaya çalışıldığını incelemekteyiz. Tez çalışmamızın girişinde araştırmayı konu, problem, amaç, önem, kapsam, sınırlılıklar ve kaynaklar itibarıyla ele alacağız. Ayrıca yakın dönemde Türkiye'de isbât-ı vâcib çalışmaları yapmış düşünürlerden Abdüllatif Harpûî (ö. 1916), Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914) ve İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1946) kelâm ilmi açısından önemlerini ortaya koymaya çalışacağız. Birinci bölümde isbât-ı vâcib geleneğini ana hatlarıyla ortaya koyacak, isbât-ı vâcibde kullanılan kavramları açıklayacak, felsefe ve mantık çalışmalarıyla temayüz eden iki âlimin metin ve metot açısından güçlü bulduğumuz isbât-ı vâcib risalelerini örnek olarak inceleyeceğiz. Araştırma konusunun doğrudan ele alındığı ikinci bölümde ise büyük bir kısmı klasik delillerden oluşan ve bir kısmı 19. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlayan isbât-ı vâcib delillerini üç yakın dönem düşünürünün görüşleri çerçevesinde inceleyip değerlendireceğiz. Üçüncü bölümde ise inkârcıların Allah'ın varlığına yönelik olarak yönelttikleri itirazlara üç düşünürümüzün verdikleri cevapları ortaya koyacağız.

Yakın dönem düşünürlerinin isbât-ı vâcible ilgili görüşleri akademik çalışmalara konu olmuştur, fakat bizim yaptığımız gibi üç düşünür ile sınırlayarak ve sadece isbât-ı vâcib konusu ile tahsis ederek araştırma yapan bir çalışmanın yapıldığını henüz belirleyebilmiş değiliz. Çalışmamızın özgün değeri, yakın dönem Türkiye'sinin her biri bir açıdan öne çıkan üç düşünürünün hangi delilleri tevarüs ederek kullandıklarını, bu delilleri geliştirip geliştirmediklerini ve ne tür yeni deliller kurduklarını tespit edecek olmasıdır.

Tez çalışmamızın konu belirleme ve diğer bütün aşamalarında yol gösteren saygıdeğer hocam Prof. Dr. Metin Özdemir, akademik desteklerini hiç esirgemeyen Prof. Dr. Cenksu Üçer, Prof. Dr. Ahmet Akbulut ve Prof. Dr. Ş. Ali Düzgün, Prof. Dr. Murat Demirkol ve Doç. Dr. Özcan Güngör hocalarıma çalışma sürecinde kendileriyle istişare ettiğim ve yönlendirmelerinden yararlandığım, kaynaklara ulaşmada ve metnin tashihinde desteklerini aldığım hocalarıma ve arkadaşlarıma çok teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

İNTİHAL SAYFASI	iii
ABSTRACT	iv
ÖZET	vi
ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR	viii
İÇİNDEKİLER.....	x
KISALTMALAR.....	xii
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu	1
2. Araştırmanın Amacı	2
3. Araştırmanın Önemi	3
4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları	5
5. Araştırmanın Yöntemi.....	7
6. Araştırmanın Kaynakları	9
7. İsbât-ı Vacib Görüşlerini İncelediğimiz Üç Düşünürün Kelâm İlmi Açısından Konumları	11
7.1. Abdüllatif Harpûtî'nin Kelâm İlmi Açısından Konumu	11
7.2. Filibeli Ahmed Hilmi'nin Kelâm İlmi Açısından Konumu	13
7.3. İsmail Hakkı İzmirli'nin Kelâm İlmi Açısından Konumu	17
BÖLÜM 1	22
İSBÂT-I VÂCİB GELENEĞİ	22
1.1. İsbât-ı Vâcible İlgili Temel Kavramlar	22
1.1.1. Varlık ve Mahiyet	22
1.1.2. Vucûb, İmkân ve İmtinâ'	25
1.1.3. Kıdem ve Hudûs.....	29
1.1.4. İllet ve Fâil	31
1.1.5. Devr ve Teselsül.....	36
1.1.6. Delâlet, İstidlâl ve İsbât	38
1.1.7. Vâcibü'l-vucûd.....	45
1.1.8. İsbât-ı Vâcib.....	47
1.2. İsbât-ı Vâcib Literatürü ve İsbât-ı Vâcib Örnekleri	52
1.2.1. İsbât-ı Vâcib Literatürü	53
BÖLÜM 2	75

YAKIN DÖNEM DÜŞÜNÜRLERİNDE İSBÂT-I VÂCİB DELİLLERİ.....	75
2.1. Hudûs Delili	75
2.2. İmkân Delili	82
2.3. Hareket Delili	91
2.4. Gâye ve Nizâm Delili.....	93
2.5. İnâyet ve İtkân Delili.....	101
2.6. İhtirâ ve İbda Delili	104
2.7. Fıtrat ve Vicdan Delili.....	107
2.8. Ahlâk Delili	112
2.9. Kemâl Delili	118
2.10. Kabul-i Âmme Delili.....	121
2.11. İnhisar Delili.....	123
2.12. Kühî Delil.....	124
2.13. Ezeli Hakikatler Delili.....	125
2.14. Psikolojik Güçler Delili.....	125
BÖLÜM 3	127
İNKÂRCILARIN İTİRAZLARINA VERİLEN CEVAPLAR.....	127
3.1. Harpûti'nin İnkârcıların İtirazlarına Verdiği Cevaplar	127
3.2. Filibeli'nin İnkârcıların İtirazlarına Verdiği Cevaplar	137
3.3. İzmirli'nin İnkârcıların İtirazlarına Verdiği Cevaplar.....	140
SONUÇ	151
KAYNAKÇA	155

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhi's-selâm
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin, İbn
bkz.	: Bakınız
bt.	: Binti
c.	: Cilt
çev.	: Tercüme eden
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İA	: Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Krş.	: Karşılaştırınız
MÖ.	: Milattan önce
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
s.a.v.	: Sallalâhü aleyhi ve sellem
Sad.	: Sadeleştiren
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ty.	: Tarihsiz

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Araştırmamızın konusu, kısa ifadesiyle yakın dönem isbât-ı vâcib çalışmalarıdır. Kur'an-ı Kerim, Allah'ın varlığından ziyade O'nun birlenmesi yani tevhid ile ilgilenmiştir. Tarihte Tanrı tasavvurları farklı olsa da Allah'ın varlığı bir şekilde kabul edilmiş ve insanların büyük çoğunluğu Allah'ın varlığına inanmışlardır. Allah'ın varlığını ispatlama, İslam'ın geniş coğrafyalara yayılmasıyla birlikte duyulmuş olan bir ihtiyaç ve zarurettir. Kâinatın sonradan meydana geldiği ve her sonradan meydana gelen hâdisin bir muhdisinin bulunduğu şeklindeki çıkarım kelâm ilminin en çok kullandığı delil olmuştur. Kelâmda hudûstan sonra en çok kullanılan diğer delil, Müslüman Meşşâî filozofların geliştirdiği imkân delilidir. Bunların yanı sıra gâye ve nizâm, inâyet ve itkân delilleri de kullanılmıştır.

Bu tez çalışması, isbât-ı vâcib delillerini sadece üç yakın dönem düşünürünün ele aldığı ölçüde inceleyecek, onların bu delilleri ne şekilde geliştirdiklerine odaklanacak, daha çok 19. ve 20. Yüzyıllarda ortaya çıkan bilimsel, itikadî ve sosyal meselelerdeki yeni gelişmelere paralel olarak ortaya konan delil çeşitlerini tespit edip açıklamakla ve kimin hangi delili ne şekilde sunduğuyla ilgilenilmiştir.

Araştırmanın bu ana konusu, isbât-ı vâcib kavramları, isbât-ı vâcib geleneği ve bu dönemde isbât-ı vâcibe dair eser veren düşünürleri tanıtma gibi hazırlayıcı konularla bir miktar genişletilmiştir.

Problem soruları:

- 1) Yakın dönemde “isbât-ı vâcib” konusu kelâm ilmi çerçevesinde nasıl ele alınmıştır?
- 2) Geliştirilen yeni deliller hudûs, imkân, gâye ve nizâm, inâyet ve itkân delillerinden farklı olarak nasıl açıklamalar getirmişlerdir?
- 3) Yakın dönem kelâm âlimleri klasik isbât-ı vâcib delillerini olduğu gibi mi kullanmışlar yoksa söz konusu delilleri geliştirebilmişler midir?
- 4) Yakın dönem düşünürleri hangi inkârcı argümanlarla karşılaşmışlardır?
- 5) Yakın dönem düşünürleri, ateistlerin kullandığı argümanlara hangi noktada itirazlarda bulunmaktadırlar?
- 6) Yakın dönem düşünürleri hangi inkârcı akımların argümanlarına karşı ne tür deliller kullanmışlar ve çağdaş bilim ve felsefenin verilerinden nasıl faydalanmışlardır?

7) Geliştirilen yeni deliller, yeni bir bakış açısı getirmiş ve güçlü bir ispat sağlamış mıdır?

Batı dünyasında askerî, kültürel, siyasal ve teknolojik üstünlüğe bağlı olarak gelişen seküler, pozitivist, inkârcı ve materyalist düşünceler din karşıtı tutumu ve dinden kopuşları hızlandırmıştır. Bu süreçte İslam dünyasının kendisini bilimsel, siyasal ve askeri olarak yenileyememesi sonucu sosyal, kültürel ve ekonomik hayatta baş gösteren gerileme, Müslümanları derinden etkilemiş ve her alanda sarsıntı ve kırılmalara sebep olmuştur.

Kelâm ilminin birincil önemi haiz Allah'ın varlığı konusunda oluşan şüphe ve tereddütler, çeşitli sarsıntılara sebep olmuştur. Klasik kelâm kitaplarındaki argümanların yetersiz kalması nedeniyle kelâm ilminin yeni ihtiyaçlara cevap vermesi için hem yenileşme hem yeni bir metot ve söylem ile yeni bir içeriğe kavuşturulma zarureti ortaya çıkmıştır. Çalışmada, belli bir tarih aralığı ile sınırlanan devirde (1842-1946) Allah inancına yöneltilen tenkitler ele alınmış, bunların arka planındaki maddî ve fikrî sebeplere değinilmiştir.

2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, 19. ve 20. asırlarda Allah inancı üzerinde şüpheler oluşturan ve insanların inanç alanında buhrana girmelerine neden olan fikrî ve itikadî sorunları dile getirmek ve buna karşı kelâm âlimleri ve düşünürlerinin verdikleri cevapları ve ürettikleri çözümleri tespit edip değerlendirmektir. Bu kapsamda bilim ve teknolojinin çok hızlı geliştiği bu dönemde Allah'ın varlığına yöneltilen itiraz ve tenkitler, bu üç düşünür açısından sistematik bir biçimde incelenmiş ve kelâm ilminin önünde ne gibi sorunların olduğu ortaya konulmuştur.

Kelâm ilminin, yeni dönemde yöntem bakımından nasıl bir değişikliğe gittiği, ne gibi yeni argümanlar geliştirdiği, hangi yorum ve bakış açılarını kazandırdığı araştırılarak ortaya konulmuştur. Böylece kelâm ilminin durağan kalmadığı ve bu alanda çalışma yapan birçok âlim ve düşünürün bize çok zengin bir ilmî miras bıraktığı hipotezi doğrulanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla yeni isbât-ı vâcib delillerinin eskilerinden farklı olarak Allah'ın varlığını ispatlamada ne gibi imkânlar sağladıkları ortaya konmuştur.

Kısacası amacımız, söz konusu dönem içerisinde yer alan düşünürlerin konu hakkındaki eserlerinden hareketle Allah inancını ve onun insan için ne kadar gerekli olduğunu farklı bir açıdan bir kez daha ortaya koymaktır. Bu araştırma, Tanzimat sonrası Batı düşüncesinin etkisi altında kalan ve oradan gelen menfi akımlara karşı Müslümanların isbât-ı vâcib hakkında ortaya koydukları delilleri ve geliştirdikleri metotları özgünlük, güçlülük ve etki bakımlarından incelemeyi de amaçlamaktadır. “Bu metotlar Allah'ın varlığını ispata kâfi midir?”, “Akıl tek başına Allah'ı ispat edebilir mi?” şeklindeki sorulara söz konusu düşünürlerin bakış açılarından hareketle cevap verilecektir.

3. Araştırmanın Önemi

Araştırmamız, isbât-ı vâcib araştırması yapan üç yakın dönem düşünürünün bu alanda ne gibi yenilikler sağladıklarını tespit etmeyi amaçlaması bakımından önem taşımaktadır. Mütekkaddimîn, müteahhirîn ve şerh-haşiye dönemlerinde yapılan isbât-ı vâcib çalışmaları genel kelâm kitapları içinde ilgili bölümde olduğu kadar bağımsız isbât-ı vâcib risaleleri içinde de ele alınmıştır. Türkiye’de Allah’ın varlığını ispatlama çerçevesindeki eser ve risaleler, kitap, tez ve makaleler şeklinde değişik biçimlerde ortaya konmuştur. Yapılan bilimsel araştırmalardan bir kısmını kapsam ve ilgileriyle inceleyerek tez çalışmamızın bunlarda olmayan hangi hususu ele aldığını, daha doğrusu hangi boşluğu doldurduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Öncelikle Allah’ın varlığını klasik kelâmcılar ve Müslüman filozofların eserlerinden hareketle inceleyen çalışmalara değinmekte fayda vardır. Ali Ebrahımzadeh’nin *İbn Sînâ’da Sıddikîn Kanıtı: Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme*, adlı doktora tezi¹; Agil Şirinov’un *Nasîruddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet* adlı doktora tezi²; Mustakim Arıcı’nın *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi* adlı doktora tezi³ ve Vahdettin Başçı’nın *Ontolojik Delil Yönünden Zorunlu Varlık Üzerine Bir İnceleme* adlı doktora tezi⁴ bu kategoride öne çıkan örneklerdir. Ebrahımzadeh’nin çalışması sadece İbn Sînâ’nın Sıddikîn kanıtına odaklanması, Şirinov’un çalışması hem felsefî hem de kelâmî perspektiften Tûsî’nin isbât-ı vâcib çerçevesindeki delillerini incelemesi, Mustakim Arıcı’nın çalışması özellikle Kâtibî’nin imkân delilini öne çıkarması, Vahdettin Başçı’nın çalışması ise Allah’ın varlığını yalnızca ontolojik delil bakımından incelemesi sebebiyle klasik delillerden bir veya birkaçına münhasır kalmış bulunmaktadır. Murat Demirkol’un “Kâtibî ve Tûsî’de Tanrı’nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama” adlı makalesi⁵ ile Hatice Toksöz’ün “İslam Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı” adlı makalesi⁶ klasik kelâm ve İslam felsefesinin isbât-ı vâcib geleneğindeki delilleri söz konusu kelâmcı ve filozoflar özelinde incelemeleri itibarıyla bir önem taşısa da bizim dönem ve sınırlılıklarımızla uyuşmadığı için çalışmamızın

¹ Ali Ebrahımzadeh, *İbn Sînâ’da Sıddikîn Kanıtı: Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2012.

² Agil Şirinov, *Nasîruddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2007 (İSAM tarafından basılmıştır. İstanbul, 2014).

³ Mustakim Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi, SBE, İstanbul, 2011 (*Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, adıyla basılmıştır. Klasik Yayınları, İstanbul, 2015)

⁴ Vahdettin Başçı, *Ontolojik Delil Yönünden Zorunlu Varlık Üzerine Bir İnceleme*, Atatürk Üniversitesi SBE, 1989.

⁵ Murat Demirkol, “Kâtibî ve Tûsî’de Tanrı’nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama”, *Kelâm Araştırmaları*, 9:2 (2011), s. 92-130.

⁶ Hatice Toksöz, “İslam Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, VII/2 (Güz 2014), s. 25-70. www.emakalat.com

yakın dönem düşünürlerinde isbât-ı vâcib meselesini incelemesi dolayısıyla bunlardan da farklılaştığını düşünüyoruz. Bu çalışmalar ile bizim araştırmamızın ortak paydası isbât-ı vâcibdir; fakat bizim araştırma konumuz, bu çalışmaların hiçbirinde ele alınmayan yakın dönem isbât-ı vâcib çalışmaları olması dolayısıyla yeni bir çalışma hüviyeti taşımaktadır.

Hüseyin Şahin'in *Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması* adlı doktora tezi⁷, Yalçın Topçu'nun *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a Göre İsbât-ı Vâcib* adlı yüksek lisans tezi⁸ ve İlhan Güneş'in *Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Allah'ın Varlığının Delilleri* adlı yüksek lisans tezi⁹, yakın dönem âlim ve düşünürlerinin isbât-ı vâcib görüşlerini incelemesi itibarıyla daha özel bir konuma sahip görünmektedir. Şahin'in araştırması klasik ve modern delilleri karşılaştırmalı olarak incelemesiyle özel önem taşısa da bizim araştırmayı planladığımız konu, yakın dönemdeki belli düşünürlerin isbât-ı vâcib delilleri olduğu için bundan farklılaşmakta ve daha spesifik olarak konumlanmaktadır. Bu çerçevedeki son üç araştırmacı, bazı yakın dönem âlim ve düşünürlerinin isbât-ı vâcib delillerini ele almalarıyla bizim araştırmamıza oldukça yakın görünmektedirler. Ancak söz konusu üç tez sadece bir tek düşünürün görüşlerini incelemekte, biz ise tezimizde üç yakın dönem düşünürünün görüşlerini mukayeseli olarak incelemeyi planlamış bulunmaktayız. Bizim çalışmamız bu açıdan da bir öneme sahiptir.

M. Said Özervarlı, yeni ilm-i kelâm alanındaki çalışmalarıyla temayüz eden bir akademisyendir. Özervarlı'nın *Son Dönem Kelâm İlminde Metot* adlı doktora tezi¹⁰ meseleyi deliller açısından değil, yöntem açısından ele aldığı için araştırmamızla doğrudan ilgili görünmemekte, fakat aynı araştırmacının *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl sonu – XX. Yüzyıl Başı)* adlı kitabı¹¹, yenilik arayışları içinde bilhassa isbât-ı vâcib çerçevesindeki ilmî faaliyetlere özel yer vermektedir. Özervarlı'nın bu çalışmaları, bizim yapacağımız gibi, üç yakın dönem düşünürünün başvurduğu delilleri hususi başlıklar altında incelememiş olmakla birlikte araştırmamıza ışık tutması bakımından büyük önem taşımaktadır.

Bekir Topaloğlu'nun *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* adlı kitabı¹², Türkiye'de isbât-ı vâcib alanında yapılmış en kapsamlı çalışma olma ayrıcalığını hâlâ korumaktadır. Tez çalışmamızda faydalanacağımız bu araştırma, yakın dönemdeki

⁷ Hüseyin Şahin, *Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, Ankara Üniversitesi, SBE, 2014.

⁸ Yalçın Topçu, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a Göre İsbât-ı Vâcib*, Erciyes Üniversitesi SBE, 1996.

⁹ İlhan Güneş, *Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Allah'ın Varlığının Delilleri*, Uludağ Üniversitesi SBE, 1995.

¹⁰ M. Said Özervarlı, *Son Dönem Kelâm İlminde Metot*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1994.

¹¹ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl sonu – XX. Yüzyıl Başı)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1998.

¹² Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, 1981.

özel isbât-ı vâcib delillerini ihtiva etmese de çalışmalarını inceleyeceğimiz üç düşünürün ele aldığı klasik delilleri karşılaştırmalı incelemede işlevsel olacaktır.

Ahmet Fatih Gürlek'in *Kur'ân Bağlamında Âlemin Allah'ın Varlığına Delâleti* adlı yüksek lisans tezi¹³, çok genel ve özelde de klasik çerçevede yapılmış olması; Hüseyin Şahin'in "Tanrı'nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili" adlı makalesi¹⁴, belli bir delil türünü incelemiş olması; Fikret Karaman'ın "Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşâsı ve Abdullatif Harpûti'nin Rolü" adlı bildirisi¹⁵ ise delillerini incelediğimiz Harpûti özelinde hazırlanmış olmakla birlikte hususi isbât-ı vâcib konusuna tahsis edilmeden Harpûti'nin rolünü çok genel çerçevede ele alması sebebiyle bizim tez çalışmamızın kapsam ve amaçlarını tümüyle karşılamaktan uzaktır. Bizim araştırmamız bu çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda da özel bir önem arz etmektedir.

Yakın dönem İslam düşüncesi çalışmaları çerçevesinde diğer spesifik kelâm konuları kadar isbât-ı vâcib konusunun, belli düşünürlerin eserlerinden hareketle incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Çünkü pozitivism, materyalizm, ateizm ve deizmin revaç bulduğu 19. ve 20. yüzyıllarda özellikle Müslüman gençlerin Allah inançlarının sağlam temellere dayanması ve dış etkiler karşısında inançlarında sebat gösterebilmeleri için onlara Allah'ın varlığının tabiat, sosyal hayat ve ahlâktan hareketle ispatlanması gerekmektedir. Biz bu şartları dikkate alarak bu dönemdeki ilmî ve entelektüel başarı ve etkinlikleriyle öne çıkan üç âlim ve düşünürün isbât-ı vâcib çerçevesindeki çalışmalarını tespit edip değerlendirmeyi düşündük. Böylece klasik kelâmın delillerini olduğu gibi mi aldıklarını, yoksa geliştirerek mi kullandıklarını ve yeni sayılabilecek ne gibi deliller geliştirdiklerini ortaya koymaya çalıştık.

4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Yakın dönem, geniş bir zaman dilimini kapsadığı için araştırmamızın daha net ve kesin sonuçlara ulaşması için bu dönemi belirli bir süreyle ve belli sayıdaki bilgin ve düşünürle sınırlamak istedik. Bu nedenle tezde, Tanzimat'tan çok partili döneme kadar olan (1839-1946) zaman dilimi incelenmiştir. Çünkü bu dönem, "İsbât-ı Vâcib" meselesinin her zamankinden daha çok önem kazandığı bir devirdir. Öyle ki bu devirde çeşitli inkârcı akımların ortaya çıkması yanında, farklı ülkelerde pozitivist temelli bir laisizm de uygulamaya konmuştur. Bilimsellik adına Allah inancı, bilgi konusu olamayacak bir problem, bilimin gelişmesiyle tarihten siline-

¹³ Ahmet Fatih Gürlek, *Kur'ân Bağlamında Âlemin Allah'ın Varlığına Delâleti*, Erciyes Üniversitesi SBE, 2015.

¹⁴ Hüseyin Şahin'in "Tanrı'nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 2, s. 57-81.

¹⁵ Fikret Karaman, "Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşâsı ve Abdullatif Harpûti'nin Rolü", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, 13-15 Eylül 2004, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ.

cek, insan hayatından çıkarılacak ilkel bir olgu olarak görülmüştür. Dinler tarihi ve sosyal bilimler alanında da Allah inancına bakış, buna benzer sübjektif değerlendirmelerle karşımıza çıkmaktadır.

Yakın dönem kelâm araştırmalarının ele aldığı klasik ve modern daha başka konu ve meseleler olduğu halde önemine binaen biz bunlar içinden isbât-ı vâcib konusunu incelemeyi tercih ettik. Araştırmamızın kapsamı, yakın dönem kelâmının önemli siması Abdüllatif Harpûtî'nin doğumu olan 1842 yılından İsmail Hakkı İzmirli'nin vefat tarihi olan 1946 yılına kadarki süre ile sınırlandırdık. İslam dünyasında yakın dönem kelâm araştırmalarının özellikle Mısır ve Hindistan'da da yapıldığını görmekteyiz. Fakat daha net sonuçlar elde edebilmek için çalışmamız Türkiye ile ve Türkiye'den de üç düşünür ile sınırlandırdık.¹⁶ İsbât-ı vâcib çalışmalarının Abdüllatif Harpûtî, Filibeli Ahmed Hilmi ve İsmail Hakkı İzmirli'nin çalışmalarıyla sınırlanmasının sebepleri olarak şunları söyleyebiliriz: Bu üç düşünürden Harpûtî, geleneksel âlim tipolojisine uymaktayken, İzmirli ilmî şahsiyetinde eski ile yeniyi, geleneksel dinî ilimler ile felsefe ve modern bilimleri mezc etmiş bir düşünürdür. Filibeli'nin geleneksel âlim tipinden ziyade İslami ilimleri tahsil ederek yetişmiş modern bir aydın ve düşünür olduğu görülmektedir.

Çalışmanın özünü yakın dönem düşünürleri tarafından geliştirilen isbât-ı vâcib delilleri teşkil etse de biz meselenin incelenmesine zemin oluşturması bakımından isbât-ı vâcib kavramlarını ele alacak, isbât-ı vâcib geleneğine ve bu gelenekteki klasik birkaç örneğin analizine yer verilmiştir. Bunun yanı sıra bu dönemin çeşitli açılardan temayüz etmiş üç düşünürünün kelâm ilmi açısından konumları ortaya konulmuştur. Yakın dönem düşünürleri klasik isbât-ı vâcib delillerini de kullandıkları için biz bu düşünürlerin söz konusu delilleri geliştirip geliştirmediklerini, yeni açılımlar kazandırdıysa bunların neler olduğunu tespit etmeye çalıştık.

Bilim, teknoloji ve oluşan yeni akımların etkisiyle Batı'da, Allah ve din anlayışında değişmeler başlamış, bütün görüşlerin akla ve deneye dayandırılması gerektiği fikri yaygınlaşmış ve tüm dinlerin davet ettiği Allah tasavvurlarının neler olduğu sorusuna tatmin edici cevap alamayanlar, dinden uzaklaşmaya veya kopmaya başlamışlardır. Bu çerçevede, Allah'ın varlığı, varlığının delillendirilmesi ve bu konudaki tartışmalar gün geçtikçe daha da artmıştır. Bu çalışmada da bu türden yeni bilgiler ışığında yakın dönem düşünürlerinin nasıl bir yol izledikleri ve Allah'ın varlığını ispatlamak için hangi yeni delilleri ortaya koydukları araştırılmıştır. Böylece hem bu istikametteki sorulara cevaplar aranmış ve hem de bu dönemdeki yoğun tartışmaların fikir ve düşünce dünyamıza kattığı zenginliğin boyutları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

¹⁶ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl sonu – XX. Yüzyıl Başı)*, s. 45-59.

5. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız nitel yöntemle dayalı olup, varsayımlar belirleme, bu varsayımlara göre veri toplama, verileri konu ve amaca göre ön sınıflandırmaya tabi tutma, anlama, anlaşılabilirler arasında ilişki kurma, belirlenen ilişkilere göre konuları yeniden sınıflandırma ve analiz etme, varsayım denetimi, anlamlandırma, anlamlandırılan önermeleri önceden ortaya konmuş bilgilerle karşılaştırma, eleme, elde kalan verileri güncel ve bilimsel olanlarıyla ilişkilendirme ve metin inşası aşamalarından oluşmaktadır. Bu aşamaların temelinde analogi, tümevarım ve tündengelim yer alır. Verileri karşılaştırma, ilişkilendirme ve varsayım kontrolü, analogi yoluyla; varsayımına göre veri toplama, tümevarım yoluyla; anlama, anlamlandırma ve metin inşası da tündengelim yoluyla yapılmıştır. Bu çerçevede çalışmalarını isbât-ı vâcib açısından incelediğimiz üç düşünürün isbât-ı vâcib delilleri kapsamında ortaya koydukları görüşler dikkate alınarak “anlayıcı yaklaşım” içerisinde karşılaştırmalı olarak içerik analizine tabi tutulmuş ve yapılan katkılar, eleştiriler ve ortaya konulan özgün görüşler tespit edilmiştir.¹⁷

Yöntemin ana unsurları şöyle açıklanabilir:

1) Varsayımlarımız şunlardır: Söz konusu yakın dönem düşünürleri isbât-ı vâcib geleneği içinde ortaya konmuş hudûs, imkân, nizâm ve gaye, ihtirâ ve ibda gibi delilleri kendi dönemlerinin birikimini de dikkate alarak açıklamanın yanı sıra ahlâk delili, vicdan delili, inhisar delili, psikolojik güçler delili, künhi delil ve kabul-i âmme delili gibi yeni deliller geliştirmişlerdir. Bu delilleri geliştirmelerinin temelinde 19. ve 20. yüzyıllardaki materyalist ve pozitivist anlayışların hızla yayılmasının önemli etkisi olmuştur. Bu düşünürlerin metinleri belirli bir bilimsel sistematigi inşa etmek için değil, mevcut sistematigi anlamak, anlamlandırmak, onun problemleri yönlerini eleştirmek ve bilimde yeni çıkış yolları bulmak üzere üretilmiştir. Metinlerde tartışılan kavram, önerme ve yargılar, diğer bilim adamlarına ve onların ürettiği metinlere doğrudan yansımıştır.

2) Veri toplama çerçevesinde, genelde isbât-ı vâcib alanında eser veren âlimlerin, özelde söz konusu düşünürlerin ortaya koydukları kitap, risale ve makale türünden çalışmalar ile onların bu konu özelindeki görüşlerini araştıran tez ve makaleler toplanmıştır.

3) Ön sınıflandırma yapılmıştır. Alandaki çalışmalar başta kitap, bölüm, risale ve makale başlıkları altında sınıflandırılmıştır; ikinci olarak her bir müellifin eserleri olarak sınıflandırılacak; üçüncü olarak da işlediği isbât-ı vâcib delil çeşitlerine göre sınıflandırılmıştır.

¹⁷ Yönteme ilişkin şablon ve çerçevede şu kaynaktan yararlanılmıştır: Özcan Güngör vd., “Bilimsel Araştırma Aşamaları”, *Bilimsel Araştırma Süreçleri: Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*, ed. Özcan Güngör, Grafiker Yayınları, Ankara, 2018, s. 93-116.

İnceleme sürecinde belirlenen özel bilimsel kavramların her bir düşünür veya âlimdeki anlamı belirlenerek, diğer düşünür veya âlimlerle ortak bir kavram haritası çıkarılmıştır.

4) Anlama, ilişkilendirme, analiz etme ve varsayım kontrolü yapılmıştır. Eserler okunarak içerdikleri konular diğer konularla ilişkisi çerçevesinde anlaşılacak, her bir düşünürün ilgili delil özelinde ortaya koyduğu görüşler diğerlerinininkiyle karşılaştırılarak analiz edilip değerlendirilmiştir, ortak ve farklı yönleri gün yüzüne çıkarılmıştır. Anlama işleminden sonra metinler anlam ilişkisi, içerdiği bilimsel tema ve amacı çerçevesinde analiz edilmiştir. Bu işlem sonunda başta belirlenen varsayımlarla karşılaştırma yapılmış, varsayımlar sınınmıyorsa yeni varsayımlar ileri sürülmüştür.

5) Anlamlandırma, karşılaştırma ve eleme yapılmıştır. Metin, konu hakkında aktif yorumlar ortaya konulmak suretiyle anlamlandırılmıştır. Bu aşamada her bir delilin düşünürlerde oluşturduğu anlam dünyası tespit edilir; metnin sınırları zorlanır, bazen de bu sınırlar aşılmaya çalışılır. Bu süreçte bir tür kontrol mekanizması olarak, konu hakkında başka araştırmacılar tarafından ortaya konulan bulgulara bakılır ve eldeki veriler diğer araştırmacıların verileriyle karşılaştırılır. Bulgunun argümanları incelenerek daha sağlam olanlar elde tutulur, diğerleri dışarıda bırakılır.

6) Elde edilen veriler güncel ve bilimsel olanlarla ilişkilendirilmiş, varsayım kontrolü yapılacak ve metin inşa edilmiştir. Eleme sonrası elde kalan veriler, eğer mümkünse, günümüzdeki bilimsel veriler çerçevesinde bir diğer karşılaştırmaya tabi tutulmuştur. Aralarındaki bakış açıları, farklılıklar ve benzerlikler, kurulabilecek bir ilişki tesisini makul hale getirecektir. İlişkilendirme sonrası artık son varsayım kontrolü yapıldı, sınınmış olanlar tespit edilip, sınınmama imkânı bulunmayanlar ya da yanlış olanlar ayrıca belirtildi. Bütün bu aşamalardan sonra metin oluşturma işlemine geçildi, aşamalarda karşılaşılan sorunlar, tespitler, bulgular ve ilişkiler metne yansıtıldı.

Literatür tarama ve incelemesine dayalı olan araştırmamızda bu yöntem ve teknikler en iyi ve verimli şekilde kullanılmaya çalışıldı. Metinlerden hipotezlerimiz doğrultusunda beklediğimiz sonuçları alamadığımız takdirde ayrıca her bir düşünür ve açıkladığı delil üzerine yapılmış çalışmaları inceleme, yorumlama ve değerlendirme yoluna gidilmiştir.

Tez çalışmamız özelinde önce isbât-ı vâcib geleneği içinde ortaya konmuş eserler tespit edilerek bunların hangi saiklerle yazıldığı, sonraki âlimlerin alana ilişkin çalışmalarını önceki-lerde hangi eksikleri gördükleri için ne gibi yeni unsurlar ekleyerek inşa ettikleri araştırılmıştır. Sonra 19. yüzyılın sonu ile 20. Yüzyılın başlarına tekabül eden dönemde yakın dönem kelâm araştırmaları çerçevesinde Allah'ın varlığını ispatlamak için isbât-ı vâcib çalışmaları yapan

âlim ve düşünürlerin eserleri, kendi dönemlerinin şart ve özellikleri de dikkate alınarak ve bunlardan etkilenip etkilenmedikleri araştırılarak incelenmiştir. Her düşünürün eserleri hem kendi içlerinde gelişmeler izlenerek mütalaa edildiği gibi ayrıca söz konusu üç düşünürün çalışmaları birbiriyle mukayese edilerek de incelenip değerlendirilmiştir. Ardından her bir delil özelinde üç yakın dönem düşünürünün konuyla ilgili görüş ve açıklamaları tespit edilerek tezin yazımı gerçekleştirilmiştir

6. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamızın kaynakları üç kategoriden oluşmaktadır. Birinci kategorideki kaynaklarımız, Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Abdüllatif Harpûti ve İsmail Hakkı İzmirli'nin bizzat kaleme aldıkları eserlerden oluşmaktadır. Bu üç düşünürün yanı sıra onların çağdaşı olup da bu alanda eser vermiş diğer bazı düşünürlerin eserlerine de gerektiğince müracaat edilmiştir. İsmail Fenni Ertuğrul, Elmalılı Hamdi Yazır ve Ömer Nasuhi Bilmen bunlar arasında yer alan bazı düşünürlerdir. İkinci grup kaynaklarımız, genel olarak kelâm ilmi, özelde yeni ilm-i kelâm, yakın dönem kelâm araştırmaları ve isbât-ı vâcib üzerinde tez, makale ve kitap tarzında çağdaş araştırmacılar tarafından yapılan akademik çalışmalardan oluşmaktadır. Üçüncü grup kaynaklarımız isbât-ı vâcibe yer veren klasik kelâm ve İslam felsefesi eserleridir. Bu tür kaynaklara isbât-ı vâcib kavramlarının anlam ve açıklamalarını elde etmek ve yakın dönem düşünürlerince de kullanılan isbât-ı vâcib delillerini karşılaştırmak için başvurulmuştur.

Birinci grup kaynaklarımızın öne çıkanları şunlardır:

- Abdüllatif Harpûti'nin *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslam, Kelâm Tarihi, Tekmile-i Tenkîhu'l-keâm* adlı eserleri.
 - Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, Huzûr-ı Akl u Fende Maddîyyûn Meslek-i Dalâleti, İlim Karşısında Maddecilik (Huzur-ı Akl ü Fende Maddîyyûn Meslek-i Dalâleti)* adlı eserleri.
 - İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm, Muhassalü'l-keâm ve'l-hikme, Muhtasar Felsefe-i Ülâ, Mustasvife Sözlere mi? Tasavvufun Zaferleri mi Hakkın Zaferleri* adlı eserleri.
 - Babanzade Ahmed Naim'in *Felsefe Makaleleri, Felsefe Dersleri* adlı eserleri.
 - İsmail Fenni Ertuğrul'un *Kitab-ı İzale-i Şükuk, Maddîyyun Mezhebinin İzmihlali* adlı eserleri.
 - Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm adlı eseri.*
- İkinci grup kaynaklarımıza şunlar örnek verilebilir:
- Hüseyin Şahin'in *Tanrı'yi İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması* adlı doktora tezi.

- Rabiye Çetin'in "Tanzimattan Günümüze Kelâmı Yenileme Çalışmaları I" ve "Tanzimattan Günümüze Kelâmı Yenileme Çalışmaları II" başlıklı makaleleri.

- Bekir Topaloğlu'nun *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* adlı kitabı.

- Murtaza Korlaelçi'nin *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* adlı kitabı.

- Süleyman Hayri Bolay'ın *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, adlı kitabı.

- Hilmi Ziya Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye* adlı kitabı.

- Mehmed Aydın'ın *Müsbet İlim ve Allah* adlı derleme kitabı.

- Muhammed Abduh'un *Tevhid Risalesi* adlı kitabı.

Üçüncü grup kaynaklarımızın öne çıkanları ise şunlardır:

- Fahreddin Râzî'nin *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn* adlı eseri.

- Nasîruddin Tûsî'nin "Mubâhasât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî" başlıklı derlemede yer alan üç risalesi, *Ecvibetü'l-mesâili'n-nasîriyye* (Nasîruddin Tûsî), edit: Abdullah Nurani, Tahran, 2005. Bu risaleler *Felsefe Mektupları* içinde "Zorunlu Mevcudun İspatı Konusunda Nasîreddin Tûsî ile Necmeddin Kâtibî Arasında Geçen Müzakereler" adıyla Türkçeye çevrilerek yaymlanmıştır. Yine Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i'tikâd; Telhîsu'l-Muhassal* adlı eserleri.

- Necmeddin Kâtibî'nin "Mubâhasât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî" başlıklı derlemede yer alan üç risalesi, *Ecvibetü'l-mesâili'n-nasîriyye* (Nasîruddin Tûsî), edit: Abdullah Nurani, Tahran, 2005. Bu risaleler *Felsefe Mektupları* içinde "Zorunlu Mevcudun İspatı Konusunda Nasîreddin Tûsî ile Necmeddin Kâtibî Arasında Geçen Müzakereler" adıyla Türkçeye çevrilerek yaymlanmıştır.

- Celaleddin Devvani'nin *Risâletü İsbâti'l-Vâcib el-Cedide ve Risâletü İsbâti'l-Vâcib el-Kadîme* adlı eserleri.

- Hanefiyyü'l-Karabağî'nin *İsbâti Vâcib Risalesi Üzerine Talika* adlı eseri.

- Mevlânâ Cân Ahmed Karabağî'nin *Haşiye ala şerhi risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eseri.¹⁸

¹⁸ Bu eserler, ilgili yerlerde dipnotlarda ve kaynakçada tam künyeleriyle verildiği için burada ayrıca verilmemiştir.

7. İsbât-ı Vacib Görüşlerini İncelediğimiz Üç Düşünürün Kelâm İlmi Açısından Konuları

7.1. Abdülatif Harpûtî'nin Kelâm İlmi Açısından Konumu

Abdülatif Harpûtî'nin (ö. 1916) kelâm ilmi ile ilgili görüşleri özel olarak *Tenkîhu'l-Kelâm*, *Tekmile*, *Tarih-i İlm-i Kelâm* ve *İfade-i Mahsusa* adlı eserlerinde yer almaktadır. *Tenkîhu'l-Kelâm*'da daha çok önceki kelâmcıların görüş ve metotlarını tekrarlamıştır. Nitekim kendisi de söz konusu eserin giriş kısmında Darü'l-Fünûn-i Osmaniye'de kelâm derslerini okutmakla görevlendirildiğinde geçmiş dönemlerde yazılmış eserlerde istediği her şeyi bulamadığı için yeni bir kitap yazma arayışına girdiğini, bununla birlikte İslam inanç esaslarını sahih kelâm kitaplarından derleme yoluna gittiğini belirtmektedir.

Harpûtî, Eş'arî'den önceki kelâm dönemini “Selef Devri” olarak adlandırmakta ve bu dönemi özetle tanıtmaktadır. Sahabe ve tabîin devri Müslümanlarının kalplerinde şüphe ve fesat taşımadıklarını, o devirde tartışma olmadığını belirtmektedir. O dönemde ihtiyaç duyulmaması sebebiyle kelâm henüz tedvin edilmemiştir. İtikadi fırkalar daha sonra ortaya çıkmış, fırka-i naciye olan Ehl-i Sünnetin âlimleri sapık fırkaların görüşlerini ret ve iptal etmek için kelâm ilmini tesis etmişlerdir. Harpûtî bu dönem kelâmını “Kudema Kelâmı” olarak adlandırmaktadır. Daha sonra Yunan felsefesinin elenerek kelâma mezcedilmesiyle “Müteahhirîn Kelâmı” döneminin başladığını ifade etmektedir.¹⁹

Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm* adlı eserinde kelâm kitaplarında tanıtılan itikadî fırkalar hakkında ayrıntılı yorumlar yapmaktadır.²⁰ *Tenkîhu'l-kelâm* ve *Tarih-i İlm-i Kelâm* isimli eserlerinde 73 fırka ve Fırka-i Naciye hadisine yer vermekte ve Ehl-i Sünnetin 20 özelliğini zikretmektedir. Bunun yanında Ehl-i sünnetin iki kolu olan Eş'ariye ve Matüridiye hakkında bilgi vermektedir. *Tarih-i İlm-i Kelâm* eseri Batı felsefesine ayrılan sınırlı kısım dışında bir mezhepler tarihi kitabı görünümü arz etmektedir.²¹

Tenkîhu'l-kelâm, Harpûtî'nin kelâm ilmi açısından en önemli eseridir. Bu eseri Darü'l-Fünûn ve Medresetü'l-Vâizin'de ders verdiği dönemde yazmıştır. Eser Arapça yazılmış, fakat Arapça bilmeyenlerin de faydalanması için sayfanın alt kısmında Osmanlıca açıklamalar yapılmıştır. Harpûtî *Tenkîhu'l-kelâm*'ın yayınlanmasını müteakip ders notlarında önemli gördüğü hususları kitabın konu, sayfa ve dipnotuna atıfta bulunarak *Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelâm* adıyla 189 sayfalık bir eser daha telif etmiştir.

¹⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 21.

²⁰ Abdülatif Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1913, s. 14.

²¹ Yar, “Abdülatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi”, *F.Ü.İ.F.D.*, s. 243.

Tenkîhu'l-kelâm, kelâmın tanımı, konusu, gayesi, ilim, nazar, malum ve bunlarla ilgili kavramların yer aldığı mukaddimenin yanı sıra ilahiyat, nübüvvet, sem'iyat ve imamet bölümlerinden oluşmaktadır. Kitabın tertip, işleniş ve yöntemi geleneksel kelâm kitaplarına benzemektedir.²² Harpûtî kendi dönemindeki gelişmeleri takip etmiş, İslam inanç esaslarını tehdit eden akımlara karşı tedbir alınmasını istemiştir. Ayrıca eserinin girişinde, eski kelâm kitaplarında dinin esas inançlarını içeren, muannid bid'atçıları reddeden ve çağdaş dinsizlere itiraz eden bilgiler bulamadığını vurgulamıştır. Ona göre bu kitaplarda kendi asrında baş gösteren bid'at ve sapkınlıkları reddetmeye yönelik bilgiler bulunmamaktadır. O, kelâm ilmi açısından duyulan bu ihtiyacın kendisini yeni bir kelâm kitabı yazmaya mecbur ettiğini belirtmektedir.²³ Harpûtî'nin geleneksel kelâmı muhteva ve metoduyla büyük ölçüde devam ettirmekle birlikte bir yenilenme ihtiyacının gerekliliğini görerek metot ve muhtevada kısmi de olsa yenilenmeye gittiği anlaşılmaktadır.

Batı bilim ve felsefesinde meydana gelen yenilikler, kelâm âlimlerini yenilik arayışlarına sevk etmiştir. Harpûtî, dinî ilimlerin metafiziği konumunda olan kelâm ilminin Batı'daki bilimsel ve felsefî gelişmeler dikkate alınarak yeniden sistemleştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Harpûtî'ye göre bu gelişmeler üçüncü bir ilm-i kelâm dönemini zaruri kılmıştır. Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*'ı yazmakla başta İslam inanç esaslarını çağdaş inkârcıların şüphelerini giderecek şekilde açıklamayı amaçlamış, bunun yanı sıra o dönemdeki bid'at, hurafe ve sapık inançları çürüterek sahil İslam inancını yerleştirmek istemiştir.

Özerverli, Harpûtî'nin kelâm ilmi açısından üstlendiği rolü değişen felsefeyi elemeye tabi tutmak, İslam'a uyan görüşleri tespit edip almak, tevil ve uzlaştırmaya müsait olmayan aykırı görüşleri reddetmek suretiyle yeni bir kelâm ilmi tedvin etmek olarak ifade etmektedir. Çünkü ilk dönem kelâm âlimleri de kendi zamanlarının felsefesine karşı aynı tavrı takınmışlardır. Harpûtî *Tenkîhu'l-kelâm*'ı yazmakla aslında mütekaddimin ve müteahhirinden sonra üçüncü ilm-i kelâm devrini başlatmıştır. Kendisinden sonraki kelâmcıları da bu göreve davet eden Harpûtî, onlardan yeni felsefeye karşı özellikle madde ve kuvvetin hudûsü, maddenin eşyayı icat etmediği, âlemin madde ve maddiyatla sınırlı olmadığı, görünenin dışında mana ve ruh âlemlerinin de var olduğuyla ilgili meseleleri ele alıp ispatlamalarını ister. Harpûtî, felsefî bahisler işlenirken usuluddin çerçevesinin muhafaza edilmesini önemser. Özerverli Harpûtî'nin aşırı tevillerden kaçındığını, mucize ve vahiy gibi gaybî hakikatleri aklîleştirme yoluna gitmediğini vurgulamaktadır.²⁴

²² Bkz. Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*.

²³ Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 20-21.

²⁴ Özerverli, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 48.

Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*'ın ilim, nazar, istidlâl ve isbât-ı vâcib gibi konularını incelerken Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarıyla ilgili ayetleri naklî çerçeveyi gözeterek yorumlamaktadır. Onun tabiat ve kevnî hadiseler konusunda astronomi ilmi ile semavi kitapların verdiği bilgiler arasında göze çarpan zahirî ihtilafı uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Karaman'ın vurguladığı gibi, Harpûtî, konuyla ilgili ayetleri dirayet tefsiri yöntemiyle yorumlamıştır, ama bu yorumlarında asla gaybı maddileştirme gibi bir aşırılığa düşmemiştir. O, daha çok Allah'ın zâtını ve sıfatlarını hatırlatan ve kâinatın yaratılış, düzen ve ahengine dikkat çeken hikmet dolu ayetler üzerinde durmuştur.²⁵

Yar'ın Harpûtî'yle ilgili "Harpûtî'nin *Tenkîh* ve diğer eserlerinde yer verdiği görüşlerinden hareketle onun yeni ilm-i kelâmın en önemli şahsiyetleri arasında gösterilmesinin yanlış bir değerlendirme olduğu kanaatini taşımaktayız."²⁶ şeklindeki değerlendirmesi, yeni ilm-i kelâmın zirve noktası açısından belli bir haklılık payı taşısa da bir kelâm döneminin başlatıcısı olan âlimin rolünü takdir etmemesi bakımından tenkide açık durmaktadır.

Harpûtî'nin kelâm ile ilgili başlıca eserleri şunlardır: (1) *Tenkîhu'l-kelâm fi akâid-i ehli'l-İslam*, (2) *Tekmile-i Tenkîhu'l-kelâm*, (3) *Tarih-i İlm-i Kelâm*, (4) *Mecâlisü'l-envari'l-ahadiyye ve mecâmi'ul-esrâri'l-Muhammediyye*, (5) *İlmi-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zahiri Hilafın Tevcih ve Tevfiki Hakkında Risale. Tenkîhu'l-kelâm fi akâid-i ehli'l-İslam* isimli eserin sonuna eklenmiştir. (6) *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*

7.2. Filibeli Ahmed Hilmi'nin Kelâm İlmi Açısından Konumu

Meşrutiyet döneminin önde gelen fikir adamlarından biri olan Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914), siyasetin yanı sıra kelâm, felsefe, tasavvuf ve tarihle de meşgul olmuş, ayrıca şiir, roman ve tiyatro eserleri kaleme almıştır. Yazılarında sürekli biçimde Batı taklitçiliğine karşı çıkmış, özellikle Tanzimat'la başlayan modernleşme hareketinin geleneksel Osmanlı kültür ve kurumlarıyla nasıl uyuşmasının gerektiği üzerinde durmuştur. Batıcı aydınlara karşı mücadele eden İslamcı düşünürler arasında yer almış, Batı'dan gelen inkârcı akımlarla mücadele etmiş ve Batı'yı körü körüne taklit etmenin yanlışlığını vurgulamakla birlikte sanayi ve teknik gelişmelerden yararlanılması gerektiğini de ifade etmiştir. Filibeli, Müslümanların geri kalma sebepleri üzerinde durmuş, çözüm yolları üretmeye çalışmış, insanlığın bilim ve felsefeye olduğu gibi dine de ihtiyacı olduğunu, bu duygunun yaratılıştan geldiğini vurgulamış, ilmî metotlar kullanılarak dinî ilimlerde yenilik yapılması ve Müslümanlar arasında siyasî birliğin kurulması için çok ciddi gayretler sarf etmiştir.

²⁵ Karaman, "Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdülatif Harputî'nin Rolü", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, 13-15 Eylül, 2004, s. 215.

²⁶ Yar, "Abdülâtil Harputî ve Yeni Kelâm İlmi", *F.Ü.İ.F.D.*, s. 261.

Filibeli Ahmed Hilmi, klasik kelâmdaki bazı mesele ve tartışmaların güncelliğini kaybettiğini düşünmektedir. O, İslam’da tenzih ile teşbih arasında yer alan tevhid inancının onu boğacak tali fikirlerden kurtarılmasının önemine vurgu yapmaktadır. Bugün İslam dünyasında aşırılığa gidip insan, türbe ve hatıralara tapma gibi birçok değişik batıl inanç şeklinin görüldüğünü belirtmektedir.²⁷

Kelâmî meseleler karşısında geleneksel bir mütekellim gibi davranmayan Filibeli, hem materyalistlere ve inkârcılara karşı yazdığı reddiyelerle, hem bu çerçevede kullandığı yöntemlerle hem de *Üss-i İslam* adlı eseriyle kelâm ilmine yeni bir metodoloji kazandırmıştır. Ayrıca o, Allah’ın varlığını inkârcı fikirleri çürütmek suretiyle ispatlama yolunu tercih etmiştir. Filibeli’nin kelâmın klasik çerçevesini aşarak insan ve toplum hayatının çeşitli yönlerine ilişkin açıklamalar ortaya koyduğu görülmektedir. Düşünürümüz kelâmî kitaplardaki kurallar manzumesi olmaktan çıkarıp güncelleştirmeye çalışmıştır. Filibeli, kelâma dair yaklaşım ve görüşlerine geleneksel üslubun dışında bir yöntemle yazdığı *Allah’ı İnkâr Mümkün mü*, *Üss-i İslam* ve *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddîyyun Meslek-i Dalaleti* gibi kelâmî içeriğe sahip kitaplar yanında roman, hikâye, oyun, şiir ve tarih kitaplarında da yer vermiştir. Kelâm ilmi bu sayede yeni bir tarz, üslup ve canlılık kazanmıştır.

Filibeli’ye göre İslam dini, modern felsefenin saldırılarına karşı koyabilmek için onun yöntemlerini kullanmaya mecbur olmuştur. Kelâm ilmini meydana getiren etken, varlığını müdafaa etme gereği duyduğu dindir.²⁸

Bolay’ın da belirttiği üzere, fizik, kimya ve biyoloji gibi pozitif bilimlerde yaşanan gelişmeler tabiat bilimlerinin kâinattaki bütün sırları çözebileceği kanaatini uyandırdı. Bu kanaat teknik ve sanayideki gelişmelerle pekişti. Bu durum din ve metafiziğe karşı müstağni bir tavır sergileme sonucunu doğurmuştur. Fizik, kimya ve biyolojideki hızlı gelişmeler düşünceye materyalist bir yön verdi.²⁹ Materyalist ve pozitivist görüşler ateist düşünce ve inançsızlığın yayılmasına neden olmuştur. Bu durumun farkına varan sorumlu Osmanlı aydınları bu felsefelerin yıkıcılığını azaltmak için kelâm ilminde yeni bir yöntem ve terminoloji kullanmaya başlamıştır.

Filibeli’nin yaşadığı dönemde dünyadaki hızlı gelişmeler dinde yenilenme tartışmasını gündeme getirmiştir. Bazıları dinin gelişme ve ilerlemeye engel oluşturduğunu iddia ederken, bazıları kurtuluşun İslami dinamiklerin yeniden harekete geçirilmesiyle mümkün olduğunu savunmuştur. Filibeli bu konuya verdiği önemi yönelttiği şu soru ile ortaya koymuştur: “Acaba

²⁷ Filibeli A. Hilmi, *İslam Tarihi*, Sad: Hüseyin Rahmi Yananlı, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2011. s. 518.

²⁸ Filibeli A. Hilmi, *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddîyyun Meslek-i Dalaleti*, (İlim Karşısında Maddecilik) Haz. Sadık Albayrak, İstanbul, 1974, s. 155.

²⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, İstanbul, 1967, s. 278.

önemli millî meselelerimizin ve sosyal hayatımızın ruhu olan maneviyat, yenilenmeden uzak kalabilir mi?”³⁰

Filibeli, konuya dikkat çekmekle kalmamış, bazı önerilerde de bulunmuştur. O, inanç esaslarının safiyetini koruma yönündeki çabaları onaylarken ulu orta yapılacak telkin ve telakülere karşı çıkmıştır. Ona göre bu, hikmeti anlamamak ve maneviyatın ilgisizlik altında sürünüp kalmasına rıza göstermektir. Buna gösterilecek rıza, sosyal yapısı ve kuvveti maneviyattan ibaret olan milletler için idama razı olmak gibidir. Bundan dolayı maneviyatta da gelişme ve yenilenmeye ihtiyaç vardır. Onun tasvip ettiği muhafazakârlık, değiştirilemez esasların sahte telkin ve ilerleme fikrinin yol açacağı tahribe karşı korunmasıdır. Filibeli’ye göre fikrî ve teknik ilerleme kapsamındaki şeylerin muhafazası günümüzdeki çabaların inkârı anlamına gelir. Böyle bir tasarruf mümkün olmadığı gibi zararlı ve yıkıcıdır.³¹

Filibeli’ye göre insan en azından son söze ulaşabilmek için dine bağlanmak zorundadır. Her dinin değişmez umdelere sahip olduğu gerçeğini unutarak dinin kişiden kişiye değişebileceği düşüncesi dinin hakikatiyle bağdaşmaz. Dinin esaslarında hiçbir değişiklik olmaz. Teferruatta her din gibi İslam da tekâmüle tabidir. İslamiyet, Allah’ın birliği inancında tecessüm eden son sözünü söylemiş bir din olması hasebiyle müspet bir dindir. Bu tür esaslarda değişme, ilerleme ve yenilenmeden bahsedilemez. Yoksa dinden hiç bir eser kalmaz.³²

Filibeli, İslam dininin de bir tekâmül devresi geçirdiğini belirtmektedir. Bu devrede zamanın ihtiyaçlarına göre içtihatlar yapılmış ve birçok fıkhi mezhep ortaya çıkmıştır. Kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak, ayet ve hadislerle dayandırılmış olmakla beraber teferruatı ve tatbikatı itibarıyla ortaya çıkış zamanındaki şartlar varlık ve tarih bilgilerinin etkisinden doğal olarak kurtulamamış olan ve bu suretle terakki ve tekâmül ile yürütülemeyen nice içtihatların zamana uygun ve tekâmülü haiz içtihatlara dönüştürülmesi çok uzun ve sebatlı çalışmalara bağlıdır.³³ Günümüz toplumları da kendi şartları ve ihtiyaçları doğrultusunda yeni ilim ve teknikleri kullanarak içtihatlar yapmak zorundadır. Her tekâmül devresinin düşünce ürünleri incelendikten sonra insanlığın faydasına olanlar alınmalı, zararlı bulunanlar terk edilmelidir. Aynı şekilde ahlâkî meselelere ve ilerlemeye uygun düşmediği görülen kural ve kabuller atılmalıdır.³⁴ Filibeli, “ıtrah” terimi ile ifade ettiği ayıklama işlemine açıklık getirir. Ona göre ıtrah, bir şeyi yok etmektir. İtrah, vücuttan ayrılmış parçalarda yapılan bir fikir ameliyesidir. Bu, kangren olan parmağın kesilmesi gibidir. Ancak aynı işlem, kalp ve beyinde yapılamaz. Bu tür asli unsurların

³⁰ Filibeli A. Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?* Haz: Necip Taylan, İstanbul, 2015, s. 14.

³¹ Filibeli, *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?* s. 15.

³² Filibeli, *Huzur-ı Akl-ü Fende*, s. 146.

³³ Filibeli A. Hilmi, *Asr-ı Hamidiye ve Âlem-i İslam ve Senusiler*, İstanbul, 1325, s. 108.

³⁴ Filibeli, *Huzur-ı Akl-ü Fende*, s. 161.

ancak ıslahından bahsedilebilir. Fikrî ve itikadî anlamda da hastalık ile tedavi arasındaki uyuma riayet edilmesi gerekir.³⁵

Filibeli, toplumları millet yapan asli değerlerin, ilerleme maskesi altında yapılacak sahte değişikliklere kurban edilmemesi gerektiğini düşünür. Bu manada bir amaca ulaşmak için yeri ve sebepleri iyi seçmek gerekir. Ona göre Osmanlı ülkesi yenilenmeye muhtaçtır. Yenilenme, yıpranmış sosyal yapıya yeni bir dinamizm verecektir. Fikrî yenilenmede yüzeysel kalmak, kendi kendimizi aldatmaktan başka birşey olmaz. İlerlemenin şartlarına uymak gerekir. Avrupa'dan körü körüne alınmış birkaç düsturla yetinmek şekil itibarıyla gülünecek, ama sonuçları itibarıyla ağlanacak bir teşebbüstür. Zaten iyi niyetli de olsa böyle bir emelin iyi netice vermeyeceği aşikârdır"³⁶

Filibeli, kendi çağında din ilimleri tahsil eden bir kimse ile fen tahsil eden biri arasında aynı konuda oluşacak görüş ayrılığına işaret eder. Aynı gök, birisi tarafından gazla dolu geniş bir uzay olarak algılanırken diğeri tarafından altın ve gümüşten yapılmış tabakalar olarak görülmektedir. Bu durumda fen tahsil eden gence ayet ve hadislerle yapılacak istidlâlin fayda vermeyeceğini, ona ilim ve mantığa dayalı akli açıklamalar yapılması gerektiğini söylemektedir.³⁷ Bunun için kelâm ilmine müracaat etmek, kelâmî argümanlar kullanarak muhatabı iknaya çalışmak gerekmektedir.³⁸ Ona göre İslam dini hikmet ve hakikati itibarıyla ilim ve fenlerin aleyhinde olamaz. Ama İslam hakikati yerine geçmiş içtihat ürünü görüşlerin fenni bilgilerle bağdaştırılması mümkün değildir.³⁹ Filibeli, Batıya duyulan düşmanlığın Batılıların ulaştığı bilim ve tekniği de kapsayacak şekilde genişletilmesinin yanlışlığına işaret etmektedir.⁴⁰

Filibeli, kelâm ilminin yöntemlerine eleştirel olarak yaklaşır. O, klasik kelâm kitaplarında başvuru olan eski usul ve delillerin materyalist fikirlere cevap vermede yetersiz kalacağını düşünmektedir. Kendi dönemlerinin fen ve felsefe birikimiyle ortaya konmuş olan bu deliller o zaman için değerli olsa da bugün için yöntem, şekil ve anlatım itibarıyla yetersizdir. Kafasında bugünün ilim ve tekniğinin ürettiği sorular takılmış olan tereddütlü bir kişi Ortaçağın mantığı, bilgisi ve metoduyla ikna edilemez. Her devrin kendine mahsus bir zihniyeti ve kendine has ihtiyaçları vardır.⁴¹

Filibeli, selefin görüşlerini hatasız ve değişmez esaslar olarak görmenin ve bugünün zihniyetini mevcut haliyle muhafaza etmenin kaçınılmaz sonuçlarına işaret eder. Bu durumda

³⁵ Filibeli, *Huzur-ı Akl-ü Fende*, s. 161-162.

³⁶ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* s.14, 16.

³⁷ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 509.

³⁸ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* s. 15.

³⁹ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 511.

⁴⁰ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 508-509.

⁴¹ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* s. 15.

ya cahil ve sefil bir topluluk ya da ilk fırsatta dine düşmanlık edecek aydınları yetiştirme potansiyeli taşıyan kimlik Müslümanı bir sınıf meydana gelir.⁴² Filibeli, bazı felsefî ve bilimsel doktrinlere dayanarak geliştirilen ateist düşünceleri yine felsefî yolla, rasyonel bir şekilde ve mantık ilminden yararlanmak suretiyle çürütmeye çalışmıştır. Bunu yaparken ilgili alandaki diğer bilginlerin teorilerine müracaat etmiştir.

Filibeli'nin genel olarak itikadî ve nispeten kelâmî meselelere yer verdiği eserleri şunlardır: (1) *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahud Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür*, (2) *Yeni Akaid (Üss-i İslam)*, (3) *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddîyyun Meslek-i Dalaleti*

7.3. İsmail Hakkı İzmirli'nin Kelâm İlmi Açısından Konumu

Kelâmda yenilenme hareketinin hem Osmanlı hem Türkiye dönemlerinde yaşamış en önemli temsilcisi İsmail Hakkı İzmirli'dir (ö. 1946). Harpûtî ve Filibeli gibi ismi yeni ilm-i kelâmı özdeşleşen İzmirli, temelde felsefede ihtisas yapmış olmakla birlikte İslami ilimlerin her dalında okuma ve araştırma yapmış, değişik alanlarda 50 civarında eser telif etmiştir. İzmirli'yi kelâm ilminde üne kavuşturan eser, devrin kelâm anlayışıyla aynı ismi taşıyan *Yeni İlm-i Kelâm*'dir.

Topaloğlu'na göre “Yeni ilm-i kelâm, bütün şekilleriyle materyalizmi ve felsefî bir görüş olarak pozitivizmi reddeden, dine karşı yapılan biyolojik ve psikolojik tenkitleri cevaplandırarak, yeni felsefî cereyanları eleştirdikten sonra müspet ilimden de istifade ederek Allah'ın varlığını ispat eden, İslam'ın akaid konularını ispat ve izah ederek mukaddesatı savunan bir ilimdir.”⁴³

Yaşadığı dönemdeki kelâm ilminin yetersizliğinden şikâyetçi olan İzmirli, kelâm ilmini canlandırmak için önce *Mûlahhas İlm-i Tevhid* ve *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme*'yi ve daha sonra olgunluk devri eseri olan *Yeni İlm-i Kelâm*'ı yazmıştır. Akaid ilmini *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme*'sinde izah ederken, bu ilimde izlenen metot ve teorileri Yeni İlm-i Kelâm'ında ortaya koymuştur.

İzmirli, yeni bir kelâma duyulan ihtiyacı ve kendisini *Yeni İlm-i Kelâm*'ı yazmaya yönelten saikleri şu şekilde açıklamaktadır:

“Bu ilm-i kelâm bugün için kâfi değildir. Çünkü bu kelâm ilmi Yunan felsefesini neşr ile İslami fikirleri felsefeye yaklaştırmak isteyen İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının felsefelerine o zamanlar ortaya çıkan bidatçı ve mülhid fırkalara karşı vaz olunmuştu. Bu kelâmı bilen âlimler de 1000'li yıllardan sonra azalmış, özellikle kelâmın mesailini tam olarak bilene ve kelâmın

⁴² Mehmet Ödemiş, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Kelâmî Çalışmaları*, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004, s. 65.

⁴³ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 42.

anlaşılması güç yönlerini ve sırlarını anlayabilene pek az rastlanırdı. Kelâm ilmi, yalnızca *Akâidü'n-Nesefiyye* ve *Şerh-i Akâid-i Adudiyye* münhasır kalmıştı. Bu ilmin en büyük kaynakları durumunda olan *Mevâkıf*, *Mekâsıd* ve *Tevâli* gibi eserleri anlayabilenler de parmakla gösteriliyordu. Selef âlimlerimiz tarafından vaz'olunan ve İslam akaidini din düşmanlarına karşı korumakla yükümlü bulunan kelâm ilminin, düşmanın değişmesiyle, o da değişecek asrın icaplarına göre tecdit edip yenilenmesi doğaldır.”⁴⁴

Özervarlı'ya göre İzmirli, kelâmdaki yenilik çalışmalarının felsefi tartışmalar içinde kaybolmasını istememektedir.⁴⁵ Bu tavır moderleşme ile kelâmın temel ilkelerini koruma arasında gözetilen dengenin bir tezahürü olarak anlaşılabilir. Bu nedenle bir yandan kelâmın fikrî zenginliklerden yararlanarak gelişmesi sağlanırken öte yandan vahye dayalı inançlar muhafaza edilmelidir. İnançları felsefi söylemle ele almak, inanç esaslarının anlaşılmasını zorlaştırma yanında aklî yorumların inanç olarak algılanması riskini taşımaktadır. Öyleyse yapılması gereken iş, İslami inançlar ile âlim ve filozofların bu inanç konularına dair görüş ve yorumları arasında net bir ayırım yapmaktır. Birinci faaliyet ile din takdim ve tebliğ edilirken, ikincisi ile İslam düşüncesinin canlılığı korunmuş olur.

İzmirli, kelâm araştırmalarında çok dakik bir yöntem takip etmeyi taahhüt etmektedir. Âlimlerin sözlerini yalnızca burhan ile kabul edeceğini, o sözlere tefekkür ile değer vereceğini, lehte ve aleyhte konuşanların sözlerini dinleyeceğini belirtir. O, muhaliflerin görüşlerini sırf muhalefet ettikleri için reddetmez, uyduğu kimselerin görüşlerini de sırf muvafakatlerinden dolayı kabul etmez. Hiçbir âlimin şiddetli taraftarı olmadığını, hiçbirinin sözünü vahiy gibi kutamadığını söyler. İbn Teymiye'nin taraftarı olmadığını gibi Gazzalî'nin de taraftarı olmadığını, bu manada ne Hanbelî ne de Eş'arî olduğunu ifade eder. Gözü kapalı mutasavvıfları da müttekellimleri de savunmaz. Hakkında burhan olmayan görüşü kendisine mal etmez. Ancak kendisine mâl ettiği görüşü doğrudan yazdığını, sahiplenmediği görüşü nakletmekle yetindiğini belirtir. Kendisini sadece İslam'a nispet ettiğini, yolunun tarikat-i Muhammediye olduğunu ifade eder. Kelâm, tasavvuf veya felsefeden hangi ekol ve grup olursa olsun hiçbirini dışlamaz, ihtilafın bir mazeretinin olduğunu düşünür ve her fırkada bir hakikat görür.⁴⁶

Çağını siyasal, sosyal ve ilmî bir okuma ve kritiğe tabi tutan İzmirli, Müslümanların Avrupalılar karşısındaki geri kalmışlık sebeplerine odaklanmış ve medresede öğretilen ilimlerin donukluk ve ihtiyaçlar karşısındaki yetersizliğine çözüm üretme sorumluluğu hissetmiştir. Onu *Yeni İlm-i Kelâm*'ı yazmaya sevk eden en güçlü amilin bu durum olduğu söylenebilir.

⁴⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalu'l-kelam ve'l-hikme*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1336, s. 11.

⁴⁵ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 127.

⁴⁶ İzmirli, *Mustasvife Sözlere mi? Tasavvufun Zaferleri mi Hakkın Zaferleri*, s. 6-7.

İzmirli'ye göre kelâm ilmi, iman akidelerini delilleriyle bildiren, Selefîn ve Ehl-i Sünnet'in takip ettiği hak yoldan sapan bidatçileri reddeden bir ilimdir. Bu ilim dalının devrin gelişmelerine ayak uydurması gerekir. Bu sebeple, çağ değiştikçe, karşıdaki inkârcı veya bid'atçi muhatap ve onun kullandığı metotlar değiştikçe kelâm ilminin de kullandığı metotlar ve araçlar değişmek zorundadır. Ancak değişmeyen bir şey varsa o da kelâm ilminin maksatları ve temel İslami akidelerdir.⁴⁷

İzmirli, kelâmda mebde ve vesilelerin (mebâdî ve vesâil) asrın ihtiyaçlarına göre devirden devre değişebileceğini iddia eder. Mesela kelâmcı vaktiyle âlemin hudûsünü ispatlamak için cisimlerin arazlardan hali olmadığı ve atomlardan meydana geldikleri gibi önermeler birer mebde kabul edilmişti. Âlemin hudûsü de Yaratıcının varlığının ispatı için bir mebde idi. Bu mebdeler değişebilir, yeni mebdeler konulabilir. Bugün bazı modern filozofların kabul ettikleri gibi, “tabiat kanunları zaruri değil, tecrübeyle sabit olmakla mümkündür” önermesi hissî mucizenin imkânı için bir mebde olabilir. Mütekaddimîn, müteahhirîn ve yeni ilm-i kelâmcılarda mebdeler farklılık gösterebilir.⁴⁸

İzmirli, kelâm ilminin tarihi boyunca felsefenin metot ve delillerinden yararlandığını vurgulamaktadır. Müteahhirîn kelâmındaki felsefî unsurlara dikkat çeken ve bunların işlevlerini kaybettiğini düşünen İzmirli'ye göre, bugün kelâmın çağımızda geçerli olan felsefe ile iç içe olması gerekir. Eski kelâm eserlerinde zikredilen Thales, Anaxagoras, Empedokles, Demokritos, Sokrat, Eflatun, Aristo, Epiküros, Zenon ve Porfiryüs gibi Yunan filozoflarının yerine bugün Bacon, Descartes, Spinoza, Leibnitz, Locke, Malbranche, Hume, Kant, Hegel, Auguste Comte, Hamilton, Stuart Mill, Spencer ve Bergson gibi filozofların zikredilmesi daha yararlı olacaktır. Aynı şekilde Hisbaniyyun, Tabîyyun, Meşşaiyyun, Revakiyyun, Dehriyyun, Sufes-taiyye, Sümeniyye ve Berahime gibi felsefî ekol ve mezheplerin yerine onların günümüzdeki uzantıları olan Maddîyyun-i Cedide, Ruhiyyun, İsbâtiyye, İntikadiyye, Tekamüliyye ve Misaliyye gibi ekolleri zikretmek daha faydalı olacaktır. Nasıl ki Yunan filozoflarının isimlerinin ve fikirlerinin kelâm ilminde yer almasına izin verilmişse, onların yerine geçen Fransız, İngiliz, Alman filozofları ve onların fikirlerinin de kelâm ilmine dâhil edilmesine müsaade edilmelidir.⁴⁹

⁴⁷ Bülent Baloğlu, “İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyum* (24-25 Kasım 1995), Ankara, 1996, s. 97.

⁴⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm, I. Kitap*, 7-8.

⁴⁹ İzmirli, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, s. 13-14; İzmirli, *Muhassal (Yeni Kelâm İlmine Giriş)*, Haz. Refik Ergin, 36-37; Baloğlu, Bülent, “İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyum*, s. 99-100.

İzmirli'ye göre eski felsefede tabî ilimler ve astronomi felsefenin birer şubesi olduğu için eski kelâmın felsefeyle ilgilenmesi demek bu iki disiplinle de ilgilenmesi demektir. İşte Râzî'nin zirveye çıkardığı kelâm ilmi de tabî ilimlere ve astronomiye ait meseleleri doğrudan içine alıyordu. İlimlerin ilerlemesiyle tabî ilimler ve astronomi felsefeden ayrılarak müstakil ilimler haline gelmişti. Bundan dolayı çağdaş felsefe ile iç içe geçecek olan kelâmın bu ilimleri doğrudan kapsamayacak olması, yeri geldiğinde bu ilimlere ait meselelere dolaylı olarak temas etmesi çok doğaldı. Metodolojik bakımdan mantık ve felsefenin kelâm için gerekli olduğunu düşünen İzmirli, Batılı filozofların İslam'a aykırı olmayan görüşlerini almakta bir sakınca görmez, delillerde mantığın ölçü olarak, felsefi bahislerin ise sonuçları itibarıyla kullanılmasını savunur.⁵⁰

İzmirli, insanların inançlarında önemli tahribatlar yaptığını dikkate alarak özellikle materyalizme geniş yer vermiş, materyalist düşünceleri naklettikten sonra çürütmeye çalışmıştır. Ona göre, yeni felsefenin madde ve ruh meseleleri hakkındaki görüşlerini bilmek, yeni ilm-i kelâm açısından çok önemlidir.

Kelâmın öncelikle çağdaş kelâmî ve felsefi ekolleri dikkate alması gerektiğini düşünen İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*'da geçmiş ekoller hakkında kısa bilgi verdikten sonra bugün mevcut olan ekolleri incelemeye geçmiştir. İzmirli'ye göre fırkaların umumi ve hususi olmak üzere iki doğuş sebebi vardır. Umumi sebep, fikir hürriyetidir. Siyasî ve ilmî şeklinde iki kısma ayrılan hususi sebebin birincisi insanların haklarını adil kanunlar ile korumayı hedefleyen siyasî sebep, ikincisi ise, İslam'ın bizzat ilim dini olduğunu vurgulayan ilmî özelliğidir. İzmirli, siyasî amaç güden fırkaların varlıklarını bugüne kadar devam ettirenler, çeşitli kollarıyla birlikte Sünniler, Hariciler ve Şiiilerdir. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*'da din imamlarının akaidine büyük önem verdiğini belirtmektedir. İzmirli'nin bu açıklamalarından onun kelâmî görüşlerinin klasik dönem kelâm âlimlerinin görüşleriyle örtüştüğü sonucuna ulaşmak mümkündür.

İzmirli'nin kelâm ilmi ile diğer İslami ilimler arasında ilişki kurduğu görülmektedir. Kelâm ilmi ile irtibatına değindiği ilim dallarının başında felsefe, ahlâk, fıkıh ve tasavvuf gelmektedir. Ona göre felsefeciler, âlemin kıdemî, Allah'ın cüz'iyatı bilmemesi ve haşrin keyfiyeti gibi birkaç mesele dışında kelâmcılar ile uyuşmaktadırlar. Kelâmcılar, felsefi meseleleri bazen de İslam akaidine aykırılığını ortaya koymak için gündemlerine almışlar, felsefenin amaç, metot, konu ve esaslarını incelemişler, tabî ilimleri ve ilahiyatı kelâm ile mezcetmişler, nihayet delilleri mantık kurallarına uygun olarak ifade etmişlerdir.

⁵⁰ İzmirli, *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 13.

İzmirli'nin yeni ilm-i kelâm projesi içinde gerçekleştirmeyi planladığı hedeflerden biri kelâmın nefis, mantık, metafizik, ahlâk, tarih ve dinler tarihi ile bağlantısının kurulmasıdır. İzmirli'ye göre yeni ilm-i kelâmda asıl kastedilen şey Yaratıcının birliğinin ispatıdır. O bu konuda muhatapların kavrayışlarını dikkate almayı önemsemiş, bu amaçla istidlâllerini yeni yöntemlerle geliştirmiştir. Mesela tevhid-i bârînin en yetkin araçlarından biri olarak Hz. Muhammed'in nübüvveti konusunda hissî harikaları anlatabilmek için modern felsefeden yararlanmışır. Fen ve tecrübe ile ispat edilemeyen hususların ispatında yeni mantığın kurallarına başvurmuş, hem sûrî mantığı hem de maddî mantığı kullanmıştır.⁵¹

İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* kitabında isbât-ı vâcib delillerini geniş olarak incelemiş, inkârcıların ortaya attığı şüphe ve itirazlara cevap vermiştir. Tezimizin ilgili kısmında bu hususlar ele alınacaktır. Ancak burada düşünürümüzün imkân, hudûs ve gâye ve nizâm delilleri yanında modern delillere de yer verdiğini belirtmekte yarar vardır. Özerverlı, İzmirli'nin modern delilleri dış dünyadan çıkarılan tabî deliller, aklın tasavvurlarından elde edilen metafizik deliller ve iç dünyamıza ait ahlâkî deliller şeklinde üçlü bir sınıflamaya tabi tutarak incelediğini söylemektedir. İmkân, hareket ve illet-i gaiyyeyi tabî deliller; künhî delil, ezeli hakikatler, “sonsuz kavramı” ve “kemâl”i metafizik deliller; nefis kuvvetleri, ahlâk düzeni ve itikad-ı âmmeyi ahlâk delilleri kapsamında incelediğini iddia etmektedir.⁵² Biz tamamen bu şablona uygun şekilde olmasa bile İzmirli'nin diğer yeni ilm-i kelâm dönemi düşünürlerinden farklı olarak gündeme getirip işlediği modern delilleri ilgili başlıklar altında inceleyeceğiz.

İzmirli'nin kelâm ile ilgili başlıca eserleri şunlardır: (1) *Yeni İlm-i Kelâm*, (2) *Muhasalu'l-kelâm ve'l-hikme*, (3) *Mulahhas İlm-i Tevhid*, (4) *İlm-i Kelâm Sualleri*, (5) *Risalatü't-teselsül*, (6) *Dîn-i İslam ve Dîn-i Tabîî*, (7) *El-Cevabu's-sedîd fî beyani dîni't-tevhîd*, (8) *Nârin Ebediyât ve Devamı Hakkında Tedkikât*

⁵¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 19.

⁵² M. Sait Özerverlı, “İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyum* (24-25 Kasım 1995), Ankara, 1996, s. 115.

BÖLÜM 1

İSBÂT-I VÂCİB GELENEĞİ

1.1. İsbât-ı Vâcible İlgili Temel Kavramlar

Genel olarak kelâm ilmi hakkında ve özelde isbât-ı vâcib üzerine bir inceleme ve değerlendirme yapmak gerektiğinde bu alanda kullanılan terminolojiye belli bir vukufiyet sağlamanın zaruri olduğu bilinmektedir. İster mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemi kelâmcıları isterse yeni ilm-i kelâm ya da yakın dönem İslam düşüncesi araştırmacıları olsun isbât-ı vâcibe ilişkin yazdıklarında temelde aşağıda inceleyeceğimiz kavramları bolca kullanmışlardır. Bu nedenle biz varlık ve mahiyet, vucub, imkân ve imtinâ‘; kıdem ve hudûs; devr ve teselsül; illet ve fâil; delâlet, istidlâl ve ispat; vâcibü’l-vucûd ve isbât-ı vâcib kavramlarını araştırmamıza temel oluşturacak ölçüde ele alıp inceleyeceğiz.

1.1.1. Varlık ve Mahiyet

Müslüman filozoflar ve müteahhirîn dönemi kelâmcılarına göre metafiziğin konusu varlık olması bakımından varlıktır. Türkçe varlık kelimesi gerçekte vucûd kavramının karşılığı olsa da mevcud kavramının karşılığı olarak da kullanılmaktadır. Dolayısıyla Türkçede hem masdar anlamındaki “vucûd” hem de var olan anlamıyla ism-i meful sigasındaki “mevcûd” varlık terimiyle karşılanmaktadır.¹

Varlık kavramının tanımlanıp tanımlanamayacağıyla ilgili tartışma çerçevesinde bu mefhumun bedihî mi yoksa kesbî mi olduğu sorusu gündeme gelir. Varlığın tasavvuru bedihî ise onun ancak lâfzî tarifi yapılabilir. Varlığın tasavvuru kesbî ise hakiki bir tanımının yapılması gerekir. Varlık kavramı, en açık ve en tümel kavram olduğu için mantikî açıdan tanımlanamaz. Çünkü varlığın tanımlanabilmesi için cins ve faslının olması gerekir. Hâlbuki varlık, en üst cins olduğu için cinsi ve faslı yoktur. İbn Sînâ gibi Fahreddin Râzî de varlığın bedihi olduğunu savunur.²

Filozoflar, Mu‘tezile’nin çoğu ve Ehl-i Sünnet’ten bir gruba göre varlık, var olanlar arasında manevi olarak müşterektir. Bu gruplara göre mümkünlerde varlık-mahiyet ayrımı varken Zorunlu Varlık’ta varlık-mahiyet ayrımı yoktur. Varlıkla ilgili lâfzî ortaklık ve Zorunlu’da da

¹ Akalın, Şükrü Halûk ve diğerleri, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, Ankara, 2011 “varlık” maddesi, s. 2470.

² Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1370, c. I, s. 11; Mustakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 162.

varlık-mahiyet ayrımının olduğu iddiası genel kabul görmemiştir. Varlık, mevcutlara “mütevati” yani eşit derecede yüklem olmayıp “teşvik”le yani dereceli farklılıkla yüklem olur. Allah zâtıyla zorunlu varlık iken, mümkün mevcutlar, varlıklarını sebeplere borçlu olmaları nedeniyle malul varlıklardır.

Dilde ve yazıda varlığı bir tarafa koyacak olursak varlık ya aynî ya da zihnidir. Varlığın aynî olan dış dünyadaki varlığı konusunda Müslüman filozoflar ile kelâmcılar arasında ihtilaf yoktur. İhtilaf, zihni, gölgesel ya da gayr-i aslî bir varlık alanının olup olmadığı noktasındadır. Bu tartışma, varlık-mahiyet ayrımının kabul edilip edilmemesiyle yakından alakalıdır. Zihni varlık, dış dünyada varlığı bulunan mahiyetin kendisidir. Mahiyet ile varlığın aynı şey olduğunu kabul eden bir kimse açısından böyle bir problem yoktur.³

İbn Sînâ'ya göre üç tür varlık alanı vardır: Taayyün etmiş tikel/cüz'i varlıkların oluşturduğu haricî varlık; dış dünyada varlık bulan mahiyetlerin oluşturduğu zihni varlık; tüm eklerinden soyutlanmış haliyle bulunan mutlak varlık.⁴ Filozoflar zihni varlığı kabul ederken kelâmcıların büyük bir kısmı onu reddetmektedir. Bu konu, bilgi anlayışıyla da yakından ilgilidir.

Varlığın zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayrılması, varlık-mahiyet ayrımı ile temellendirilmiştir. Varlık ile mahiyet arasında üç çeşit ilişki vardır: Ya varlık mahiyetin kendisidir, ya bir parçasıdır ya da varlık mahiyete zaittir. Varlığın mahiyetin bir parçası olduğu görüşü savunulamaz. Tartışma “varlık mahiyete zaittir” görüşü ile “varlık mahiyetin aynısıdır” görüşü arasındadır. Bu meselede üç görüş vardır: Ya Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin savunduğu gibi varlık, zorunlu ve mümkün varlıklarda mahiyetin aynısıdır ya İbn Sînâ ve birçok filozofun savunduğu gibi varlık mümkünlerde mahiyete zait iken Zorunlu Varlık'ın varlığıyla mahiyeti aynıdır ya da varlık hem mümkünlerde hem de Zorunlu Varlık'ta zaittir.⁵ Yokluk varlığın bir çeşit mukabili olup mevcut dikkate alınarak anlaşılır ve açıklanır. Varlık ile yokluk arasında zıddın karşıtlığı şeklinde değil, olumlama ve olumsuzlama (icab ve selb) manasında bir karşıtlık vardır.⁶

Her şey onu kendisi yapan ve onu diğerlerinden farklılaştıran bir hakikate sahiptir.⁷ İbn Sînâ'ya göre mahiyetin arazlarına kıyasla üç itibarı vardır. Birincisi somut nesnelere somut nesnelere olarak ele alınmasıdır ki buna mahlût mahiyet denir. İkincisi, nesnelere hakkında onla-

³ Necmi Derin, Kemalpaşazâde ve Taşköprizâde Risaleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde *Zihni Varlık Problemi*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2016, s. 81-87.

⁴ İbn Sînâ, *Metafizik-I/eş-Şifa*, çev. E. Demirli ve Ö. Türker, İstanbul, 2004, s. 29.

⁵ S. Şerif Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, TYEKB Yayınları, İstanbul, 2015, c. I, s. 498-502.

⁶ İbn Mutaahhar Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-itikâd*, Müessesetü'l-a'lemî, Beyrut, 1988, s. 13.

⁷ Necmeddin Kâtibî, *Hikmetü'l-'Ayn (Varlık Hikmeti)*, çev. Salih Aydın, TYEKB. Yayınları, İstanbul, 2016, s. 68.

rın varlığı dikkate alınmadan konuşabildiğimiz mutlak mahiyettir. Üçüncüsü şeylerin zihnî varlıklarının dikkate alındığı mücerret mahiyettir.⁸ “Bi şartı şey’in” denilen mahiyetler, dış dünyadaki somut nesnelere ifade eder; buna dış varlık kaydıyla ele alındığından mahlût mahiyet denir.⁹

Mahiyet bazen kendisine bir şey ilave edilmesi halinde eklenmiş olması sebebiyle ondan kendisi dışındakiler çıkarılarak alınır. O, “bir şey olmama şartıyla” mahiyettir ve ancak zihinde vardır. Mesela, hayvan mahiyeti, bazen dışındaki her şey kendisinden çıkarılarak alınır. Eğer mahiyete bir şey ilave edilmişse bu şey mahiyette fazlalıktır. O zaman mahiyet, bu bütün hakkında doğru değildir. O, bir şey olmama şartıyla mahiyettir. O sadece zihinde mevcuttur. Çünkü dışarıdaki her mevcut şahıslaşmış olduğu için itibarlardan soyutlanmış değildir.¹⁰

Mahiyet bazen de “bir şey şartı olmaksızın” alınır. Bu durumda o, dışarıda bulunan “tabîî bir tümel”dir, fertlerin bir parçasıdır ve kendisiyle ona eklenmiş şeyden meydana gelen bütüne uyar.¹¹ “Bir şey şartı olmaksızın” şeklindeki mahiyet, mesela hayvanın itibarlardan soyutlanması bakımından değil, bilakis hakikatine dâhil olan başka şeylerin kendisine bitişmesinin caiz görülerek hayvan olması bakımından alınması gibi, itibarlardan soyutlanmaksızın soyutlanma ve yokluğu itibarıyla değil, mahiyet olması bakımından alınır. Bu, bir şey şartı olmaksızın hayvandır. Buna “tabîî tümel” denir. Çünkü bu, şeylerin tabiat ve hakikatlerinin aynıdır. Bu tümel yani mukayyet hayvan dışarıda mevcuttur.¹²

Mahiyete arız olan tümelliğe “mantıkî tümel”; birleşige arız olan tümelliğe “aklî tümel” denir. İkisi de zihnîdir.¹³ Mahiyetten ve ona arız olan tümellikten meydana gelen aklî tümel ise ilk ikisinden farklı olan bir diğer itibardır. Mantıkî ve aklî tümellerin dışarıda varlıkları yoktur. Mantıkî tümel, başkasına arız olmadıkça tahakkuk etmez. Dışarıda soyut tümel olarak bulunan bir şey yoktur. Tümellik başkasına arız olur. Tümele maruz olan her şey zihnîdir. Dışarıdaki her mevcut şahsîdir. Hiçbir şahsî, tümel değildir. Tümel, zihnîdir. Bunlar, her akledilir şeyde bulunan ve tahsil edilmesi gereken üç itibardır. Birincisi, tabîî tümel olup bu, mahiyetin kendisidir. İkincisi, mantıkî tümel olup mahiyete arız olur. Üçüncüsü, aklî tümel olup tabîî tümel ve mantıkî tümelden meydana gelir.¹⁴

⁸ İbn Sinâ, *Metafizik-I*, 179-180; Atay, Hüseyin, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Yayınları, Ankara, 1983, 77-78; Tahsin Görgün, “Mahiyet”, *DİA*, Ankara, 2003, s. 337.

⁹ Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, Kum, 1407/1986, s. 122; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 70.

¹⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, s. 122; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 70.

¹¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 122.

¹² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 70.

¹³ Tûsî, *Tecrîd*, s. 122.

¹⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 122; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 71.

Mahiyet bir diğerk taksimle basit mahiyet ve bileşik mahiyet olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bileşik mahiyet, özü itibarıyla farklı birçok şeyin bir araya gelmesiyle oluşan mahiyettir. Örneğin, on sayısının birlerden, ordunun fertlerden oluşması gibi. Basit mahiyet ise dört unsurun her birinde görüldüğü gibi kendisiyle kaim bir öze sahip olan mahiyettir. Bileşik mahiyetin parçalarının bazısı dış dünyada ayrılırken bazıları da zihnî olarak ayrılır. Hariçteki ayrışma bileşik mahiyetin parçalarının birbirinden bağımsız olarak hariçte var olabilmeleridir. Ayrışma bazen de ancak zihinde gerçekleşir. Mesela, bir mahiyet olarak siyah böyledir. Zira hariçte cinsinin varlığı faslının varlığından ayırt edilemez. Aksi takdirde cins ve faslından her biri bir araya gelme esnasında tek başına mahsus olurdu.¹⁵

Kelâm ve felsefede metafiziğin en temel iki kavramı olan varlık ve mahiyet, şeylerin var oluşlarını anlamak, Allah'ta mümkünlerden farklı olarak varlık ve mahiyet ayrımının olmayışını kavramak açısından son derece önemlidir. Bu iki kavramın iyi bilinmesi, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi kavramamızı sağlayacaktır. Mütakellimler, isbât-ı vâcib delillerini kurarken bu iki kavramın bütün anlam ve imalarını göz önünde bulundurmuşlardır.

1.1.2. Vucûb, İmkân ve İmtinâ‘

Vucûb (zorunluluk) ve imkân ayrımı hem mantıkta hem de metafizikte yapılır. İmkân mantıkta zorunluluk ve imkânsızlıkla beraber önermelere eklenerek kipli önermelerin oluşturulmasında kullanıldığı gibi kipli kıyasların terkiibinde de kullanılmaktadır.

Metafizik bağlamda imkân, ontolojik bir gerçeklik kazanmakta ve belli bir varlık alanını ifade etmektedir. Zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımına dayalı âlem anlayışı imkân kavramının mahiyetini incelemek için başlangıç noktasını oluşturmaktadır. İmkânın âleme ay-üstü ve ay-altı âlemleri oluşturan varlıklara nasıl uygulanacağı temel bir sorudur. İmkân kavramının metafizik bağlamını oluşturan belli başlı konular şunlardır: Özü itibarıyla mümkün, başkası sebebiyle zorunlu varlık arasındaki ilişki, sonradan varlığa gelen varlıklar açısından imkânın ifade ettiği anlam, sudur sürecinde çokluğun başlangıcı olarak sunulan ilk aklın taşıdığı imkânın tabiatı ve sudur şemasındaki yeri, imkânın ezeliiliği çerçevesinde âlemin ezeliiliği teorisi ve imkânın taşıyıcısı olarak heyula kavramının bu teori içindeki yeri, varlık-mahiyet ilişkisi açısından imkânın konumu, kuvve-ımkân ilişkisi, bir kavram olarak imkânın ontolojiye uygulanmasının yol açtığı sorunlar, henüz varlığa çıkmayan mümkün varlıklar meselesi, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin tabiatını belirlemede imkânın rolü, Tanrı'nın varlığını ispat sadedinde kullanılan bir delil olarak imkân.¹⁶

¹⁵ Tûsî, *Tecrîd*, s. 122; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 71-72.

¹⁶ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, İstanbul, 2011, s. 17-18.

Zorunlu-mümkün ayrımını esas alarak varlığı bir bütün halinde inceleyen İbn Sînâ, bu ayrımı daha da dakik hale getirerek sudur, mahiyet, hudûs, kuvve, madde, çokluk, kötülük gibi metafiziğin en temel kavramlarıyla imkân arasında sıkı bir ilişki ağı örmektedir.¹⁷ Varlık, akli bakımdan ilk olarak zorunlu varlık ve mümkün varlık diye bölümlenir. Zira varlık kazanan şeyler aklen iki kısma bölünebilir. Birincisi, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu da imkânsız da olmayandır. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.¹⁸

Zorunlu varlık ile mümkün varlıklar arasında ortak olan özelliklere umûr-ı âimme denir. Varlık ve birlik kavramları böyledir. Diğer kavramlardan zorunluluk ve kıdem gerçek manada zorunlu varlığa mahsus iken, imkân sebepli varlıklara mahsustur. Genel şeyler yani umûr-i âimme kapsamında incelenen imkânsızlık ve yokluk mevcudu kuşatmaz. Fakat yokluk varlığın ve imkânsızlık imkânın mukabili olduğu için inceleme konusu yapılır.¹⁹

Vucûb yani zorunluluk, varlığa, imkân ve imkânsızlıktan daha yakın olduğundan daha iyi bilinmektedir. Bir şeyin yokluğu zâtı gereği imkânsız ise o zâtı itibarıyla zorunlu; varlığı zâtı gereği imkânsız ise zâtı itibarıyla mümteni‘; varlık ve yokluktan her biri onun için zâtı gereği birbirine eşitse o da zâtı itibarıyla mümkündür. Zâtı itibarıyla zorunlu ve zâtı itibarıyla mümkün olan şey dış dünyada mevcuttur. Zâtı itibarıyla mümkün varlıklar bileşiktir. Her bileşik, parçalarına muhtaç olacağı için mümkündür. Zâtı itibarıyla zorunlu varlık, mevcut olan bütün mümkünlerin dışında olan mevcut, zâtı gereği zorunludur.²⁰ Zorunlu kavramının tasavvurunda iki yön bulunmaktadır. Birincisi, zorunlunun zâtından dolayı varlık kazanmış olmasıdır. İkincisi de zorunlunun varlığında başkasına dayanmasının imkânsız oluşudur.²¹ Temelleri İbn Sînâ’da olan bu perspektife göre zorunlu, varlığı olduğu şekliyle kaçınılmaz olandır ya da zorunlu, yokluğu farz edilemeyecek olan veya olduğundan başkasının düşünülmesi imkânsız olandır. Varlığı zorunlu olan, var olmadığı farz edildiğinde imkânsızlığın söz konusu olduğu varlıktır.²² İbn Sînâ, öte yandan özü itibarıyla mümkün olan varlığın sebebi itibarıyla zorunlu varlık olduğunu, dolayısıyla her var olanın zorunlu olduğunu kabul etmektedir. Ancak İbn Sînâ’nın verdiği örneklerden onun zihninde bu özdeşliğin yani özü itibarıyla mümkün ile başkası sebebiyle zorunlu özdeşliğinin, hakkında düşünülebilen her türlü varlıktan ziyade dış dünyada bilfiil var olan varlıklar hakkında olduğu anlaşılmaktadır.²³

¹⁷ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 195-196.

¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik-I*, s. 35.

¹⁹ Cürcanî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 658.

²⁰ Kâtibî, *Hikmetü’l-’Ayn*, s. 93.

²¹ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, c. I, s. 122.

²² İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 33.

²³ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 195, 221-224.

İmkân kavramının tek yönlü ele alınması onun imkânsızla olan karşıtlığının ön plana çıkartılması anlamına gelmekteyken, çift yönlü imkân tanımlarında kavram zorunlu ile imkânsız arasında yer almaktadır. Mümkünün halkın kullandığı anlamı dikkate alındığında mümkün olmayan şey imkânsızdır ve zorunlu da mümkünün kapsamına girer. Filozoflara göre genel imkân, varlık ve yokluk taraflarının birinde zaruri değildir. Bu imkân türü, imkânsızı dışarıda bırakmakta, zorunlu ve mümkünü içine almaktadır. Bu durumda genel imkân, mutlak zorunlunun olumsuzluğudur. Daha özel anlamda imkân, varlıkta da yoklukta da zorunluluğun olumsuzlanmasıdır. Özel imkân, ne varlığı imkânsız, ne yokluğu imkânsız, ne varlığı zorunlu ne de yokluğu zorunlu şeklinde tanımlanabilmektedir. Daha dar anlamda imkânın varlığı ve yokluğu mutlak manada zorunsuzdur. Bu, bir şeyin varlığının da yokluğunun da sürekli ya da süreksiz zorunlu olmamasıdır. İnsanın yazan olması böyle bir imkândır. Bir şeyin varlık ya da yokluğu farz edilen bir gelecekte zorunlu değilse bu da mümkün olarak adlandırılır.²⁴

Dış dünyada bulunan varlıkların mümkün oluşu zihnî ya da mantıki gerçekliği anlamına gelmektedir. Bir şeyin mevcut oluşu ise onun zorunlu oluşu ile aynı anlama gelmekte, bu da zorunluluğun ontolojik gerçekliğine tekabül etmektedir.²⁵ Zorunluluk, bir şeyin özü gereği varlığı hak etmesidir. Zorunlunun varlığı için başkasına ihtiyacı yoktur. İmkânsızlık bir şeyin özünden dolayı yokluğu hak etmesidir. Bu sıfat mümteni'ye aittir. Mümteni, yokluğu için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. İmkân, kendi zâtının yokluk ve varlığı hak etmeyi hak etmesidir. Mümkün, yokluk ve varlığında zorunlu olarak başkasına muhtaçtır.²⁶ Zorunluluğun birinci sıfatı, özü gereği varlığı hak etmesidir. İkincisi, zorunluluğun varlığında başkasına ihtiyaç duymamasıdır. Zorunlunun ontolojik bir gerçekliği var mıdır? Râzî'den Cürcanî ve sonrasına giden gelenekte umûr-ı âmmede zorunluluk mefhumunun özü itibarıyla olması yani iktiza cihetinin sübûtu tartışılmıştır. Çünkü ikincisi, yani zorunluluğun varlığında bir başkasına dayanmamasının ademî olduğu kesindir. Asıl araştırılan husus, zorunlunun varlığını kendi zâtından dolayı kazanması şeklindeki iktiza yönünün sübûtî (vucûdî) mi yoksa selbî (ademî) mi olduğudur.²⁷ Zorunluluk varlığın sebatını gerektirdiğinden dışta varlığı vardır yani vucûdîdir. Zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı olmadığı için zorunluluğun dışta olmasında bir çelişki yoktur. Yani zorunluluk, zorunlu varlığın varlığı ve mahiyeti olarak dışta mevcuttur.²⁸

²⁴ Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, s. 198; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 177-178.

²⁵ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 90.

²⁶ Kâtibî, *Hikmetü'l-'Ayn*, s. 93.

²⁷ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 660-664.

²⁸ Kâtibî, *Hikmetü'l-'Ayn*, s. 95.

Zorunluluk gibi imkânın ontolojik gerçekliği meselesi kavramın mantıkî boyutu ve tanımıyla yakından alakalıdır. İmkânın sübûtu, bir yönüyle âlemin ezeliği fikrine kapı aralamaktadır. Filozoflara göre âlemin var olmasından önce yokluğun hüküm sürmesi ezeli bir imkânın varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Tartışmanın temelinde mümkün varlıkların var olmadan önce bir tür var oluş demek olan varlık imkânına sahip olduğu fikri yatmaktadır.

Varlık-mahiyet ayrımı yapılan mevcutların varlıktan önce var olması ya kendinde mümkündür ya da imkânsızdır. Varlığı imkânsız olanın var olması söz konusu olamayacağından bu tür varlıkların özü itibarıyla mümkün olmaları gerekir. Özü itibarıyla mümkün olan bu varlığın öncesinde varlığının imkânı bulunmaktadır. Onun varlığının imkânı ya madum bir anlam ya da mevcut bir anlam olmalıdır. Madum bir anlam olması imkânsızdır, aksi halde varlığının imkânı onu önceleyemezdi. Öyleyse o mevcut bir anlamdır.²⁹ Tûsî ve Hillî, zorunluluk ve imkânsızlık gibi imkânın da sübûtî olmadığı görüşündedir.³⁰ İmkânın konusu gayri maddî ise yaratılmış olan her şeyi varoluşsal olarak önceleyen imkânın konusunun yaratılmamış gayri maddî bir varlık, yani Tanrı olamaz; çünkü bu durum Tanrı'nın basitliğini zedeler ve onda bir tür çokluğa yol açar. Öyleyse imkânın konusu maddedir.³¹ Sonradan meydana gelen (hâdis) ile kastedilen şey sadece hem öz hem de zaman açısından sonradan varlığa gelmiş olan ay-altı âlemdeki varlıklardır. İmkânın sübûtunun kabul edilmesi, ezeli bir imkân tasavvuruna yol açtığı ve dolayısıyla Allah'ın mutlak birliği ilkesine ters düştüğü için bu görüş eleştirilmiştir. Bu sebeple imkânın izafi bir kavram olabileceği de bir alternatif olarak dile getirilmiştir. Bu düşünceyi savunanlara göre izafi olan mefhumlar ancak izafe edilecekleri şeylerin var olması durumunda var olabilirler.³²

Mevcut ya zâtından dolayı zorunlu ya da başkasından dolayı zorunludur. Bir şey zâtından dolayı zorunlu ise başkasından dolayı zorunlu olması imkânsızdır. Başkasına ihtiyaç duymayan mevcut zâtıyla zorunlu iken, varlığında başkasına muhtaç olan mevcut başkasıyla zorunludur. Zâtıyla zorunlunun aksine başkasıyla zorunlu, başkasının ortadan kalkmasıyla ortadan kalkar. Zâtından dolayı Zorunlu Mevcudun varlığı, hakikatinin aynısıdır. Onun varlığı hakikatine eklenmiş bir şey olursa bu varlık, onun hakikatinin bir sıfatı olur. O zaman mümkündür ve dolayısıyla bir illete muhtaçtır. Zorunlu muhtaç olmadığı için bu doğru değildir.³³

Zihin, mümkünün varlık ve yokluk imkânına hükmedince onun hakkında mevcut olması itibarıyla hükmetmez. Çünkü mümkün, madum olması itibarıyla imkânsız iken, mevcut olması

²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik-I*, s. 163.

³⁰ Tûsî, *Tecridü'l-İtikâd*, s. 112; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 33-34.

³¹ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 214-215.

³² Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 261-262.

³³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 44-45.

itibarıyla zorunludur. Mümkün için imkân, varlık veya yokluk itibarıyla değil, kendisi olması bakımından gerçekleşir. İmkânına hükmedilen şey ne mevcuttur ne madumdur. İmkânın varlık ve yokluk vasıflarını bir araya getirmesi ve mahiyetin varlık ve yokluktan ayrılması imkânsız olunca mahiyetin imkânına hükmedilemez. Varlık ve yokluk, mahiyetin başkasıyla birlikte var sayılması durumunda meydana gelen iki haldir. Zihnin, mümkünün imkânına hükmetmesi aklî bir itibardır. İmkânın mevcut mu, madum mu; cevher mi, araz mı; zorunlu mu, mümkün mü olduğuna bakılmaz. İmkân, imkân olması bakımından mevcut veya madum, mümkün veya imkânsız olmakla nitelenmez. İmkân aklî bir şeydir. Akıl ne zaman imkân için bir mahiyet ve varlık varsayarsa onda imkânın imkânı meydana gelir. Bu, teselsül etmez, bilakis varsayım keşildiğinde son bulur.³⁴

Vucub, imkân ve imtinâ‘, diğer ifadesiyle zorunluluk, imkân ve imkânsızlık, isbât-ı vâcib delillerinin bigâne kalamadıkları ana kavramlardır. Filozoflar gibi mütekellimler de varlıkları sebepli olup olmamalarını dikkate alarak zorunlu ve mümkün şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Bu üç kavram metafizik açıdan olduğu kadar mantıkta önermeler ve kıyaslar açısından da önemlidir. Bu nedenle araştırmamızda önemli bir temel işlevi görmektedir.

1.1.3. Kıdem ve Hudûs

Kıdem ve hudûs, zorunlu ve mümkün varlık ayrımıyla yakından ilgilidir. Bu meselenin temelinde Allah’ın âlem ile “mûcib bizzat” olarak mı, yoksa “fâil-i muhtâr” olarak mı ilişkili olduğu şeklindeki ihtilaf yatmaktadır. Bu ayrım, filozoflarla kelâmcılar arasındaki farklı varlık tasniflerine kaynaklık etmektedir. Zorunluluk ve kıdem esas itibarıyla zorunlu varlığa özgü durumlarıdır.³⁵

Kıdem ve hudûs kavramları mutlak ve kıyasi şeklinde ikiye ayrılır. Kıyasi manada kıdem iki şeyin kıyaslanmasıyla birinin diğerinden önceliğini ifade ederken mutlak anlamda zâtî ve zamanî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Metafizikteki tartışmalarda zamana bağlı olan kıdem ve hudûs ayrımı daha ön plandadır.³⁶ Bir diğer ayrım, özü itibarıyla kadim ve başkası sebebiyle kadim ayrımıdır. Bu ayrım, zorunlu ve mümkün varlık ayrımıyla bir özdeşliği ifade etmektedir. Bu durumda özü itibarıyla zorunlu ve ezeli varlık dışındaki bütün varlıklar özleri itibarıyla mümkün oldukları gibi aynı zamanda özleri itibarıyla sonradan meydana gelmiş varlıklardır. Sonradan meydana gelmiş olan (hâdis) her şey varlığa gelmeden önce özü itibarıyla varlığı mümkün bir şeydir.³⁷

³⁴ Tûsî, *Tecrîdü 'l-itikâd*, s. 119; Hillî, *Keşfü 'l-murâd*, s. 60-61.

³⁵ Arıcı, *Metafizik Düşünce*, s. 204.

³⁶ İbn Sînâ, *en-Necât fi 'l-hikme*, Beyrut, 1985, s. 254.

³⁷ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 216-220.

Fahreddin Râzî, hudûs kavramını zaman ve zât bakımından olmak üzere ikiye ayırmıştır. Râzî'ye göre zaman bakımından hudûs, önceden yokken sonradan varlık kazanmaktır. Zâtî hudûs ise bir şeyin varlığının kendisinden olmayıp başkasına bağlı bulunmasıdır. Âlemin hudûsü mümkün kavramından hareketle ispatlanır.³⁸ Bu yaklaşıma göre kıdem, bir şeyin varlığının kendisiyle zorunlu olduğu bir ilkesinin olmamasıdır. Bu anlamda kadim ile zorunlu eş anlamlıdır. Katibî'ye göre bir şeyin önceki bir zaman diliminde olmayıp da sonradan varlık kazanması zaman itibarıyla sonradanlık anlamına gelmektedir. Durum böyle olunca zamanın hudûsünün zaman itibarıyla olması akledilemez. Zâtî hudûs, bir şeyin başka bir şeye muhtaç olmasıdır. Bu ihtiyaç daimi de süreli de olabilir. Zaman itibarıyla öncelik, bir şeyin varlığının başlangıcının olmamasıdır. Bu anlamda zaman kadim değildir, çünkü onun içinde olacağı zamanlar yoktur. Zât itibarıyla kadim, varlığında başkasına hiçbir zaman ve hiçbir şekilde ihtiyaç duymaz. Bu manada kadim, zorunluyla eş anlamlıdır.³⁹

Râzî'nin kelâmcılara nispet ettiği tasnife göre varlık kadim ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılır. Ezelî olanın varlığının başlangıcı yoktur. Bu kadim varlık Allah'tır. Sonradan olanın varlığının başlangıcı vardır. Bunlar Allah dışındaki her şeydir. Bu taksim, kadimi Allah ile sınırlaması sebebiyle doğru bulunmaz. Çünkü bazı kelâmcılara göre sıfatlar Allah'tan ayrı olup kadimdir. Filozoflara göre sıfatlar Tanrı'dan ayrıdır; zira onların hâdis olması, Tanrı'nın hâdislerin mahalli olması anlamına geleceğinden sıfatların kadim kabul edilmesi gerekir. Bu durumda Allah dışında zât itibarıyla değil ama zaman itibarıyla kadim varlıkların olması mümkündür. Sonradan var olan varlıkları önceleyen imkân hali olmazsa onların varlık kazanmaları mümkün olmayacaktır. Hâdis varlıkların imkânla öncelenmesinin bir yerde durdurulmaması halinde teselsül ortaya çıkar. Öyleyse hâdis varlıkları önceleyen bir imkân durumu vardır ve bu maddedir. Filozofların kabul ettiği bu madde (heyula) sureti olmayan ilk varlığa karşılık gelmektedir. Filozofların bu taksimine göre madde ve zaman sonradan meydana gelen her varlığı öncelemiştir ve bunlar kadimdir.⁴⁰

Her muhdesin hudûsünden önce hudûsü mümkündür. Bu imkân durumu Kâdir hakkında geçerli değildir. Çünkü Kâdir, fiilini sübûtî olan bu imkân haliyle yapmaktadır. Zât itibarıyla kadim ve başkası sebebiyle kadim şeklindeki tasnife göre kadimin başkasına dayanması ma-

³⁸ Fahreddin Râzî, *el Muhassal (Kelama Giriş)* çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978. s. 75, 118, 125.

³⁹ Kâtibî, *Hikmetü'l-'Ayn*, s. 101, 103.

⁴⁰ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Eleştirisi ve Yorumu*, İstanbul, 2009, s. 375-376.

kuldür. Râzî, sadece zaman bakımından kadimi kabul eder. Başka türden bir kadim varlık anlayışı Allah'ın irade ve kudretini sınırlayacağı için kabul edilemez. Bu sebeple Râzî, İbn Sînâ'nın sübûtî olarak gördüğü imkân halinin sübûtî olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁴¹

Kıdem ve hudûs da tıpkı zorunluluk ve imkân gibi hariçte bir gerçekliği olmayan ademî şeylerdir. Bir olan kadimin bir fâile dayanması imkânsızdır. Ezelî ve bâkî olan, müessire ihtiyaç duymaz. Çünkü ihtiyâr ile fâil olan, fiilini kasd ile yapar, bu da mevcûdun var edilmesi fikriyle çelişmektedir. Filozoflara göre ise âlem, Tanrı'nın fiili olduğu halde zaman bakımından kadimdir. Tanrı fâil bil-ihtiyâr değil, mûcib bizzattır. Bu sebeple de kadimin fâile dayanması mümkündür.⁴²

1.1.4. İllet ve Fâil

İllyet, bir başka ifadeyle illet ve malul konusu, felsefe ve kelâm literatüründe Tûsî'ye kadar cevher ve araz kapsamında incelenmekteyken *Tecridü'l-itikad*'da görüldüğü üzere Tûsî'den sonra umûr-i âmme kapsamında incelenmeye başlamıştır.⁴³

İllyet ilkesi, dört illet teorisi temelinde incelenen bir konudur. İletlerle ilgili en tartışmalı meseleler, fâil illetin niteliği hakkındadır. Tartışma özellikle de farklı derecedeki fâil illetlerin isbât-ı vâcib, âlemin meydana gelişi, nefsin kuvveleri ve ölümden sonraki fonksiyonlarıyla ilgilidir. Zorunlu Varlık aynı zamanda ilk illettir ve ispatlanması imkân delili, dolayısıyla illet-malul ilişkisi çerçevesinde yapılmaktadır. Öte yandan illyet prensibinin en temel konularından olan “birden ancak bir çıkar” ilkesi fâil illetle ilgili genel bir durumu ifade etmektedir. Bu ilke, Tanrı'nın ve akılların fiili bakımından teoloji ve kozmolojiye taşındığında âlemin sudur yoluyla meydana gelmesini karşılamaktadır. Ayrıca konunun Allah'ın sıfatları ile ilgili bir tarafı da bulunmaktadır. Zira birden birin çıkması Tanrı'yı her yönüyle bir yani basit olarak görme ve dolayısıyla sıfatların tek bir sığata raci olmasının bir sonucudur. Nitekim Tanrı'nın her yönüyle bir olarak görülmemesi, birden bir çıkar ilkesi ve suduru zedeleyecek bir durumdur. Ayrıca birden ancak bir çıkar ilkesinin psikolojiye yansması nefsin her biri bir tür fiili yapan cismani kuvveler vasıtasıyla iş görmesi şeklinde olmuştur. Filozoflara göre cismanî gücün sonsuz bir etki yapamayacağı da illyet prensibi altında işlenen bir meseledir. Kelâmcılar, cennetteki nimetler ve cehennemdeki azabın sürekli olduğu görüşündedirler. Bu ise bedenlerin ve güçlerin

⁴¹ Fahreddin Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, Beyrut 1985, s. 209; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Eleştirisi ve Yorumu*, s. 376.

⁴² Arıcı, *Metafizik Düşünce*, s. 204-205, 252.

⁴³ Bu konuda kapsamlı bir analiz için bkz. Zübeyir Bulut, *Felsefî Kelâmda Umûr-i Âmme*, Fecr Yayınları, Ankara, 2017, s. 72.

sürekliliğine bağlıdır. Dolayısıyla onlara göre ilgili güçler bedenlerde zaman ve sayı bakımından sonsuz etkide bulunurlar.⁴⁴

Öte yandan illiyet prensibinin İbn Sînâ felsefesinde burhan teorisiyle ve bilgi bahsiyle de yakın bir ilişkisi vardır. Burhan teorisi, şeyleri fâil, gaye, madde ve suretten oluşan illetle-riyle bilmeyi amaçlayan bir teodir. Dolayısıyla bu teori bir nesneyi bir yönüyle parçalarından, bir yönüyle de kendisi dışındaki unsurlardan hareketle bilmeyi taahhüt etmektedir. Böylece bir nesne veya durumun varlık burhanı yoluyla varlığı, illet burhanı yoluyla da nedenleri tespit edilebilmektedir.⁴⁵

Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayrımı yapılmaz ve onun varlığı bir sebebe bağlı değildir. Mümkün varlık ise varlık ve mahiyet ayrımına konu olur ve onun varlığa gelişi ve varlığını sürdürmesi bir sebebi gerektirir. Hal böyle olunca mümkün varlıklar varlık ve mahiyetleri bakımından bir illete ihtiyaç duyarlar. İhtiyaç duyma ise aklın ilk tasavvur ettiği bilgilerdendir. Bu durum aynı zamanda illetin tanımını vermektedir. İlet, bir şeyin varlığı ya da mahiyeti bakımından ihtiyaç duyduğu şeydir ve bu yönüyle sebepler dörtele sınırlandırılmıştır.⁴⁶ Bir şeyin muhtaç olduğu illet o şeye ya dâhildir ya da dâhil değildir. İlet bir şeye dâhil olması iki şekilde mütalaa edilebilir. İlet var olması durumunda o şeyin kendisinin var olması zorunluysa bu sûrî illet, mümkünse maddî illettir. İlet bir şeye dâhil olmaması da ancak iki şekilde mütalaa edilebilir. İlet bir şeye dâhil olan bir parça değilse onun illet olması ya zihinde mevcut olmasından dolayıdır ya da bundan dolayı değildir. Bu iki durumdan birincisi gâî illet, ikincisi fâil illettir.⁴⁷

Bir şeyin var olmasında ihtiyaç duyduğu şeye illet denir. İlet, malulün varlığa gelişi veya varlığını devam ettirmesi bakımından tam illet ve eksik illet olarak ikiye ayrılır. Bir şeyin varlığının bütünüyle kendisine dayandığı sebep tam illettir. Bir şeyin varlığının bir kısmı itibarıyla kendisine dayandığı illet eksik illettir. Eksik illet dörde ayrılır: Var olma imkânı bulunan bir malulde içkin olan illet maddîdir ki buna kabul edici mamasında kâbil illet de denir. Malulde içkin olan, ancak tek başına sebeplinin varlık kazanmasını sağlamayan illet surûdir. Zira malul bununla ve diğer sebeplerle var olur. Malulün dışında bulunan ancak malulün varlığının kendisinden kaynaklandığı illet fâildir. Malulün dışında bulunan ve malulün varlık amacı olan illet

⁴⁴ Kâtibî, *Hikmetü'l-'Ayn*, s. 102-115; Arıcı, *Metafizik Düşünce*, s. 208-212.

⁴⁵ Bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010, s. 229-235.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 1-3; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I, s. 56-58- 123-125.

⁴⁷ Muhittin Macit, "Meşşâî Gelenekte Nedensellik", *İslâmi İlimler Dergisi*, yıl 7, cilt 7, sayı 2, Güz 2012, s. 38-41.

ise gâidir. Bu, fâil illetin illetliğinin nedenidir. Gâî illet bir şeyin dıştaki varlığından sonra gelmesine rağmen zihnen önce gelir.⁴⁸

Eş'arî kelâmcılar ile Meşşai filozoflar, fâil illetin nitelikleri konusunda görüş ayrılığı içindedirler. Fâil illetin ilişkili olduğu alan; kozmoloji, epistemoloji, psikoloji ve mead bahislerini içine alacak kadar geniştir. İbn Sînâcî illiyet doktrininde “Birden ancak bir çıkar” kuralının önemli bir yeri vardır. Bu kuralın gerçekleşmesi birtakım şartlara bağlıdır. Bu şartlar, kuralın tamamlayıcı unsurlarıdır. Öncelikle, “bir” ile kast edilen, akla gelebilecek her türden birlik vasfına sahip varlık ya da varlıklar değildir. Kendisinden sadece birin çıkması zorunlu olan bir, basit olan birdir. Basitlikle nitelenen üç varlık kategorisi vardır. Bunların ilki, cinsi ve faslı olmayan, kendisinde varlık ve mahiyet ayrımı yapılamayan çokluk barındırmayan, bölünme kabul etmeyen zorunlu varlıktır. İkinci tür varlık akıllardır; ancak akılların basit oluşu, Tanrı'nın basit oluşuyla aynı anlama gelmez. Üçüncü varlık türü nefistir. Nefsin basit oluşu da Zorunlu Varlık ve akılların basit oluşuyla aynı değildir. “Birden ancak bir çıkar” kuralında varlığın bir defada taşması şarttır. “Birden ancak bir çıkar” kuralının gerçekleşmesi ayrıca aletler, kabul ediciler ve şartların çoğalmamasına bağlıdır.⁴⁹ Zira onlara göre birden çok eserin tek ve basit müessire dayanması ancak aletin, şartın veya kabul edicinin çokluğuyla olabilir.⁵⁰

“Birden ancak bir çıkar” ilkesi, bir şeyin zâtında herhangi bir parçalanma olmadan başka bir şey için hem fâil hem de kâbil olmasının imkânsızlığını gerektirir. Bir şeyin zâtını birliği ile dikkate aldığımız sürece ondan doğrudan doğruya tek bir fiil çıkabilir.⁵¹ Fâil illetin bu niteliğiyle ilgili tartışma Zorunlu Varlık ve sıfatlarıyla ilgilidir. Zira filozoflara göre Zorunlu Varlık, hem fâil hem de suretlerin taşıyıcısı olamaz. Zorunlu Varlık hiçbir şekilde çokluk barındırmayan hakiki basittir. Bu, Yüce Allah'ın zâtına zait hakiki sıfatlarının bulunduğu ve bu sıfatların ondan çıktığını ve onunla kaim olduğunu düşünen Eş'arîlerin görüşlerinden farklıdır. Allah hem kabil hem fâil olduğu takdirde hem kabulün hem de fiilin kaynağı olacaktır. Bu durumda hakiki birden iki eser çıkmış olur ki bu, filozoflara göre doğru değildir.⁵²

Filozoflara göre bu ilkeler Tanrı'nın varlığının zorunluluğundan fiillerinin ve dolayısıyla âlemin varlığının zorunluluğuna giden ontolojik bir süreci gerekli kılmıştır. Bu süreçte filozoflarla kelâmcılar arasındaki en temel tartışma, fâil ilkenin niteliği üzerindedir. Varlık bahsinde Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu filozoflarla kelâmcılar arasında müşterek olarak kabul gören bir vasıftır. Nitekim bu ifade birçok kelâmcı tarafından kullanılmaktadır. Ancak zorunlu

⁴⁸ Kâtibî, *Hikmetü'l-'Ayn*, s. 105.

⁴⁹ Kâtibî, *Hikmetü'l-'Ayn*, s. 113.

⁵⁰ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 858-860.

⁵¹ Kâtibî, *Hikmetü'l-'Ayn*, s. 115; İbn Sînâ, *Metafizik- II*, s. 116-118.

⁵² Türker, *Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 192-194.

varlığın fâilliğinin niteliği söz konusu olduğunda tartışmanın ekseni İbn Sînâcî felsefenin kullandığı mûcib-i bizzât ile kelâmçıların fâil-i muhtâr kavramlarına kaymaktadır. Zira burada filozoflara göre fâil illet fiilini zorunlulukla yaparken, kelâmcılara göre irade ile yapmaktadır.⁵³

İsbât-ı vâcibde önemli olan illet türü, fâil illet olduğuna göre biraz da fâil kavramı üzerinde durmamız gerekir. Fâil, çeşitli açılardan tabîi fâil, zorlamalı fâil, cebrî fâil, rızalı fâil, kasıtlı fâil, inâyetli fâil, tecelli ile fiilde bulunan fâil ve hizmetine/emrine alma yoluyla fâil kısımlarına ayrılarak incelenmektedir. Tabatabâî'nin *Nihâyetü'l-hikme*'sine dayanarak bu illet çeşitlerinden kısaca bahsedeceğiz.

1) *Tabîi fâil*: İki özelliği bulunan fâile tabîi fâil denir. Birincisi, fâilin kendi fiilini bilmemesidir. Bilgi ile kastedilen elbette fiilî etkileyen ve ona müdahil olan bir bilgidir. Bundan dolayı insanın kendi kalp atışlarını bilmesi onun bu fiile nispetle tabîi fâil olmasıyla çelişmez. Çünkü bu bilginin o fiile etkisi yoktur. İkincisi, fiilin fâilin tabiatına uygun olması ve tabiatın gereği olarak sudur etmesidir. Nefis, tabîi olan bedensel güçler mertebesinde sağlıklı ve sıhhatli olduğu halde tabîi bir fâildir. Çünkü nefis bu mertebede işlerini tabiatının gereği olarak yapar.⁵⁴

2) *Zorlamalı (kasrî) fâil*: Zorlamalı fâil, ne kendi fiilinden haberdardır ne de fiili tabiata uygundur. Bedensel güçler mertebesinde hasta nefis böyledir. Bundan dolayı zorlamalı fiil, fâilin bilgisine dayanmayan ve fâilin tabiatına uygun olmayan fiildir. O, tabiatın gerektirdiği gibi şekil almaz; bilakis onların sudurunda dış etkenler rol oynar.⁵⁵

3) *Cebrî fâil*: Cebrî fâil, ilk olarak fiilini bilgi yoluyla yapan fâildir. Onun fiili, fâilin bu fiili bilmesine dayanır. İkinci olarak, fâil bu fiili kendi irade ve ihtiyarıyla yapmaz, aksine başka bir şahıs onu tehdit ederek bu işi yapmaya zorlar. Cebrî fiillerde üçüncü bir şahsın zorlama ve tahmili vardır. Bu fiilin seçim sebebi fâil tarafındandır. Eğer dış etken olmazsa fâil bu fiili asla yapmaz.⁵⁶

4) *Rızalı fâil*: Rızalı, kendi irade ve seçimi ile iş yapan fâildir. O, fiilini bilgi ile yapar. Onun kendi fiiline ilişkin ayrıntılı ve tam bilgisi fiilin aynısıdır. Fiilin gerçekleşmesinden önce ona dair sadece icmali bir bilgisi vardır. Bu bilgi, fâilin kendi zâtını bilmesinden kaynaklanır. Çünkü illeti bilmek, malulü bilmeyi takip eder. Rızalı fâilin kendi malulüne göre iki bilgisi vardır. Birisi, fiilin yapılmasından önce bulunan ve onun kendi zâtını bilmesinden kaynaklanan icmali bilgidir. Diğeri, onun kendi fiiline ilişkin tafsili bilgisidir. Bu, bilinen ile aynı olan

⁵³ Murat Demirkol, "Eş'arî Kelâmında İmkân Krizi", V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik- (04-06 Mayıs 2018), Kastamonu, 2018, s. 303-304.

⁵⁴ Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Nihâyetü'l-Hikme*, Kum, 1394, c. 3, s. 665.

⁵⁵ Tabatabâî, *Nihâyetü'l-Hikme*, c. 3, s. 666.

⁵⁶ Tabatabâî, *Nihâyetü'l-Hikme*, c. 3, s. 666.

huzuri bilgidir. İnsan kendinde ürettiği hayalî suretlere nispetle rızalı fâildir. Zorunlu Varlığın şeylerin fâili oluşu, İşrak filozoflarına göre rızalı fâilliktir.⁵⁷

5) *Kasıtlı fâil*: Kasıtlı fâil, fiilini bilgi, irade ve seçim ile yapan fâildir. Fiili yaparken zâtına eklenen bir kasıt ve saiki vardır. Eğer söz konusu fiille ilgili olarak kendisinde özel bir sebep ve saik meydana gelmezse o fiili yapamaz. İnsan, yeme, uyuma ve yürüme gibi fiillerinde kasıtlı fâildir. Çünkü o, bu fiillerin her birinde özel bir amaç ve hedefi takip eder; belli bir yetkinliğe kavuşmak için o işi yapar. Kelâmcılar Allah'ın fâilliğini de bu kısımda mütalaa etmişlerdir.⁵⁸

6) *Înâyetli fâil*: İnâyetli fâil, kendi iradesiyle iş yapan fâildir. Fiilini yapmadan önce ona dair tafsilî bilgisi vardır. Yani ne yapacağını önceden iyi bilir. Onun kendi fiiline dair bilgisi zâtının aynısı olmayıp kendi zâtına eklenmiştir. Fiilini yapmada zâtına eklenmiş bir sebep ve saike ihtiyaç duymaz. Bilakis şeyin ilmî sureti, onun fâilden sudur kaynağının kendisidir.⁵⁹

7) *Tecelli ile fâil*: Tecelli ile fâil, kendi iradesi ile eylemde bulunur ve fiili yapmadan önce kendi fiiliyle ilgili tafsilî bilgiye sahiptir. Onun kendi fiiliyle ilgili tafsilî bilgisi kendi zâtıyla ilgili icmalî bilgisinin aynısıdır. Kendi zâtına zait ve arız olan bir şey değildir. Bu bilgi, fiillerin sudur kaynağıdır. Zâta eklenmiş bir sebep fiilde bulunmaz. Burada icmalin kapalılık manasında olmadığına dikkat etmek gerekir. İcmal basitlik anlamına gelir. Bundan dolayı tecelli ile fâilde şeylerin icmalî bilgisi, şeylerin tafsilî keşfinden ibarettir. Ama bu, onlar birbirinden ayrılmaksızın ve bilgide çokluğu ve neticede bilen zâtında çokluğu gerektirecek şekilde olur.⁶⁰

8) *Teshîr yoluyla fâil*: Müslüman filozoflar bazen bir işin yapılmasında iki fâilin birlikte müessir olduğunu ve uzak fâilin fiili yakın fâil vasıtasıyla yaptığını dikkate alarak bir fâillik türünü hizmetine alıcı fâil diye adlandırmışlardır. Mesela, bu, insanın tabîî, bitkisel ve hayvanî güçlerinin kendi fiillerinde insani nefsin hizmetine girmesi şeklinde gerçekleşir. Besin sindirme, kalp atışı, el kol hareketleri ve nefsin yönetimi altında bedensel güçler vasıtasıyla gerçekleşen bütün işler teshîrî fiil örnekleridir.⁶¹

Bu başlık altında felsefe ve müteahhirîn kelâmında metafiziğin önemli bir meselesi olan illet ve illet çeşitlerinden fâil illetin anlam ve etkileri ortaya konulmuş oldu. İlet ve fâilin anlamlarını bilmek, isbât-ı vâcib delillerini anlamada büyük yararlar sağlayacaktır.

⁵⁷ Tabatabaî, *Nihâyetü'l-Hikme*, c. 3, s. 666.

⁵⁸ Tabatabaî, *Nihâyetü'l-Hikme*, c. 3, s. 666-667.

⁵⁹ Tabatabaî, *Nihâyetü'l-Hikme*, c. 3, s. 667.

⁶⁰ Tabatabaî, *Nihâyetü'l-Hikme*, c. 3, s. 668.

⁶¹ Tabatabaî, *Nihâyetü'l-Hikme*, c. 3, s. 669-670.

1.1.5. Devr ve Teselsül

Devr (döngü), bir şeyin varlığının, varlığı kendi varlığına dayanan şeye dayanmasıdır. Bu ya A'nın B'ye, B'nin de A'ya dayanması gibi vasıtasız olur ki bu açık (musarrah) devr diye adlandırılır ya da A'nın B'ye, B'nin C'ye, C'nin de A'ya dayanması gibi olur ki bu da gizli (muzmar) devrdir. Devrin imkânsız olduğu bedihiye yakındır. Devr, bir şeyin kendi kendisinden varlıkça önce gelmesini gerektirdiği için zaruri olarak imkânsızdır.⁶²

Teselsül, kesintiye uğramadan ardı ardına devam etmek manasına gelir. Bir isbât-ı vâcib kavramı olarak teselsül, mevcut bir şeyin kendisiyle birlikte bilfiil mevcut olan başka bir şeyden kaynaklanması (terettüb), ikincinin aynı şekilde üçüncüden kaynaklanması, üçüncünün dördüncüden kaynaklanması olup bu sonsuza kadar gider. Silsilenin (zincir) –her önceden önce bir öncenin olması ve her sonradan sonra bir sonranın olması şeklinde- iki taraftan böyle gitmesi ile bir taraftan gitmesi arasında fark yoktur. Zincirin parçalarının bilfiil varlığının olması, varlıkta bir araya gelmeleri ve aralarında bir sıralanışın olması her halükârda şarttır.⁶³

İlletlerde teselsül, bir malulün bir illetten kaynaklanması, onun illetinin bir illetten kaynaklanması, illetinin illetinin bir illetten kaynaklanması şeklinde olup bu, sonsuza kadar gider. İletlerde teselsül imkânsızdır. Bu konudaki burhan şöyledir: Malulün varlığı, illetine nispetle bağıdır, illetinden başka bir şeyle kaim olmaz. İlet, malulü kuran müstakil şeydir. Onun illeti de üçüncünün malulü olunca üstündeki şeye nispetle müstakil olmaz. Silsile sonsuza kadar giderse ve malul olmayan, müstakil ve bağ (rabıt) olmayan bir illette son bulmazsa bağın müstakilden başka bir şeyle var olmasının imkânsızlığı sebebiyle silsilenin hiçbir parçası tahakkuk etmez.⁶⁴

Teselsülün imkânsızlığını ispatlamak için kurulan burhanların her birindeki imkânsızlık hükmünün kriteri, sıralanmanın iki şartının bir araya gelmesi ve sonsuzluk yönünde bilfiil varlıkta bir araya gelmedir. Onların gereği, malulün kendi illetine dayanması (kaynaklanması), sonra sonsuza kadar malulün malulünün malule dayanması şeklinde iniş yönünde değil, illetlerin sonsuza doğru sıralanması şeklinde çıkış yönünde illetlerde teselsülün imkânsız oluşudur.

İki durum arasındaki fark, illetlerin malulün varlığı mertebesinde toplanması ve onu kuşatmasıdır. İletlerin malulden önce gelmesi, malullerin aksine ancak bir tür tahlil ile olur. Maluller kendi illetleri mertebesinde değildir. Silsilenin yükselerek gitmesi, inerek gitmesinin aksine, bilfiil varlıklarıyla sıralanan illetlerin mesela silsilenin başladığı malul mertebesinde

⁶² Tabatabaî, *Nihâyetü'l-Hikme*, c. 3, s. 647; Necmeddin Kâtibi, “Zorunlu Mevcudun İspatı Konusunda Nasîreddin Tûsî ile Necmeddin Kâtibî Arasında Geçen Müzakereler”, *Felsefe Mektupları* (Nasîreddin Tûsî), Fecr Yayınları, Ankara, 2014, s. 179-180.

⁶³ Tabatabaî, *Nihâyetü'l-Hikme*, c. 3, s. 648. Osman Demir, “Teselsül”, *DİA*, İstanbul, 2011, c. 40, s. 536.

⁶⁴ Tabatabaî, *Nihâyetü'l-Hikme*, c. 3, s. 648.

toplanmasını gerektirir. İniş yönünde sıralanmış maluller, silsilenin başladığı ilk illet üzerinde uyuşmazlar.

Silsilenin tam illetlerden meydana gelmesi halinde burhanlar, çıkış ve iniş yönlerinin ikisinde birden geçerli olur. İki burhanın eksik illetlerde cereyan etmesi, malulün varlığının eksik illetin bulunması halinde zorunlu olmaması sebebiyle silsilenin iniş yönünde ilerlediği zamankinin aksine, eksik illetin varlığının, malulün varlığı esnasında onunla beraber zorunlu olması sebebiyle silsile yukarı doğru çıktığında söz konusudur. İmkânsızlık kriterinin, sonsuzun, silsilenin bir tek parçasında toplanması olduğu ve onun iniş değil de çıkış şeklinde ilerlediği iddiası reddedilmiştir. Teselsül ancak silsilenin parçalarının bilfiil mevcut olması halinde, onların varlıkta toplanması ve bazısının bazısına dayanması konusunda imkânsızdır. Eğer bazı parçalar, bazı sayı mertebelerinde olduğu gibi bil-kuvve mevcut olursa bu imkânsız değildir. Çünkü ondan gelen mevcut daima sonludur. Aynı şekilde onlar bilfiil mevcut olsalar da varlıkta bir araya gelmezler. Daima zamansal hadiselerden olan bir mevcudun sonlu olması sebebiyle diğer bazıları varken bulunmaması böyledir. Aynı şekilde parçalar varlıkta bir araya gelerek bilfiil mevcut olsalar da aralarında sıralanma yoktur. Bu, aralarında illetlik ve malullük ilişkisi bulunmayan mevcutlardan oluşmuş sonsuz bir sayıda olduğu gibi, bazılarının varlık bakımından diğerlerine dayanması demektir.⁶⁵

Bir başka açıdan bakacak olursak, üç şarttan birinin bulunmaması halinde imkânsızlık burhanlarının uygulanacağı sonsuz bir mevcut silsile olamaz.

Daha önceki burhanın gereği, teselsülün fâil, gâî, maddî ve sûrî illetlerin tamamında imkânsız olmasıdır. Nitekim onun gereği, teselsülün tam illetlerde imkânsız olmasıdır. Çünkü imkânsızlıktaki kriter varlıksal dayanmanın sonsuza kadar gitmesidir. Bu bütün illet kısımlarında vardır.

Teselsülün aynı şekilde mesela cinsin sonsuza kadar bir cinsinin olması, faslın da sonsuza kadar bir faslının olması gibi mahiyetin parçalarında da geçersiz olduğu açıklığa kavuşmuştur. Çünkü cins ve fasıl, şart olmaksızın alınmış madde ve surettir. Bir tek mahiyet sonsuz parçalardan meydana gelecek olursa onu akletmek imkânsız olur. Bu geçersizdir.⁶⁶

Allah'ın varlığını ispatlarken özellikle filozofların geliştirdiği ve mütekellimlerin ihtiyatlı bir şekilde kullandıkları imkân delilinde devr ve teselsül önemli bir yer işgal etmektedir. İmkân delili, devr ve teselsülün iptaline dayandığı için bu iki kavramın bilinmesi büyük önem arz etmektedir.

⁶⁵ Tabatabaî, *Nihâyetü'l-hikme*, c. 3, s. 650-654.

⁶⁶ Tabatabaî, *Nihâyetü'l-hikme*, c. 3, s. 655-657.

1.1.6. Delâlet, İstidlâl ve İsbât

Delâlet, bir şeyin, varlığı bilindiğinde zihnin başka bir şeyin varlığına intikalini sağlayacak bir halde olmasıdır. Mesela, dumanın varlığı ateşin varlığına delâlet eder. Burada duman dâll (delâlet eden), ateş medluldür. Dumandan dolayı meydana gelen sıfat da delâlettir.⁶⁷

Zihin bir şeyden başka bir şeye sebepsiz intikal etmez. Bu sebep, iki şey arasındaki ilişkinin zihinde kökleşmesinden başka bir şey değildir. Bu zihnî ilişkinin de aynı şekilde bir sebebi vardır. Bu sebep ise zihin dışındaki iki şey arasında bulunan gerekliliği bilmektir. Bu gerekliliğin zâtî, tabîi veya vaz'î şeklindeki farklılığı sebebiyle delâlet üç kısma ayrılmıştır: Aklî delâlet, tabîi delâlet ve vaz'î delâlet.⁶⁸

1) Aklî delâlet, delâlet eden şey ile medlulün birbirini haricî varlıklarında zâtî bir mülazemetle gerektirdiğinde gerçekleşir. Eser ile müessir arasındaki mülazemet böyledir. Mesela bir kimse sabah aydınlığının güneşin doğuşunun eseri olduğunu bilince ve duvarda ışık görünce zihni kesin olarak güneşin doğduğuna intikal eder. Burada sabah aydınlığı güneşe aklî olarak delâlet etmektedir. Mesela, duvarın arkasından gelen bir sesi işittiğimizde orada konuşan bir kimsenin bulunduğunu biliriz.⁶⁹

2) Tabîi delâlet, iki şey arasında tabîi gereklilik yani insan tabiatının gerektirdiği mülazemet olduğunda meydana gelen delâlettir. Bu tür delâlet insan tabiatlarına göre farklılaşır. Acı çeken insanın “ah” demesi, sınırlanan insanın “öf” demesi böyledir. Bazı tabiatların kızgınlık ve sıkıntı esnasında parmak çıtlatması, elindeki nesne, sakalı veya burnuyla oynaması, düşünceye daldığında parmağını kulağının veya kaşının üzerine koyması ya da uyuklama sırasında esnemesi bu tür delâlete verilecek örneklerdendir.⁷⁰

3) Vaz'î delâlet, iki şey arasındaki mülazemetin, birisinin varlığının diğerinin varlığına delâlet etmesi üzerindeki uyuşmadan kaynaklanması halinde meydana gelen delâlettir. Sözlere delâlet ettikleri konusunda uzlaşım olan çizgiler, dilsiz işaretleri, telsiz ve telgraf işaretleri, aritmetik ve geometri sembolleri böyledir. İnsan bu gerektirmeyi ve delâlet eden şeyin varlığını bilince zihni medlule intikal eder.⁷¹

Vaz'î delâlet, sözlü vaz'î delâlet ve sözsüz vaz'î delâlet şeklinde iki kısma ayrılır. Konular delâlet edici, lafız yani söz ise buna sözlü vaz'î delâlet; söz değil, işaret, çizgi, resim veya sembol ise sözsüz vaz'î delâlet denir. Trafik işaretleri ve levhalar böyledir.

⁶⁷ Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık*, Tahran, 1386, s. 41.

⁶⁸ Muzaffer, *el-Mantık*, s. 41.

⁶⁹ Muzaffer, *el-Mantık*, s. 42.

⁷⁰ Muzaffer, *el-Mantık*, s. 42.

⁷¹ Muzaffer, *el-Mantık*, s. 43.

Mantıkta esas alınan delâlet türü sözlü vaz'î delâlettir. Lafzın manaya delâletindeki sebep, zihinde söz ile mana arasındaki derin alakadır. Bu alaka, mülazemeti bilen kişiye göre lafız ile mana arasındaki vaz'î mülazemetten kaynaklanır. Buna göre lafzi delâlet, lafzın, konuşan kimseden çıkışının bilinmesinden kendisiyle kastedilen mananın bilinmesinin kaynaklandığı bir halde olmasıdır.⁷²

Sözlü yani lâfzî delâletin mutabikî delâlet, tazammunî delâlet ve iltizamî delâlet olmak üzere üç kısmı vardır. Lafız yani terim, manaya üç değişik şekilde delâlet eder.

1) Mutabakat, lafzın kendisi için konulduğu mananın tamamına delâlet etmesi ve onunla örtüşmesidir. Kitap teriminin onun bütün manasına delâlet etmesi böyledir. Kitabın bütün yaprakları, içindeki resimler ve kapağı kitaba dâhildir. İnsan teriminin onun “konuşan/düşünen hayvan” şeklindeki bütün manasına delâlet etmesi de böyledir. Bu delâlete, lafzın mana ile uyuşmasından dolayı mutabikî ya da tetabukî delâlet denir.⁷³

2) Tazammun, lafzın kendisi için konulduğu mananın bir parçasına delâlet etmesidir. Bu parça onun kapsamına dâhildir. Kitap teriminin sadece kâğıda veya kapağa delâlet etmesi böyledir. İnsan teriminin sadece hayvana veya konuşana delâlet etmesi de buna örnektir. Kitapçı kitabı sattığında müşteri kapağın ona dâhil olduğunu anlar. Kitapçı kapağı istisna etmek isterse müşteri ona, kitabın kapağın dâhil oluşuna delâlet ettiğini söyleyerek itiraz eder. Tazammunî delâlet, mutabikî delâletin bir parçasıdır. Çünkü parçaya delâlet, bütüne delâletten sonra gelir.⁷⁴

3) İltizam, lafzın kendisi için konulduğu ve lazım olduğu mana dışındaki bir manaya delâlet etmesidir. Bu durumda onu kendisi dışındaki gerekli bir eş gibi takip eder. Buna, insan lafzının gülen kimseye, divitin kaleme delâlet etmesi örnek verilebilir. İltizami delâlet de mutabikî delâletin bir dalı sayılır. Çünkü mananın dışındaki şeye delâlet, ancak mananın kendisine yapılan delâletten sonra gerçekleşir. Bu delâlette lafzın manası ile onun dışındaki lazım mana arasındaki gerektirmenin zihnî olması şarttır. Zihinde kökleşmeden sırf dışarıdaki gerektirme yeterli değildir. Aksi halde zihnin intikali gerçekleşmez.⁷⁵

Delil, kendisi sayesinde başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan şeydir. Delil, bir düşünme işlemi sonunda kişiyi sonuca ulaştırır. Kelâmda delil kavramı, genellikle istidlâl ile eş anlamlı kullanılmaktadır. Kelâmcılar delili bilgi kaynağı ve sonucu bakımından iki kısma ayırarak incelerler. Bilgi kaynağı bakımından delil, aklî delil ve naklî delil kısımlarına ayrılır.

⁷² Muzaffer, *el-Mantık*, s. 43.

⁷³ Muzaffer, *el-Mantık*, s. 43.

⁷⁴ Muzaffer, *el-Mantık*, s. 44.

⁷⁵ Muzaffer, *el-Mantık*, s. 44.

Aklî delil mantık formunda işletilen istidlâller şeklinde olup buna aşağıda değinilecektir. Naklî delil, öncülleri nakle dayanan delildir. Aklî delil ile naklî delilin çelişmesi durumunda aklî delil tercih edilir ve nakil aklî delile göre tevil edilir.⁷⁶ Deliller, elde edilen sonucun değeri açısından kesin (kat'î, yakînî) ve zannî delil kısımlarına ayrılır. Bir delil kanıtlayacağı konuyla ilgili karşı ihtimallerin tamamını ortadan kaldırıyorsa ona kesin delil denir. Karşı ihtimallerin bazılarını ortadan kaldıramıyorsa buna da zannî delil denir.⁷⁷

İstidlâl, akıl yürütme ve çıkarım anlamına gelen bir mantık kavramıdır. İstidlâl ya da delillendirme, zihnin, bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyetidir. Fikirler arasında ilişki kurmaya hüküm; hükümler arasında ilişki kurarak yeni bir hüküm elde etmeye istidlâl denir. Belirli önermelerden hareket ederek, belirli kural ve şartlara uyararak yeni bir önerme yani sonuç elde etmenin yolları mantık ilminde açıklanır.⁷⁸

İstidlâlde “o halde”, “öyleyse”, demek ki”, “çünkü” ve “zira” gibi kelimeler kullanılır. İlk üç kelime sonucu, son iki kelime öncülü sunmaktadır. Bu kelimelerden sonra gelen gerekçelerin öncül-sonuç ilişkisi içinde tam ve uygun olması gerekir.⁷⁹

Mantıkta başvuru istidlâl türlerine geçmeden önce özellikle mütekaddimîn dönemi kelâmcıları tarafından kullanılan altı istidlâl türünden kısaca bahsetmek gerekir.

Birincisi, “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gayb” yani şahidin gaibe delil getirilmesidir. Bu istidlâl, olgular dünyasındaki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm ve kazandığı vasfın gayb âleminde aynı vasfı taşıyan bir şey için geçerli olması demektir.⁸⁰

İkinci istidlâl türü, bir tek öncülden sonuca varmaktır. Gazzâlî, sebebin bir tek öncüle dayandırılmasını doğru bulmadığı için bu istidlâl şeklini eleştirmiştir.⁸¹

Üçüncüsü, ittifak edilenle ihtilaf edilen üzerine istidlâlde bulunmaktır. Bu istidlâlde ittifak edilen asıl, ihtilaf edilen fer‘ kabul edilmiştir. Mu‘tezile’nin Allah’ın her şeyi bildiği ayetini (En’am, 6/101) Allah’ın bilgisini umumileştirmesine delil getirirken, Allah’ın her şeyi yarattığı (En’am, 6/102) ve her şeye kadir olduğu (Bakara, 2/20) ayetlerini genellemekten kaçınması, Eş‘arî tarafından eleştirilmiş ve bu istidlâl şekli kullanılarak Mu‘tezile ilzam edilmiştir.⁸²

Dördüncü istidlâl şekli sebr ve taksimdir. Bu istidlâle göre konu ile ilgili üretilen bilgi zihinde iki veya daha çok bölüme ayrılarak incelenir. Bunların aynı anda hepsinin doğru veya

⁷⁶ Ş. Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008, s. 242.

⁷⁷ Hüseyin Şahin, *Tanrı’yı İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, AÜSBE Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2014, s. 12.

⁷⁸ Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelâm El Kitabı* (edt. Ş. Ali Düzgün), Ankara, 2016, s. 327.

⁷⁹ Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, s. 327.

⁸⁰ Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, s. 327.

⁸¹ Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, s. 328.

⁸² Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, 329.

hepsinin yanlış olması imkânsızdır. Önermelerden biri doğru olduğu zaman diğeri yanlış olmak zorundadır.⁸³

Beşinci istidlâl şekli ise bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, bir şeyin imkânsızlığından benzerinin imkânsızlığına delil getirmektir. Bu delil, ölümden sonra ikinci dirilmeyi ispatta kullanılmıştır. Dolayısıyla ikinci yaratmanın birinci yaratmadan kolay olacağı savunulmuştur.⁸⁴

Mütekaddimîn kelâmında başvurulan altıncı istidlâl türü ise mucizeyi mucize sahibinin doğruluğuna delil getirmektir. Bu yöntemler müteahhirîn dönemine girilince yaygınlaşan klasik mantığın istidlâl yöntemlerinin kullanılmaya başlamasıyla birlikte sebr ve taksim gibi birkaç delil genelde işlevsizleşmiştir.⁸⁵

Bir hükümden doğrudan doğruya yeni bir hüküm çıkarılmasına vasitasız istidlâl denir. Karşı olma ve döndürme vasitasız akıl yürütmenin iki şeklidir. Birden fazla hükümden sonuç çıkarılmasına vasıtalı istidlâl denir. Vasıtalı istidlâl üç şekilde ortaya çıkar. İstidlâlde zihin, tümelden yola çıkarak tikel veya özel hakkında hüküm verirse buna tümdengelim (talil-dedüksiyon) denir. Eğer zihin tikelden yola çıkarak tümel veya genel hakkında hüküm verirse buna tümevarım (istikra-endüksiyon) denir. Eğer zihin tikeller arasındaki benzerliklerden yola çıkarak yine tikel hakkında hüküm verirse buna da analogi (temsil) denir.⁸⁶

Mantıkta en çok önemsenen istidlâl şekli tümdengelimdir. Zihnin tümel ve genel bir önermeden tikel veya tekil bir önermeye geçiş suretiyle yaptığı akıl yürütmeye tümdengelim denir. Bu istidlâl türünde kaplamı geniş olandan kaplamı dar olana geçilir. Bu istidlâl, çeşitli bilimlerde sebeplerden sonuçlara, müessirden esere, kanunlardan olaylara, prensiplerden sonuçlara geçiş suretiyle de yapılır.⁸⁷

Tümdengelimde “Bütün için doğru olan, parçaları için de doğrudur.” prensibi özdeşlik prensibini esas alır. Tümdengelimde öncüller sonuç için yeterli ve onu zorunlu kılıcıdır. Tümdengelim tarzı istidlâlde önermeler yani öncüller doğru olunca sonuç da doğru olur. Öncüllerin biri dahi yanlış alınmışsa sonuç mutlaka yanlıştır. Öncüller doğru olmasına rağmen sonuç yanlışsa çıkarım geçersizdir, yani kurallarına uygun bir istidlâl kurulmamış demektir.⁸⁸

Tümdengelimin en önemli kısmını kıyas oluşturur. Klasik mantıkta tümevarım ve analogiye pek önem verilmemiştir. Kıyas, öncül adı verilen birden çok önermeyle sonuç adı verilen

⁸³ Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, s. 329.

⁸⁴ Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, s. 330.

⁸⁵ Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, s. 330. Ayrıca bkz. Metin Özdemir, “Kelâmî İstidlalin Problematikliği”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2001, V/2, s. 177-184.

⁸⁶ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2017, s. 136.

⁸⁷ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 137.

⁸⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 137.

bir önerme arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurmaktır. Kıyas, verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan zorunlu olarak bir sonuç çıkarması işlemidir.⁸⁹

Basit bir kıyas iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelir. Öncüller ve sonuç birer önermedir. Basit önerme, konu, yüklem ve bağdan oluşur. “Kar beyazdır.” şeklindeki basit önermede kar konu, beyaz yüklem, “dir” ise bağdır. Bileşik önermelerin en yaygın iki türü bitişik şartlı ve ayrık şartlı önermelerdir. “Hava yağmurlu ise yerler ıslaktır.” şeklindeki bitişik şartlı önermede “hava yağmurlu” kısmına mukaddem, “yerler ıslaktır” kısmına tali, “ise” önerme ekine bağ denir. Önermeler çeşitli açılardan kısımlara ayrılmıştır, fakat bu çalışma detaylı bilgi vermeye elverişli olmadığı için birkaç hususa değinmekle yetineceğiz. Basit önermeler niceliğine göre tümel ve tikel; niteliğine göre olumlu ve olumsuz kısımlarına ayrılır. Nicelik ve nitelik birlikte dikkate alınarak mahsure türü önermeler oluşturulur. Mahsure önermeler, tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz şeklinde dört forma ayrılır. Önermelerin değişik şekil ve durumlarına dair mantık kitaplarında geniş bilgiler mevcuttur.⁹⁰

Kıyasla sonuçta sebebini ihtiva eden bir hükme varılır. Sonuç elde edilebilmesi için öncül konumundaki önermelerde ortak bir terim yani orta terimin bulunması gerekir. Orta terim, bir kavramdan diğerine geçerken iki hüküm arasındaki ilişkiyi kurarak büyük terimdeki hükümün küçük terime iletilmesini sağlar. Öncüller, sonuç ve ihtiva ettikleri büyük terim (B.T), küçük terim (K.T) ve orta terimi (O. T) aşağıdaki kıyasta gösterelim:

Büyük öncül: Bütün *insanlar* (O.T) *ölümlüdür* (B.T).

Küçük öncül: *Sokrat* (K. T) *insandır* (O.T).

Sonuç: *Sokrat* (K. T) *da ölümlüdür* (B. T).⁹¹

Kıyaslar, basit, bileşik ve düzensiz kıyaslar şeklinde üç kısma ayrılır. Basit kıyas, iki öncül ve bir sonuçtan oluşur. Kıyasın sonucu öncüllerde anlam bakımından bulunup şeklen bulunmazsa buna kesin (iktiranî) kıyas denir. Eğer sonucun aynısı veya karşıt hali öncüllerde hem anlam hem de şekil bakımından bulunursa buna seçmeli (istisnâî) kıyas denir. Kesin kıyaslar, yüklemli kesin kıyaslar ve şartlı kesin kıyaslar şeklinde iki kısma ayrılır. Kıyasın geçerli kabul edilen dört şekli ve her şeklin belli sayılarda modları vardır. Kıyasta en yaygın kullanılan şekil birinci şekil olup orta terim büyük öncülde konu, küçük öncülde yüklem olarak bulunur.

Kıyas, istidlâl şekilleri dışında öncül türleri bakımından kullandığı madde ile de incelenir. Kıyas, maddesine yani öncül türlerine göre burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata (mugâлата) denilen beş sanat şeklinde incelenir. Felsefede sadece burhan kullanılırken kelâmda çoğunlukla

⁸⁹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 138.

⁹⁰ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 139

⁹¹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 138-139.

cedel olmakla birlikte bazı konularda burhan da kullanılır. Burhanın öncülleri şunlardır: Evveliyât, fitriyât, müşâhedât, hadsiyât, mücerrebât ve mütevâtîrât, cedelin öncülleri ise meşhurat ve müsellemtir.⁹²

“Devam, istikrar ve gerçekleşme” manasındaki “sebt” kökünden türeyen isbât (ispat) terimi “bir şeyi açıklığa kavuşturma, delil getirme, bir hak veya olgunun gerçekliğini delille ortaya koyma” anlamına gelir. Mantık, felsefe, kelâm ve fıkıh usulünde sözlük anlamı çerçevesinde yaygın bir kullanımı bulunan ispat kelimesi, yargılama hukukunda özel bir anlam taşır ve mahkemede ileri sürülen ve hukukî sonuçları bulunan bir iddianın gerçekliği konusunda kesin bilgi ya da galip zan oluşturacak şekilde delil getirmeyi ifade eder.⁹³

İspat ve icap (olumlama) bir hükmün bir şeyde sabit olmasıdır. Bu, söz konusu hükmün o şeyde var olması demektir. İspatında birtakım şartların ispatına ihtiyaç duyulan her şeyin iptalinde bazı şartların iptali yeterlidir. Yüklem zıddı konunun zıddından olumsuzlanmış ise yüklem konusunda olması gerekir. Eğer yüklem zıddı konunun zıddından olumsuzlanmış ise yüklem konudan olumsuzlanır. İspat eden şey bazen genel olarak ispat eder, iptal eden şey de bazen genel olarak iptal eder. Yüklem konusunda mevcut olduğunu veya mevcut olmadığını açıklayan şey genel olarak ispatlar. İcap, ispatın müteradifi olarak, selb de nefyin müteradifi olarak kullanılır.⁹⁴

İspatta bilkuvve olan birçok öncüle ihtiyaç duyulur. Hatta bunun ne cins ne de had olduğu söylenir.⁹⁵ Cins ve had olmayan her şey arazdır. Nefret, öfke gücüne arız olursa sevginin şehvet gücüne değil bu güce nispet edilmesi gerekir. Cehalet, şehvet gücüne arız olursa bilginin düşünme gücüne değil bu güce nispet edilmesi gerekir. Bu sadece iptalde yararlıdır. Ancak ispat varlığa değil, imkâna yöneliktir. Yüklemle birlikte başka bir yüklem dikkate alınır. Onun yüklem yapılmadaki hükmü bu hükümden daha önceliklidir. Eğer yüklem yapılmaz ve bu alınmazsa meşhurda da bu yüklem yapılmaz ve alınmaz. Bu, iptalde geçerlidir. Eğer öncelikli (evla) olmayan varsa meşhurda öncelikli olan alınır. Bu, ispatta geçerlidir. Bir şeyin yapılması başkasına izafe edilip bitişince onu bir halde yapar; dolayısıyla biz onun bu halde olduğuna hükmederiz. Bir şeyi iyi veya beyaz yaptığında biz onun iyi veya beyaz olduğuna hükmederiz. Bu ilmî değildir. Onunla ilgili en güzel örnekler yaratma konusunda görülür. Hareket bazen maddeye bitişir ve sıcak olmadığı halde onu sıcak yapar. Buna yakın bir durum da şudur: Bir şey bir şeye

⁹² Geniş bilgi için bkz. Muzaffer, *Mantık*, s. 196-243; 294-340.

⁹³ Ali Bardakoğlu, “İsbât”, *TDV Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 492.

⁹⁴ Semih Cebr, vd., *Mevsüatü'l-mustalahâti'l-mantukîyye (Hikmet-i İslami içinde)*, Beyrut, 1996, s. 5.

⁹⁵ Mantıkta beş tümel: Cins, tür, fasıl, hassa ve arazdır. İki tanım şeklinden had, yakın cis ve fasıl ile yapılırken; resm, uzak cins ve hassa ile ya da uzak cins ve araz ile yapılır. Mantıkta en güçlü tanım had ile yapılandır. Bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 70-73.

eklendiğinde o, iyi veya beyaz olmasında kendisine örnek olan bir halde eklenmiş olur. O zaman o bu haldedir. Aynı şekilde bu da ilmî değildir. Hareket sığağa eklenince sıcak olmadığı halde daha sıcak olur. Bu ve önceki bilgiler ispatta geçerlidir.⁹⁶

Yüklemlerle önermede ispat, “Zeyd kâtiptir.” önermesinde olduğu gibi bir konuda yüklem varlığına hükmetmektir. Yüklemde nefiy ise “Zeyd kâtip değildir.” önermesinde olduğu gibi konuda yüklem bulunmadığına hükmetmektir. Bitişik şartlı önermede ispat, “Eğer güneş doğmuşsa gündüz vardır.” önermesinde olduğu gibi, cezanın şarta tabi olduğuna hükmetmektir. Nefiy ise “Eğer güneş doğmuşsa gece mevcut değildir.” önermesinde olduğu gibi, cezanın şarta tabi olmadığına hükmetmektir. Ayrık şartlı önermede ispat, “Bu sayı ya çifttir ya da tektir.” önermesinde olduğu gibi, talinin mukaddemden ayrıldığına hükmetmektir. Nefiy ise “Bu sayı ya çift ya da iki eşit parçaya bölünmüş değildir.” önermesinde olduğu gibi, talinin mukaddemden ayrılmadığına hükmetmektir.⁹⁷

İspat eden, bazen genel olarak ispat eder. İptal eden de bazen genel olarak iptal eder. Yüklem konusunda mevcut olduğunu veya mevcut olmadığını açıklayan şey, genel olarak ispat eder. İptal eden de böyledir. Matlup, başarılı olmak için istenen şeydir. Bizzat ondan fayda elde edilir. Ondan ancak hak olması itibarıyla fayda elde edilir. İspat veya iptal, hak olması bakımından olmaksızın istenirse o herhangi bir vaz’dır ve ispatı istenen bir iddiadır. İspat ve iptal iddialara yöneliktir. Yüklemle birlikte başka bir yüklem dikkate alınmasında onun yüklem yapmadaki hükmü bunun hükmünden daha önceliklidir. Eğer bir mana yüklem yapılmaz ve alınmazsa meşhurda bu da yüklem yapılmaz ve alınmaz. Bu, iptalde söz konusudur. Eğer daha öncelikli olmayan mevcutsa meşhurda öncelikli olan alınır. Bu da ispatta söz konusudur. “Şu bakımdan” anlamına gelen “min haysü” lafzı “O gülen olması bakımından gülendir.” sözü ile nitelenen şeyi almadığı gibi “O hayâlî olması bakımından hayâlîdir.” sözü ile nitelenen şeyi de almaz. Bilakis o ikisi “şu bakımdan” itibarı olmaksızın mutlak olarak alınır. Böylece mutlak ile “şu bakımdan” kaydı arasındaki fark anlaşılabilir olur.⁹⁸

Delâlet, istidlâl ve ispat, birer mantık kavramı olmakla birlikte bilimlerde vazgeçilmez olarak kullanılmaktadır. Müslüman âlimler, birkaç itirazın dışında çoğunlukla mantığı ilimlerde kullanılması zaruri bir alet ilim olarak görmüşlerdir. Özellikle kelâm ve fıkıh ilmi, istidlâl ve ispata büyük önem vermiş, bunları metodolojilerinin ayrılmaz parçası olarak kabul etmişlerdir. Bu kavramların anlam ve işlevlerini bilmek, isbât-ı vâcib delillerini doğru anlama ve açıklamada büyük önem taşımaktadır.

⁹⁶ Cebr, vd., *Mevsûatü'l-mustalahâti'l-mantıkyye*, s. 5.

⁹⁷ Cebr, vd., *Mevsûatü'l-mustalahâti'l-mantıkyye*, s. 6.

⁹⁸ Cebr, vd., *Mevsûatü'l-mustalahâti'l-mantıkyye*, s. 6.

1.1.7. Vâcibü'l-vucûd

Vâcibü'l-vucûd, zorunlu anlamındaki vâcib ile varlık anlamındaki vucûd kelimesinden meydana gelen bir tamlama olup “varlığı zorunlu” anlamını ifade eder. Bu terkip, felsefî ve kelâmî terminolojide Allah’ı ifade etmek üzere aslında tam olarak “el-Mevcûd Vâcibü'l-vucûd bizâtîhi” şeklinde kullanılır. Bu haliyle terkip, “Varlığı zâtıyla zorunlu olan mevcut” anlamına gelir. Türkçede hem vucûd hem de mevcud kelimesi varlık terimiyle karşılandığı için sıfat ve isim tamlamalarından mürekkebe olan bu isim yaygın bir kullanım olarak “Zorunlu Varlık” şeklinde tercüme edilmektedir. Allah için Vâcibü'l-vucûd adlandırması felsefe kökenli bir kullanım olduğu halde kelâmcılar tarafından da kabul görmüş ve Allah’ın varlığının aklî istidlâller yoluyla ispatlanmasında isbât-ı vâcib tabiri tercih edilmiştir.

Kelâmcıların “Vâcib li-zâtîhi” ve “vâcibü'l-vucûd” şeklinde de ifade ettikleri zorunlu varlık, kendi varlığı başka bir varlığa bağlı olmayan, zorunlu olarak var olan, zâtı varlığını gerektiren, yokluğu asla düşünülemeyen varlık demektir. Kelâmcılar bu varlığın sadece Allah olduğunu, Allah’ın dışında hiçbir varlığın bu özellikleri taşımadığını kabul ederler. Allah’ın varlığından önce herhangi bir şey olmadığı için Allah ezeldir. Asla yok olmayacağı için de ebedîdir. O var oluşunda kendi dışındaki hiçbir varlığa muhtaç değildir. Fakat diğer tüm varlıklar var oluşlarında ve varlıklarını devam ettirmelerinde O’na muhtaçtırlar.⁹⁹

Zorunlu varlık tabiri, içinde Allah’ın varlık tarzı itibarıyla mümkün varlıklardan farklı olduğu vurgusunu taşımaktadır. Daha önce varlık ve mahiyet başlığı altında biraz genişçe ele aldığımız gibi varlıkta zorunlu ve mümkün ayrımı bir varlığın sebepli veya sebepsiz olmasına, yine bu ayrımla irtibatlı olarak bir şeyde varlık ile mahiyetin aynı veya ayrı olmasına dayanmaktadır. Başta İbn Sînâ olmak üzere Meşşai filozoflara göre Zorunlu Varlıkta varlık ve mahiyet ayrımı yoktur, yani Tanrı’nın varlığı mahiyetinin aynısıdır. İbn Sînâ, varlık-mahiyet ilişkisini zorunluluk, imkân ve illet kavramları çerçevesinde ele almaktadır. Mümkün varlıklarda imkâna işaret eden mahiyete varlığın arız ya da zait olmasıyla varlık ile yokluğa eşit mesafedeki şey varlığa kavuşur. Varlığın mahiyete arız olması ancak bir sebebin varlık tarafını yokluğa tercih etmesiyle gerçekleşir. Mümkün varlıkların illetler silsilesinin sonunda varlığı zâtıyla zorunlu ve bir sebebe muhtaç olmayan bir varlığın olması gerekir.¹⁰⁰

Zorunlu Varlığın bir illetinin bulunmaması ile varlığından ayrı bir mahiyetinin olması arasında sıkı bir bağlantı vardır. Varlığı ile mahiyeti ayrı olan şeylerin varlığından ayrı bir

⁹⁹ Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, TDV Yayınları, Ankara, 2016, s. 17.

¹⁰⁰ Bu paragraftaki bilgiler, daha önce yaptığımız varlık, mahiyet, zorunluluk (vucûb) ve imkân incelemesinde verilen bilgilerin bir özeti mahiyetindedir. Geniş bilgi için ilgili kısma bakılabilir.

mahiyeti bulunmayan zorunlu bir mevcuda dayanması gerekir. Öyleyse varlık mümkün mevcutlardaki mahiyetlere dışarıdan arız olur yani Zorunlu Varlıktan taşar. Zorunlu Varlığın zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur.¹⁰¹ İbn Sînâ, mümkün varlığı sebepli ve varlığı ile mahiyeti birbirinden ayrı varlık; Zorunlu Varlığı da sebepsiz ve kendisinde varlık-mahiyet ayrımı yapılmayan varlık olarak açıklamıştır.¹⁰²

Fahreddin Râzî'nin zorunlu ile mümkün arasında varlık-mahiyet ayrılığında hareketle yapılan ayrıma birkaç açıdan itiraz ettiği görülmektedir. Râzî, filozofların manevi iştirak görüşünü eleştirir. Varlık mahiyete arız olacaksa mümkünde olduğu gibi zorunluda da arız olmalıdır. Eğer arız olmayacaksa zorunluda arız olmadığı gibi mümkünde de arız olmamalıdır. Kâtibî, varlığın zorunlu ve mümkün bütün mevcutlara teşvik yoluyla yani dereceli benzerlikle yüklem olduğunu belirterek Râzî'ye karşı çıkmış ve İbn Sînâ'yı desteklemiştir. Râzî ikinci olarak Zorunlu Varlığın varlığının bilinebilir kabul edilirken mahiyetinin yani zâtının bilinemez kabul edilmesine itiraz etmiştir. Ona göre varlık ve mahiyeti aynı kabul edilen bir varlıkta varlığın bilinmesi ve zâtın bilinmemesi diye bir ikiliğin ortaya çıkmaması gerekir. Kâtibî, Râzî'ye bu eleştiride Tanrı'nın varlığının makul olduğu görüşünün değil, varlığının zorunluluğunun bilindiği görüşünün savunulduğunu belirterek cevap verir.¹⁰³

Kendisi sebepli olmayan Zorunlu Varlık, tüm sebepli varlıkların ilk sebebidir. O, varlık verdiği her şeyden bizzat öncedir ve varlığının başlangıcının olmaması anlamında kadim yani ezelîdir. Bizzat sürekli olan ve sürekliliği asla kesintiye uğramayan Zorunlu Varlık hiçbir şekilde değişime uğramaz. Onun var olmadığını düşünmek gibi zâtıyla zorunlu olmadığını, malul ve muhdes olduğunu ve değiştiğini düşünmek de imkânsızdır. Onun zâtıyla zorunlu oluşu zâtıyla kaim oluşu ile aynıdır. Onun varlığının diğer varlıklara hiçbir şekilde ontolojik bağımlılığı yoktur. Onun cinsi ve faslı olmadığı için tanımlanamaz. Zâtıyla zorunlu mevcutta varlık-mahiyet ayrımı olmaz. Onun varlığı bir sebebe dayanmadığı için varlığının sebebini açıklayacak bir burhan getirilemez. Onun varlığı ancak sonuçlardan sebebe doğru giden bir istidlâl ile kanıtlanabilir. Zorunlu varlık, bölünmeme, birleşik olmama, dengi ve zıddının olmaması anlamında "bir"dir. Zâtıyla zorunlu olması onun mutlak anlamda ekmel ve sırf iyi olması anlamına gelir. O eksik olmadığı için tamamlanmaya yönelik bir gayeye ve bunu gerçekleştirmek için kullanacağı bir iradeye sahip değildir. Filozofların tasavvur ettikleri zorunlu varlık, mümkün varlıkları mûcibi bizzat olarak yaratırken mütekellimlerin tasavvur ettikleri Zorunlu Varlık

¹⁰¹ İbn Sînâ, *Metafizik-II/eş-Şifa*, çev: E. Demirli ve Ö. Türker, 2005, s. 88-90; *İşaretler ve Tembihler*, çev: Ali Dursoy vd., İstanbul, 2005, s. 127-129.

¹⁰² Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, s. 221.

¹⁰³ Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, s. 221-222.

irade ve seçimiyle yaratan ve yapan fâil-i muhtârdır. Her ne kadar kelâmcılar da Allah'ı Vâcibü'l-vucûd olarak kabul etseler de bu anlayış onda iradeli fiilde bulunmayı nefyetmez.¹⁰⁴

Zorunlu varlık, akıl (akl), akleden (âkıl) ve akledilen (ma'kûl) olmasıyla birdir. O hem bilgi anlamında akıldır, hem kendisini akledendir hem de kendisi tarafından akledilendir. Onun kendi kendisini akletmesi yarattığı her şeyi belli bir düzen içinde bilmesi ve sebep-sonuç ilişkisi içinde yaratması anlamına gelir. Onun bilgisinde çokluğun olmaması ve zâtında değişimin meydana gelmemesi böyle açıklanır. Onun kendisini bilmesi, varlık âlemindeki her şeyi bilmesi ve yaratmasını da ihtiva eder. Âlemdeki her şeyin onun bilgisi ile varlık kazanması, aslında tarih ve zaman içinde varlık kazanacak her mümkün bireyin ve meydana gelecek her tikel durum ve olayın zamansal değil, zâtî olarak önceden bilindiği ve belirlendiği imasını taşımaktadır. Bu anlayış, Mu'tezile'nin sorumluluk anlayışıyla bağdaşmazken Eş'ariyenin küllî iradeyi öne çıkaran ve bir tür önceden belirlenmişliği ihsas eden kader anlayışıyla nispeten örtüşür görünmektedir. Bununla birlikte filozofların savunduğu Vâcibü'l-vucûd ile kelâmcıların savunduğu muhtâr olarak fiilde bulunan Vâcibü'l-vucûd birbirinden oldukça farklıdır. Bu sebeple kelâmcıların felsefi terminolojiye ait Zorunlu Varlık düşüncesini bütün anlam ve lazımlarıyla kabul edip savunmaları kendi sistemleriyle büyük çelişkiler meydana getirme istidadı göstermektedir.¹⁰⁵

Zorunlu Varlık kavramı, sudûr teorisinin ayrılmaz bir parçasıdır. Sudûr teorisinde çoğalmanın ve yaratmanın belli bir süreç ve hiyerarşi içinde akıl, nefis ve küre silsilesiyle meydana gelmesi ortadayken bu teorinin ilk illeti ve varlık kaynağı olan Vâcibü'l-vucûdun felsefedeki mana ve çağrışımları kabul edilerek Allah'ın varlığını ispatlamada kullanılması önemli sistem problemlerine yol açmaya açık halde durmaktadır. Kelâmcıların kabul ettiği Vâcibü'l-vucûd, ancak yegâne kadim ve muhtâr vurgusu yapıldığı takdirde sudûr teorisinin sonuç ve imalarından uzaklaşabilir.

1.1.8. İsbât-ı Vâcib

İsbât-ı vâcib, İslam felsefesi ve kelâm terminolojisinde Vâcibü'l-vucûd olarak adlandırılan Allah Teâlâ'nın varlığını ispatlama, çeşitli aklî ve naklî delillerle varlığını kanıtlama anlamına gelir. Yukarıda isbât-ı vâcib terkininin unsurları olan ispat ve vacip kavramlarını incelemiştik. Burada vacip, herhangi bir dinî hüküm ya da mantıksal kip değildir. Bu kavram, "Vâcibü'l-vucûd bizâtîhî" tabirinde anlatıldığı şekliyle varlığı zâtıyla zorunlu olan Allah'ı, felsefi tabirle ilk illet veya mebd-i evveli ifade etmektedir.

¹⁰⁴ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 219-220.

¹⁰⁵ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 257.

İsbât-ı vâcib, temelde felsefî çağrışımları öne çıkan bir kavramdır. Vâcibü'l-vucûd ismini incelerken bu hususa biraz değinmiştik. Allah, felsefeye varlığın kaynağı ve ilk sebebi olması açısından konu olmakta iken, kelâm ve diğer şer'î ilimlere yaratıcı ve iman ve ibadet edilecek mabud olması bakımından konu olmaktadır. Nazar ve istidlâl, kelâm tarihinde her zaman önem arz etmişse de özellikle Gazzâlî ile başlayan müteahhirîn dönemi kelâm çalışmalarında daha yüksek düzeyde kelâmî konu ve meseleleri inceleme metodu olarak kullanılmıştır. Felsefî yönü ağır basan bu tabirin yerleşmesinde Fahreddin Râzî, Nasîruddin Tûsî, Saadeddin Teftazânî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Celaleddin Devvânî gibi mütekellimlerin eser ve araştırmalarının büyük payının olduğu söylenebilir.¹⁰⁶ İleride isbât-ı vâcib risalelerini inceleyeceğimiz Tûsî ve Kâtibî bunun iki başarılı örneği olarak görünmektedir.

Yeni ilm-i kelâm öncesi dönemlerde başvurulmuş isbât-ı vâcib yöntemleri, ikinci bölümde, görüşlerini özellikle dikkate aldığımız üç düşünürün bu konudaki yaklaşım, düşünce ve açıklamalarını incelerken karşılaştırma sadedinde ortaya konulacağı için bu başlık altında isbât-ı vâcib yöntemlerinin ayrıntısına girilmeyecektir. Burada sadece Allah'ın varlığını ispatlamaya niçin gerek duyulduğu, bu ihtiyacın gerekçelerini ve hareket noktaları açıklanmaya çalışılacaktır.

Allah'ın varlığını ispatlama faaliyeti, varlık skalasındaki en yüksek varlığı ilgilendirmesi sebebiyle kendine has özellikler taşır. Bu itibarla isbât-ı vâcib, ortada bulunmayan ve kapalı olan bir şeyi keşfetme değil, var olan bir varlığı tespit edip doğrulama çabasıdır.

Allah'ın varlığını ispatlama sadedinde aklî deliller ileri sürmek gerekli midir? Bir müminin Allah'ın varlığına dair deliller oluşturması zaruri midir? İbn Sînâcî felsefe geleneğinde Allah'ın varlığı metafiziğin ana konusu değilse de mevcut olması bakımından mevcudun incelenmesi çerçevesinde varlığın kaynağı ve ilk illet olması bakımından metafizik tarafından ele alınan bir meseledir. Allah'ın varlığı ya kendiliğinden açık yani bedihidir ya da açıklanmasından ümit kesilmiştir. Bu iki önerme de doğru olmadığı için Allah'ın varlığının metafizikte ispat edilmesi ve incelenmesi gerekir. Metafiziğin amacı ve bir meselesi olan Allah hakkında burhanî kesin bilgiye ulaşmak için mantık bilgisi zaruridir. Allah inancına dair aklî izahlar bulma çabasının gerisinde aslında dinin açıkladığı hakikatleri nazarî olarak tahkik etme ve dini aklen temellendirme gayreti yer almaktadır.¹⁰⁷ Felsefelerinin mahiyeti din ile felsefe arasındaki uzlaşma arayışı tarafından belirlenmiş düşünürler için bu gayret, dinin iknai olarak söylediklerinin

¹⁰⁶ Umûr-i âmme denilen ontolojik kavramların kelim literatürüne geçiş süreciyle ilgili geniş bilgi için bkz. Bulut, *Felsefî Kelâmda Umûr-i Âmme*, s. 61-80.

¹⁰⁷ Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, s. 224.

akıl gücüyle burhanî olarak yapılmasıdır. Dolayısıyla varlığı zorunlu olanın ispatı da dâhil olmak üzere bu çabalar dinin aklılığı ve felsefenin din ile çelişmezliği iddiasına yöneliktir.¹⁰⁸

İsbât-ı vâcibin gerekliliği genel olarak, taklidî imanla yetinmeyip tahkikî ve bilinçli iman seviyesine çıkma ihtiyacı ile açıklanır. Bunun yanında Allah'ın varlığına iman konusunda akla gelebilecek şüpheleri giderme ve din karşıtlarının itirazlarına cevap verme de Allah'ın varlığını ispatlama ameliyesinin bir gerekçesi olarak öne çıkar. İnsanların meşrep ve karakterine uygun değişik delillere ihtiyaç duyulabilir. Bu nedenle isbât-ı vâcibdeki delil çeşitliliği gayet makuldür. Yine de inanmayan kimse bütün güçlü kanıtlara rağmen inanmayabilir ve inanacak kimse hiçbir delile ihtiyaç duymadan inanabilir.

Allah'ın varlığını kanıtlama gayretinin arkasında yatan belli başlı sebepler şöyle sıralanmaktadır:

1) Dinlerin ve kutsal metinlerin kendilerini yayma düşüncesi

2) Açık ve araştırma içindeki bir zihin ikna olabilmek için bu tür kanıtlar talep edebilir. Ayrıca teolojiler rasyonel bir tutum içinde bulduklarını göstermek isterler.

3) İnanılan din ve Tanrı inancı bazen şüpheye konu olabilir. Bu durumda şüphenin ortadan kaldırılması gerekir.

4) Din ve inanç, bilim ve felsefeden gelebilecek aykırı fikirler karşısında kendini savunmak zorunda kalabilir. Ayrıca Tanrı inancına yönelik ateist, agnostik ve benzeri eleştirilere cevap verilmesi gerekebilir.¹⁰⁹

İsbât-ı vâcibin mümkün olup olmadığı meselesi tartışmalı bir konudur. Fizik ötesi bir varlık alanı kabul etmeyen ateistlere ve agnostik düşünörlere göre Tanrı'nın varlığını ispatlamak mümkün değildir. Fakat bu iddianın sahipleri, gayb âleminin ve Tanrı'nın yokluğunu ispat edebilecek ciddi deliller getirmek yerine ya teistlerin ispat delillerini reddetmekle yetinmişler ya da konuyla ilgisi olmayan bir tavır sergilemişlerdir. Ateistlerin Tanrı'nın varlığını inkârda tuttukları en güçlü argüman kötölük problemidir.¹¹⁰ Allah'ın varlığını kabul eden teist düşünörlere ispatı genel olarak mümkün görmekle birlikte bütün delilleri aynı değerde görmezler. Hatta İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi kimi âlim ve düşünörlere bazı delillerin geçerli ve faydalı olduğunu kabul etmezler. Duyularla idrak edilemediği için gizli ama eserleri dolayısıyla aşikâr bir varlık olan Allah'ın varlığını ispatlamak herhangi bir fizik olgu veya olayın ispatına benzer. Kendine mahsus özelliği sebebiyle Allah'ın varlığını hiçbir itiraza mahal bırakmayacak

¹⁰⁸ Ömer Mahir Alper, *Akıl-Vahiy/ Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, s. 208.

¹⁰⁹ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 1998, s. 12; ayrıca bkz. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1999, s. 20-22.

¹¹⁰ Şahin, *Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, s. 5.

şekilde ispatlamak kolay değildir. Allah'ın varlığını kavramada zihin ile kalbin ortaklaşa faaliyetine ihtiyaç vardır. Allah'a imanın iradî bir tercih olması ve ilâhî teklif karşısındaki tavrın uhrevî mükâfat veya cezaya bağlanmış olması da yapılacak ispatın etkisinden ziyade kişinin seçim, kabul ve imanının daha önemli olduğunu göstermektedir.¹¹¹

Kant'ın aklın metafizik alanı bilemeyeceği gerekçesiyle ispat delillerini reddetmesi, modern dönemde ispatın imkânıyla ilgili tartışmaların artmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Kant, Tanrı'ya inanmanın gerekliliğini ahlâka bağlamış ve modern bir isbât-ı vâcib delili olarak ahlâk delilinin en güçlü savunucusu olmuştur. Allah'ın varlığını ispatlama faaliyeti, ulûhiyetin mahiyetini akılla kavrama iddiası taşımaz, bilakis kâinatı yaratan ve yöneten bir güce inanmayı makul sebeplerle açıklama amacını güder. Bir varlığın mahiyetine vakıf olamamak onu her türlü bilgi alanının dışına itmeyi gerektirmez. Zira Allah'ın varlığına inanan bir mümin bu inancını temellendirme ve başkalarıyla paylaşma ihtiyacı hisseder. Bu nedenle akla bu konuda tam bir yetki verip imanı salt bilgiye irca etmek kadar onun kullanımını fizik alanla sınırlamak da doğru değildir.¹¹²

Batı'da Tanrı'nın varlığını inkâr yönünde görüşler ve akımlar yaygınlaştığı gibi ateizmi doğru bulmayarak teizmi yücelten görüş ve yaklaşımlar da gelişmiştir. Eski ateistlerden ünlü İngiliz felsefeci Antony Flew, ateizmden teizme dönüşün önemli isimlerinden biridir. Evrendeki müthiş düzeni görür ve bu düzeni koyanın, üstün bir aklın varlığına işaret ettiğini kabul eder. O, ateizmi niçin bırakıp bir yaratıcının varlığını kabul ettiğini *Yanılmışım Tanrı Varmış* kitabında şöyle anlatır:

“Tanrı'yı keşfimin, doğaüstü fenomenden hiç bahsetmeden tamamen doğal bir düzeyde geliştiğinin altını çizmeliyim. Geleneksel olarak doğal teoloji denen bir uygulamaydı. Bilinen dinlerin hiçbirisiyle bir bağlantım olmadı. Ayrıca Tanrı ile ilgili kişisel bir deneyimim ya da doğaüstü veya mucizevi denecek türden bir deneyim yaşadığımı da iddia etmiyorum. Kısacası Tanrı'yı keşfedişim inancın değil, muhakemenin bir yolculuğudur.”¹¹³

“Artık evrenin sonsuz bir zekâ tarafından var edildiğine inanıyorum. Bu evrenin karmaşık kanunlarının bilim adamlarının Tanrı'nın zihni dedikleri şeyi ortaya koyduğuna inanıyorum. Hayatın ve çoğalmanın ilâhî bir kaynaktan başladığına inanıyorum. Yarım yüzyıldan fazla bir süre boyunca ateizmi açıklayıp savunduktan sonra neden buna inanıyorum? Buna kısaca şöyle cevap verebilirim: modern bilimin ortaya çıkardığı dünya resmi, benim gördüğüm şekliyle böyle. Bilim, doğanın Tanrı'ya işaret eden üç boyutuna ışık tutuyor. Bunlardan ilki doğanın

¹¹¹ M. Sait Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 496-497.

¹¹² Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, c. 22, s. 496.

¹¹³ Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 85.

kanunlara uyduğu gerçeği. İkincisi, hayat boyutu; maddeden kaynaklanan ve zekice organize edilip amaca yönelik hareket eden varlık boyutu. Üçüncüsü ise doğanın varlığı. Ancak bana rehberlik eden sadece bilim olmadı. Klasik felsefi iddiaların yeniden incelenmesi de bana yardımcı oldu.”¹¹⁴

“Bu evrendeki tasarım, bir tasarımcının varlığını kanıtlamaktadır. Bir zamanlar bu tasarım argümanını sert bir şekilde eleştirmiş olsam da artık şunu anladım ki; bu argüman doğru bir şekilde formüle edildiğinde Tanrı’nın varlığına ilişkin inandırıcı bir ifade teşkil etmektedir. Bu görüşe varmama özellikle iki alandaki gelişmeler yol açmıştır. Bunların ilki doğa kanunlarının kaynağı sorusu ve günümüzdeki saygın bilim adamlarının bu konu ile ilgili görüşleridir. İkincisi ise yaşamın kaynağı ve üreme sorunudur.”¹¹⁵

Tanrı’nın varlığını ispatta kullanılan deliller, kaynağına göre üç grupta incelenmektedir. Sırf akıldan çıkarılan ontolojik delil; dış dünyadan çıkarılan kozmolojik ve teleolojik deliller; insanın ruhî yapısından çıkarılan dinî tecrübe ve ahlâk delilleri.¹¹⁶ Allah’ın varlığı, Müslüman filozof ve kelâmcılar tarafından genelde dörtlü bir tasnif çerçevesinde ispatlanmaya çalışılmıştır. Bunlar; cevherlerin (zâtların) imkânı, cevherlerin sıfatlarının imkânı, cevherlerin hudûsü, cevherlerin sıfatlarının hudûsüdür. Bunlar bazen cevherlerin imkânı ve hudûsü ile sıfatların imkânı ve hudûsünün eklenmesiyle altı kategoride incelenebilmektedir.¹¹⁷

Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın varlığından çok birliğine vurgu yapıldığı görülmektedir. Zira bazı insanlar Allah’ı inkâr etmekten ziyade onun otoritesini kabul etme ve emirlerine uyma konusunda karşı duruş sergilemekte olup bu durum Kur’anî tabirle şirk olarak adlandırılmaktadır. Bununla birlikte Kur’an’da Allah’ın varlığına güçlü bir şekilde vurgu yapıldığını görmek mümkündür. Kur’an’da daha çok âlemin Allah tarafından yaratılışı ve düzenli işleyişi çerçevesinde bir ispat yöntemi uygulanmaktadır. Bu yöntem öncüllere dayalı olarak işletilmese de özellikle kozmolojik ve teleolojik delilleri çağrıştırmaktadır. Kur’an, yaratıcısız yaratmanın olamayacağına, âlemdeki sayısız varlıkların Allah’ın varlığına delâlet ettiğine dikkat çekmektedir. Dış dünya ve iç âlemdeki varlıklar arasında görülen düzen, uyum ve güzellikle ilgili örnekler, Kur’an’da yüce bir yaratıcının mevcudiyetini gösteren kanıtlar olarak sunulmaktadır.¹¹⁸ Kur’an’da isbât-ı vâcible ilgili bir akıl yürütme örneği olması bakımından Hz. İbrahim’in yıl-

¹¹⁴ Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 81.

¹¹⁵ Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 86.

¹¹⁶ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 13.

¹¹⁷ Fahreddin Râzî, *el-Erbâin fi usûli’-d-din*, Kahire, 1986, c. I, c. 101-103. Bu delillerin incelemesi için bkz. Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Eleştirisi ve Yorumu*, s. 383-394.

¹¹⁸ Tûr, 52/35-36; Nahl, 16/3-18; Ra’d, 13/8; Kamer, 54/49.

dızlar, ay ve güneşi tanrı olma ihtimalleriyle tek tek inceleyerek onların kayboluşlarından hareketle Tanrı olamayacaklarına hükmetmesi ve neticede gökleri ve yeri yaratan bir yüce varlığa iman edilmesi gerektiği sonucuna ulaşması da önemli bir yer işgal etmektedir.¹¹⁹

Felsefe ve kelâm tarihinde Allah'ın varlığı genelde ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere dayalı olarak ispatlanmaya çalışılmıştır. Modern dönemde bunlara ilave edilen en önemli delil ahlâk delilidir. Ontolojik delil, her türlü tecrübî verinin dışında zihnî bir ispat delili olup en yetkin varlık tasavvuru üzerine kurulur. Evrenden hareketle oluşturulan ve birçok ispat yöntemini içeren “kozmojik delil”, Antik Yunan felsefesinden itibaren kullanılmakta olup İslam felsefesi ve kelâmında “hudûs” ve “imkân” delilleri şeklinde varlık göstermiştir. Yerinde genişçe ele alacağımız gibi, kelâmcılar tarafından kullanılan hudûs delilinde cevher ve arazların değişkenliğinden hareketle âlemin sonradan yaratıldığı ve dolayısıyla bir yaratıcıya muhtaç olduğu ispatlanır. Mümkün âlemdeki mevcutların var oluşlarını yokluklarına tercih edecek zorunlu bir varlığın ispat edilmesini amaçlayan imkân delili ise filozofların delili olarak bilinse de bu delil Şehristânî'den itibaren müteahhirîn Eş'arî kelâmcıları tarafından da kullanılmaya başlamıştır.¹²⁰ Her iki delile yöneltilen birtakım itirazlar bulunmakta olup bunlar ikinci bölümde inceleyip değerlendirilecektir.

Gâye ve nizâm, ihtirâ, hikmet ve inâyet adlarıyla anılan “teleolojik delil” kâinatta gözlediğimiz düzenin kendiliğinden meydana gelebileceği esasına dayanır. Buna göre âlemin varlığı, sanatsal görünümü, ahenkli işleyişi ve varlığını dakik bir şekilde devam ettirmesi, bunları gerçekleştiren sonsuz kudret sahibi ilâhî bir varlığın bulunduğu delâlet etmektedir. Kur'an'da sıklıkla başvuru yapılan teleolojik delil, geniş halk kesimlerine hitap eden basit ve anlaşılır bir ispat yöntemi olması nedeniyle Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye tarafından diğer delillere tercih edilmiştir.¹²¹

Bu çalışma, Allah'ın varlığını ispatlama faaliyetinin niçin önemli olduğunu ortaya koymaktadır. İsbât-ı vâcib, her dönemde o dönemin bilgi birikimi, özel şartları ve geçerli yöntemlerine bağlı olarak kısmi farklılıklar gösterse de daima önem arz etmiştir. Özellikle materyalizm, pozitivizm ve ateizmin yaygınlaştığı son iki yüz yılda Allah'ın varlığını geleneksel delillerin dışında bilimsel gelişmeleri de dikkate alarak ispatlamak bir zaruret halini almıştır.

1.2. İsbât-ı Vâcib Literatürü ve İsbât-ı Vâcib Örnekleri

Kelâm tarihinde Allah'ın varlığı, önceleri Allah'ın zâtı ve sıfatları konuları işlenirken ispatlanmaktaydı. Ama özellikle felsefenin metafizik konularının kelâm içine derç edilmesiyle

¹¹⁹ En'am, 6/75-79

¹²⁰ Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, *DİA*, c. 22, s. 495.

¹²¹ Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, *DİA*, c. 22, s. 496.

birlikte metafizikteki imkân delili kelâmcılar tarafından da aynen ve hatta biraz geliştirilerek kullanılmaya başladı. Çoğu zaman hudûs ve imkân delilleri birlikte kullanılarak Allah'ın varlığının ispatı yoluna gidildi. Ulaşabildiğimiz ilk kapsamlı ve analitik isbât-ı vâcib risalelerinin Necmeddin Kâtibî ve Nasîruddin Tûsî'ye ait olduğu görülmektedir. 13. Yüzyılda ve daha sonraki asırlarda hacimleri biraz farklılaşan birçok isbât-ı vâcib risalelesi kaleme alınmıştır. Aslında isbât-ı vâcibin tek formu imkân delili ve zikrettiğimiz isbât-ı vâcib risaleleri değildir. Müteahhirîn dönemi kelâm kitapları bu konuya yine Allah'ın zâtı ve sıfatları kapsamında özel yer vermiştir. Biz aşağıda bağımsız isbât-ı vâcib risaleleri yanında bu kelâm kitaplarının da bir kısmını zikredeceğiz. Daha sonra örnek olarak Kâtibî ile Tûsî'nin karşılıklı olarak müzakere şeklinde yazdıkları isbât-ı vâcib risalelerini inceleyeceğiz.

1.2.1. İsbât-ı Vâcib Literatürü

Bu başlık altında isbât-ı vâcibi konu alan bir kısmı kitap içinde bölüm, bir kısmı bağımsız risale olan bazı eserleri sıralayacağız:

1- Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd (İtikadda Orta Yol* adıyla tercüme edilip yayımlanmıştır; çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014).

2- Fahreddin Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-'Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekelimîn (Telhîsu'l-Muhassal* içinde), Beyrut, 1985 (Hüseyin Atay tarafından *el-Muhassal: Kelâma Giriş* adıyla çevrilip yayımlanmıştır; Ankara, 1978).

3- Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî ilâhî*, nşr. Ahmed Hicazî, Beyrut, 1987.

4- Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1370.

5- Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, Beyrut, /2015.

6- Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usuli'd-din*, Kahire, 2002.

7- Necmeddin Kâtibî, “Mubâhasât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî”, *Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nasîriyye* içinde, Tahran, 2005.

8- Nasîruddin Tûsî, “Mubâhasât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî”, *Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nasîriyye* içinde, Tahran, 2005.

9- Nasîruddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, Beyrut, 1985.

10- Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, Kum, 1986.

11- Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut, t.y.

12- Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*, Kuveyt, 2012.

13- Kadı Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr (Kelâm Metafiziği* adıyla Türkçeye tercüme edilip yayımlanmıştır, İstanbul, 2014).

14- Kutbeddin Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fi Metâliu'l-Envâr*, İstanbul, 1885.

- 15- Saadeddin Teftezânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut, 1989.
- 16- Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Ömer Türker tarafından tercüme edilip YEKB tarafından yayımlanmıştır; İstanbul, 2015).
- 17- Celaleddin Devvânî, *Risâle fî isbâti's-sâni' bi-hudûsi'l-âlem*, Süleymaniye Ktp., Nâfız Paşa, nr. 1350.
- 18- Celaleddin Devvânî, *er-Risâletü'l-cedîde fî isbâti'l-vâcib*.
- 19- Sadreddin Şîrâzî, *Risâle fî'l-hudûs* (yazma nüshadan tıpkıbasım, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1260/1).
- 20- Molla Sadra, *Risâle fî isbâti'l-bârî teâlâ ve sıfâtihi'l-hüsnâ*.
- 21- İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Mizârî, *el-Lûm'a fî tahkîki mebâhisi'l-vücûd ve'l-kader ve ef'âli'l-ibâd*, Kahire, 1939.
- 22- Hoca Osmanzâde Ahmed Âsım Efendi, *Risâle fî isbâti hudûsi'l-âlem* (Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye ekinde, İstanbul, 1285).
- 23- İzmirli İsmail Hakkı, *Risâletü'l-hudûs*, müellif hattı, Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3742.
- 24- Ahmed Nuri, *İsbât-ı Vâcib*, Yayına hazırlayan: Süleyman Akkuş, Hülya Terzioğlu, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2018.
- 25- Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (ö. 246/860), *ed-Delîlü'l-kebîr*, editör: Binyamin Ibrahimov, Leiden, 1990.
- 26- İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436), *el-Burhânü'l-kâtî fî isbâti's-sâni*, Dımaşk, 1988.
- 27- Mevlânâ Cân Ahmed Karabagî, *Hâşiye ala şerhi risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Yazma, 1213/1797.
- 28- Molla Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire*, hazırlayan: N. L. Heer, Tahran, 1980.
- 29- Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem min Rabbi'l-Alemin ve İbâdihi'l-Mürselin*, Beyrut, 1981.
- 30- Kemâlpaşazâde, *Risâle fî tahkiki vücûbi'l-vâcib*.
- 31- Halîl b. Ali es-Sofyevî, *Vücûhu berâhîni isbâti'l-vâcib ve't-tevhîd*.
- 32- Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*
- 33- Mehmet Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*.
- 34- Şerafettin Yaltkaya (ö. 1947), "İctimâî İlm-i Kelâm I-III", *İslâm Mecmuası*, 1332, 1333.
- 35- Abdülazîz b. Abdurrahman Câballah, *ed-Delîlü's-sâdik alâ vücûdi'l-hâlik ve butlâni mezhebi'l-felâsifeti ve münkiri'l-havârik*.

1.2.2. İsbât-ı Vâcib Örnekleri: Necmeddin Kâtibî ve Nasîruddin Tûsî'nin İsbât-ı Vâcib Müzakereleri

Necmeddin Kâtibî (1276) ve Nasiruddin Tûsî (ö. 1274), karşılıklı olarak birbirlerine yazarak gönderdikleri üçer risalede Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmışlardır.¹²² Daha özeldir ise isbât-ı vâcib etrafındaki meseleleri müzakere etmişlerdir. Bu müzakere, büyük mantıkçı ve filozof Kâtibî'nin büyük mantıkçı, filozof, kelâmcı, matematikçi, astronomi bilgini ve ahlâkçı Tûsî'ye gönderdiği risale ile başlamıştır. Kâtibî, üçüncü risalede tartışmalı noktalarda Tûsî'nin haklılığını kabul edip onu överek müzakereden çekildiğini ilan etmiştir. Tûsî de neza-kette ondan aşağı kalmamış, Kâtibî'nin, kendisini müzakereye değmez bularak müzakereden ayrıldığını söyleyerek ona sitefli iltifatta bulunmuştur. Demirkol'un da belirttiği gibi, bu yazışmalar, İslam düşünce ve ilim geleneğinin yüksek seviyesini göstermesi açısından çok özel bir örnektir.¹²³

Kâtibî, filozofların Vâcibü'l-vucûdun ispatı konusunda ortaya koydukları burhanı şöyle nakletmektedir:

“Bir mevcudun varlığında şüphe yoktur. Bu mevcut zâtından dolayı zorunlu ise amaç gerçekleşmiş demektir. Eğer zâtından dolayı mümkün ise bir müessire ihtiyaç duyar. Bu müessir zâtından dolayı zorunlu ise aynı şekilde maksat hâsıl olmuştur. Eğer o da zâtından dolayı mümkün ise bir müessire ihtiyaç duyar. Bu müessir kendi eseri ise döngü (devr) gerekir. Bu imkânsızdır. Çünkü o zaman bu müessir ve eserden her biri, müessirin bizzat eserden önce gelmesinin zorunluluğu sebebiyle diğerine dayanır. Bu durum, döngüdeki müessir ve eserden her birinin kendi kendisinden önce gelmesini gerektirir. Çünkü bir şeye dayanmış şeye dayanan, o şeye dayanmış olur.

“Bu müessir, kendi eserinden başka bir şey ise o ya zâtıyla zorunlu bir mevcutta son bulur ya da sonsuza kadar teselsül meydana gelir. Birincisi (zorunlu mevcutta son bulma) olursa amaç gerçekleşmiş demektir. İkincisi batıldır (geçersiz). Yoksa sonsuz fertlerden oluşan bir bütün (mecmu) meydana gelir. Sonsuz fertlerden oluşan bir bütün meydana gelirse, kendisinden farklı olan parçalarına muhtaç olması ve başkasına ihtiyaç duymanın muhtacın imkânını gerektirmesinin zorunluluğu sebebiyle o da zâtından dolayı mümkündür.

“Her mümkünün bir müessiri vardır. Sonsuza kadar teselsül (zincirleme) halinde devam eden bu bütünün de bir müessiri vardır. Böyle bir bütünün müessiri ya kendisidir, ya içindeki

¹²² 13. Yüzyılda yaşamış ve mantık, felsefe ve kelim alanlarında eserler vermiş olan bu âlim ve filozoflar hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Mustakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, s. 236-249; Demirkol, Murat, “Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama”, s. 92-130.

¹²³ Demirkol, “Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama”, s. 128.

bir şeydir, ya da dışındaki bir şeydir. Müteselsil bütünün müessirinin bizzat kendisi olması, müessirin eserden önce bulunmasının zorunluluğu ve bir şeyin kendi kendisinden önce bulunmasının imkânsızlığı sebebiyle imkânsızdır. Müessirin “bu bütün içindeki bir şey” olması da aynı şekilde imkânsızdır. Çünkü bütünün müessiri, onun parçalarından her birinin de müessiridir. Bu müteselsil bütünün parçalarından biri (içindeki bir şey) bütünün müessiri olursa, onun (i) hem kendi kendisinin müessiri (ii) hem de müessiri olan şeyin (illetinin) müessiri olması gerekir. Bunların ikisi de imkânsızdır. Birincisinin yani kendi kendisinin müessiri olmasının imkânsızlık sebebi, bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesinin imkânsızlığıdır. İkincisinin yani illetinin müessiri olmasının imkânsızlık sebebi, döngüyü gerektirmesidir. Döngü iptal edilmişti.

“Müteselsil bütünün müessiri olma konusunda ilk iki şık yani ‘kendisi olma’ ve ‘içindeki bir şey olma’ şıkları iptal edilince üçüncü şık öne çıkmıştır (taayyün). Üçüncü şık, bu bütünü etkileyen müessirin bu ‘bütün dışında bulunan bir şey’ olmasıdır. Bütün mümkünlerin dışındaki şey zâtından dolayı mümkün değildir. Yoksa bu bütünün içinde olur. Aksine o, bütünün dışındadır. Amaçlanan budur.”¹²⁴

Tûsî bu burhanın ilave bir açıklamaya ihtiyaç duyduğunu düşünerek şöyle bir öncül ortaya koyar: Her illet, illetler ve malullerden meydana gelerek sıralanan silsilede malulünü vermede tam illettir. Bu silsilede illetlerin ilki olan bir illet vardır. Bu bitişik silsile (zincir), diğer tarafta ister sonlu ister sonsuz olsun, ilk illetten sonra hem bütün olarak hem de parçalar olarak ancak içinde ilk illet kabul edilen şeye dayanır. Yoksa illetler tam illet olmaz. Silsilenin fertlerinin tamamen meydana gelmesiyle bütünün de meydana gelmesi gerekir.¹²⁵

Kâtibî, Tûsî’nin ilk illetin kendisinden sonraki bitişik silsilenin ve onun parçalarının illeti olmasıyla neyi kastettiğini araştırır. Ona göre bununla ilk illetin bu bütüne ve tüm parçalarına varlık vermesi kastediliyorsa bu doğrudur. Hâlbuki o, gerçekte bütünün varlığını onun parçalarının belli bir sıraya göre meydana gelmesinden farklı kabul etmekte ve tüm parçaların meydana gelmesiyle bütünün de meydana geldiğini düşünmektedir. Kâtibî, bununla ilk illetin bu bütünün parçalarından her birinin meydana gelmesinde tam illet olduğunun kastedilmesini reddeder.¹²⁶ Tûsî, Kâtibî’ye gönderdiği ikinci risalede maksadının birinci görüş olduğunu belirtmiştir.¹²⁷

¹²⁴ Necmeddin Kâtibî, “Mubâhasât beyne’t-Tûsî ve’l-Kâtibî”, *Ecvibetü’l-mesâili’n-nasîriyye* (Nasîruddin Tûsî), edit: Abdullah Nurani, Tahran, 2005, s. 109-110.

¹²⁵ Nasîruddin Tûsî, “Mubâhasât beyne’t-Tûsî ve’l-Kâtibî”, *Ecvibetü’l-mesâili’n-nasîriyye* (Nasîruddin Tûsî), edit: Abdullah Nurani, Tahran, 2005, s. 120.

¹²⁶ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 128.

¹²⁷ Tûsî, “Mubâhasât”, s. 142.

Kâtibî'ye göre kendisiyle ilk illet arasında vasıta olan parçalardan her birinin illeti, o parçadan önce gelen tüm illetlerdir. Bütünün tam illeti ise bütünün tüm parçalarıyla birlikte ilk ilke (mebde) varsayılan şeydir. Kâtibî, bu bütün ve parçalarının ilk illetten başkasına dayandırılmasının imkânsızlığını kabul etmekle birlikte bu öncülün doğruluğunun zâtıyla zorunlunun varlığını ispatta nasıl bir etkisinin olduğunu ve söz konusu delilin bu öncüle nasıl ihtiyaç duyduğunu sormadan edemez.¹²⁸

Tûsî'ye göre, her silsilenin ilk illeti dışındaki bir şeyden çıkmasının (sudur) imkânsızlığı doğru ise ilk illeti bulunan hiçbir silsilenin bir illetinin olmayacağı da doğrudur. Varlığı mümkün olan her mevcudun bir illeti vardır. Öyleyse ilk illeti bulunmayan hiçbir silsile mümkün bir mevcut değildir. Sonsuz fertleri bulunan hiçbir silsilenin ilk illeti yoktur. O halde fertleri sonsuz olan hiçbir silsile mümkün mevcut değildir. Burada silsilenin yokluğu bizzat ilk illetin bulunmasıyla kanıtlanmıştır. Tûsî'ye göre, Zorunlu Varlığın ispatı bu öncüle muhtaçtır.

Tûsî bu öncülü açıklama gereği duyar. Şöyle ki: Sonsuz fertlerden meydana gelen her mevcut silsile, varlığının mümkün olması sebebiyle tam illete muhtaçtır. Sonra gelenin kendisinden varlık ve yokluk bakımından ayrılmadığı şeye tam illet denir. Bundan dolayı bütünün tüm parçaları tam illettir. Bütünün tam illeti onun tüm parçalarıdır. Tûsî'ye göre, tüm parçaların bütünün kendisi olduğu söylenemez. Bir şey kendi kendisinin illeti değildir. Çünkü parçalardan her biri bütünden bizzat öncedir. Bizzat önce gelenlerin tamamı sonra gelen ile aynı şey değildir. Mesela, parçalarından her biri zâtıyla zorunlu bir bütün varsayıldığında tüm parçaları mümkün olmadığı halde bütün mümkün olur. Dolayısıyla parçalar bütünden başkadır.

“Bütün, birleşmenin (içtima) yer aldığı parçaların fertleri olan maddî parçalar ve birleşmenin kendisi olan şeklî parçadır. Öyleyse tüm parçalar ile bütün arasında mefhum bakımından fark vardır.” Tûsî bu iddiayı şöyle kritik eder: Kendisinde birleşmeye (telif) bakmaksızın birleşme meydana gelen şeyin varsayımı, onun birleşmeyle birlikte varsayımından başkadır. Birincisi, yani birleşmeye bakmaksızın kendisinde birleşme meydana gelen şey tüm parçalardır. İkincisi, yani birleşmeyle birlikte birleşme meydana gelen şey bütündür. Eğer bütünün kendi parçalarından başka müessiri varsa bu müessir önce parçaların müessiridir, onlar aracılığıyla da bütünün müessiridir. Aynı malul üzerinde onun yakın olan tam illetiyle birlikte başka bir yakın tam illetin bir araya gelmemesi için böyle olması gerekir.

Tûsî'ye göre, tam illetin son parçasının malulden bizzât önce olduğu ve kendisinin (son parça) tam illet olmamasına rağmen malulden varlık ve yokluk bakımından ayrılamayacağı söylenemez. Çünkü Tûsî, tam illetin malulden varlık ve yokluk bakımından ayrılmasının

¹²⁸ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 128.

imkânsız oluşu ile onun zâtından dolayı ayrılmasının imkânsız oluşunu kastetmektedir. Son parça malulden, tüm illetleri onların sonuncusu olması bakımından gerektirmesi sebebiyle ayrılamaz.

Sonuç olarak, sonsuz olan mevcut silsile, hem bütün olması hem de tüm parçalar bakımından tam bir illete muhtaçtır. Silsilenin tam illeti onun tüm parçalarıdır. Parçalar da aynı şekilde bir illete muhtaçtır. Parçaların illeti ya parçaların kendisidir ya bazı parçalarıdır ya da onların dışındaki bir şeydir. Kendisinin illet olması, şeyin kendi kendisinden önce gelmesinin imkânsızlığı sebebiyle imkânsızdır. Bazı parçalarının illet olması, bu bazılarının hem kendi kendilerinin hem de kendi illetlerinin illeti olmasının imkânsızlığı sebebiyle imkânsızdır. Dışarıdaki bir şey olması da imkânsızdır. Çünkü parçaların her biri ve onlar içindeki her bütün, silsilenin dışında bulunan ve kendisinden önce gelen tam bir illete dayanmaktadır. Eğer tüm parçalarının dışındaki bir illet ise bazısının üzerinde tam illetle beraber bir illet bir araya gelmiş olur. Öyleyse parçaların hiçbiri onların dışındaki bir illete dayanmaz. Bütün şıkların yanlışlığından, çelişkiyi gerektirmesi sebebiyle, söz konusu silsilenin varlığının imkânsızlığı gerekir. Bu çelişki, silsilenin bir illete dayanmasının imkânsızlığına rağmen bir illete dayanmak zorunda olmasıdır.¹²⁹

Tûsî'ye göre silsilenin içinde illetlerin ilki olan bir illet bulunmaz, aksine illetler illetlik yönünde sona (mâ yetenahi) doğru yükselirse ne bu silsilenin ne de onun parçalarının kendisine fertlerin ve bütünün dayanabileceği bir illeti olur. Çünkü silsilenin dışındaki şeyin ona illet olması mümkün değildir. Yoksa bir şey üzerinde iki müstakil illet bir araya gelmiş olur. Tüm parçalar müstakil illettir. Silsilenin hiçbir ferdi veya silsilenin parçası durumundaki hiçbir bütün (kül) silsilenin tam illeti olmaya elverişli değildir.¹³⁰

Kâtibî, söz konusu silsilenin kendisine fertlerin ve bütünün dayanabileceği bir illetinin olmadığı iddiasını sorgular. Ayrıca o, aynı şey üzerinde iki müstakil illetin bir araya geleceği gerekçe gösterilerek silsilenin dışındaki şeyin ona illet olamayacağı iddiasını kabul etmez. Kâtibî, "tüm parçaların müstakil illet olduğu" görüşünü de kabul etmez. Ona göre bu ancak silsilenin illetinin hem onun dışındaki hem de onun içindeki bir şey olamayacağı açıklandıktan sonra sabit olur. Silsilenin illetinin onun dışındaki bir şey olamayacağını iptal ederken bu delile tutunmak müsadere'dir. Kâtibî'ye göre bu kabul edilebilecek olsa bile silsilenin illeti kendi fertlerinden biri veya içindeki bir bütün olabilir.¹³¹

¹²⁹ Tûsî, "Mubâhasât", s. 142-143.

¹³⁰ Tûsî, "Mubâhasât", s. 120.

¹³¹ Kâtibî, "Mubâhasât", s. 128-129.

Tûsî, silsilenin tamamının illetinin başka bir şey değil, onun tüm fertleri olduğunu tekrar vurgular. Silsilenin fertler dışındaki müessirinin önce fertlerin müessiri, onlar vasıtasıyla da bütünü müessiri olması gerekir. Yoksa aynı malulde iki illet toplanmış olur. Tûsî, kendisine atfedildiğinin aksine, tüm parçaların illet oluşunu illetin dışarıdaki veya içerideki şeyin imkânsızlığına bağlamaz. Bunu tam illetin manasını açıklayarak yapar. Ona göre bu açıklama, müsadere alemlatlub değildir.¹³² Tûsî'ye göre silsilenin herhangi bir ferdi veya parça konumundaki herhangi bir bütünü eğer illet olacaksa önce silsilenin tüm parçalardan ibaret olan yakın müstakil illetinin illeti olur. Eğer böyleyse bu fert veya bu bütün hem kendi kendisinin hem de kendi illetlerinin illeti olur. Bu imkânsızdır.¹³³

Kâtibî bu gerekliliğin (mülazemet) doğru olduğunu kabul etmez. Ona göre bu ancak bütünü illetinin zorunlu olarak onun her bir parçasının da illeti olması halinde doğrudur. Bu reddedilmiştir. O, bu gerekliliğin onunla ilgili burhana karşı çıkmadan açık bir öncül olarak alınamayacağını düşünür.¹³⁴

Tûsî, bütünü illetinin onun her bir parçasının da illeti olduğunu savunmuş değildir. O aslında şu noktaya dikkat çekmektedir: Bütünü eğer tüm parçalardan başka bir illeti varsa o kesinlikle yakın illet olamaz. Onun önce tüm parçaların illeti olması, onlar vasıtasıyla da bütünü illeti olması gerekir.¹³⁵ Tûsî'ye göre bu öncül sabit olunca teselsülün iptali kolaylaşır.

Kâtibî bu silsilenin ilkesiz olduğunu kabul etmez. Ona göre Tûsî'nin itiraz ve müsadere sonra yaptığı açıklama, silsilenin ilkesinin fertlerinden başkasının olmasının imkânsızlığını gerektirir. Silsilenin ilkesi onun tüm fertleri olabileceği için bundan silsilenin ilkesiz olması gerekmez. Ona göre Tûsî bu öncülün doğruluğunu kabul edip ona dayanmışken silsilenin ilkesiz olduğu söylenemez. Silsilenin başlangıçsız olduğu kabul edildiğinde bundan silsilenin geçersiz olduğu sonucu çıkmaz; aksine bu, silsilenin gerçek ve sabit olduğunu gösterir.¹³⁶

Tûsî daha önce de silsile bütünü tüm fertlerinden ibaret olan bir ilkesinin (mebde) olduğunu söylemişti. Mümkün olmalarına rağmen tüm fertlerin ilkesi yoktur. Bütün ile tüm fertlerin birbirinden farklı şeyler olduğu bilinmektedir. Tüm fertlerin ilkesi (mebdei) yoktur. Çünkü fertlerin illetler yönünde kendilerinden önce gelen "bir"den başkasına dayanması

¹³² Tûsî, "Mubâhasât", s. 143-144. "Müsadere alemlatlub" bir mugalata şeklidir. Buna göre, öncül konumundaki önermelerde küçük terimle orta terim aynı anlama geldiğinden kıyas yeni bir bilgi sağlamaz. "İnsan beşerdir.", "Her beşer gülen hayvandır.", "O halde insan gülen hayvandır." Burada insanla beşer aynı manayı taşıdığından kıyastan beklenen elde edilmemiş, sadece mugalata yapılmıştır. Bkz. Kaya, Mahmut, "Mugalata", *DİA*, İstanbul, 2005, c. 30, s. 373. Daha kapsamlı bilgi için bkz. Semih Cebr, *Mevsûatü'l-mustalahâti'l-mantikiyye*, s. 893-895.

¹³³ Tûsî, "Mubâhasât", s. 120.

¹³⁴ Kâtibî, "Mubâhasât", s. 129

¹³⁵ Tûsî, "Mubâhasât", s. 144.

¹³⁶ Kâtibî, "Mubâhasât", s. 129.

imkânsızdır. İletler yönünde sonsuz olmaları sebebiyle fertlerden önce bir şey gelmez. Öyleyse silsilenin ilkesi yoktur. Onun varlığıyla birlikte mümkün olması bir ilkesinin olmasını gerektirir. Bu çelişkidir. Bu teselsül çelişkiye yol açması sebebiyle geçersizdir.¹³⁷

Tûsî, silsilenin mevcut olduğunun varsayılması sebebiyle ya zorunlu ya da mümkün olduğunu söyler. Hem kendisinin hem de parçalarının bir ilkeye ihtiyaç duyması sebebiyle silsilenin zorunlu olması imkânsızdır. Mümkün olması da imkânsızdır. Yoksa her mümkünün kendisini var edecek bir ilkeye ihtiyaç duyması sebebiyle onun da bir ilkesi olur. Hâlbuki böyle bir silsilenin ilkesinin olmadığı varsayılmıştı. Bu çelişkidir.¹³⁸

Kâtibî'ye göre bu sözden, sonsuz fertlerden meydana gelen silsilenin mevcut olmadığı anlaşılır. Çünkü eğer silsile mevcutsa ya zâtından dolayı zorunludur ya da mümkündür. İkisi de imkânsızdır ama gereklilik açıktır. Kâtibî zorunluluk şikkını şöyle çürütür: Eğer silsile zâtından dolayı zorunlu ise kendi zâtından başkasına ihtiyaç duymaz. Fakat o parçalarına, parçaları da bir ilkeye ihtiyaç duymaktadır. Başkasına muhtaç olanın zâtından dolayı zorunlu olması imkânsızdır. O, imkân şikkını ise şöyle çürütür: Silsile eğer mümkün ise her mümkünün kendisini var edecek bir ilkeye ihtiyaç duyması sebebiyle onun bir ilkesi vardır. Bu silsilenin ilkesiz olduğu belirtildiği için bu geçersizdir. Buna rağmen Kâtibî, silsilenin mümkün olmasının imkânsızlığını kabul etmez.¹³⁹

Tûsî, bu silsilenin iptaline itiraz edilmeyecekse şöyle söylenebileceğini belirtir: Bu silsile mümkündür. Her mümkünün bir müessiri vardır. Öyleyse bu silsilenin de bir müessiri vardır. Bu silsilenin müessirinin sadece içindeki şey olması mümkün değildir. Çünkü tüm parçalar mümkün ise onun müessiri kendisi dışındaki bir şeydir. Silsilenin müessirinin silsileden bir fert veya içindeki bir bütün olması da caiz değildir. O zaman onun müessiri dışarıdan bir şeydir. Sadece buna dayanarak, mevcut mümkünler bütününden olduğu varsayılan her mümkünün bir müessire ihtiyaç duyduğu kabul edilmedikçe, silsilenin dışındaki şeyin zorunlu olması gerekmez. Çünkü o ya bir zorunluda son bulur ya da döngü veya teselsül gerekir. Sonsuz silsilelerin dışındaki müessir, mümkünlerin fertleriyle aynı konumdadır. Bütün bunlardan, tüm mümkünlerin dışındaki şeyin onların ilkesi olan bir mevcut olması gerekir. Mümkünlerin dışındaki şey mümkün değil, zorunludur.¹⁴⁰

¹³⁷ Tûsî, "Mubâhasât", s. 144.

¹³⁸ Tûsî, "Mubâhasât", s. 121.

¹³⁹ Kâtibî, "Mubâhasât", s. 129-130.

¹⁴⁰ Tûsî, "Mubâhasât", s. 121.

Kâtibî, Tûsî'nin bu açıklamasına genel olarak katılmakla birlikte "Silsilenin müessiri onun içindeki şey olamaz." cümlesine itiraz eder. Tüm parçaların mümkün olması halinde silsilenin müessirinin dışarıdan bir şey olacağı iddiası ile onun yakın müessirinin dışarıdaki bir şey olacağı kastediliyorsa Kâtibî bunu reddeder. Bununla dışarıdaki şeyin silsileye tüm parçalar vasıtasıyla illet olacağı kastediliyorsa o, Tûsî'nin bunu imkânsız saymasını sorgular.

Tûsî, ikinci mektubunda tüm fertlerin müessirine ilişkin olarak kesin görüşünü açıklar: Bütünün müessiri tüm fertlerdir. Tüm fertlerin müessiri kendileri de olamaz, bazı fertler de olamaz. O zaman bu fertlerin müessiri varsa o bunların dışındadır. Bu dışarıdaki şey "A" olsun. Eğer o mümkün ise kendisi dışındaki bir müessire ihtiyaç duyar. Döngü imkânsızdır. Bu durumda başlangıcı "A" olan ve sonu bulunmayan başka bir teselsül gerekir. Birinci teselsül hakkında söylenenler diğerleri için de geçerlidir. Sonlu ya da sonsuz, tüm mümkünlerin fertleri sayınca teselsüllerin olması gerekir. Onların kesinlikle tüm mümkünleri içine alması gerekir. Bu teselsüller bütününün müessiri onların tüm fertlerinden başkası olamaz. Fertlerin müessiri kendileri ve onların içindeki şeyler olamaz. Öyleyse fertlerin müessiri, onların dışındaki bir şeydir. Fertlerin dışında zorunludan başka bir şey yoktur. Tûsî, silsilenin zorunlu mevcutta son bulunduğunu bu şekilde kanıtlamış olmaktadır.¹⁴¹

Kâtibî'ye göre bu burhan tabîî düzen içinde anlatılmamıştır. Çünkü bu mevcut, onun müessiri veya müessirinin müessirinden biri zâtından dolayı değilse şu üç durumdan biri, yani ya döngü ya zâtından dolayı zorunlu bir mevcudun varlığı ya da teselsül gerekir. Birinci (döngü) ve üçüncü (teselsül) geçersizdir. Maksat ikincide (zâtıyla zorunlu mevcudun varlığı) gerçekleşir. Kâtibî, amacın ikincide gerçekleştiğini kabul etmez. Döngü, zorunlunun varlığı ve teselsül şeklindeki üç ihtimalden birinin zâtından dolayı zorunlu olmaması halinde zâtından dolayı zorunlu bir mevcudun varlığından nefsülemrde zâtından dolayı zorunlu bir mevcudun varlığı gerekmez. Amaçlanan, döngü değil, zâtıyla zorunlunun varlığıdır.

Katibî, teselsülün geçersiz olduğunu kabul etmez. Ortaya konan burhan, teselsülün iptaline delâlet etmez. Çünkü filozoflar, sonsuz fertlerden meydana gelen bütünün zâtıyla mümkün olmasını "teselsülün lazımlarından"; müessire ihtiyaç duymasını "bu bütünün imkân lazımlarından"; bütünün müessirinin ya kendisi ya içindeki bir şey ya da dışındaki bir şey olmasını ise "müessire ihtiyaç duyma lazımlarından" saymışlardır. Hal böyle olunca, "bu bütünün imkânının ortadan kalkması" ve bu imkânın ortadan kalkmasından da "teselsülün ortadan kalkmasının gerekmesi" için bütünün müessirinin kendisi, içindeki bir şey veya dışındaki bir şey

¹⁴¹ Tûsî, "Mubâhasât", s. 150.

olması şıklarından her birinin iptal edilmesi gerekir. Fakat onlar böyle yapmayı sadece ilk iki şıkkı (kendisi ve içindeki şey) iptal etmişlerdir.

Üçüncü şık yani dışındaki şey hakkında: “Tüm mümkünlerin dışında olan şey zâtından dolayı zorunlu mevcuttur.” demişlerdir. Bu doğrudur, fakat tüm mümkünlerin dışında olan şeyin zâtıyla zorunlu mevcut oluşundan niçin bu bütünün dışındaki şeyin zâtıyla zorunlu olması gereksin? Bu ancak bütün mevcut mümkünlerin bir tek silsilede yer alması halinde gerekir. Birden çok silsilenin meydana gelme ihtimalinden dolayı her silsile, mümkünlerin tamamını değil, sadece bazılarını içine alır. Kâtibî’ye göre bu kabul edilebilir olmakla birlikte dışarıdaki- nin böyle olması teselsülün iptaline delâlet etmez. Bu bütünün mümkün oluşu lazımlarından biri iptal edilmezse, bütünün imkân lazımlarının sadece bu lazım olmasının imkânı sebebiyle bu bütünün imkânının yokluğu gerekmez.¹⁴²

Kâtibî’ye göre, “Bu mevcut, onun müessiri veya müessirinin müessiri zâtından dolayı zorunlu değilse şu üç şıktan biri yani ya döngü, ya zâtıyla zorunlu bir mevcudun varlığı ya da bütün mümkünlerin bir tek silsilede yer alması halinde bir teselsül veya böyle olmaması durumunda birden fazla teselsül gerekir” şartlı önermesinin doğruluğu ispatlandıktan sonra bu konuda izlenecek yol şöyle demektir:

“Bu şartlı önermenin doğruluğundan varlıkta zâtıyla zorunlu bir mevcudun bulunması gerekir. (i) Çünkü şartlı önermedeki lazım eğer döngü ise onun melzumu (gerektirdiği şey) ortadan kalkar, melzumun ortadan kalkmasından da ya bu mevcudun ya onun müessirinin ya da müessirinin müessirinin zâtından dolayı zorunlu olması gerekir.

(ii) Şartlıdaki lazım, eğer zâtından dolayı zorunlu mevcut ise, kendisinden zâtıyla zorunlu bir mevcudun varlığının meydana gelmesi için ya lazıma ya da melzuma döner. Kâtibî’ye göre bu mevcut, onun müessiri veya müessirinin müessiri zâtından dolayı zorunlu ise amaç gerçekleşir. Onlardan biri zâtından dolayı zorunlu değilse aynı şekilde melzumunun tahakkuk etmesi için zâtından dolayı zorunlu bir mevcudun bulunması gerekir.

(iii) Şartlıdaki lazım, eğer sonsuz mümkün fertlerden meydana gelen bir veya çok teselsül ise, bu mevcudun, onun müessirinin veya müessirinin müessirinin zâtından dolayı zorunlu olmaması varsayımı bu bütünün mümkün olmasını gerektirir; bu bütünün imkânı (varsayımı) da bütünün illetinin ya kendisi, ya içindeki bir şey, ya da dışındaki bir şey olmasını gerektirir.

Kâtibî, bu bütünün imkânının söz konusu varsayımı (bütünün illetinin ya kendisi, ya içindeki bir şey, ya da dışındaki bir şey olmasını) gerektirmesi ve bu üç şıktan birinin bu bütünün imkânını gerektirmesi şeklindeki iki gerektirmenin sübütundan sonra şöyle der: Bu bütünün

¹⁴² Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 110-111.

imkânının lazımı, batıl olan ilk iki şıktan (bütünün kendisi ve içindeki şey) biri ise bu bütünün imkânı ortadan kalkar; onun ortadan kalkması bir veya çok teselsülün ortadan kalkmasını gerektirir; teselsülün ortadan kalkması da söz konusu varsayımın ortadan kalkmasını gerektirir. Lazım üçüncü şık (dışarıdaki) ise bu lazım, söz konusu teselsülün lazımıdır. Çünkü bir şeyi gerektireni gerektiren, o şeyi gerektirir.

Kâtibî'ye göre bir veya çok teselsül ya geçersizdir ya doğrudur. Eğer teselsül geçersiz ise lazımının ortadan kalkması sebebiyle söz konusu varsayımın da ortadan kalkması gerekir. Eğer doğru ise zâtından dolayı zorunlu bir mevcudun bulunması gerekir. O zaman bütün varsayımlarda zâtından dolayı zorunlu bir mevcudun varlığının sübûtu lazımdır.¹⁴³

Kâtibi, burhan bu şekilde kurulduğunda şu çıkarımda bulunur:

“Varlıkta zâtından dolayı zorunlu bir mevcut bulunmazsa mevcutların mümkünlerle sınırlanması gerekir.” (Küçük öncül)

“Mevcutlar mümkünlerle sınırlanırsa şu üç bütünden biri gerekir: Mevcutlar mümkünlerle ya (i) döngü yoluyla sınırlanır, ya (ii) bir tek teselsül ile veya (iii) birden çok teselsül ile sınırlanır.” (Büyük öncül).

Bu iki öncül şu sonucu verir: “Varlıkta zâtından dolayı zorunlu bir mevcut olmazsa şu üç bütünden biri gerekir, yani mevcutlar mümkünler ile ya döngü yoluyla ya bir tek teselsülle veya birden çok teselsülle sınırlanır.”

Burada küçük öncül zaruridir. Büyük öncüle gelince, bu mümkünlerden her birinin mevcut bir mümkün illeti vardır. Bu illetin de aynı şekilde başka bir mümkün illeti vardır. Bu sonuca kadar böyle sürüp gider.

Kâtibî, bu sonucu bir de istisnai kıyasın şartlı öncülü yaparak inceler: Burada talinin nakîzı (çelişği) “Bu üç bütünden her biri geçersizdir.” denilerek istisna edilir.

Birinci durum (döngü): İhtiyaç duyulan şey muhtaçtan önce gelir. Bir şey illetinin illeti veya illetinin illetinin illeti olursa illetinin veya illetinin illetinin ona muhtaç olması gerekir. Fakat onun illeti veya illetinin illeti kendisinden önce gelir. Öyleyse o, kendi illetinden öncedir. Önce gelenden önce gelen şey öncedir. Bu durumda bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi gerekir ki bu imkânsızdır.

Diğer iki durum: Bir tek teselsül ve birden çok teselsülden her birinin iki parçasından biri, diğer parçanın ortadan kalkmasının gerektirdiği (melzum) şeydir. Çünkü teselsül ve teselsül

¹⁴³ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 111-112.

süller varsayıldığında bütünün kendisinden başka olan parçalarına ihtiyaç duyması ve bu durumun onun imkânını gerektirmesi sebebiyle illete muhtaç sonsuz fertlerden oluşan bir bütün meydana gelir. Kâtibî, burada Tûsî'ninkilerle aynı anlama gelen açıklamalar yapmaktadır.¹⁴⁴

Zâtıyla zorunlu ve tüm mevcut mümkünlerin oluşturduğu mevcutlardan meydana gelen bütünün, kendisinden başka olan parçalarına ihtiyaç duyması ve bu durumun onun imkânını gerektirmesi sebebiyle zâtından dolayı mümkün olduğuna dikkat edilmelidir. Bütünün illeti zâtıyla zorunlu mevcuttur. İlete muhtaç olmaması sebebiyle o kendi kendisinin illeti değildir.¹⁴⁵

Tûsî, bütünün yakın olan tam müessirinin onun tüm parçalarından başkasının olamayacağını savunur. Çünkü iki şeyden biri diğerinden zâtî olarak önce gelirse ve önce gelen şey sonra gelen şeyden varlık ve yokluk bakımından ayrılamazsa önce gelen şey sonra gelenin tam illeti olur. Durum böyle olunca bütün mevcuttur ve tüm parçalarından bizzat sonradır. Tüm parçalar bütünden önce olup ondan varlık ve yokluk itibarıyla ayrılamazlar. O zaman tüm parçalar bütünün tam illetidir. Aynı malul üzerinde iki illetin birlikte gelmesinin imkânsızlığı sebebiyle parçalardan başkası bütünün müessiri olamaz.¹⁴⁶

Kâtibî, Tûsî'nin bu tam illet açıklamasına itiraz eder. Şöyle ki bütünün son parçası, bütünden bizzat öncedir. Bütünün tam illeti olmamasına rağmen onun bütünden varlık ve yokluk itibarıyla ayrılması imkânsızdır. Bilakis tam illet, son parça ile birlikte ondan önce gelen parçalardır. Bu bütün, dışarıdaki şeyden farklıdır. Kâtibî'ye göre bizzat önce olma ile “öncekinin, varlığından sonrakinin varlığının, yokluğundan sonrakinin yokluğunun gerekeceği bir halde olması” kastediliyorsa şüphesiz son parça böyledir. Fakat bununla “sonrakinin varlığını veren illet” kastediliyorsa söz konusu önermenin anlamı “Biri diğerinin illeti olan iki şeyden biri diğerinin illetidir.” şeklinde olur. Bunu tasdik eden Kâtibî, Tûsî'ye, niçin tüm parçaların kendilerinden meydana gelen bütün ile birlikte böyle olduğunu savunduğunu ve bütünün illetinin ondan farklı bir şey ile birlikte neden tüm parçaların illeti olamayacağını sorar.¹⁴⁷

Tûsî, önce gelenin parçalardan ayrılamayışıyla onun zâtından dolayı böyle oluşunu kasteder. Son parça zâtından dolayı ayrılamaz değildir. Çünkü o tek başına varsayılırsa ayrılabilir. O, sonra gelenden ancak zâtından dolayı ayrılamamanın gerektirdiği her şeyi gerektirmesi sebebiyle ayrılmaz. Uyuşmaz şekilde, tüm illetler meydana geldiğinde her biri kendi malulünden

¹⁴⁴ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 112-114.

¹⁴⁵ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 114.

¹⁴⁶ Tûsî, “Mubâhasât”, s. 122.

¹⁴⁷ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 131.

önce gelmesini gerektirdiğinde sıralanmasını (tertip) gerektirir. Onlar sıralı olarak meydana gelince bütün, zaruri olarak meydana gelir. Başka bir şeye ihtiyaç olmaz. Eğer bahsedilenden farklı bir bütün olursa bütün, parçalarıyla birlikte başka bir şeye ihtiyaç duyabilir.¹⁴⁸

Tûsî, silsileyi, sadece illetinin dışarıdaki ve içerideki şeyler olamayacağını (nefiy) açıklayarak değil, onun illetinin kendisi, içindeki şey veya dışındaki şey olmasının imkânsızlığı sebebiyle tüm parçaların bir illetinin olmasını nefyederek iptal eder. Ona göre dışarıdakinin iptaline itiraz edilmeyip kendisi ve içindeki şey şıklarının iptaliyle yetinilmesi halinde silsilenin başkasına ihtiyacı sebebiyle dışarıdaki şeye ihtiyacı gerekir. O, zorunluyu, tüm mümkünleri kapsayan sonsuz teselsüllerin kendileri dışındaki bir şeye ihtiyaç duymalarıyla ispatlamıştır. Burada teselsülün iptaline ihtiyaç duyulmaz.¹⁴⁹

Tûsî ile Kâtibî arasında bütünü oluşturan parçaların maddî veya şeklî parçalar oluşu ve parçaların bir araya gelişini ifade eden heyet ve terkinin şeklî parçalarla aynı olup olmadığı tartışması geçmektedir. Fakat çok detay bir açıklama olması nedeniyle bu konudaki tartışmayı incelemeyeceğiz.¹⁵⁰

Tûsî'ye göre eğer parçalar bir bütün halinde bir müessire ihtiyaç duyarsa parçaları etkileyen müessir onlar aracılığıyla da bütünün müessiri olur. Parçalar müessire ihtiyaç duymazsa bütünün müessiri, parçaların müessire ihtiyaç duymaması sebebiyle onun parçalarından her birinin müessiri olmaz.¹⁵¹ Kâtibî bu görüşü tartışmaya açar. Bazı parçaların değil de diğer bazılarının bütüne ihtiyaç duymasının mümkün olması sebebiyle bu bölümleme sınırsızdır. O bunu ve biri birinci varsayımdan, diğeri ikinci varsayımdan kaynaklanan iki gereklilikten her birinin doğruluğunu kabul eder, fakat ona göre ikisinden biri itiraza cevap olmaya elverişli değildir. Birinci gereklilik açıktır. Çünkü tüm parçaların müessirinin parçalar aracılığıyla bütünün de müessiri olması, tüm parçaların müessire muhtaç olduğu varsayımına göre, bütünün müessirinin onun parçalarından her birinin de müessiri olmasını gerektirmez. İkinci gereklilik, söz konusu itirazın doğruluğunu teyit etmesi sebebiyle daha açıktır. Çünkü o zaman müessire muhtaç olan bir bütün tahakkuk eder. Bu müessir, bütünün fertlerinden hiçbirinin müessiri olmaz.¹⁵²

Tûsî, Kâtibî'nin aksine bölümlenimin sınırlı olduğunu düşünür. O, parçaların müessire ihtiyaç duyması ve duymaması halinde nasıl bir sonucun doğacağına yukarıda işaret etmişti. Bazısının değil de diğer bazısının ihtiyaç duyması "ihtiyaç duymama" varsayımına dâhildir. "Parçalar ihtiyaç duymaz" ibaresi tüm parçaların ihtiyaç duymadığı anlamına gelir. Hepsinin

¹⁴⁸ Tûsî, "Mubâhasât", s. 145-146.

¹⁴⁹ Tûsî, "Mubâhasât", s. 146.

¹⁵⁰ İlgili tartışma için bkz. Tûsî, "Mubâhasât", s. 122, 146-147; Kâtibî, "Mubâhasât", s. 132-133.

¹⁵¹ Tûsî, "Mubâhasât", s. 122.

¹⁵² Kâtibî, "Mubâhasât", s. 133.

muhtaç olmaması ve bazısının değil de diğer bazısının muhtaç olması muhtemeldir. Tûsî'ye göre bu, bitişik şartlı önermenin “Bütünün müessiri, onun parçalarından her birinin müessiri değildir.” şeklinde ifade edilen talisinde görülmektedir. Bu, genelliğin olumsuzluğu (selb) değil, olumsuzluğun genelliğidir. Tûsî, bu iki gerekliliği itiraza cevap olarak değil de tüm parçaların, bütünün tam illeti olduğunu açıklamak için ortaya koyduğunu belirtir. Şöyle ki bütünün kendisi dışındaki bir müessire ihtiyaç duyması, bir şeyin uzak müessir olabilmesi sebebiyle tüm parçaların illet olmasıyla çelişmez.¹⁵³

Tüm parçaların tam illeti, tamamının mümkün olması halinde önce parçaların illeti, bundan sonra onlar vasıtasıyla bütünün illetidir. Burada araştırılan konu, bütünün müessirinin aynı zamanda tüm parçaların da müessiri olup olmadığıdır. Tûsî'ye göre bütünün müessirinin bütün olması bakımından parçalardan başka bir şey olduğu düşünülemez. Çünkü sıralı illet ve malullerin müessiri silsilenin sıralı fertlerinden başkası değildir. Tertibin illeti, illetler ve malullerin olması bakımından bizzat bu parçalardır. Bütünü etkileyen illet önce parçaları etkiler.¹⁵⁴

Tûsî'nin aksine Kâtibî, bütünün varlığının tam illetinin onun tüm parçaları olduğunu kabul etmez, ama onun bu öncül için yaptığı açıklamayı kabul eder. Bu bağlamda şu temel soru gündeme gelir: Bu öncülün doğruluğundan “parçaların mümkün olduğu varsayımına göre tüm parçaların tam illeti parçaların illetidir, onlar aracılığıyla da bütünün illetidir” görüşünün doğruluğu gerekir mi? Kâtibî'ye göre bu öncül nefsülemr'de doğrudur, ama onun doğruluğu birinci öncülün doğruluğundan kaynaklanmaz. Onun doğruluğundan bütünün müessiri olan bazı şeylerin parçaların da müessiri olmasının doğruluğu gerekir, fakat tikel olumlu birinci şekilde büyük öncül olamaz. Bu durumda “Bütünün müessiri onun tüm parçalarının da müessiridir.” öncülünün zayıf olduğu anlaşılır.¹⁵⁵

Tûsî, Kâtibî'nin itirazına konu olan “Bütünün varlığının tam illeti, onun tüm parçalarıdır.” görüşünü en güvenilir burhan olan konunun cevheriyle kanıtlamıştı. Ona göre, “malulün illetten varlık ve yokluk olarak ayrılmasının imkânsızlığı sebebiyle bizzat önce gelmekle beraber zâtından dolayı gerektirmesi” anlamındaki tam illet kavramı incelendiğinde tüm parçaların böyle olduğu görülür. Söz konusu sonsuz silsilede onun tüm parçalarının tam illeti olan her şey bulunduğu için onun varlığıyla birlikte tüm parçaların var olması ve tüm parçaların varlığıyla birlikte de silsilenin var olması gerekir. Burada Tûsî, silsilenin parçalarının tam illeti olan şeyle birlikte bu silsilenin varlığının zorunluluğuna hükmetmektedir. Bu konuda iki öncülden biri

¹⁵³ Tûsî, “Mubâhasât”, s. 147.

¹⁵⁴ Tûsî, “Mubâhasât”, s. 123.

¹⁵⁵ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 133-134.

doğrulukta diğeriyle irtibatlıdır. Burada ne tümel olumlunun döndürülmesi iddia edilmekte, ne de bundan doğruluğu savunulan şeyin zayıflığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁶

Kâtibî, “Mümkün fertlerden oluşan bu bütünün ve tüm bütünlerin müessiri tamamen parçalardır.” sözü kabul edilse bile bunun, bütünün müessirinin onun parçalarından her birinin de müessiri olmasını gerektirecek şekilde niçin “Bütünün müessiri bu bütünün fertlerinden her birinin de müessiridir.” şeklindeki tümel öncülün doğruluğunu gerektireceğini sorar. Kâtibî, bu şekilde tahsis edilen iddiayı reddeder ve Tûsî’den buna burhan getirmesini ister.¹⁵⁷

Tûsî, Kâtibî’nin sanki kendisi iddia ediyormuş gibi arz ettiği “Her bütünün müessiri o bütünün fertlerinden her birinin de müessiridir.” görüşünü savunmadığını belirtir. Bu, zâtıyla zorunlular, zâtıyla zorunlu ve mümkünden meydana gelen bütünün müessirinin, zorunlunun müessiri olduğu anlamına gelir. Tûsî’nin iddiası tam olarak şudur: Tüm fertleri mümkün olan bir bütünün yakın olan tam müessiri onun tüm fertlerinden başkası olamaz. Uzak olan müessir tam ise önce fertleri etkiler, sonra bütününü etkiler.¹⁵⁸

“Mümkün fertlerden meydana gelen bütünün müessirinin onun her bir parçasının da müessiri olması zorunlu olursa ya sebeplinin tam sebepten önce gelmesi ya da sebeplinin tam sebepten sonra gelmesi gerekir. Bunların ikisi de imkânsızdır.”

Kâtibî’ye göre, bu iddiaya karşı gereklilik şöyle açıklanabilir: İki parçadan oluşan birleşimin her bir parçası mümkündür. İki parçadan biri zaman itibarıyla diğerdenden önce gelirse yatak örneğinde olduğu gibi, onun madde parçası yataklık sureti parçasından önce gelir. Yatağın müessiri eğer onun iki parçasından her birinin de müessiri olursa müessir ya önceki parçayla birlikte bulunur ya da birlikte bulunmaz. Eğer önceki parçayla birlikte bulunmazsa sebeplinin tam sebepten önce gelmesi gerekir. Eğer önce gelen parça ile birlikte bulunursa sebeplinin tam sebepten sonra gelmesi gerekir. Bunlardan her birinin imkânsız olduğu açıktır.¹⁵⁹

Tûsî, Kâtibî’nin yatak maddesi ve sureti üzerinden yaptığı analizi değerlendirir. Tûsî’ye göre bütünün tam müessiri, sadece bazı parçalarının değil, onun tüm parçalarının müessiridir. Dolayısıyla yatağın maddesinin tam müessiri yatağın müessiri olmaz. Yatağın maddesinin tam müessirine yatağın suretinin tam müessiri de eklenince bütün (mecmu) hem yatağın hem de parçalarının müessiri olur. Fakat Tûsî burada “bütünün tam müessirinin parçaların da tam müessiri olduğunu” söylerken bununla onun her bir parçada bizzat müessir olduğunu kastetmediğini, aksine onun her bir parçada etkili olan tam müessirler ihtiva ettiğini kastettiğini özellikle

¹⁵⁶ Tûsî, “Mubâhasât”, s. 148.

¹⁵⁷ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 134.

¹⁵⁸ Tûsî, “Mubâhasât”, s. 148.

¹⁵⁹ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 114-115.

belirtir. Ona göre, bir parçada etkili olan müessirin tek tek her bir parçada veya bütünde etkili olan müessirden başka olması kendi maksadıyla çelişmez.¹⁶⁰

Kâtibî'ye göre, "Bütünün tam müessiri onun tüm parçalarının da tam müessiridir." sözüyle onun bu parçalardan oluşması bakımından tüm maddî ve şeklî parçaları kastediliyorsa bu, "bütünün tam müessirinin bütünün tam müessiri" olduğunu söylemektir. Çünkü bütünün bu parçaların toplamı (bütünü) olması itibarıyla tüm maddî ve şeklî parçalardan başka anlamı yoktur. Bununla eğer parçalardan tek tek her biri kastediliyorsa ona göre bütünün müessirinin onun parçalarından her birinin de müessiri olduğu kabul edilemez. Gerçeğin böyle olmadığı açıktır.

Kâtibî, bütünün tam müessirinin parçaların da tam müessiri olduğu iddiasından ne anladığını ortaya koyarak bir analiz yapar. Her bütünün müessiri birtakım şeyler ihtiva eder. Bu şeylerden her biri bu bütünün parçalarından birinin tam müessiridir. Her bütünün tam müessirinin başkası değil, onun tüm fertleri olduğu sabit olmuştur. O zaman bu iki öncülde zâtıyla zorunlu bir mevcudun varlığı gerekir. Çünkü mevcutlardan biri zâtından dolayı zorunlu değilse mevcutlar mümkünlerle sınırlanır. Mevcut mümkünlerin fertlerinden her birinin mevcut bir illetinin olması gerekir. Mevcutların mümkünlerle sınırlanması sebebiyle onun illeti de aynı şekilde mümkündür.¹⁶¹

Tûsî, her bütünün tam müessirinin onun tüm parçaları olduğunu ispatlamıştı. Ama illetlerin parçalarla sınırlanmasından teselsüllerin yokluğu gerekmez. Bu ancak tüm parçaların kendi kendilerinin illeti olmasının imkânsızlığıyla, onlardan herhangi bir parçanın veya parçalardan bir bütünün onların illeti olmasının imkânsızlığıyla ve dışarıdaki bir şeyin onların illeti olmasının imkânsızlığıyla gerekir. Parçalar bir illete muhtaç olduğuna göre teselsüllerin olmaması gerekir.¹⁶²

İki filozof "*tatbik burhanı*" adlı burhanı da inceler ve bu yolla teselsülün iptal edilip edilemeyeceğine dair açıklamalarda bulunurlar. Kâtibî'ye göre şöyle denemez: "İlletler ve maluller başlangıç tarafında sonsuza kadar teselsül halinde sıralanırsa, ilk malul ile onun bu silsilede yer alan illetlerinden her biri arasında ya sonlu illetler vardır ya da yoktur. İkincisi (sonlu illetlerin olmaması) imkânsızdır. Yoksa ilk malul ile onun bu silsilede bulunan illetlerinden her biri arasında sonsuz illetler olur. Bu, sonsuzun sınırlayıcı iki uç arasındaki şeylerle sınırlanmasını gerektirir. Bu şık, zaruri olarak imkânsızdır. Birinci şık yani ilk malul ile onun mevcut illetlerinden her biri arasında sonlu illetlerin bulunması da aynı şekilde geçersizdir. Çünkü böyle olursa hepsinin ilk malul ile illetlerinden her biri arasında yer alması sebebiyle sonlu

¹⁶⁰ Tûsî, "Mubâhasât", s. 123.

¹⁶¹ Kâtibî, "Mubâhasât", s. 135.

¹⁶² Tûsî, "Mubâhasât", s. 148.

olması gerekir. Hâlbuki illetlerin sonsuz oldukları farzedilmişti. Bu bir çelişkidir (hulf).” Kâtibî, ilk malul ile onun silsiledeki illetleri arasında sonlu illetler bulunmasının geçersiz olduğunu kabul etmez. Bu durumda hepsinin sonlu olacağı görüşünü doğru bulmaz. Ona göre “Hepsinin ilk malul ile onun illetlerinden her biri arasında yer alması sebebiyle” sözü tartışmalı ve reddedilmiş bir öncüdür. Bu öncülün kabul edilmesi halinde, sonsuzun sınırlayan iki uç arasında yer almasının imkânsızlığı sebebiyle muhatabın amacı kesinlikle sabit olur.¹⁶³

Tûsî’ye göre, bütünün ilk malul ile mevcut illetlerden birisi arasında yer aldığını savunmak bir şey sağlamayan bir sözdür. Çünkü iki şey arasında yer alan, ancak iki belirli şey arasında yer alır. Sonluluk varsayımına göre, ilk malulden sonra yer alan her şeyin ilk malul ile belirli bir şey arasında yer alması gerekmez. Sonsuzluk varsayımına göre, her şeyin ilk malul ile başka bir şey arasında yer aldığı tasavvur edilemediği müddetçe her şeyden sonra hiçbir şey yoktur.¹⁶⁴ Kâtibî, Tûsî’nin bu açıklamalarını itiraz etmeden onaylar.¹⁶⁵

Kâtibî’ye göre “İlletler ve maluller sonsuza kadar teselsül halinde devam ederse başlangıç tarafından sonsuz olan iki bütün meydana gelir. Birincisi ilk malulden başlar, diğeri ondan sonra sonlu sayıda olan malulden başlar.” denemez. O zaman ya birinci bütün –ikinci bütünün birinci halkasının birinci bütünün birinci halkası ile, ikinci halkanın diğerinin ikinci halkası ile vs. vehmî olarak çakışması manasında- ikinci bütün ile çakışır (intibak) ya da çakışmaz. Eğer çakışır ise birinci bütünün ikinci bütüne eşit olması gerekir. Birinci bütün ikinci bütünden sonlu sayıda bir miktarla fazla olduğuna göre, fazla olanın eksik olana eşit olması gerekir. Bu imkânsızdır. Eğer çakışmazsa ikinci bütün başlangıç tarafından çakışır, birinci bütün ondan sonlu bir miktarla fazla olur. Dolayısıyla her ikisi de başlangıç tarafından sonlu olur. İkinci bütün, başlangıç tarafından kesildiği için sonludur. Birinci bütün ise ondan sonlu bir miktarla fazla olması ve sonlu miktarla sonlu olandan fazla olanın sonlu olmasının zorunluluğu sebebiyle sonludur. Hâlbuki bu iki bütünün başlangıç tarafından sonsuz olduğu varsayılmıştı. Bu, çelişkili ve imkânsızdır.

Kâtibî, muarızın açıkladığı çakışmama varsayımına göre ikinci bütünün kesilmesinin zorunluluğunu kabul etmez. Çakışmamanın insanın çakışmayı vehmedememesinden kaynaklanmış olması muhtemeldir. Sonsuzun sonsuzla çakışmasını vehmetmek imkânsızdır. Bundan dolayı çakışmaz.¹⁶⁶

¹⁶³ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 115-116.

¹⁶⁴ Tûsî, “Mubâhasât”, s. 124.

¹⁶⁵ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 137.

¹⁶⁶ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 116.

Tûsî'ye göre çakışmayı vehmedemeyişimiz çakışmanın imkânsızlığına delâlet etmez. İki bütünden biri diğeri ile çakışabileceği gibi çakışmayabilir de. Çakışma varsayımına göre, iki bütünün birinde sonlu miktarın varlığı ve yokluğu eşittir. Bu imkânsızdır. Çakışmanın imkânsız olduğu varsayımına göre, çakışmanın imkânsızlığındaki illet, iki bütünden birinin diğeri eşit olmamasıdır. Çünkü iki bütün, sayılan şeyler olmaları bakımından aynı cinstendir. Eşitsizliğin sebebi, ikisinden birinde bulunmadığında ikisinin de eşit olduğu sonlu miktarın varlığıdır. O zaman iki bütünden biri eksik, diğeri fazladır. Fazla olan, sonlu bir miktarla fazladır. Öyleyse iki bütün de sonludur.

Buna karşı şu görüş ileri sürülmüştür: Fazlalık ve eksiklik sonsuz tarafta değil, sonlu tarafta yer alır. Bu, ne noksanın ne de fazlanın sonlu olmasını gerektirir. Çünkü ikisi arasında bu yönde üstünlük yoktur. Aynı şekilde bin (1000) sayısının sonsuz defa çarpılmasıyla elde edilen sonucun iki bin (2000) sayısının sonsuz defa çarpılmasıyla elde edilen sonuçtan eksik olması, eksiklik ve fazlalığın onlarda sonlu oldukları yönden meydana gelmesi sebebiyle ikisinin de sonsuz olmasıyla çelişmez.

Tûsî bu görüşe şöyle cevap verir: Biz bu iki bütünü çakışmanın gerçekte olması sebebiyle tasavvur edebiliriz. Fazlalık ve eksiklik sonsuz yönde gerçekleşmiştir. Sonsuz olarak sıralanmış illetler ve maluller çıkış ve iniş yönlerinden birinde olursa, bu mertebeler aynen bir itibarla yönlerin birisinde sonsuz illetler silsilesi, başka bir itibarla aynı şekilde maluller silsilesi olur. İki silsile sadece itibarda değil, aynı zamanda bu mertebelerin varlığında da çakışır (teta-buk). Fakat bir illet bir mertebede malulü ile çakışmaz; bilakis ancak kendisinden önce gelen illeti belli bir mertebede olan her malul ile çakışır.

Bu mertebelerden biri başlangıç olarak alındığında ve iki silsilenin çakışması dikkate alınarak illetlere yükseliş yönünde ileri gidildiğinde, illetler mertebelerinin malullere mertebelerinden daima bir fazla olması gerekir. Yoksa illetlik ve malullük geçersiz olur ve illet ve malulün lazımları olan öncelik ve sonralığın zorunluluğu ortadan kalkar. Bu çakışma, kesinlikle sonsuzluğun varsayıldığı yöndeki zorunluluk ve artışta gerçekleşir. O, sonsuz olanın sonlu olmasını gerektirir. Bu bir çelişkidir. Öyleyse sonsuz sayıda sıralı illet ve malullerin var olması imkânsızdır. Amaçlanan da zâten budur.¹⁶⁷

Kâtibî'ye göre de çakışmayı vehmedememek çakışmanın imkânsız olduğunu göstermez. O sadece çakışma varsayımına göre ikinci bütünün başlangıç tarafından çakışacağı iddiasını reddeder. O bu itirazı için şu delili zikreder: Çakışmanın bu bütünün kesilmemesinden

¹⁶⁷ Tûsî, "Mubâhasât", s. 124-125.

dolayı olması muhtemeldir. Çünkü vehim, söz konusu iki bütünden birinin diğeri ile çakışmasını düşünemez. Kâtibî, çakışmanın imkânsızlık sebebinin iki bütünün eşitsizliği olduğunu kabul etmez. Bunun sebebi, çakışmanın vehmedilememesi olabilir. Ona göre sorulan soru, asla bu delilin öncüllerinden birine dair değildir. Çünkü o burada, iki bütünden birinin sonlu tarafının diğeri bütünün sonlu tarafıyla çakıştığını varsaymaktadır. O zaman fazlalık ve eksiklik sonsuz tarafta gerçekleşir.¹⁶⁸

Tûsî'ye göre, vehmedilemeyen bir şeyin varsayılması imkânsız değildir. İki çelişğin bir araya gelmesi, iki cismin aynı anda bir mekânda olması, bir cismin aynı anda iki mekânda olması, âlemden başka bir şeyin varlığı ve boşluk gibi imkânsızlıklar insanın vehmedemediği şeylerdendir. Buna rağmen bunların varsayılması imkânsız değildir. Burada çakışma, bizim onu vehmedip vehmedemediğimize bakılmaksızın varsayılır. Eğer varsayılan çakışma mümkün ise ondan imkânsız gerekir. Bu çakışma, varsayılmasına rağmen imkânsız ise illet sadece iki bütünün farklılığıdır. Nicelik kapsamına giren ve aynı cinsten olan iki bütünün çakışmasının imkânsızlığı ancak farklılık sebebiyle olabilir. Ona göre bu zaruri bir hükümdür.¹⁶⁹

Kâtibî, Tûsî'nin buraya kadar sıraladığı bütün öncülleri doğru bulur, fakat “Bu mertebelerden biri başlangıç olarak alındığında ve iki silsilenin çakışması dikkate alınarak illetlere yükseliş yönünde ileri gidildiğinde, illet mertebelerinin malul mertebelerinden daima bir fazla olması gerekir.” şeklindeki öncülün tartışmaya açık olduğunu söyler. Ona göre bütün illet mertebeleri malul mertebeleriyle çakışır. İlet mertebeleri, malul mertebelerinden kesinlikle fazla değildir.¹⁷⁰

Kâtibî, bu hususun iki sonsuz bütünde anlaşılabilmesi için bunu iki sonlu bütün üzerinde açıklar. Şöyle ki: İlet ve malul mertebelerinin on tane olduğunu varsayalım. Bunun ilk mertebesinde yer alan fert sadece maluldür. İlk mertebenin son ferdi sadece illettir. İkisi arasındaki sekiz fertten her biri bir itibarla malul, başka bir itibarla illettir. İlet mertebelerinden ve malul mertebelerinden her birinin sayısı dokuzdur.

İletlerin ilk mertebesi, illet mertebelerinden meydana gelen bütünün başlangıcı (mebde); malullerin ilk mertebesi de malul mertebelerinden meydana gelen bütünün başlangıcı kabul edildiğinde ve seyirde iki başlangıçtan biri diğeri başlangıçla -iki mertebenin çakıştığı varsayılarak- çakıştırıldığında illet mertebeleri malul mertebeleriyle zaruri olarak çakışır. İki sonluda böyle olunca Kâtibî'ye göre iki sonsuzda da böyle olabilir.

¹⁶⁸ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 138.

¹⁶⁹ Tûsî, “Mubâhasât”, s. 150.

¹⁷⁰ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 138.

Böyle bir tatbikte illet mertebelerinin malul mertebelerinden daima bir fazla olacağını, aksi halde illetlik ve malullüğün hükmünü yitireceğini ve bunların iki lazımı olan öncelik ve sonralığın ortadan kalkacağını savunan Tûsî'nin bu görüşü Kâtibî tarafından kabul görmez. Kâtibî'ye göre illet mertebelerinde yer alan bu illetlerden her biri, kendi malulünden bizzat önce gelebilir ve illet mertebelerinin toplam sayısı, malul mertebelerinin toplam sayısına eşit olabilir. Çünkü ikisi arasında bir aykırılık yoktur.¹⁷¹

Kâtibî, bu konunun ispatı için şöyle bir delil oluşturur: “Mümkün, mümkün olması bakımından mevcuttur. Bundan bir mevcudun zâtından dolayı (zorunlu) varlığı gerekir.

Birinci öncül: “Bu mümkün mevcuttur. Mümkün, mümkün olması bakımından bu mümkünün bir parçasıdır. Mevcudun parçası mevcuttur. Öyleyse mümkün, mümkün olması bakımından mevcuttur.”

İkinci öncül: Mümkün, mümkün olması bakımından mevcut olduğu için ya zâtından dolayı zorunludur ya da zâtından dolayı mümkündür.

Eğer birincisi (zâtıyla zorunlu) ise amaç gerçekleşmiştir. Eğer ikincisi (zâtıyla mümkün) ise her mümkünün kendisini var edecek bir illete ihtiyaç duyması sebebiyle mutlaka bir illetinin olması gerekir. Bu illet, ya mümkün olması bakımından mümkünün kendisi, ya onun fertlerinden bir fert, ya da mümkünün ve fertlerinin dışındaki bir mevcuttur. Birincisi (mümkünün kendisi olması) imkânsızdır. Çünkü bizzat illet malulden öncedir. Bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi imkânsızdır. İkincisi (bir ferdi olması) de imkânsızdır. Çünkü onun fertlerinden her biri, bütünün parçaya ihtiyaç duymasının zorunluluğu sebebiyle ona muhtaçtır. Eğer onun fertlerinden biri onun illeti olursa, malulün illete ihtiyaç duymasının zorunluluğu sebebiyle o bu ferde muhtaç olur. Bu durumda ikisinden her birinin diğerine ihtiyaç duyması gerekir. Bu, şeyin kendisinden önce gelmesini gerektirmesi sebebiyle döngü olup imkânsızdır.

Bu iki şık geçersiz olunca üçüncü şık (mümkünün ve fertlerinin dışındaki bir mevcut olması) taayyün eder. Bu, mümkünün illetinin mümkün olması bakımından onun ve fertlerinin dışında bir mevcut olmasıdır. Mümkünün ve fertlerinin dışındaki her mevcut zâtından dolayı zorunludur. Böylece amaçlandığı gibi, zâtından dolayı zorunlu bir mevcudun varlığı sabit olur.

Kâtibî'ye göre Tûsî, kayıtsızlıkla kayıtlanamaksızın kayıtsız olarak, daha doğrusu kayıtlanması da kayıtlanamaması da mümkün görülerek alınan mümkünün mevcut olduğunu ve her mevcudun bir parçası olduğunu kabul etmektedir. O kesinlikle mümkündür ve onun mevcut bir illetinin bulunması gerekir. Onun illeti, ne kendisi olabilir ne de her ferdin ona ihtiyaç duyması

¹⁷¹ Kâtibî, “Mubâhasât”, s. 138-139.

ve muhtaçlığın iki taraftan da imkânsız olması sebebiyle parçası olduğu mevcut mümkün fertlerden biri olabilir. Mümkünün illetinin hem kendisi hem de parçası olduğu mevcut tüm mümkün fertlerin dışındaki bir mevcut olduğu anlaşılmıştır. Onun ve tüm fertlerin dışındaki mevcut zâtıyla zorunludan başkası değildir. Böylece zâtıyla zorunlu bir mevcudun varlığı sabit olmuştur.¹⁷²

Tûsî ile Kâtibî arasında teselsülün iptal edilerek Allah'ın varlığının ispatlanması hususunda geçen tartışma, teselsülün açıklanan burhanla çürütülüp çürütülemeyeceği noktasında düğümlenmektedir. Tûsî ısrarla teselsülün bu yolla iptal edilebileceğini savunurken, Kâtibî bu burhanın hâlâ problemliliğini ve zayıf noktalar taşıdığını ileri sürmektedir. Neticede her iki filozof da teselsülün batıl olduğunu kabul etmekte ve silsilenin zorunlu bir varlıkta yani Allah'ta son bulması gerektiğini düşünmektedir. Tûsî ve Kâtibî'nin isbât-ı vâcib özelinde yürüttükleri bu müzakere hem konunun ileriki asırlarda ele alınışını derinden etkilemiş hem de İslam düşünce geleneğinde seviyeli bir münazara ve müzakerere örneği oluşturmuştur.

¹⁷² Kâtibî, "Mubâhasât", s. 139-140.

BÖLÜM 2

YAKIN DÖNEM DÜŞÜNÜRLERİNDE İSBÂT-I VÂCİB DELİLLERİ

Bu bölümde yakın dönem düşünürlerinin kullandıkları bir kısmı klasik, bir kısmı modern olan 14 delili ele alıp inceleyeceğiz. Bunların bir kısmı klasik, bir kısmı Batılı düşünürler tarafından geliştirilip üç yakın dönemi düşünürü tarafından açıklanarak kullanılan ve bir kısmı da bazı yakın dönem düşünürlerinin özgün olarak geliştirdikleri delillerdir. Bunlar; hudûs delili, imkân delili, hareket delili, gâye ve nizâm delili, inâyet ve itkân delili, ihtirâ ve ibda delili, fitrat ve vicdan delili, ahlâk delili, kemâl delili, kabul-i âmme delili, inhisar delili, kühî delil, ezeli hakikatler delili, psikolojik güçler delili şeklinde sıralanabilir.

2.1. Hudûs Delili

Hudûs, sözlükte sonradan meydana gelmek ve yok iken sonradan var olmak anlamına gelmektedir. Hudûs terimi, kelâm ve İslam felsefesinde Allah'ın varlığını kâinatın sonradan yaratılmış olduğu öncülünden hareketle ispatlamaya yönelik delile verilen isimdir. Terim olarak hudûs, âlemin varlığından önce yokluğunu, bir zamanlar yok iken sonradan meydana gelişini ifade eder.¹ Bu haliyle hudûs, kelâmcıların âlemin yaratılışını açıklamak üzere kullandıkları bir kavramdır. Yoklukla öncelenen ve yokken sonradan meydana gelen varlıklara “hâdis” denir. Hâdisi meydana getiren varlığa da “muhtis” adı verilir. İslam kelâm ve felsefesinde âlem, içindeki tüm varlıklarla birlikte hâdistir. Hâdisin zıddı ise kadimdir. Kadîm, varlığı yokluk tarafından öncelenmeyen, varlığının başlangıcı olmayan, varlığında bir başkasına muhtaç olmayan, var olmadığı bir zaman düşünölemeyen varlık manasına gelir.²

Bu bilgilere dayanarak hudûs delili şöyle tanımlanabilir: Hudûs delili, âlemin sonradan yaratıldığı öncülüne dayanarak, her hâdisin bir muhtisinini yani her mahlûkun bir Hâlikının olması gerektiğini savunan ve Allah'ın varlığını bu yolla ispat etmeyi amaçlayan delildir. Bu delil, kâinatta müşahede edilen oluşum ve değişimlerden, felsefi tabirle söyleyecek olursak oluş ve bozuluşlardan (kevn ve fesad) hareket etmektedir. Dolayısıyla deney ve tecrübeyle elde edilen verilere dayanır. Hudûs delili, Allah'ı âlemden hareketle ispatlamaya çalıştığı için “âlem

¹ Bekir Topaloğlu, “Hudus”, *DİA*, İstanbul, 1998, c. 18, s.304, 305; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 233.

² Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, Beyrut, 1983. s. 74; Rağîb İsfehânî, *el-Müfredât*, Kahire, 1970, s. 397.

delili” olarak da adlandırılır. Bu delil kısaca şöyle ifade edilmektedir: Cisimler sonradan yaratılmıştır. Her sonradan yaratılanın bir yaratıcıya ihtiyacı vardır. Dolayısıyla cisimler bir yaratıcıya muhtaçtır.³

Kelâmcıların geliştirdiği bu hudûs delili “atomculuk” fikrine dayanmaktadır. Buna göre evren, arazlar ve cevherlerden oluşmaktadır. Arazlar iki zamanda varlığını sürdürmemekte, atom da geçici olan araza mahal olduğu için aynı şekilde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla cevher ve arazın varlığını yaratacak olan daimi ve kalıcı bir varlığa ihtiyaç vardır. İnsan bir bina gördüğünde onun mimarının olduğunu bilir. Râzî’ye göre insan fitratı, bu basit mantıkla bir şeyin mutlak yokluktan yaratılamayacağını da söyler. Kelâmcılar bir yaratıcıya ihtiyaç duyma konusunda bu basit mantığa dayanırken, zaman ve maddeye ihtiyaç duyma konusunda aynı istidlâli uygulamamaktadırlar. O bunun bir çelişki olduğunu düşünür.⁴

Kelâmcılara göre hudûs delilinin kesin sonuç verebilmesi için âlemin hâdis olduğunun kanıtlanması gerekir. Kelâmcılar, âlemin hudûsü konusunda cevherlerin hudûsü ve arazların hudûsü şeklinde iki yöntem kullanmış olmakla birlikte iki karma yöntem olarak cevherlerin imkân ve hudûsü ve sıfatların imkân ve hudûsü delillerine de başvurmuşlardır.⁵ Ayrıca kelâmcılar âlemin hudûsünü ispatlamak için âlemi oluşturan maddelerin hareket veya sükûndan hâli olamaması prensibinden hareket etmişlerdir. Buna göre âlemde hareket veya sükûn halinde olmayan hiçbir madde yoktur. Hem hareket hem de sükûn hâdistir. Sükûn hareketin durmasıdır. Hareket, sükûn halinin ortadan kalkmasıyla gerçekleşir. Bu iki hale ardışık olarak sahip olan her şey hâdistir. Hareket ve sükûn ezeli olamaz. Çünkü sükûn ezeli olursa hareket meydana gelemez. Hareketin ezeli olması durumunda ise sebepler zincirinin sonsuza kadar gitmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Hareketler zincirinin, varlığı zorunlu olan ilk hareket ettiriciye bağlanması gerekir.⁶

Kelâmcılar bu gibi yöntemlerden hareketle âlemin hâdis olduğunu ortaya koyduktan sonra, her hâdisin bir muhdisinin, yani yaratıcısının bulunmasının zorunlu olduğunu ifade ederler. Bu muhdis de, kendisi hâdis olmayan, ezeli bir varlık olmalıdır. Yoksa her muhdis onu meydana getiren başka bir muhdise ihtiyaç duyar ki bu durum sebeplerin sonsuza doğru teselsül halinde devam etmesi sonucunu doğurur. Sebeplerin sonsuza doğru devam etmesi aklen

³ Râzî, *el-Erbâîn*, c. 1, s. 121-124; Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, s.115. İstanbul, 2015.

⁴ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 392.

⁵ Râzî, *el-Erbâîn*, c. 1, s. 101-103; *Muhassal*, s. 243-244.

⁶ Metin Özdemir, *İslam İnanç Esasları*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara, 2017, s. 74-75.

imkânsızdır. Dolayısıyla bu sebepler silsilesinin bir yerde durması ve başkasına muhtaç olmayan, sebebi kendinden ve ezeli olan bir varlığa dayanması gerekir. Sebepsiz olan bu ezeli varlık Allah'tır.⁷ Hudûs delili kıyas halinde şöyle ifade edilmektedir:

Birinci öncül: Âlem bütün parçaları ile hâdistir.

İkinci öncül: Her hâdis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır.

Sonuç: O halde bu âlemin de bir muhdisi vardır. O da hâdis olmayan, Vâcibü'l-vucûd olan Allah'tır.

Hudûs delili, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından eleştirildiği gibi bizzat bir Eş'arî kelâmcısı olan Fahreddin Râzî tarafından da eleştirilmiştir.

İbn Sînâ'ya göre hudûs, kelâmcıların yaklaşımının aksine zaman kaydı olmaksızın mutlak anlamda yokluktan sonra varlığa gelme anlamı taşır. Yokluktan sonra varlığa gelme şeklinde tanımlanan hudûs kavramı zâtî ve zamani açıdan olmak üzere iki şekilde yorumlanır. Bir şeyin zâtıyla hâdis olması, onun yokluktan sonra varlığa gelmesindeki sonralığın zamansal değil, zâtî olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın temel iddiası, bir varlığın zamansal olarak yokluk tarafından öncelenmesinin onun var oluşu için bir sebebe muhtaç olmasını gerektirmediği yönündedir. Bir varlığın sebebe olan ihtiyacı mahiyetin tamamlayıcı unsuru durumundaki varlığa sahip olmasından kaynaklanmakta, bir anlamda zâtıyla mümkün olması onun varlığa getirici bir sebebe gereksinim duymasına yol açmaktadır. Tanrı dışındaki her varlık ister ezeli ister hâdis olsun yokluktan sonra varlığa gelmek anlamında hâdis olsa da kelâmcıların hatası ay üstü-ay altı ve zâtî-zamansal ayrımı yapmaksızın Tanrı dışındaki her varlığın zaman açısından öncesinde bir yokluğun bulunduğunu iddia etmelerinden ve bu zamansal yokluk sonrası varlığa gelmelerinden hareketle bir muhdisin varlığını ispat etmeye çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki İbn Sînâ'ya göre varlığı önceleyen zamansal bir yokluk üzerinde herhangi bir sebebin etkide bulunması söz konusu değildir.⁸

Râzî'ye göre insan aklı, zorunlu olarak her hâdisin bir muhdisinin olduğuna hükmetmekle birlikte, aynı kesinlikle hâdis olan bir şeyin yoktan değil, bir maddeden ve belirli bir zaman içerisinde yaratıldığına da hükmetmektedir. Kelâmcılar, muhdise olan ihtiyaçtaki hükmü, madde ve zamana ihtiyaç hususunda işletmemekle büyük bir çelişki içerisine düşmüşlerdir. Ayrıca Râzî, hudûs delilinin kadim olan bir Tanrı'yı ispat etmede de yetersiz kaldığını düşünmektedir. Kelâmcılar, muhdisin sonradan var olması halinde teselsül veya devrin gerekeceğini söylemişler ve bundan kadim bir yaratıcının var olması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır.

⁷ Şahin, *Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, s. 98-99.

⁸ Bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 223-238.

Hâlbuki Râzî'ye göre varlığı zorunlu olan bir Tanrı'nın başka bir varlık yaratması ve ona cisimleri yaratma kudreti vermesi ve dolayısıyla bu cismanî âlemin yaratıcısının mahlûk ve muhdes olması aklen mümkündür. Râzî'ye göre sonradan var olan bir şeyin var edicisine olan ihtiyacını hâdis olması değil mümkün olması belirler.⁹

Abdüllatif Harpûtî, isbât-ı vâcib konusunda birisi, filozof ve muhakkik kelâmcıların imkân delili, diğeri kelâmcıların çoğu tarafından kullanılan hudûs delili olmak üzere temelde iki ispat delilinin bulunduğunu belirttikten sonra “peygamberlerin yöntemi” diye nitelediği “gaye” ve “nizâm” delilini de ele alır. Ona göre bu iki kelâmî delilden her biri iki yöntemle ortaya konmaktadır. Bunlardan biri devir ve teselsülün geçersizliğine dayanmakta, diğeri ise buna dayanmamaktadır. O her iki delilin de ikinci yöntemle sunulması gerektiğini düşünür.

Harpûtî, kelâmcıların çoğunluğu tarafından kabul edilerek kullanıldığını söylediği hudûs delilini iki şekilde ortaya koymaktadır. Hudûs delilinin birinci yöntemine göre, âlemin bütünüyle hâdis olduğu sabittir. Her hâdisin bir muhdisinin olduğu zaruri olarak bilinmektedir. Böylece âlemin kadim olan bir muhdisinin bulunduğu sabit olmuştur. Yoksa imkânsız olan devir ve teselsül gerekir. Öyleyse âlemin kadim olan bir muhdisi vardır. O zorunludur. Böylece amaç sabit olur.

Bu delilin ikinci yöntemi şöyle açıklanmaktadır: Âlemde hudûsü tahakkuk eden her şey ya hudûsünde ve varsayılan ihdasında kadim ve zorunlu bir muhdise dayanan ve onda son bulan bir hâdistir ya da bu iki hususta ona dayanmayan ve onda son bulmayan bir hâdistir. Çünkü hâdis ve kadimden başka bir mevcudun ve zorunludan başka bir kadimin olmadığı sabit olmuştur. Daha önce belirtildiği gibi her mümkün hâdistir. Eğer ikinci şık söz konusu ise âlemde hiçbir şeyin hudûste bağımsız olmadığı gibi ihdasta da bağımsız olmayan bir hâdis olması sebebiyle hâdis ve mevcut olmaması gerekir. Bu imkânsızdır. Dolayısıyla birinci şık taayyün eder ve maksat sabit olur. Aşırı tabiatçıların imkân delili konusunda sıradan dindarları yanıltmak için ileri sürdükleri şöyle bir demogoji vardır: Âlemde asla mümkün yoktur. Bilakis her mevcudun zâtı varlığını gerektirir ve dolayısıyla o zâtıyla zorunlu olur. Bu görüş, şu hususlarla reddedilmiştir: Âlemde varlığı tahakkuk eden şeyler filozoflara göre cevher ve arazlarla, fen bilginlerine göre madde ve güç ile sınırlanmıştır ve oradaki her şey varlığında başkasına muhtaçtır; dolayısıyla zorunlu değil mümkündür. Aynı şekilde onların hudûs delili hakkında ileri sürdükleri “Âlemde hâdis yoktur, oradaki her mevcut kadimdir.” görüşü de reddedilmiştir.¹⁰

⁹ Veysel Kaya, “Fahruddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Marife*, yıl. 5, sayı. 3, Kış 2005, s. 249-250. Konuyla ilgili metin için bkz. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 155, 209. 319.

¹⁰ Harpûtî, *Tenkîh*, s. 139, 141, 150.

Filibeli Ahmed Hilmi'nin Allah'ın varlığını ispatta başvurduğu iki temel delil vardır. O bu iki delile şu cümlesinde işaret etmiştir: "Kâinat ve vicdan-ı insan, ayat-ı ilâhîyedir ki her noktasında sanat ve kudret-i meşhud ve bu şehadet ise marifeti ma'buddur."¹¹ Filibeli bu delilleri şu Kur'an ayetinden çıkarmıştır: "*İnsanlara onun hak olduğunu anlamaları için ufuklardaki (âfâk) ve nefislerindeki (enfüs) ayetlerimizi göstereceğiz. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?*"¹² Filibeli'nin ayette âfak terimiyle karşılanan delili kâinat delili iken, enfüs terimi ile karşılanan delili insan vicdanı ya da fitrat delilidir. Filibeli, kelâmcılarda gördüğümüz tarzda bir delil anlatımı yoluna gitmemektedir. Bu nedenle biz din felsefesinde kozmolojik delil olarak bilinen ve İslam kelâmında daha çok hudûs ve kıdem delili başlıkları altında incelenen kâinat delilini Filibeli'nin yaklaşımı açısından hudûs başlığı altında ele almayı uygun gördük. Zira onun bu çerçevedeki bazı açıklamaları da gâye ve nizâm deliline benzediği için ileride gâye ve nizâm bağlamında da incelenecektir.

Filibeli'nin isbât-ı vâcibde kullandığı âfâk delili, âlemin varlığını esas almaktadır. İnnî burhana dayanan bu kozmolojik delil, kelâmdaki hudûs, imkân, gâye ve nizâm delillerine benzerdir. Yukarıda işaret edildiği gibi Filibeli bu delil adlandırmasını Kur'an'dan ödünç almıştır.¹³ Filibeli'nin hudûs ve imkân delillerini kelâmdaki anlatım şekliyle kullandığını görmekteyiz. Onun âfâk delilini şekilde değil, ama özde hudûs delilinin karşılığı olarak kabul edebiliriz.

Filibeli'ye göre kâinat kendi kendisini açıklamaktadır. Bir şeye duyulan ihtiyaç, idrakin zorunlu sonucudur. Değişmekte olan bütün yaratıklarda sabit bir şey vardır. İşlerdeki ve olaylardaki sonsuz çokluk mutlak birliğe işaret etmektedir. Filibeli, çokluk şeklinde tecelli eden bu varlık âleminin nasıl açıklanacağı sorusuna cevap arar. Ona göre bu soruya âlemden hareketle bir cevap verilemez. Çünkü vicdansız, duygusuz, anlayışsız ve maksatsız olan kâinat ve orada işleyen tabîî kanunlar yaratılmış varlıkları meydana getiremez. O, durumun böyle olduğunu sanmanın bir tür akıl hastalığı olduğunu düşünür.¹⁴

Kâinat dediğimiz bu varlık âleminin varlık sebebi ne mümkün bir varlık olan insan ne de bizzat âlemdir. Ona göre kâinat, Yüce Allah'ın varlığını ilan eden ilâhî bir mucizedir. Neticede her şeyi bu yaratıcı zâta bağlamak zorundayız.¹⁵

¹¹ Filibeli Ahmed Hilmi, *Yeni Akaid (Üss-i İslam)*, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1332, s. 28.

¹² Fussilet, 41/53.

¹³ Filibeli A. Hilmi, *Üss-i İslam (İslam'ın İnanç Esasları)*, Ankara, 2012, s. 26, 29.

¹⁴ Filibeli, *Üss-i İslam*, s. 29, 32-33. Ekrem Özmen, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006, s. 82-83.

¹⁵ Filibeli, *Üss-i İslam*, s. 28, 32, 37.

İsmail Hakkı İzmirli'ye göre bir mevcuttan Zorunlu Varlığa ulaşmak için varlığın ya imkânına ya da hudûsüne bakılır. İzmirli, imkânı filozofların ispat delili, hudûsü ise kelâmcılar ile Selefîyenin ispat delili olarak görür. Bununla birlikte müteahhirîn kelâmcıları da imkân delilini bir ispat yöntemi olarak kabul etmişlerdir.¹⁶

Hudûs bir şeyin yokluktan sonra meydana gelişini gerektirir. Hâdisin varlığa gelişi ancak bir fâile bağlıdır. İzmirli'ye göre hudûs yöntemi imkân yönteminden daha açıktır. Çünkü mümkün olduğu bilinen bir mevcut ya yok iken var olur ya da var iken yok olur. Düşünürler böyle bir mümkünde ittifak etmişlerdir. Mümkün olan her şey hâdistir. Daima başkasıyla zorunlu olan mevcut mümkün ise de mümkün olduğu kesin olarak bilinmez. Mümkün, hâdis olması itibarıyla bilindiği için hâdis, mümkünden daha açıktır. Gizli olan şey, açık olan ile bilinir. Tarif eden terim tarif edilenden daha açık olduğu için hudûs yolu imkân yolundan daha açıktır.¹⁷

Hudûs delilinde iki öncülün bulunması şarttır: (i) Her hâdisin bir muhdisinin olması gerekir. (ii) Mevcudu ihdas eden şey mevcuttur. Birinci öncülün sübûtu kesin olmakla birlikte zorunlu veya nazarî oluşu hakkında düşünürler görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu öncül, ister zorunlu ister nazarî olsun her halükârda doğrudur. Sebeplik ilkesi gereği hâdis, muhdis olmadan mevcut olamaz.

İkinci öncül birincisinden daha açıktır. Mümkünün mevcut bir müessire ihtiyaç duyması gibi, hâdis de mevcut bir muhdise ihtiyaç duyar. Her hâdis için bir fâilin bulunması lazımdır. Bu fâil hâdis olamaz; bilakis onun tam mucid, kadim ve zâtıyla mevcut olması gerekir. Başkasının etkisi olmadan kendi kendisine var olmayan bir fâil başkasına ihtiyaç duyar. Sonradan meydana gelen şey tek başına fâil olamaz. O ancak başkası sayesinde fâil olabilir. Bu başkası hâdis ise aynı şekilde onun da bir fâilinin olması gerekir. Her hâdisin başkasının etkisi olmadan zâtıyla müstakil bir fâili olmalı ki hâdis artık başka bir muhdise daha gerek kalmadan onunla mevcut olabilsin. Başkasına muhtaç olduğu sürece teselsül devam eder. Hâdisin muhdisi hâdis kabul edildiğinde başka bir muhdise ihtiyaçsızlık gerçekleşmez. Çünkü bu muhdis başka bir hâdise muhtaç olunca önceki hâdis başkasına öncelikle muhtaç olur. Öyleyse hâdisler ancak başkasına ihtiyaç duymayan bir fâil ile mevcut olurlar. O halde başkasına muhtaç olan hâdisler ancak kadim bir fâil ile mevcut olurlar.¹⁸

Hâdisin muhdise ihtiyaç duyması aklen açıktır. İzmirli bunu şu iki ayetle açıklamaktadır: *“Yoksa onlar hiçbir şey olmadan mı yaratıldılar yahut kendileri mi yaratıcıdırlar?”*¹⁹

¹⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 279.

¹⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 279.

¹⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 279-280.

¹⁹ Tur, 52/35.

“Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa biz mi yaratıyoruz?”²⁰ Çünkü onların yaratıcı olmadan yaratılmış olmaları kendilerinin yaratıcı olmalarını gerektirmez. İnsan, kendisinin bir yaratıcı olmadan yaratılmadığını zorunlu olarak bilir. Kendi kendisini ihdas etmediğine göre onun mutlaka bir muhdisinin olması gerekir. Muhdis kendisi olmadığı için onun bir muhdisi vardır. “Her hâdis bir muhdise muhtaçtır, her bina bir mimara muhtaçtır.” Şeklindeki önermeler tümel önermeler olup nedensellik ilkesine dayanmaktadır.²¹

İzmirli, hudûs yoluyla istidlâlin birkaç şekilde olduğunu belirtir. Birincisi ihtirâ delili olup onu ayrı bir başlık altında inceleyeceğimiz için burada ismini zikretmekle yetiniyoruz. İkincisi genel bir mevcut yolu, üçüncüsü cisimlerin hudûsü yolu, dördüncüsü terkip (birleşim) yolu, beşincisi tasvir yoludur.

Genel varlık yolu şöyle açıklanmaktadır: Bu dünyada gördüğümüz mevcutların hepsi hâdis değildir. Çünkü hâdislerin mutlaka bir fâilinin olması gerekir. Mevcutları sonradan meydana getiren fâil madum olamaz. Yokluk neden olamadığı için bu zaruridir. Mevcutların hepsi hâdis olursa en son hâdisin hudûsü ya muhdissiz olacak ya da hudûsü madum muhdis sayesinde gerçekleşecektir. Her ikisinin de geçersiz olduğu açıktır. Hâdis her konuda muhdise muhtaç olduğu için muhdisin kadim olması ve bir mevcudun bulunduğu her durumda ezeli bir illetin de bulunması açıktır. Ortada mevcutlar olduğuna göre mutlaka kadim bir mevcudun da bulunması gerekir. Mevcutların hepsi hâdis olmadığı gibi hepsi kadim de değildir. Gözlem ve duyuların şehadeti ile her mevcudun kadim olmadığı ve aklın şehadeti ile her mevcudun hâdis olmadığı sabit olunca mevcutların bazısının hâdis, bazısının kadim olduğu açıklığa kavuşur. Her hâdis, kadim bir muhdise muhtaçtır. Kadim muhdis Yüce Allah’tır. Bir tek hâdisin varlığı ile yetinilmesi sebebiyle bu delil basit bir delil olarak kabul edilmiştir.²²

Cisimlerin hudûsü yolu, Mu‘tezile’nin tevhid konusunda benimsediği bir esastır. Araz ve hareketlerin hudûsü deliline dayanır. Bu delil şöyle açıklanmaktadır:

Âlem, hâdis olan cevher (a’yân) ve arazlardan oluşmuştur. Durgunluk ile hareketin ve ışık ile karanlığın daima birbirini izlediği müşahede edilmektedir. Bunlar yok iken sonradan meydana gelmiş şeylerdir. Bu arazların zıtları da yok olmak suretiyle hâdis olur. Çünkü kadim olan şey yok olmaz. Cevherler de hâdistir. Çünkü arazlar hâdis olunca arazlardan ayrı kalmayan cevherlerin de hâdis olması gerekir. Hiçbir cevher hareketsiz değildir. Hareket araz olduğu için hâdistir. Öyleyse arazlardan ayrı kalmayan cevherler de hâdistir. Hâdisler geçmişe doğru sonsuza kadar devam edemez. Hâdis olan araz son bulunca ondan ayrı kalmayan cevher de son

²⁰ Vakıa, 56/59.

²¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 280, 281.

²² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 282.

bulur. Cevherler ve arazlar hâdis olunca onlardan meydana gelen âlem de hâdistir. Her hâdisin bir muhdisinin olması gerekir. Bu muhdis ya bizzat âlemdir ya da başkasıdır. Muhdis, âlemin kendisi olamaz. Yoksa kendi kendisinin sebebi olur. Bu, onun kendi kendisinden önce gelmesi demektir. Çünkü illet malulden öncedir. Âlem kendi kendisinin muhdisi değilse onun kendisi dışında bir illeti vardır. Bu illet, âlemi sonradan meydana getiren Yüce Yaratıcıdır.²³

İzmirli'nin hudûs kapsamında ele aldığı terkip deliline göre âlem bir birleşiktir. Her birleşikten önce başka bir şey vardır. Başkasıyla öncelenen şey hâdistir. Her hâdis bir muhdise muhtaç olduğu için âlem de bir muhdise muhtaçtır. Âlemin mürekkebe yani birleşik olduğu duyu ve gözlem ile sabittir. Birleşik şey başkası tarafından öncelenir. Parçalar, bütün konumundaki birleşikten öncedir. Birleşik ve onun parçaları birbirinden başka şeylerdir. Başkası tarafından öncelenen şey hâdistir. Zira o, yok iken sonradan meydana gelmiştir. Yokken meydana gelen şey hâdis olduğuna göre âlemi sonradan meydana getiren muhdis Yüce Allah'tır.²⁴

İzmirli'nin hudûs kapsamında ele aldığı son delil tasvir delilidir. Müşahede ettiğimiz cisimler birer suret ile şekillenmiş ve keyfiyet ile taayyün etmiştir. Hepsinin uzunluk, genişlik ve derinlik şeklinde boyutları vardır. Boyutlar cismin lazımlarıdır. Cisim boyutsuz düşünülemez. Yeryüzü, Ay, Güneş ve diğer tüm gezegenler küre şeklindedir. Boyutlar gibi dairevi hareketler de sınırlıdır. Sınırlı ve suretli olan her şey hâdistir. Dolayısıyla cisimler bir suret verici muhdise muhtaçtırlar ki o Yüce Allah'tır.²⁵

Hudûs delilinin açıklama ve işletilişi konusunda Harpûtî, Filibeli ve İzmirli'nin kelâm geleneğindeki muhteva ve anlatım tarzını koruduklarını görmekteyiz. Filibeli bu delili bazen “afak delili” adlandırmasıyla, bazen de “kâinat delili” diyerek ifade etmiş ve geleneksel kalıpları olduğu gibi muhafaza etmemiştir.

2.2. İmkân Delili

İmkân delili, mümkün varlığın varlık ve yokluğa eşit mesafede bulunmasından ve her iki hale de yatkın olan mümkünün dış dünyada var olabilmesi için onun varlık tarafının bir muhassıs ve müreccih tarafından seçilmesi gerektiği fikrinden hareket etmektedir.

Bu delil kısaca şöyle açıklanabilir: Ortada bir varlığın olduğunda şüphe yoktur. Bu varlık zâtıyla zorunlu ise yani bir sebebi yoksa amaç hâsıl olmuştur. Onu var eden sebebin ne olduğu sorulamaz. Ama eğer bu varlık mümkün ise yani bir sebep onun varlığını tercih ederek var olmasını sağlamışsa ortaya birkaç ihtimal çıkmaktadır. Bu mümkün varlığın sebebi ya zo-

²³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 282-283.

²⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 283-284.

²⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 284.

runludur, ya da kendisi gibi mümkündür. Sebeplerin zorunluda durmayıp sürekli mümkün varlıklar olarak dizilmesi teselsül anlamına gelir. Zorunlu varlıkta durulmaması dışındaki iki ihtimal, teselsül ve döngüdür.²⁶

İmkân delili, filozoflar tarafından kurulmuş bir delil olsa da müteahhirîn döneminin başlangıcından itibaren özellikle Eş'arî kelâmcılar tarafından da Allah'ın varlığını ispatlamada başvurulan bir delil olmuştur. Mesela Fahreddin Râzî, imkân delilini kullanmakla kalmamış, üstelik imkân delilini hudûs deliline tercih etmiştir. Ona göre müessire duyulan ihtiyacın sebebi hudûs değil, imkândır. Varlık, kâdirin mümkününe tesirinden sonradır. Kâdirin tesiri de mümkünün kâdire ihtiyacından sonradır. Mümkün de muhtaç olduğu illetten sonradır. Eğer sebep hudûs olsaydı bir şeyin kendisinden dört mertebe geri olması gerekirdi.²⁷

Bu delile karşı bazı eleştiriler yöneltmiştir. İbn Rüşd, imkân delilinin asıl kurucularının kelâmcılar olduğunu iddia etmekte ve İbn Sînâ'nın bu delili aslında kelâmcılardan alarak geliştirdiğini ileri sürmektedir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ tarafından savunulan imkân delilinin geçersiz olmasının temelinde mümkünü sebepli, zorunluyu sebepsiz olarak tanımlaması yatmaktadır. Her mevcudun bir sebebinin olduğunu reddeden bir kimse açısından zorunlu ve mümkün kavramlarına dayanan bu delilin bir değeri yoktur. Ona göre bu delilin sebebi olmayan zorunlu varlığı ispatlayabilmesi için zorunlu varlıktan zorunlu mevcudun, mümkünden de gerçek mümkünün anlaşılması gerekir. Çünkü mümkünden bilfiil var olduğu halde sebepli varlık anlaşılırsa onun da bir sebebinin olduğu zaruri olarak kanıtlanamaz. Mümkün ile dış dünyada gerçekliği olmayan zihnî bir imkân anlaşıldığında böyle bir imkân bizi yokluktan başka bir şeye götürmez. Mümkün ile ilk madde, oluş ve bozuluşa uğrayan şeylerdeki imkân veya bilkuvvelik kastedilirse bu anlamda mümkünden hem hariçte gerçekliği olan bir imkân hali, hem de bu imkân halini bilkuvvelikten bilfiillığe çıkaracak bir sebebin bulunması gerektiği anlaşılır ve teselsülün imkânsızlığından hareketle zorunlu bir illete ulaşmak mümkün olur. Ayrıca İbn Rüşd, âlemin tamamen mümkün olduğuna dair öncülün insan bilgisine bizzat konu olamayacağını ve bunun burhan yöntemiyle ispatlanamayacağını vurgulamaktadır.²⁸

Abdüllatif Harpûtî, filozoflar ile bazı kelâmcılar tarafından kullanıldığını belirttiği imkân delilini iki şekilde ortaya koymaktadır. İmkân delilinin birinci yöntemine göre, bir mevcudun var olduğunda şüphe yoktur. Eğer o bizzat zorunlu veya zorunlu mevcuda dayanan bir mümkün ise zorunlunun varlığı sabit olur. Amaçlanan sonuç budur. Böyle değil de başka bir

²⁶ Bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-meâd*, Tahran, 1984, s. 22-25; *Metafizik-I/eş-Şifa*, çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İstanbul, 2004, s. 27-41; Topaloğlu, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, s. 155.

²⁷ Râzî, *Muhassal*, s. XXII.

²⁸ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 274. İbn Rüşd'ün metni için bkz. *Tehâfüt't-Tehâfüt*, s. 199. Ayrıca bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, 2004, s. 75.

mümküne dayanan ve varlığı yokluğuna bir illet ile tercih edilen bir mümkün ise söz illete döner ve şöyle denir: İlet aynı şekilde mümkün değildir. Yoksa imkânsız olan devir ve teselsül gerekir. Öyleyse illet zorunludur. Böylece amaç sabit olur.

İmkân delilinin ikinci yöntemi şöyle açıklanır: Âlemin varlığı tahakkuk etmiş olan bütün mümkünleri ya varlığında ve varsayılan icadında zorunluya dayanan ve onda son bulan mümkündür ya da bu iki konuda ona dayanmayan ve onda son bulmayan mümkündür. Eğer ikinci şık söz konusu ise varlıkta müstakil olmadığı gibi var etmede de müstakil olmayan bir mümkün olması sebebiyle âlemde hiçbir şeyin mevcut olmaması gerekir. Çünkü var etme varlığa bağlıdır. Var etmenin lazımı olan varlığın bulunması, duyu ve müşahedenin yalanladığı bir imkânsızdır. Dolayısıyla birinci şık taayyün eder ve amaç sabit olur.²⁹

Harpûtî, *Tekmile* adlı eserinin dipnotlarında imkân deliline yöneltilen eleştiriye yer vermekte ve son dönem metafizikçi filozofların bu delile ilişkin yeni düzenlemelerini nakletmektedir. Bu delile şöyle itiraz edilmiştir: Âlemin imkânı zorunlu değildir. Âlemde onun varlığını ancak bizim görmediğimiz bir şey zorunlu kılabilir. Bundan dolayı onun mümkün oluşu iddianın ispatına yarayacak bir delil olmayıp farazi bir şeydir. Metafizikçi filozoflar bu eleştiriye şu cevabı vermişlerdir: Âlem, birleşik, basit, madde ve maddî güçlerin toplamından meydana gelmiştir. Bunların her biri diğerine dayanmakta olup varlığında ondan bağımsız değildir. Dolayısıyla âlemde hiçbir şeyin zâtı onun varlığını zorunlu kılmamaktadır. Bundan dolayı âlem ancak mümkündür. Harpûtî, itirazı ve verilen cevabı nakletmekle yetinmiş olup ayrıca bir açıklama yapmamıştır³⁰

Filibeli Ahmed Hilmi'nin, isbât-ı vâcib kapsamındaki eserleri içinde kelâmdaki imkân delilini bilinen formuyla kullanarak bir ispat yoluna gitmediği, ancak imkân delilindeki varlığı zâtıyla zorunlu ve sebepsiz mevcut fikrini öz itibarıyla verdiği görülmektedir. Filibeli'nin anlatımıyla söyleyecek olursak, Yüce Yaratıcı vardır ve birdir. O, hiçbir hâdis ve tasavvura benzemez. Hiçbir fikir O'nu ihata ve ifade edemez. Yaratıcı varlık, mutlak, zorunlu ve sonsuzdur; varlığın kaynağıdır. Zâtî varlığı şartlı ve sınırlı değildir. Kayyumdur; bütün mevcut ve mümkün hâdislerin sebepleri ve imkânı bu kayyumiyete dayanır. Sebeplerin müsebbibi, gâî sebep ve nihai illettir. Zâtî varlığı zorunlu olduğundan var olmaması imkânsızdır. Daima bakidir. Duyu, tecrübe ve akıl O'nun zâtî hüviyetini idrak edemez. Bütün varlıklar O'nun zâtî kayyumiyetine muhtaçtır. Allah'ın varlığı kendindedir. O, var olmak için hiç kimseye muhtaç değildir. Fakat aksine diğer bütün varlıklar var olmak için O'na muhtaçtır.³¹

²⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelam*, s. 139-142.

³⁰ Harpûtî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-kelam*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1330, s. 74. (*Tenkîh*'de, s. 144).

³¹ Filibeli, *İslâm'ın Esasları*, s. 22

İsmail Hakkı İzmirli de; imkân delilini, yukarıda filozoflara nispetle açıklandığı şekilde ortaya koyar. Filozoflar ve müteahhirîn kelâmcılarının anlatımını büyük ölçüde muhafaza etmesinin dışında İzmirli, yeni ilm-i kelâm döneminin bir özgünlüğü olarak bu delilin modern dönem filozofları tarafından açıklanış şekillerine de yer verir.

Kıyası şöyle kurar: Âlem mümkündür. Her mümkün, zâtıyla zorunlu bir mevcuda muhtaçtır. Âlem zorunluya muhtaçtır. O da celal sahibi Allah'tır. İzmirli, bu delili birkaç aşamada açıklar.

Âlemin düzenli bir bütün olduğu tecrübeyle sabittir. Bu düzenli bütün elbette kendi parçalarına muhtaçtır. Parçalarına muhtaç olan şey zorunlu olamaz. Zorunlu mevcut mürekkep yani parçalardan oluşmuş bir birleşik varlık değildir. Öyleyse âlem mümkündür. Her mümkün, varlık tarafını yokluk tarafına tercih edecek bir zorunluya muhtaçtır. Zorunlu, mevcut olmadıkça var etmez. Var etme aşaması varlık aşamasından sonra gelir. Yoklukta illet olmaz. Öyleyse Vâcibü'l-vucûdun varlığı zorunludur.³²

Mümkün, varlıkta müstakil değildir. Mümkün, varlıkta bağımsız olmadığı gibi başkasını var etmede de bağımsız değildir. Bir şey mevcut olmadıkça mucit olamaz. Mevcudun mümkün ile sınırlanması halinde hiçbir şeyin var olmaması gerekir. Çünkü mümkün başka başka olsa da varlık gibi var etme de müstakil değildir. Varlık ve var etme olmayınca kendisi de başkası da var olmaz. İzmirli'ye göre bu, Allah'ı ispat yollarının en kısası ve en açığıdır.³³

İzmirli, mümkünlerin zorunlu bir varlığın yaratmasına ihtiyaç duymasını sebr ve taksim yöntemine başvurarak açıklar. Bunu da mevcutların var oldukları şeye ilişkin ihtimalleri sıralayarak yapar:

Mevcutlar ya tamamen başkasıyla var olur ya kendi kendisine var olur ya da bazısı başkasıyla, bazısı kendi kendisine var olur. İmkânsız varlık sahasına çıkmadığı için mevcutlar imkânsız değildir. İzmirli üç ihtimali ayrı ayrı inceler. Bütün mevcutların başkasıyla var olduğu söylenemez. Çünkü hepsi başkası sebebiyle var olmuşsa bu başkası ya madumdur ya da mevcuttur. Başkası, madum yani yok ise madumun mevcuda sebep olması gerekir ki bu geçersizdir. Çünkü madum, var etmede fâil olamaz. Bu başkasıyla var olan mevcutların dışındaki şey mevcut ise onun bütün mevcutların dışında olması gerekir. Zıddı varsayıldığı için böyle bir sonuç geçersizdir. Bütün mevcutlar kendi kendilerine var olmuş değildir. Çünkü hudûsü müşahede edilen mevcutlar vardır. O halde hepsinin kendi kendine mevcut olduğu söylenemez. Bu iki

³² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 284; *Metafizik (Felsefe-i Ūlâ)*, Sadeleştiren: Refik Ergin, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2012, s. 167.

³³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 284-285.

ihhtimal geçersiz olunca mevcutlardan bazısının kendi kendine, bazısının da başkasıyla var olduğu sabit olur. Başkasıyla var olan şey de varlığı için var edene muhtaçtır.³⁴

İzmirli, mevcut şeylerin varlığının, zorunlu bir varlığın mevcudiyetine dayandığını vurgular. Çünkü kendiliğinden var olan bir mevcut yoksa varlığı başkasına bağı olan mevcut da olmaz. Bu durumda hiçbir mevcut bulunmaz. Bu hüküm, müşahedelerimize aykırıdır. Kendiliğinden var olan bir mevcudun bulunmaması, bütün mevcutların mümkünlerden ibaret olduğu anlamına gelir. Bütün mevcutlar başkası sebebiyle var ve muhtaç iseler kendilerini var edecek bir zâtıyla zorunlunun bulunmaması sebebiyle onlar da yok demektir. Madum, zaruri olarak mevcudun fâili olmadığı için kendi kendine var ve zâtıyla zorunlu bir mevcudun bulunması gerekir.³⁵

Zâtıyla zorunlu bir mevcut vardır. Yoksa başkasıyla zorunlu olan mevcut da olmaz. Çünkü mevcutlar mümkünlerden ibaret olursa bu varlık silsilesinin yokluğunu ve ortadan kalkmış oluşunu varsaymak imkânsız olmaz. Tabiatıyla mümkün olan bir şey bizzat imkânsız değildir. Mevcutların yokluğu bizzat imkânsız olmadığı gibi başkasıyla da imkânsız değildir. Çünkü mevcudun yokluğunu imkânsız kılan bu başkası, mevcutların kendisi veya içindeki bir şey olamaz. Yoksa onun zâtından dolayı zorunlu mevcut olması gerekir. Öyleyse bu başkası mümkün mevcutların dışındaki bir şeydir. Başkası, mevcutlar bütünüünün dışındaki bir şey ise o zâtıyla zorunlu bir mevcuttur. Bunun zıddı varsayılabılır. Zâtıyla zorunlu olanın mevcut olmadığı varsayılmıştı. Neticede zâtıyla zorunlu olan mevcut ispat edilmiş olur. Mevcutların mümkünlerle sınırlı olmaması halinde onun yokluğu hem bizzat hem de başkasıyla imkânsız olmadığı için asla zâtından dolayı zorunlu bulunmaz. Hem zâtıyla zorunlu hem de başkasıyla zorunlu mevcut değilse bu, hiçbir mevcudun olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla zorunlu olmayan ve yokluğu imkânsız olmayan bir mevcut bulunmaz. Bu durum tecrübe ve müşahedeye aykırıdır. Bir mevcutlar silsilesinin bulunması onun yokluğunu imkânsız kıldığı için yokluğunu imkânsız kılan bir başkasına yani zâtıyla zorunlu mevcuda zaruri olarak ihtiyaç duyulur.³⁶

İzmirli, imkân delilini bir de sonsuz silsilenin imkânsızlığı yoluyla açıklar. Mümkünler silsilesi sonsuz olarak devam edemez, yani görmekte olduğumuz silsilenin sonsuza kadar gitmesi geçersizdir. Sonsuza doğru ilerleyen mümkünler silsilesinde onun varlığı dışında bir illet bulunmaz. Mümkünlerin varlığı müstakil değildir, yani varlığının illeti kendisinde değildir. İletinin varlığı malulün varlığından zaruri olarak önce olduğu için bir şeyin kendi kendisinden önce bulunması imkânsızdır. Mümkünler birbirine bağlanarak sonsuza kadar gidince illersiz

³⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 285.

³⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 285.

³⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 286.

kalırlar. Kâinatta bulunan bütün mevcutlar mümkün olduğu için içeride illetleri yoktur. Bu durumda hiçbirisi zâtından dolayı mevcut değildir. O zaman silsilenin dışında bulunan zâtıyla zorunlu bir mevcuda ihtiyaç vardır. Böylece teselsül kırılır.³⁷

İzmirli, teselsülün iptaline yönelik olarak daha başka deliller sunmaktadır:

1) Sonsuz silsile hâdis ise bu silsilenin hâdis değil kadim olan bir illette durması; mümkün ise mümkün değil zorunlu olan bir illette durması gerekir. Yoksa hâdis veya mümkün mevcutların varlık sahasına gelmesi mümkün olmaz. Şu malul, sonsuz bir zamanda nasıl hâdis olur? Bu malul sonsuz bir zamanda olsaydı şimdi hâdis olabilir miydi? Bu malul hâdis olmuş ve geleceğe doğru zaman kat etmiştir. Geçmişte olduğu gibi gelecekte de sonsuz olsaydı illet ile malul arasındaki vasıtalar, ikincil illetler sonsuz olurdu. Hâlbuki malul gelecekte sonlu olmuştur. Öyleyse silsilenin geçmişte kesilmesi gerekir.

2) İzmirli, Fransız filozof Charles Renouvier'e (ö. 1903) dayanarak bilfiil sonsuzun imkânsızlığını sonlu sayılarla göstermeye çalışır.³⁸ Bilfiil var olan sayı ne kadar büyük olursa olsun zaruri olarak sonludur. Mevcut hareketlere sayılarak tatbik edilerek hareketlerin sonlu olduğu sabit olur. Hareketler silsilesinin başlangıcı yok ise bilfiil hareketlerden önce bulunan hareketlerin sayısı sonsuz olur. Bu imkânsızdır. Öyleyse hareketler silsilesinin bir başlangıcı vardır. İzmirli bu görüşün eleştirisi felsefesinde tartışıldığını belirtir. Kelâmcılar, sayıları aklî itibarlardan kabul etmekle sonsuz saymış olsalar da sayılanların mevcutlarının sonlu olduğunu düşünürler.

3) Teselsülü iptal etmenin bir diğer yolu "tatbik" burhanıdır. Tatbik burhanının can damarı, sonsuzun üstünlüğü, eşitliği ve farklılığı meselesidir. Gottfried Wilhelm Leibniz'den (ö. 1716) itibaren en büyük sonsuz ve en küçük sonsuz meselesinden dolayı daha önce Müslüman filozof ve kelâmcıların kabul ettikleri sonsuzun üstünlüğü görüşü modern filozof ve kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir. Ancak tatbik burhanının uygulanabilirliği tartışmaya açıktır. Nitekim kelâmcılar bu meseleyi tartışmışlardır. Teselsülün iptalinde tatbik burhanından başka burhan-ı tezâyüf ve burhan-ı arşîye de başvurulur. Boyutların sonluluğu; müsamete, süllemî ve muvazat gibi burhanlarla ispatlanır.³⁹

İzmirli'nin gündeme getirdiği bu burhanları kısaca şöyle açıklayabiliriz:

Teselsülün imkânsızlığı burhan-ı tatbik, burhan-ı tezâyüf ve burhan-ı arşî ile ispatlanmıştır. Burhan-ı tatbik göre, en son malulden illetler yönünde geriye doğru sonsuza kadar devam eden bir malul-illet silsilesinin bulunduğu varsayılır. Bu silsilenin başladığı noktadan bir

³⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 286.

³⁸ Bkz. Charles Renouvier, *Les Dilemmes de la Metaphysique Pure*, Universitaires de France, t.y., 1991.

³⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 287-288.

birim önce ikinci bir sonsuz silsilenin başladığı kabul edilir. İki silsile en son malul noktasında tatbik edildiğinde yani karşılaştırıldığında sıralama, birinci silsilenin birinci halkası ikinci silsilenin birinci halkasıyla, ikinci halka diğerinin ikincisiyle, üçüncü halka diğerinin üçüncüsüyle vd. karşı karşıya gelecek şekilde devam edecektir. Bu iki silsile arasında tam mutabakat vardır ya da bir birim eksik olan silsile diğerinden önce sona erecektir. İkinci durumda birinci silsile ikinci silsileden bir birim fazla gelecektir. O zaman sonlu silsileden bir miktar fazla olan silsile de sonludur. Öyleyse illet-malul zinciri sonsuz olamaz. Mevcutlar zorunlu bir varlıkta son bulur.⁴⁰

Burhan-ı tezayüfe göre, illetler silsilesinin sonsuza kadar devam ettiği varsayıldığında malul sayısı illet sayısına oranla bir fazla olacaktır. Çünkü son malul sabitken illetler durmaksızın ilerlemektedir. Bu durumda illet-malul dengesi bozulur. Her illet aynı zamanda malul olduğu halde bizim bulunduğumuz noktadaki son malul sadece maluldür. Öyleyse sonsuz olduğu varsayılan varlıklarda fazlalık ve eksikliğin bulunması imkânsızdır. Burhan-ı arşîye göre, sonsuz kabul edilen silsilenin bizim tarafımızdaki başlangıcından geriye doğru herhangi bir illete kadar uzanan bir kısmı ele alındığında belirli sayıda olan malul ile illet arasındaki kısım belirli ve sınırlı olacağı için silsilenin kalan kısmı da sınırlı ve sonlu olacaktır. Çünkü sınırlı bir nicelikten bir miktar fazla olan nicelik de sınırlı ve sonludur.⁴¹

Burhan-ı türsî, türs kelimesi ile ifade edilen kalkandan üretilmiştir. Kalkan gibi dairevi kabul edilen bir cismin çemberi merkezde buluşan doğrularla altı eşit parçaya bölünür. Kalkanın bu doğrular arasında kalan her bir kısmı merkez noktada sona erdiği için sonludur. Öyleyse sonlu parçalardan oluşan böyle bir cisim de sonludur. Sonlu şey yaratılmıştır. Bu istidlâl, merkez noktasından çıkıp sonsuz doğru uzanan doğrularla da açıklanmıştır. Bu doğrular arasında kalan açılar sonsuz olacağı düşünülebilir, ama bu varsayım, başlangıçlarının bulunması sebebiyle sonsuzun sonlu ile sınırlandırılması gibi bir çelişkiye yol açacağından doğru değildir. Burhan-ı süllemî, süllem ile ifade edilen merdivenden üretilmiştir. Merkezden çıkan doğrular merdiven basamakları gibi birbiriyle ilişkilendirilebilir ve sınırlı parçalara ayrılabilir. Burhan-ı müsâmete ve burhân-ı müvâzâta göre, biri sonlu, diğeri sonsuz olan iki paralel doğrudan sonlu doğrunun paralelliği bozulduğunda ötekiyle çakışır ve diğeri de sonlu olur. Bu istidlâller fiilen

⁴⁰ Demir, "Teselsül", *DİA*, c. 40, s. 537. Bkz. Râzî, Fahreddin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, Beyrut, 1990, c. 1, s. 602.

⁴¹ Demir, "Teselsül", c. 40, s. 537. Tatbik delilinin kapsamlı incelemesi için bkz. Tûsî, "Zorunlu Mevcudun İspatı Konusunda Nasîreddin Tûsî ile Necmeddin Kâtibî Arasında Geçen Müzakereler", *Felsefe Mektupları*, s. 201-203, 239-242, Kâtibî, "Zorunlu Mevcudun İspatı Konusunda Nasîreddin Tûsî ile Necmeddin Kâtibî Arasında Geçen Müzakereler" *Felsefe Mektupları*, 188-189, 220-222.

mevcut olan bir şeyin sonsuz olamayacağı sonucunu verdiği için “burhan-ı selbî” olarak adlandırılmıştır.⁴²

İzmirli, Zorunlu Varlığın ispatı sadedinde imkân delilinin değişik versiyonlarına değinmiştir. Bunları birkaç maddede inceleyebiliriz:

1) İzmirli, birincisi rastgele bir mevcudun, ikincisi zâtıyla zorunlu bir mevcudun, üçüncüsü âlemin var olmasından hareketle belli bir mevcudun varlığına dayanarak Allah’ın varlığını ispatlama yoluna gider. Birincisine göre, kâinatta rastgele bir mevcut vardır. Bu mevcut Vâcibü’l-vucûd ise amaç sabit olur. Mümkün ise her halükârda zorunluya muhtaç olur. İkincisine göre, zâtıyla zorunlu bir mevcut vardır. Çünkü insan nefsi ezelde mutlak ma’dumu tasavvur edemez. Her halükârda bazı şeyler mutlak olarak mevcut olur. Öyleyse ezeli bir mevcut vardır ve o da zâtıyla zorunlu mevcuttur. Üçüncüsüne göre, âlem mevcuttur. Fakat mevcut olabilir. Demek ki âlemin yok olması çelişkisiz düşünülebilmektedir. Âlem yok olabilir. Yok olabilen bir mevcut başkasıyla var olan bir mevcuttur. Başkasıyla var olan şey mümkündür. Âlem başkasıyla mevcuttur. Bu başkası ancak kendi kendisine var olan zorunlu mevcuttur. O da Cenab-ı Hak’tır.⁴³

2) Sıfatların imkânı delili: İsmail Hakkı İzmirli’ye göre, sıfatların imkânı ya da diğer adıyla “tahsis” delili, cisimlerin benzerliği esasına dayanır. Kelâmcıların çoğu bu yolu kullanırlar. Cisimlerin benzerliği de cevherlerin benzerliğine dayanır. Cisimler atomlardan oluşur. Cisimler son tahlilde cevher-i ferde, atoma döner. Yani cisimlerin son unsuru atomdur. Atomlar her türlü sureti kabul edebilir. Bazı cisimlerin bazı sıfat, araz ve özellikleri kabul ederken, diğer bazılarının bu sıfat, araz ve özellikleri kabul etmediği müşahede edilmektedir. Bilakis onlar başka sıfat, araz ve özelliklerle diğerlerinden ayrılırlar. Çeşitli özellikleri kabul eden ve değişik suretlere sahip olan cisimler kendi kendilerine var olmadıkları için her halükârda bir tahsis ediciye ihtiyaç duyarlar. Cisimlerin belli sıfatlarla özelleşmesi için kesinlikle bir tercih edici gerekir. O da ancak Zorunlu Varlıktır.⁴⁴

3) Varlığın sudûr mahalli delili: Cisimler ister sonlu, ister sonsuz olsunlar, her halükârda bir varlık ile bulunurlar. Cisimlerin bir varlığı vardır. Bu varlığın sudûr mahalli nedir? Bu mahal, cisimlerin mahiyet ve tabiatı mıdır? Değildir; çünkü cisimlerin tabiat ve mahiyeti imkândır. İmkân bizzat varlığı gerektirmez. Öyleyse bu varlığın sudûr mahallini mümkün olmayan bir mevcutta aramak gerekir. Bu mevcut, Vâcibü’l-vucûddan başka bir şey değildir.⁴⁵

⁴² Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA*, İstanbul, 1998, c. 18, s. 307. Bkz. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s. 451-455.

⁴³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 288-289.

⁴⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 288.

⁴⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 289.

4) İzmirli, Samuel Clarke'ın (ö. 1729) bu konudaki açıklamasını nakleder: Ortada bir mevcut varsa daimi bir mevcudun da olması gerekir. Yoksa şimdi mevcut olan şeyin yokluktan meydana gelmesi itibarıyla varlığının illeti bulunmamış olur. Bu çelişkidir. Mevcut olan bir şeyin varlık illetinin bulunmaması düşünülemez. Ezelî bir mevcut bulunduğunda daima var olan bu ezelî mevcut ya müstakil ve değişimden uzak olacak ya da değişime tabi olan sonsuz bir mevcutlar silsilesi bulunacaktır. İkinci ihtimal imkânsızdır. Çünkü bu silsilenin dışında bir illeti olmadığı gibi içinde de illeti yoktur. Kâinattaki bütün mevcutlar bu silsilenin içindedir. Silsiledeki her mevcut, kendisinden önceki mevcuda tabidir. Hiçbiri zâtından dolayı mevcut değildir. İletsiz olan bu kadar mevcudun her halükârda bir illeti bulunacak, hepsi birden yokluktan meydana gelmeyecektir. Öyleyse zaruri olarak illet olacak ezelî, müstakil ve değişmeyen bir mevcut vardır.⁴⁶

5) Yeter sebep delili: İzmirli'nin Leibniz'den aldığı bu delile göre bütün beşerî idrakler iki ilkeye dayanır: Özdeşlik ilkesi ve sebep ilkesi. Özdeşlik ilkesi genel olarak mümkün ve aklı hakikatlerin dayanağı, sebep ilkesi ise genel olarak tecrübî hakikatlerin dayanağıdır. Önceki filozoflar tasavvurların hakikati için özdeşlik ilkesini yeterli görüyorlardı. Hâlbuki tasavvurların gerçeğe mutabakatını aramak tasavvurlara mümkün ve aklı hakikatlerden çok değer verecekti. Leibniz, yeter sebep ilkesinin bundan kaynaklandığını vaz ederek âlemin imkânı delilini kendine mahsus bir ilkeye dayandırmıştır.⁴⁷

Yeter sebep deliline göre Allah şeylerin ilkesidir. Çünkü insanların görüp tecrübe ettikleri şeylerin tamamı sınırlıdır. Sınırlı olan şeyler mümkündür. Öyleyse hiçbir şey kendi zaruri varlığının sebebi değildir. Âlemin her türlü hareket ve şekle nispeti eşittir. Âlem şimdiki hareket ve şekillerden başka hareket ve şekilleri, başka bir nizâmı alabilir. O halde âlemin sebebini âlemden başka bir mevcutta aramak gerekir. Mümkün şeylerin toplamı olan âlemin sebebi kendisi değil, bilakis zaruri, ezelî ve varlığı kendinden olan bir cevherdir. Âlemin sebebi olan bu cevherin akıllı ve şuurlu olması gerekir. Gerçekte bu âlem mümkünse sayısız âlemler de mümkündür. Bu âlemin o âlemlere nispeti eşittir. O mümkün âlem de bu âlem gibi var olabilir. Artık âlemin sebebini diğer âlemlerden birini tayin etmeden önce onlardan birini tayin edebilmesi için bütün mümkün âlemleri bilmesi ve onlara nispetinin olması gerekir.⁴⁸

⁴⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 289. Clarke'ın felsefeci olarak tanınması, 1704-1705'te Londra Katedralinde verdiği iki ders yoluyla olmuştur. Sonradan yayımlanan bu derslerin ilkinde özgün bir Tanrı kanıtı sunmaya çalışır. Bkz. W. R. Sorley, *A History of English Philosophy*. 1920.

⁴⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 289-290; krş. G. Wilhelm Leibniz, *Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür İstanbul, 2014, s. 47-48.

⁴⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 289-290; Leibniz, *Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 48-49.

6) Sebepler silsilesi delili: İzmirli, İbn Haldun'un benimseyip *Mukaddime*'de incelediği sebepler silsilesi delilini de imkân delilinin değişik bir versiyonu olarak nakletmektedir. Her hâdisin, kendisinden önce gelen ve geçerli âdete göre meydana gelmesini sağlayan birtakım sebepleri vardır. Hâdislerin hudûsü bu sebeplerle gerçekleşir. Âlem bir sebepler ve sebepliler silsilesidir. Birbirlerine mekanik bir zincir ile bağlıdırlar. Bu sebeplerin her biri hâdistir. Doğal olarak onlar için başka sebepler gerekir. Böylece söz konusu sebepler, sebeplerin sebebi ve mucidi olan Cenab-ı Hakk'a kadar yükselir. Bu sebepler, yükseliş esnasında enine boyuna genişleyip artar. İnsan aklı onları idrak edip sayarken hayran kalır. O sebepleri Yüce Allah'ın kuşatıcı bilgisinden başkası kuşatıp sayamaz.⁴⁹

İmkân delili özellikle Harpûtî ve İzmirli tarafından geleneksel formunda incelenip açıklanmış olsa da bu konuda en önemli yeniliğin İzmirli tarafından gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. İzmirli bazı Batılı filozofların imkân delili kapsamındaki anlatımlarına dayanarak bu delilin yeni versiyonlarını açıklama yoluna gitmiştir. Filibeli, delili anlamakla birlikte diğer deliller karşısındaki tutumu gibi geleneksel forma bağlı kalmadan kendisine has bir üslupla imkân delili çerçevesinde Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmıştır.

2.3. Hareket Delili

Allah'ın varlığını ispatta başvuru delillerden biri de hareket delilidir. Bu delil, hareketin başlangıcı ve mutlak varlığı olmak üzere iki açıdan incelenir. Madde hareket halindedir. Onun şu andaki hareketinin sebebi önceki hareketidir. Her hareketten önce başka bir hareket vardır. Maddenin hareketinin geçmişte teselsül etmesi, yani sonsuz olarak devam etmesi kabul edilemez. Hareketin mutlaka bir yerde durması gerekir. Öyleyse hareket silsilesinin kendisi hareket etmeyen bir başlangıcı ve ilkesi vardır. Kendisi hareket etmediği halde maddeyi ilk hareket ettiren ilke, Allah'tır. İkinci açıklamaya göre, başlangıcının olup olmamasına bakmadan hareketin varlığından Allah'ın varlığına ulaşılır. Maddenin hareket ve sükûna nispeti eşittir. Fakat gerçekte maddenin hareket ettiği görülmektedir. Öyleyse onu harekete geçiren bir sebep vardır. Hareket delili Aristo'ya dayandırılmaktadır. Aristo, varlığın harekete geçebilmesi için ilk hareket ettiriciye yani Tanrı'ya ihtiyaç olduğunu düşünür.⁵⁰

Abdüllatif Harpûtî'nin hareket delilinden Batı'da ortaya çıkmış son dönem metafizikçi filozoflara atfen kısaca bahsettiğini görmekteyiz. Bu delil şu şekilde formüle edilmiştir: Madde,

⁴⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 290-291; krş. İbn Haldun, *Mukadime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1997, s. 225, 229.

⁵⁰ Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, s. 115; İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara, 1967. s. 19.

tabiatı itibarıyla atıl olup hareket ve sükûna nispeti eşit düzeyde olduğu halde hareketlidir. Bundan dolayı kendisi dışında bir muharrike ihtiyacı vardır. O da ilk mebdde olan Allah'tır. Ona göre imkân deliline yönelik itirazlar ve bunlara verilen cevaplar aynen hareket delili için de geçerlidir.⁵¹

İsmail Hakkı İzmirli, hareket delilini imkân delilinin değişik bir versiyonu olarak sunmuştur. Fakat biz aynı zamanda bağımsız bir ispat delili olarak kabul edilmesi sebebiyle bu delili özel bir başlık altında ele almayı uygun gördük. Hareket delili, imkândan ziyade teselsül dikkate alınarak açıklanan hudûs deliline benzemektedir. Bu delil iki şekilde ortaya konur:

1) Âlemde hareket eden şey vardır. Her hareketliye bir hareket ettirici gerekir. Kadim hareket ettirici Cenab-ı Hak'tır. Birinci öncül tecrübe ile sabittir. İkinci öncül sebeplik ilkesine dayanır. Hareket, bir şeyi kuvveden fiile çıkarmak demektir. Bir şeyin kuvveden fiile çıkarılması ancak bilfiil bir mevcut ile gerçekleşir. Nitekim ateş bilfiil yakıcı iken, ağaç bilkuvve yakıcıdır. Ateş ağacı bilfiil yakıcı yapar. Ağaca yakmanın gelmesi mutlaka bir ateşe bağlıdır. Hareket ettirici kadim ise amaç sabit olur, hâdis ise başka hareket ettiriciye muhtaç olarak her halükârda kadim bir hareket ettiricide son bulur. Çünkü teselsül imkânsızdır. Kadim ya da ilk hareket ettirici, kendisinden önce hareket ettirici bulunmayan, kendisi öncekinin hareketi ile hareket etmeyen bir mevcuttur. O ancak Yüce Allah'tır.

2) Hareket hâdistir. Her hâdise bir muhdis lazımdır. Hareket bir yerden başka bir yere intikal etmek manasına geldiğinden zaruri olarak hâdistir. Hareket maddenin kendisinden oluşmuş değildir. Çünkü maddenin zâtından gelen bir hareketi yoktur. Öyleyse maddenin dışında her şeyin ilkesi olacak bir hareket ettirici sebebin bulunması gerekir. O da Yüce Yaratıcıdır. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar* adlı kitabında bu delilin daha açık ve daha evla olduğunu belirtmiştir. Bazıları bu delili dönüşle egemen olma anlamında "kahr bi'd-deveran" diye adlandırmıştır. Çünkü bu âlemde görülen her şeye dönüş ile hükmedilmektedir. Durgunluk nisbî bir durumdur. Her mahkûmun üstünde bir hâkim vardır. O hâkim, her şeye gücü yeten Cenab-ı Hak'tır.⁵²

İzmirli, bu delili bir de yeni dönem filozoflarının anlatımıyla sunmuştur. Maddenin hareketinden çıkarılan bu delil yine iki şekilde anlatılır:

Birinci açıklamaya göre madde hareketlidir. Her hareketli şey bir hareket ettiriciye muhtaçtır. O da Allah'tır. Birinci öncül duyu ile sabittir. Maddenin şimdiki hareketi önceki hareketinden kaynaklanmıştır. Her hareket bir hareket ile öncelenir. Fakat hareketler sonsuza kadar

⁵¹ Harputî, *Tekmile*, s. 74-75 (*Tenkîh*, s. 144).

⁵² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 291-292; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, el-Müessestü'l-vataniyye, Tunus, 1987, s. 43-44.

devam edemez. Hareketlerin sonsuza dek teselsülü imkânsızdır. O halde hareketler silsilesinin bir başlangıcı vardır. Hareket ettirici ile hareket eden şey arasında sonsuz vasıtalar yoktur. Öyleyse hareketler hâdistir. Hareketler hâdis olunca sebeplik ilkesi gereği her hâdisin bir muhdisinin olması gerekir; dolayısıyla maddeye hareket verecek bir ilk muharrikin, ezeli bir illetin varlığı zaruri olur. Onun varlığı mümkün değil, zorunludur. Yoksa o da bir zorunlu varlığa muhtaç olur.⁵³

İkinci açıklamaya göre maddede atalet yani eylemsizlik özelliği vardır. Madde atıldır. Maddenin hareket ve durgunluğa nispeti eşittir. Madde hareketli olunca onu hareket ettiren bir muharrikin, bir illetin olması gerekir. Bu muharrik ezeldir. Yoksa teselsül gerekir. Teselsül ise geçersizdir.⁵⁴

Harpûtî hareket deliline Batılı düşünürlerin ifadelerine atfen kısaca yer vermiştir. İzmirli bu delili diğer düşünürlere göre daha geniş incelemiş, Batılı düşünürlerin anlatımlarına başvurmuş, bu delilin imkân delilinin değişik bir versiyonu olduğunu belirtmiştir.

2.4. Gâye ve Nizâm Delili

Gâye ve nizâm delilinin Hıristiyan teolojisindeki karşılığı teleolojik kanıttır. Teleolojik delil aslında İslam kelâmındaki hikmet, itkân, inâyet, nizâm-ı âlem, illet-i gaiyye, ibda ve ihtirâ delillerini de kapsayacak genişlikte kullanılmaktadır. Fakat biz bu delilleri aralarındaki küçük farklar sebebiyle ayrı ayrı inceleyeceğiz.

Gâye ve nizâm delilinin özünü, içindeki bütün varlıklarla birlikte belli bir gayeye göre düzenlenmiş olan bu âlemin iradeli, hikmetli, kudretli ve akıllı bir varlık tarafından yaratılmış olması oluşturur.

Bu delilin kaynağı olan Kur'an, kâinattaki nizâmı, her şeyi bir ölçüye göre yaratıp yöneten gücün varlığına ve birliğine bağlamaktadır. Âlemdeki nizâmın gayeli ve bir hikmete dayalı olarak kurulduğu yönündeki vurgu, gâye ve nizâm delilinin çıkış noktasını oluşturur. Yaratılıştaki gayelilik ve âlemdeki düzene dikkat çeken birçok Kur'an ayeti vardır. Mesela "*Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?*"⁵⁵ ayeti insanın yaratılıştaki gayeli ve sona dikkat çekmekte; "*Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık; bu inkâr edenlerin zannıdır.*"⁵⁶ ayetinde âlemin yaratılışıyla ilişkilendirilmektedir. Aynı şekilde âlemde hiçbir düzensizliğin olmadığını ifade eden "*O, yedi göğü tabaka tabaka*

⁵³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 292; *Metafizik*, s. 168.

⁵⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 292. *Metafizik*, s. 169.

⁵⁵ *Mü'minûn* 23/115.

⁵⁶ *Sâd* 38/27

yaratandır. Rahman'ın yaratmasında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Herhangi bir çatlak görüyor musun?"⁵⁷ ayeti ile de her şeyin belli bir ölçü ve düzen dâhilinde devam ettiği vurgulanmaktadır.

Mâtürîdî, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat ederken âlemdeki gâye ve nizâmdan söz etmektedir. Kâinattaki her varlık, yaratıcının varlığını ve birliğini ispat edecek şekilde mükemmel bir hikmet ve bir düzene işaret etmektedir. Allah her şeyi bir hikmet üzere yaratmıştır. Hikmet her şeyi planlayıp yerli yerine koymak anlamına gelir. Allah'ın filleri hikmetten uzak değildir. Mâtürîdî'ye göre bir fiil ancak hikmetin bilinmemesi ve gözetildiğinde başka bir yararın kaybedilmesi halinde hikmetten uzak kalır. Her şeyi bilen ve eksikliklerden münezzeh olan Allah'ın fiillerinin hikmetsiz olduğu düşünülemez.⁵⁸

Mâtürîdî, Allah'ın varlığını âlemdeki düzenden hareketle şöyle ispatlar: "Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret veren bir hikmet ve yaratıcısına sanatkârane bir işaret bulunmaktadır. Düşünürler bunun iç yüzünü anlamaktan ve yapısındaki düzeni açıklamaktan aciz kalmaktadırlar. Her düşünür, sahip olduğu bunca hikmet ve bilgiye rağmen onun mahiyetine akıl erdiremediğinin farkındadır. Bu ve benzeri zaruretler kâinata ait fevkaladeliklerin mucit ve yaratıcısının hikmetini delillendirmektedir."⁵⁹ Bu düzenli ve gayeli işleyiş ilimsiz ve hikmetsiz olamaz. O halde tüm bunlar haricî bir âlim ve hikmet sahibi yaratıcının eseridir. O da Yüce Allah'tır. Ayrıca kâinattaki düzen, ahenk ve mükemmellik, ilim ve hikmet sahibi olan Allah'ın bir olduğunu gösterir. Çünkü âlemde birden çok ilâhın olması halinde düzen bozulur.⁶⁰

Gâye ve nizâm delili başta İmam Eş'arî olmak üzere birçok Eş'arî kelâmcı tarafından kullanılmıştır. Burada özellikle Gazzâlî'nin bu delili nasıl kullandığını zikretmek yerinde olacaktır. Allah'ın varlığını ispatlamada Gazzâlî'nin başvurduğu en önemli delillerden biri gâye ve nizâm delilidir. Gazzâlî, âlemdeki düzen ve mükemmelliğe dikkat çekmekte ve bu muntazam işleyişin hikmetle iş yapan Allah'ın eseri olduğunu belirtmektedir. Onun ifade ettiği üzere, Allah bu âlemi sonsuz ilim ve hikmetiyle kusursuz ve adalete uygun biçimde yaratmıştır. Allah'ın göklerde ve yerde yarattığı her şeye bakıp onları dikkatle inceleyen insanlar, onlarda herhangi bir uygunsuzluk ve düzensizlik göremezler. Âlemdeki her şey hak düzene göredir ve olması gerektiği gibi ve ideal ölçüdedir. Dolayısıyla varlık âleminde bundan daha güzel ve daha mükemmel bir şey yoktur.⁶¹ Allah'ın yarattığı her şeyde bir hikmet vardır, çünkü Allah hiçbir

⁵⁷ *Mülk* 67/3

⁵⁸ Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, İstanbul, 1979, s. 123-124.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 30.

⁶⁰ Şahin, *Tanrı'yu İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, s. 128.

⁶¹ Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Temel Neşriyat, İstanbul, 1985, c. 4, s. 474.

şeyi boşuna ve anlamsız yaratmaz. İlâhî hikmet âlemdeki sebeplilik, düzenlilik ve gayeliliğin ilkesidir. Hikmet, sebepleri düzenleyip sebeplilere yönlendirmektir. Bundan dolayı sebeplerin sebebi olan Allah mutlak hakimdir. Gazzâlî'ye göre âlem, sanki bir kişi gibidir ve belli bir amaca uygun olarak düzenlenmiştir. Nitekim birçok organı bulunmasına rağmen insan bir bütün ve tek bir organizmadır. Organizmayı oluşturan organlar nasıl bu yapıyı yöneten kişinin amacını gerçekleştirecek şekilde düzenlenmişse âlem de belli bir amacı gerçekleştirecek şekilde düzenlenmiştir. Bu amaç, ilâhî cömertliğin gereği olarak mümkün olan en hayırlı gayenin gerçekleşmesinden ibarettir.⁶²

Gazzâlî'ye göre biraz akli olan kimse, Kur'an'da kâinat düzenine işaret eden ayetlerin manalarını, göklerin ve yerin olağanüstü yaratılışını, bitkiler ve hayvanların muntazam bir şekilde var edildiklerini düşündüğünde, bu sağlam nizâmın kendiliğinden olmadığını, bu varlıkları yaratıp yöneten bir Yaratıcıya ihtiyaç duyulduğunu kesin olarak anlar. Hatta insan fitratı, bütün bu varlıkların o Yaratıcının emri altında olduklarını tereddütsüz kabul eder. Gazzâlî'ye göre, insan aklını hayrette bırakan bu olağanüstü nizâm, onu yaratıp yöneten yüce bir kudrete delâlet etmektedir. İşte o Allah'tır.⁶³

Gâye ve nizâm delilini "aslah" düşüncesi çerçevesinde ele alan Mu'tezile, Allah'ın en faydalı olanı yaratmasının vacip olduğunu savunur ve bu fikri inâyet ve maslahat kavramlarıyla ilişkilendirir. Mu'tezile kelâmcılarına göre de âlemdeki bütün varlıklar bir gayeye göre yaratılmıştır ve meydana gelen her olayın bir hikmeti vardır. Bu durum ilâhî adaletin gereğidir. İnsan tabiat üzerinde araştırma ve inceleme yaptıkça Allah'ın varlığına işaret eden delillere ulaşmıştır. Sisteminde ilâhî adaleti merkezi bir konuma oturtan Mu'tezile, bunun gereği olarak en uygun olanı yapmanın Allah'a vacip olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla Allah fiillerini bir gaye ve hikmete göre yaparak kulları için en uygun ve faydalı olanı gözetmektedir.⁶⁴ Mu'tezile kelâmcılarından Câhız, *Kitâbü'd-delâil* adlı eserinde gâye ve nizâm konusunu kapsamlı olarak incelemiş ve âlemin içindeki bütün varlıklarla birlikte düzenli ve gayeli olarak yaratıldığını vurgulamıştır. Ona göre bu âlem tıpkı bir ev gibi amaçlı ve düzenli bir şekilde insan için tasarlanmıştır. Âlemdeki düzen ve gayenin varlığı, onun fâilinin Allah olduğunu ispatlamaktadır.⁶⁵

Abdüllatif Harpûtî, gâye ve nizâm delilini iki nazarî delil olan imkân ve hudûs delillerine nispetle daha geniş incelemiş, peygamberlere özgü delil olması hasebiyle bu delile daha özel bir önem vermiştir.

⁶² İlhan Kutluer, "Gâiyet", *DİA*, Ankara, 1996, c. 13, s. 294.

⁶³ Gazzâlî, *İhyâu ulumi'd-din*, c. 1, s. 267- 269.

⁶⁴ Şahin, *Tanrı'yu İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, s. 130.

⁶⁵ Ebu Osman Amr Câhız, *Kitâbü'd-delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbîr*, Beyrut, 1988, s.6.

Harpûtî, Allah'ın varlığını ispat etme sadedinde ortaya konulan üçüncü delilin peygamberlere mahsus gâye ve nizâm delili olduğunu belirtmektedir. Gözünü şu müşahede edilen âleme çevirip üzerinde derin derin düşünen, üst tarafında gökte direksiz duran yıldızları, özellikle belirli bir yörüngede dönen Güneş'i, ona bağlı olarak gece ile gündüzün birbirini takip etmesini, bölgelerde mevsimlerin değişmesini, gökyüzünde hizmete sunulan bulutları, bulutlardan akıtılan yağmuru; alt tarafında yeryüzünü ve üzerindeki denizleri, nehirleri, ağaçlı ve meyveli kara parçalarını, bayındır şehirleri, madenler, bitkiler ve hayvanları, özellikle de irfani kemâller toplamı olan insanı yani kapsamlı insan hakikatini gören; yaratılış harikaları üzerinde derinlemesine tefekkür eden; oradaki ibret hadiselerini, hikmet ve nimet güzelliklerini kavrayan kimse, zorunlu olarak onun bu sağlam düzen ve mükemmel nizâma rağmen onu var eden kudretli bir mevcuttan ve düzenleyen hikmetli bir yaratıcıdan müstağni olamayacağına hükmeder. Bu, peygamberlere ve arınmış kullara mahsus yöntemdir.⁶⁶ Allah bu gerçeğe şu ayetiyle işaret etmiştir:

*“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün değişmesinde, denizlerde gemilerin yüzmesinde, Allah'ın gökten indirip kendisiyle ölü toprağı canlandırdığı yağmurda ve yeryüzünde hayat verip yaydığı canlılarda rüzgârların yönlerini değiştirmesinde, gök ile yer arasında bulutların emre hazır duruşunda elbette düşünen kimseler için nice deliller vardır.”*⁶⁷

Harpûtî, *Tekmile* adlı eserinde son dönem metafizikçi filozofların gâye ve nizâm delilini takdim şekline yer vermektedir. Onlara göre tabiat âlemi, amaçlar ve araçlar manzumesinden oluşmaktadır. Bundan dolayı âlemin müessir ve âlim bir zâtın eseri olması gerekir. İşte bu zât Cenab-ı Hak'tır. Harpûtî önce bu delile yöneltilen itirazı ortaya koyar, sonra verilen cevabı nakleder. İtiraz sahiplerine göre bu delil, kâinatta bir yaratıcının değil, bir düzenleyicisinin var olduğunu ispatlamaktadır (birinci itiraz). Ayrıca âlemdeki nizâm eksik olduğu için âlemin müessir ve âlim bir zâtın eseri olduğuna delâlet etmez (ikinci itiraz). Aynı şekilde bu eksik nizâm, o zâtın kâmil ve sınırsız bilgiye sahip olduğunu göstermez.⁶⁸

Birinci itiraza, kâinattaki nizâmın beşerî eserlerdeki nizâmdan farklı olduğu söylenerek cevap verilmiştir. Zira kâinattaki nizâm, kâinatın yaratılışta üzerine kurulduğu nizâmdır. Bu nedenle bu nizâm kâinattan ayrılamaz. Beşerî eserlerdeki nizâm ise haricî ve mantıksal suretleri kabul eden ve onlardan etkilenen haricî ve mantıksal suretlerdir. Dolayısıyla bu nizâm, beşerî eserlerden ayrılabilir. İkinci itiraza verilen cevaba göre, ilk illet olduğu söylenen illetin sınırlayıcı bir sebebi yoktur. Dolayısıyla onun sınırlanması doğru değildir. Harpûtî, filozofların

⁶⁶ Harputî, *Tenkîh*, s. 144-145.

⁶⁷ Bakara, 2/164.

⁶⁸ Harputî, *Tekmile*, s. 75 (*Tenkîh*'de s. 144).

inkârcı hasma karşı konunun önemine uygun düşmeyen birtakım hitabi deliller ortaya koyduklarını belirtmekteyse de bunları serdetmeye değer bulmaz.⁶⁹

Harpûtî, gâye ve nizâm delilinin imkân ve hudûs delilleri karşısındaki konumunu değerlendirmektedir. Ona göre imkân ve hudûs yöntemleri gibi âlemin müşahede edilen kısmıyla istidlâlde bulunma yönteminin temeli de fitratın şahitliğiyle zaruri olan her mümkünün bir mucide ve her hâdisin bir muhdise muhtaç olması hükmüdür. Ancak kâinatın yüce yaratıcısının mümkünler içinde ruhani bir cevher olması ve varlığında başkasından müstağni olmaması ihtimali imkân ve hudûs yöntemlerinde yoktur. Bu yöntemler kesin olup kelâm âlimlerinin hedefi olan kimseleri irşatta ve inkârcıları ilzamda yeterlidir. Âlemin gözlemlenen kısmıyla istidlâlde ise belirtilen ihtimal vardır. Bu ihtimale dayanarak âlemin yaratıcısının mutlak manada ihtiyaçsız olması gerektiği şeklinde cevap verilse bile bu cevabın sezgisel ve tahminî olması itibarıyla bu yöntem inatçı kimseleri kesin değil, iknaî olarak ilzam eder. Kelâm âlimleri kelâmdan faydalanmak isteyenleri irşat etme amacını gerçekleştirebilirse de inatçıları ilzam etme amacına ulaşamazlar. İmkân ve hudûs delillerinin kelâm âlimleri tarafından birinci ve ikinci yöntem olarak kullanılmasının sebebi amaçlarını gerçekleştirmede yeterli yöntemler olmasıdır. Buna karşılık gâye ve nizâm delilini üçüncü yöntem olarak kabul etmelerinin sebebi, bu yöntemin amaçlarını tam olarak yerine getirmelerine uygun olmamasıdır. Şehadet âlemiyle istidlâl yolu kelâm ilminde üçüncü sırada yer alan bir yöntem olsa da bu onun peygamber yöntemi olmasının zâtî şerefini ihlal etmez.⁷⁰

Harpûtî, İslam inançları ve özellikle Allah'ın varlığına iman konusunda eskiden Dehriye, günümüzde tabiatçılar ve materyalistler olarak adlandırılan çok küçük bir topluluk dışında genel olarak Batılı tabiatçı filozofların müspet bir yaklaşım sergilediklerini belirtmektedir. Harpûtî'ye göre tabiatçı filozofların geneli yaratıcının varlığını inkâr etmek şöyle dursun, tam tersine felsefelerinde onun varlığını ispatlamaya yer vermişlerdir. Onlar Allah'ın varlığını ispat çerçevesinde yaptıkları bu açıklamaları genelde kâinattaki düzen, uyum ve amaçlılığı göz önünde bulundurarak yaptıkları için Harpûtî'nin naklettiği bu yaklaşımlar, onun bunları kendi tutumunu desteklemek amacıyla gündeme getirmesi sebebiyle gâye ve nizâm delilini destekleyici açıklamalar olarak ele alınacaktır.

1) Tabiatçı filozoflardan Kotantil'e göre felsefenin yararı, aklın yücelttiği şu bayağı işlerle sınırlı değildir. Aksine felsefenin büyük yararı, tabîi varlıklarda görülen yetkinlikleri bize hissettirmekle fikirlerimizi aydınlatmasında ve akıllarımızı kâinatın yaratıcısına ulaştırmasında saklıdır. Herchel de bu tabîi ilmin çerçevesinin genişliği oranında sınırsız kudret ve azamet

⁶⁹ Harputî, *Tekmile*, s. 76 (*Tenkîh*'de s. 145).

⁷⁰ Harputî, *Tenkîh*, s. 143; dipnot: 14.

sahibi yaratıcının varlığına delâlet eden burhanların artacağını söylemektedir. Herchel'e göre fizyoloji, matematik, astronomi ve doğa bilimlerinin her şubesi âlemin yaratıcısının yetkin bilgisini ve mükemmel kudretini izhar ve ispat etmektedir.⁷¹

2) Diğer bazı tabiatçılara göre âlim ve kadir olan Allah Teâlâ, eşsiz yaratmasıyla kâinata tecelli etmiş, hikmetinde yetkin filozofları şaşkın bırakmıştır. En küçük yaratıklarında olup da en büyük yaratıklarında olmayan hiçbir hikmet yoktur. Bundan dolayı kâinata istifade ettiğimiz faydalı şeyler Allah'ın rahmetinin genişliğine tanıklık etmekte, kâinattaki uyum da kâmil hikmetine ve yüce kudretine delâlet etmektedir.⁷²

3) Jean Jacques Rousseau (1778) ve Michel Louise (ö. 1905) gibi başka bir filozof grubu da şu görüşü benimsemiştir: Tabîi felsefenin nihai noktası kâinatı yaratan ve ona son derece güzel bir nizâm bahşeden muhtâr bir ilâhın varlığına ve yüksek derecede yüce bir ruhun mevcudiyetine inanmaktır. Harpûtî'nin de belirttiği gibi bu filozoflar, tabîi dine dair kitaplar yazmışlar, tabîi dinin aslının bütün kâinatı yaratan ve icadını kanunlar ile destekleyen zorunlu mevcudun varlığına inanmak olduğunu söylemişlerdir.⁷³

4) Harpûtî, Littre (ö. 1881) gibi az sayıdaki bazı tabiatçı filozofların Tanrı'nın ne ispatı ne de inkârı yönünde bir tavır aldıklarını, yani agnostik bir tutum takındıklarını belirtmektedir. Bunun sebebi, kendilerinin de itiraf ettikleri gibi metafiziği kavramalarını sağlayacak bir düzeye ulaşamamalarıdır. Bu manada Littre'in şu sözünü nakleder: "Hissî felsefemizin kaynağı hissedilebilen varlıklardır. Bunlarla ne hakikatin ilk ve temel unsurlarını, ne de bitiş ve son noktasını bilebiliriz. Kâinatın geçmiş ve geleceği ile ilgili olumlu veya olumsuz herhangi bir yargıda bulunmamız mümkün değildir. Dolayısıyla bu felsefe ile kâinatın yaratıcısını ne inkâr ne de ispat edebiliriz."⁷⁴

5) Batılı düşünürlerden Benjamin Constant'a (ö. 1850) göre ise duyumcu filozofların ulaşabildikleri ontolojik gerçekler sınırlı, elde ettikleri kanunlar sayılıdır. Hatta bunların tamamı, elde edilemeyenlere nispetle denizde bir damla gibidir. Constant, bu düşünceye, varlığın devam ve sürekliliğinin tabiat bilginlerini aciz bıraktığını ve kâinatın yaratıcısının varlığını kabule mecbur ettiğini de eklemektedir.⁷⁵

6) Harpûtî'nin Ernest Renan'a (ö. 1892) atfettiği görüş ise şöyledir: "Duyumcu felsefenin asli görevi, duyu ve deneye konu olabilen şeylerin zahirini araştırmaktır. Dolayısıyla felse-

⁷¹ Harputî, *Tenkîh*, s. 146; dipnot: 18 ve 19.

⁷² Harputî, *Tenkîh*, s. 146.

⁷³ Harputî, *Tenkîh*, s. 146; dipnot: 20.

⁷⁴ Harputî, *Tenkîh*, s. 146-147; dipnot 22.

⁷⁵ Harputî, *Tenkîh*, s. 147; dipnot 23.

fenin ürettiği teoriler geçici olup değişime elverişlidir.” Renan, sözlerinin devamında asrın cesur yazarları gibi eserlerine mükemmel diyemeyeceğini, hakikate en düşük düzeyde iltifatla konulan kanunların eksik ve mutlak yalan olduğunu kolayca gördüğünü, açığa çıkanlara göre daha acayip ve ilginç olan hakikatlerin gizli kaldığını yazmış ve şöyle demiştir: “Acaba canlı hayvanların hayat ve hareketlerini gerektiren sebeplerin hakikatini ve tesir şeklini bilen filozof var mıdır? Sineğin uçuş sebebini keşfedecek bir filozof gelecek midir? Fikir ve eserlerime bakınca pek az şey bildiğimi ve bilmediğimin bildiğime nispetle denizde damla mesabesinde olduğunu itirafa mecbur kalıyorum.”⁷⁶

Filibeli Ahmed Hilmi, hususi bir başlık açarak ele almamış olsa da gâye ve nizâm deliline önem vermiştir. Bu önem, açıklamalarındaki muhtevadan kolayca çıkarılabilir.

Filibeli’ye göre, kâinata meydana gelen ve değişik isimlerle adlandırılan binlerce olay mantıki bir teselsüle tâbi ve tekâmül merhalelerine bağlı olarak cereyan etmektedir. Tekâmül kelimesinin ifade ettiği gerçek budur. Filibeli, tarihî olaylardaki münasebet ile tabîî hadiseler arasındaki münasebet arasında büyük bir benzerlik olduğunu düşünür. Tarihî olaylardaki ardışıklıkta tesadüf, ihtimal, keyfilik ve körlüğe yer yoktur. Bilimsel bir bakış hadiseler arasındaki intizam, gayelilik ve uyumu rahatlıkla görür.⁷⁷ Tarihî olaylardaki düzen ve intizamın benzeri tabiat sayfalarında da dikkatleri çekmektedir. Tabiatta hüküm sürmekte olan bu düzen, bir yaratıcının varlığının zaruri olduğunu kabul etmek için yeterlidir.⁷⁸

Şekil ve hareketlerdeki çokluk ve çeşitliliğe rağmen âlemde hüküm süren ahenk ve uyum bir nizâm vericiye ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Tabîî kanunların hadiseleri bir dereceye kadar açıkladığını söyleyen Filibeli, bu kanunların da bizzat bir açıklamaya ihtiyaç duyduklarını belirtir. Ahmed Hilmi’ye göre, yukarıda belirtildiği üzere, tabiat kanunları, Bir ilişkiler sisteminden ve soyut düşüncelerden ibaret olan tabiat kanunları kendi kendilerini açıklayamazlar. Bu kanunlar insan aklında bulunan ve dış dünyaya uygulanan kanunlardır. İnsanın varlığı zorunlu olmadığı için bu düzen ve ahenk insan ile de açıklanamaz. Dolayısıyla tabîî kanunların dayanağı insanın varlığı da değildir.⁷⁹

Ahmed Hilmi’ye göre var olan düzen, onu tanzim eden bir sebebi gerektirir. O, kâinata hadiselerin genelinde bir boyun eğmeye işaret eden bir birlik ve sürekliliğin mevcut olduğunu belirtir. Hadiselerin hiçbirinde müstakil olarak bulunmayan bu özelliklerin nereden ve nasıl geldiği, bunların kimin eseri olduğu soruları cevap beklemektedir. Bu sorular doğrultusunda

⁷⁶ Harputî, *Tenkîh*, s. 147; dipnot 24.

⁷⁷ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 132, 297; *Üss-i İslâm*, s. 25.

⁷⁸ Filibeli, *Tarih-i İslam*, c. II, s. 356; *Üss-i İslâm*, s. 25-26.

⁷⁹ Filibeli, *Üss-i İslâm*, s. 31-32.

yapılacak araştırma ve inceleme neticesinde varlığı zorunlu, zâtıyla mevcut, sebepsiz ve sebeplerin yaratıcısı olan bir varlık tasavvuruna ulaşılacaktır. Bu yüce varlık Allah'tır.⁸⁰

Tabiatta tesadüf, mekanik zaruret ve keyfiliğe yer olmadığı için âlemde gözlemediğimiz bu harika nizâm hüküm sürmektedir. Akıllı ve vicdan sahibi bir kimse bu intizamın, ilâhî bir tedbir ve ölçü ile devam ettiğini itiraf eder.⁸¹

Âlemdeki ahenk, sebeplik ilkesi gereği bir ahenk verici kudreti zorunlu kılmaktadır. Bu düzen ve ahenk verici kudret Tanrı'dan başkası olamaz. Filibeli Ahmed Hilmi, sanatındaki incelikler sebebiyle bütün akılları hayrete düşüren Allah'ı bütün noksan sıfatlardan tenzih eder.⁸²

Gâye ve nizâm delilini inâyet, itkân ve hikmet delilleri ile birlikte teleolojik deliller üst başlığı altında değerlendiren İzmirli, bu delili modern filozoflar perspektifinden de ortaya koyar. Gâye ve nizâm deliline belli bir ölçüde benzeyen inâyet, itkân ve hikmet delillerini İzmirli açısından aşağıda inâyet ve itkân delili başlığı altında ele alacağız.

Âlemin nizâmı delili, kâinatın bir düzenleyicisinin ve yüce bir hakîmin olduğunu ispat eder. Bu delil, birçok filozof tarafından başvuru ve kullanılan bir delildir. Âlemin ilkesi, mevcutlar arasında egemen olan ahenk sayesinde düzenin temelidir. Tabiat bize mümkün hâdiselerdeki ardışıklığı göstermekle kalmaz, aynı zamanda bir düzen ve tertibi de gösterir. Bu düzen bize kanunlar manzumesi ve gaye ve araçlar manzumesi şeklinde görünür. Birinci bakış açısına göre âlemin bir akıl ve idrakten, ikinci bakış açısına göre bir inâyet ve hikmetten sadır olduğu anlaşılır. Tabiat kitabı bir yandan bir akıl ve fikrin, öte yandan bir sanatın eseri olarak şuurlu bir düzenleyici ve yaratıcıya işaret etmektedir. Gâye ve nizâm delili şu kıyasta özetlenir:

Tabiat, gayeler ve vesileler manzumesidir. (Küçük öncül)

Gayeler ve vesileler manzumesi şuurlu bir sebebin eseridir. (Büyük öncül)

Öyleyse tabiat, şuurlu bir sebebin eseridir. (Sonuç)⁸³

Bu kıyasta büyük öncül, sebeplik (illiyet) ilkesinin bir sonucudur. Gayeler ve vesileler manzumesi bir eserdir. Bu eserin yeterli sebebi akıllı bir sebeptir. Tabiatta gayelilik gözlemlendiği için küçük öncül tecrübe ile sabittir. Gerçekte intizam, bir şeyin gaye güdülerek özel bir şekilde düzenlenmesidir. Soğuktan, sıcaktan ve düşman saldırısından korunmak amacıyla özel bir şekilde bir ev yapmak böyledir. Düzeni gören kimse, tecrübi ve innî yolla, eserden müessire

⁸⁰ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 50; *Üss-i İslâm*, s. 7.

⁸¹ Filibeli, *Tarih-i İslâm*, c. II, s. 356; *Üss-i İslâm*, s. 31-32; *İslam Tarihi*, s. 297; *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz? Darü'l-Fünûn Efendilerine Tahrîri Bir Konferans*, s. 12.

⁸² Özmen, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi*, s. 85.

⁸³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 277; *Metafizik*, s. 170.

geçerek bu evin bir mimar tarafından inşa edildiğini anlar. Burada evin yapılışını, mimarı görmek gerekmez. Nitekim ilim adamları, fosiller ve antik eserlerden hareketle geçmiş milletlerin vasıf, âdet ve huylarını tespit ederler.⁸⁴

İkinci olarak, düzen, ilim ve iradenin eseridir. Çünkü düzen, kasıt ve irade ile öncelenmiş bir fiil olduğu için ilim ve iradenin düzenin hakikatine dâhil bir şey olması gerekir. Kâinatın intizamı ile düzenleyenin bilgili ve iradeli olması gerekir.⁸⁵

Üçüncüsü, şeylerde ve tabiatta intizam vardır. Yerkürenin günlük ve yıllık hareketi tam bir intizamla gerçekleşir. İntizamın en önemli eserleri bitkiler, hayvanlar ve özellikle insanlarda görülür. Cansızlar âleminde gayeliliğin olduğu pek bilinmez. Göklerin hayret verici nizâmının ve yeryüzü hazinelerindeki nizâmın bir maksada dayandığını kesin olarak doğrulayamasak da organik cisimlerdeki gayelilik her yerde görülür. Bitkiler ve hayvanlar üzerinde biraz düşünüldüğünde gerek her birinin işlevleri arasındaki nispetlerde, gerek organlarla işlevleri arasındaki nispetlerde, gerekse organik varlıklar ile yetiştikleri mekânlar arasındaki nispetlerde araçlardan amaçlara doğru muntazam bir uyum görmemek mümkün değildir. Biyolojik varlıklar ile işlevleri arasındaki birlik, gayesi fert veya türü korumak olan organlar ile işlevleri arasındaki birlikten kaynaklanır. Mesela kulak ile işitme arasında, göz ile kaş arasında, göz ile burun ve ağız arasında, sıcak ve soğuk ülkeler ile bu ülkelerde yetişen bitkiler ve hayvanlar arasında, denizde yetişen hayvan ile deniz arasında, etçil hayvanlar ile dişler arasında muntazam bir ahenk ve uyum vardır. İzmirli bu hususta Kant'ın gâî sebep deliline vurgu yapan şu sözünü nakleder: “Tabiatın organik ürünü öyle bir üründür ki onda her şey karşılıklı olarak amaç ve araçtır. Gâî sebep delili, Sokrates'ten beri kullanıla gelen çok eski bir delildir.⁸⁶

Üç düşünürün birbirine yakın derecede aklı ikna edici açıklamalar yaptıkları en önemli delilin gâye ve nizâm delili olduğunu söyleyebiliriz. Harpûfî, bu delilin anlatımında Batılı düşünürlerin açıklamalarına da başvurmuş, Filibeli bu delili bizzat önemseyip özlü açıklamalar yapmış, İzmirli ise delili mantıksal forma sokarak ve modern birikimi kullanarak izah yoluna gitmiştir.

2.5. İnâyet ve İtkân Delili

İnâyet kelimesi sözlükte ilgilenme, özen gösterme, önem verme, isteme, iyilik, yardım ve amaçlama anlamlarına gelir. Allah'ın inâyeti ile O'nun lütfu, yardımı ve koruyup gözetmesi kastedilir.⁸⁷ Müslüman filozoflara göre inâyet, Allah'ın küllî bilgisi ve takdirinin evrenin varlığı

⁸⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 278; *Metafizik*, s. 170-171.

⁸⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 278; *Metafizik*, s. 170-171.

⁸⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 278-279; *Metafizik*, s. 171-172.

⁸⁷ Kasım Turhan, “İnâyet”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 265; Topaloğlu, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, s. 156.

ve iyiliği yönünde tecelli etmesidir. Allah mutlak iyi olduğu için bilgi ve takdiri de en iyi ve mükemmel bir nizâm olarak dışa vurmakta ve bu suretle varlık gerçekleşmektedir.⁸⁸ İbn Sînâ inâyeti şöyle tarif etmektedir: “İnâyet, İlk’in varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde iyilik olarak aklettiği şeyin, O’ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır.”⁸⁹

İtkân, sağlam yapmak, muhkemleştirmek, pürüzsüz hale getirmek, hakikati delilleriyle beraber görmek anlamına gelir. Eserden müessire gitmenin sağlam yol olarak görülmesi itibarıyla inâyet ile birlikte işlenmiştir. “İşte bu Allah’ın sanatıdır ki her şeyi mükemmel ve sapa-sağlam yaratmıştır.”⁹⁰ Bu delil, delil-i inâyet ve gaye olarak adlandırıldığı gibi hikmet kavramının da dâhil edilmesiyle inâyet, hikmet ve itkân delili olarak da adlandırılmakta ve İzmirli tarafından Kur’an delilleri arasında yer alan şerefli bir delil olarak nitelenmektedir.⁹¹

İnâyet delili, insana verilen önemi vurgulamakta ve her şeyi bu önemin ifadesi olarak insana uygun bir şekilde yaratan iradeli bir fâile ulaşmayı amaçlamaktadır. İbn Rüşd, *el-Keşf* adlı eserinde Kur’an’ın dikkat çektiği iki delilden birinin “inâyet delili” olduğunu söylemektedir. Bu delil, insana gösterilen inâyet ve ilgiye, bütün varlıkların bu inâyet sebebiyle yaratıldığını bilmeye dayanmaktadır. İnâyet delilinin dayandığı iki temel vardır: Birincisi, âlemde bulunan her şeyin insanın varlığına uygun halde olmasıdır. İkincisi, bu uygunluğun onu amaçlayan ve irade eden bir fâil tarafından düzenlenmiş olması gerekir. Zira bu uygunluk tesadüfen meydana gelmiş olamaz.⁹²

İbn Rüşd, gece ile gündüzün, güneş ile ayın, dört mevsimin, yeryüzünün, hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıkların, yağmurlar, ırmaklar ve denizlerin, su, ateş ve havanın insan hayatı için son derece uygun olduğuna dikkat çekmektedir. Bu uygunluğu insan ve hayvan uzuvlarında görmek de mümkündür. Varlıkların yararlarını bilmek de bu uygunluğa dâhildir. Bu nedenle Allah’ı hakkıyla tanımak isteyen kimsenin varlıklardaki fayda ve hikmetleri araştırması gerekir.⁹³

İbn Rüşd, birkaç tanesini nakledeceğimiz Kur’an ayetlerini inâyet deliline işaret eden kanıtlar olarak sunmaktadır:

⁸⁸ Turhan, “İnâyet”, c. 22, s. 265.

⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik-II*, s. 160.

⁹⁰ Neml, 27/88.

⁹¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm, II*, 6.ş

⁹² İbn Rüşd, *el-Keşf an menahici'l-edille fi akaidi'l-mille*, Beyrut, 1998, s.118.

⁹³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.118.

“Gökte burçları var eden, onların içinde bir ışık kaynağı (güneş) ve aydınlatıcı bir ay yaratan Allah, yüceler yücesidir.”⁹⁴

“Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı? Sizleri eşler hâlinde yarattık. Uykunuzu bir dinlenme vesilesi kaldık. Geceyi sizi örten bir elbise yaptık. Gündüzü de geçimi temin zamanı kaldık. Üstünüze yedi sağlam gök bina ettik. Alev alev yanan aydınlatıcı ve ısıtıcı bir kandil yarattık. Taneler, bitkiler, sarmaş dolaş bahçeler çıkaralım diye, yağmur yüklü yoğun bulutlardan şarıl şarıl yağmur yağdırdık.”⁹⁵

“Her şeyden önce insan, yediği yemeğe bir baksın! Gerçekten biz, yağmuru bol bol yağdırdık. Sonra toprağı iyice yarıdık! Böylece sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için orada taneler, üzümler, yoncalar, zeytinler, hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve otlaklar ortaya çıkardık.”⁹⁶

İbn Rüşd, inâyetin sebebinin Allah olduğunu şu ifadelerle anlatmaktadır: “Onlar hareketlerini İlk İlke’den yani Allah Teâlâ’dan elde etmişlerdir. Buna göre, bize olan ilk inâyet, Allah’ın inâyetidir. Bu inâyet yeryüzünde yaşamın sebebidir. Orada var olan salt hayır niteliğindeki her şey Allah’ın irade ve kastıyla var olmuştur. Bozulma ve yaşlanma gibi kötülüklerin varlığı ise maddenin zorunluluklarındandır. Örneğin ateşin âlemdeki faydası apaçıktır ve ona birçok canlıyı ve bitkiyi bozması arazî olarak tesadüf etmiştir. Ancak canlılardaki inâyete bak ki, onlar için dokunma duyusu verilmiştir. Bu olmasaydı canlının kendi doğasını bozacak dulusal şeylerden uzaklaşması mümkün olmazdı. Böylelikle canlının türlerinden her birine onu, varlığını bozucu şeylerden koruyacak ve varlığını devam ettirecek özellikler verilmiştir. Aynı şekilde bu da ay-altı âlemdeki şeyler için inâyetin var olduğunu ortaya koyan hususlardan biridir. Bu, insanda daha açık bir şekilde bulunmaktadır. Zira eğer akıl olmasaydı insanın herhangi bir zaman diliminde varlığını sürdürmesi mümkün olmazdı.”⁹⁷

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Allah’ın inâyeti iki aşamalı olarak tecelli etmektedir. Birinci aşama, dünyanın bizim yaşamamıza uygun biçimde yaratılmış olmasıdır. İkinci aşama, yeryüzündeki canlılara, kendilerini tehlikelere karşı koruyacak ve varlıklarını devam ettirebilecek özelliklerin verilmesidir. Bütün bunlar amaçlı ve iradeli bir fâilin olduğunu gösterir ki, o Allah’tır. Bu delil, anlaşılması kolay ve akla uygun yapısıyla her kesimden insana hitap etmektedir.⁹⁸

⁹⁴ Furkân, 25/61.

⁹⁵ Nebe, 78/6-16.

⁹⁶ Abese, 80/24-32.

⁹⁷ İbn Rüşd, *Telhisu ma Ba’det-Tabia, Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 147, 148.

⁹⁸ Şahin, *Tanrı’yu İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, s. 135.

İsmail Hakkı İzmirli, inâyet delilini ayrıca hikmet ve itkân delili olarak da adlandırır. İbn Rüşd gibi İzmirli de inâyet ve itkân delilini Kur'an delillerinden sayar. İnâyet ve itkânı da kapsayacak şekilde hikmet delili, en yüksek delildir. Akıl sahiplerinin hikmetini kavramaktan aciz kaldıkları fiiller, dünyanın güzellikleri, en güzel ve en uygun bir şekilde yapılan ilginç işler, amaçlanan hikmet ve özel bir maksadın gerçekleşmesi için seçilmiş birer şahittir. Bu düzen ve uyum, hikmet sahibi yüce bir yaratıcının varlığının en parlak delilidir.⁹⁹ İzmirli'ye göre hikmet delili iki esasa dayanmaktadır: (i) Bütün varlıklar insanın varlığına uygundur. (ii) Bu uygunluk tesadüfen değil, amaçlı bir fâil tarafından kasıtlı olarak yaratılmıştır. Nitekim bedenin organları hayata, ağaçlar ve hayvanlar da kendi çevrelerine uygundur.¹⁰⁰

Hikmet sahibi yüce yaratıcı yoksa bu tertip ve düzen şuursuz bir şeyden nasıl meydana gelir ve hayattaki intizam ve uyum nasıl korunur? Bir bedevinin dediği gibi, su çukura, ayak izi yürümeye delâlet eder de burçları olan gök ve dereleri bulunan yer hikmetli ve her şeyden haberdar olan bir yaratıcıya delâlet etmez mi? Hikmet sahibi yüce yaratıcı varsa onun fiilinin hikmetsiz ve düzensiz olduğundan söz edilemez. Yüce Yaratıcının yaratmasının gayesiz olduğunu düşünen inkârcılar, gözlerinin dünya süsleriyle kararması sebebiyle bu parlak manzarayı göremezler. Bu durum ve hareketlerdeki güzellik, düzen ve mükemmellik mecburi sebeplerden rastgele meydana gelebilir mi? İzmirli bunu reddeder. Gece ile gündüz, Güneş ile Ay, dört mevsim ve yeryüzü insanın varlığına uygundur. İnsan ve hayvanların organları kendi hayatlarına uygun bir şekilde yaratılmıştır. Bu düzen ve uygunluk Hakîm ve Habîr olan Allah'ı göstermektedir.¹⁰¹

Gâye ve nizâm delilinin daha özel bir versiyonu sayılabilecek olan inâyet ve itkân delili, İzmirli tarafından inceleme konusu yapılmış, fakat Harpûtî ve Filibeli tarafından özel olarak ele alınmamıştır. İzmirli bu delili hikmet delili olarak da adlandırmaktadır. Harpûtî'nin inâyet, itkân ve hikmet delillerini gâye ve nizâm delilinden ayırarak farklı bir delil şeklinde ele almamasını, kelâm formasyonunun sağladığı dakikliğin bir gereği olarak görmek mümkündür.

2.6. İhtirâ ve İbda Delili

İhtirâ ve ibda, örneği bulunmayan bir şeyi yaratmak demektir.¹⁰² Bu delil, İbn Rüşd'ün Allah'ın varlığını ispatlamada dine en uygun yöntem olarak düşündüğü iki delilden biridir. İki

⁹⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 276.

¹⁰⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 97.

¹⁰¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 276-277; *Muhassal (Yeni Kelâm İlmine Giriş)*, s. 73.

¹⁰² İhtirâ ve ibdâ kelimeleri arasındaki anlam birliği ve farklılığına dair Kemalpaşazâde şöyle demektedir: “Buradan açığa çıkmıştır ki mec'ülü ve mec'ül-i ileyhi gerektirmesi noktasında ibdâi ca'l, ihtirâi ca'l gibi olup aralarında başka yönden fark olsa da bu yönden bir fark yoktur. Farklı olan yön ise şudur: Birincisi [ibdâi ca'l] mutlak yani “var olmadan önce olmak”la kayıtlanmamış olan leysten eysin var edilmesidir. İkincisi ise, leysin mutlağından eysin eysin var edilmesidir.” Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratmış (Mec'ül) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, hazırlayan: Ö. Mahir Alper, İstanbul, 2015, s. 170.

delilin diğeri, önceki satırlarda incelenmiş olan gâye ve nizâm delilidir. Bu delil, cansız varlıklarda hayat, hissî idrakler ve aklın ihtirâ edildiği ve bütün varlıkların cevherlerinin yaratıldığı gerçeğini ifade eder. Bütün canlıları ve tüm semavi cisimleri kapsayacak kadar geniş bir alanı ihtiva eden ibda ve ihtirâ delili, insan fitratına yerleştirilmiş olan şu iki öncüle dayanmaktadır:

1) Bütün bu varlıklar yaratılmıştır. Bu, bitki ve hayvanlarda açıkça görülmektedir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “Allah’tan başka yalvarıp yakardıklarınızın hepsi bir araya gelse bir sinek bile yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapacak olsa onu ondan kurtaramazlar. İsteyen de zayıf, istenilen de!”¹⁰³ Çevremizdeki cansız cisimlerden canlı hayatın meydana gelişine bakarak dünyada hayatı icad ve ihsan eden bir fâilin bulunduğunu anlarız. O da Yüce Allah’tır. İbn Rüşd’e göre gözlerimizi göklere çevirdiğimizde aynı durumu görmek mümkündür. Gözlerini göklere çevirerek o muhteşem uzayı müşahede eden insan, göklerin kesintisiz hareketlerinden onların yeryüzündeki varlıklara inâyet etmekle görevlendirildiğini anlar. Emre uyan da hizmet gören de zorunlu olarak başkası tarafından yaratılmıştır.¹⁰⁴

2) İhtirâ olunan yani örneksiz olarak yaratılan her varlığın mutlaka bir ihtirâ edeni vardır.

Bu iki öncülden şu sonuç çıkar: “Öyleyse mutlaka varlık âlemini yaratan bir fâil vardır.” Yaratılan her şey bu delili destekleyen birer örnektir. Allah’ı hakkı ile tanımak isteyen bir kimsenin, yaratmayı kavrama yolunda şeylerin hakikatini bilmesi gerekir. Çünkü yaratmanın hakikatini bilmek şeylerin hakikatini bilmeye bağlıdır.¹⁰⁵

İhtirâ deliline örnek olarak zikredilen bazı ayetler şunlardır:

“Onlar göklerdeki ve yerdeki sınırsız hükümranlık ve nizâma, Allah’ın yarattığı her şeye bakmıyorlar mı?”¹⁰⁶

“Öyleyse insan, neden yaratıldığına bir baksın. Fıskırıp çıkan bir sudan yaratıldı.”¹⁰⁷

“Devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmıyorlar mı?”¹⁰⁸

“Ey insanlar, gözünüzü açın, sizin maksadı kolaylıkla anlamanız için bir örnek gösterildi, artık ona kulak verin: Sizin Allah’ı bırakıp da kendilerine yalvarıp yakardığınız şeyler, bir araya gelerek uğraşsalar bir sinek bile yaratamazlar.”¹⁰⁹

¹⁰³ Hac, 22/73.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 118-119.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.119.

¹⁰⁶ A’raf, 7/185

¹⁰⁷ Tarık, 86/5- 6.

¹⁰⁸ Gaşıye, 88/17-20

¹⁰⁹ Hac, 22/73.

“Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratan Allah’a çevirdim.”¹¹⁰

İhtirâ delili ile inâyet delili arasında güçlü bir bağ vardır. Varlıkların yaratılış hikmetini ve taşıdıkları gayeyi araştıran kimse inâyet delilini daha iyi anlar.

Hudûs ve imkân delilleri ile inâyet ve ihtirâ delilleri karşılaştırıldığında son iki delilin daha çok dinî ve Kur’anî delil oldukları anlaşılır. İnâyet ve ihtirâ delili, âlimler kadar diğer insan topluluklarının da kolayca anlayabilecekleri etkili ve sorunsuz delillerdir. Anlaşıldığı kadarıyla bu deliller geniş halk kesimleri dikkate alınarak geliştirilmiştir. Bu iki delil halkı iknada etkili olsa da aklî ve burhanî kesinliğin peşinde olan filozof ve düşünürler için yeterli olmayabilir. Bu nedenle duygulara değil de akla hitap eden hudûs ve imkân delilleri önemlerini her zaman koruyacak gibi görünmektedir.

İsmail Hakkı İzmirli, ihtirâ delilini hudûs delilinin değişik bir formu olarak incelemiştir. Ona göre bu delil, Kur’an’da belirtilen bir ispat yöntemidir. Buna Râzî’nin yaptığı sınıflandırmada belirtildiği gibi arazların hudûsü ve sıfatlar delili adı da verilir.

İzmirli, bu delili aşağıdaki kıyasta ortaya koyar:

Şu varlıklar ihtirâ edilmiştir. (Küçük öncül)

Her ihtirâ edilene bir ihtirâ eden lazımdır. (Büyük öncül)

Öyleyse şu varlıkların bir ihtirâ edeni vardır. (Sonuç)

Gözümüzün önünde birçok araz, nitelik ve olay görürüz. Bunların sonradan meydana geldiğinde şüphe yoktur. Cansız bir cisimde daha sonra canlılığın meydana geldiğini görürüz. Cansız cisimlerde hayat, idrak ve akıl gibi durumlar ihtirâ edildiği yani yaratıldığı zaman maddenler, bitkiler, hayvanlar ve gök cisimleri daima halden hale geçerler. Araz ve sıfatlar sürekli yenilenir. Böylece küçük öncül tecrübeyle sabittir. Sebep ilkesi gereği, her ihtirâ edilen şeye bir muhteri gerekir. Her eser bir müessire, her hadise bir sebebe muhtaçtır. Hatta akıl ve idrak gibi hâdis durumlara onları meydana getirecek bir muhteris gerekir. Bu muhteris, Hakîm olan Yaratıcıdan başkası olamaz. Müessir ve muhteri silsilesi ittifakla bir kadimde son bulur. İzmirli’ye göre ihtirâ delilinde muhteriye ulaşmak için yaratılış gözlemlenen bir niteliğin hudûsü yeterlidir. Bütün araz, nitelik ve olayların meydana gelmesinde şart değildir.¹¹¹

İhtirâ delili ile inâyet delili arasında benzerlik olduğu söylenebilir. İbn Rüşd’ün Kur’anî delil olarak niteleyip önemseydiği bu delil, İzmirli tarafından da önemsenmiştir. İzmirli bu delili hudûs delilinin farklı bir versiyonu olarak görmektedir. Hartpûtî ve Filibeli bu delili özel bir başlık altında ele almamış, ancak hudûs delili kapsamında mana olarak işaret etmekle yetinmişlerdir.

¹¹⁰ En’am, 6/79.

¹¹¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 281-282.

2.7. Fıtrat ve Vicdan Delili

Vicdan, insanın içinde bulunan ahlâkî otorite, ahlâkî değerler ve eylemler hakkında hüküm verme ve yargılama yeteneği olmakla beraber akıl veya batını bir kuvvet vasıtasıyla kişinin iç âleminde iyiyi kötüden, hakkı batıldan temyiz edebilen iç hislerle idrak edilen ulvi hisler olarak tarif edilmektedir. Vicdaniyyat, klasik İslam mantığında iç duyularla kavranan açık önermeler için kullanılır. Osmanlının son döneminde vicdan, Fransızcada ahlâkî şuur anlamında kullanılan “conscience morale” tabirini karşılamak üzere kullanılmaya başlamıştır.¹¹²

Mütekaddimîn ve müteahhirîn kelâmcıların kelâm eserleri incelendiğinde fıtrat ve vicdan delili adıyla bir delile başvurdukları görülmektedir. Fakat kelâmcıların nazari ispat yöntemlerinin faydasız olduğunu düşünerek tasvip etmeyen İbn Teymiyye'nin Allah'ın varlığını en güçlü şekilde ispatlaması sebebiyle fıtrat delilini özellikle tercih ettiği görülmektedir. Bu nedenle burada üç düşünürün fıtrat ve vicdan delilini işleyiş biçimlerine geçmeden önce İbn Teymiyye'nin bu delili nasıl takdim ettiğine bakacağız. Bu delili “enfüs delili” özel adıyla kullanan diğer düşünür Filibeli Ahmed Hilmi'dir. Harpûtî bu delili hiç ele almamışken, İzmirli bu delile kısaca değinmekle yetinmiştir.

Filozof ve kelâmcılar tarafından kullanılan isbât-ı vâcib delillerini gereksiz gören İbn Teymiyye'nin bu delillere alternatif olarak ortaya koyduğu delil fıtrat delilidir. İbn Teymiyye, Allah'ın iki yolla bilinebileceğini düşünür: Birincisi sezgisel ya da fitrî yaklaşım, ikincisi akıl yürütmeyi öngören yaklaşımdır.¹¹³

İbn Teymiyye fitrî yaklaşımı şöyle ifade etmektedir: “İnsanın selim fıtratı, ilk düşünceyle ve fıtratın zorunluluğu ile Âlim, Kadir ve Hâkim olan Sani'e işaret eder.”¹¹⁴ Allah, insanları tabiattaki deliller olmadan da kendi varlığını kabul edebilecekleri bir fıtratta yaratmıştır. Yaratılıştan gelen zaruri bir bilgi gereği, sonradan meydana geleni bilmek, meydana getirenin varlığını bilmeyi zorunlu kılar.¹¹⁵ Eğer insan, yaratıcısını delilsiz tanıyamayacak bir yapıda olsaydı hiç kimse başkası tarafından ortaya konulan veya kendi kullandığı delilin bir yaratıcıya işaret ettiğini bilemezdi.¹¹⁶

İnsan kâinatın bir yaratıcısının olması gerektiğini hudûs ve imkân delillerine başvurmadan da bilir. Allah'ı bilmek için nazari istidlâl zorunlu değildir. Peygamberlerin insanları dine

¹¹² Osman Demir, “Vicdan”, *DİA*, İstanbul, 2013, c. 43, s. 100-102; Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, İstanbul, 2015, s. 343-344; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat*, vcd maddesi; Mehmet Salih Bey, *Kamus-i Osmani*, İstanbul, 1910, s. 634.

¹¹³ Wael Hallaq, “Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye”, *M.Ü.İ.F.D.*, (çev: H. Basri Yel), 2007/1, s. 231.

¹¹⁴ İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzu'l-akl ve'n-nakl*, Beyrut, 1978, c. VII, s. 397.

¹¹⁵ İbn Teymiyye, *Külliyât* c.1, s. 114-115.

¹¹⁶ Özerverli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s. 131.

davet ederken hiçbir delile başvurmamaları, göreve onları ibadete yönelterek başlamaları, müminlerin kalplerinde Allah sevgisinin bulunması ve bunun her an tezahür etmesi gibi psikolojik deliller, kişinin saf teorik istidlâllere gerek kalmadan daha kolay inanmasını sağlar.¹¹⁷

İbn Teymiyye, Allah'ın varlığının fitrat aracılığıyla bilindiğini iddia etmektedir. Yaratmak anlamındaki “fatara” fiilinden türeyen “fitrat” terimi tabîi anlayış melekelerini ve yaratılıştan gelen, değişmeden kalan kavrayış yetisini ifade etmektedir. İbn Teymiyye bu kavrama, bilgi edinmenin bir kaynağı olarak işlev görme anlamı da ilave eder. Ancak fitrat yetisi, bilgi edinmek için hiçbir istidlâlî süreç içermez. Fitratla bütünleşen bilgi sadece zihindedir ve onun asıl kaynağı Allah'tır.¹¹⁸

Fitratın yaratılış gayesi, insanın doğruyu yanlıştan ve faydalıyı zararlıdan ayırt edebilmesidir. Doğru ve faydalı olan şey fitratımıza çekici gelir. Bozulmamış olan fitrat hakikat ışığını görür ve hakikati tanır. Allah'ın içimize yerleştirdiği fitrat sayesinde biz, O'nun varlığı yanında kudretini, azametini ve diğer her varlık karşısındaki üstünlüğünü tasdik ederiz. Buna göre selim fitratın Allah'ın varlığını hiçbir istidlâle başvurmadan bilmesi zorunludur.¹¹⁹ Yüce Allah, insanları kendisini tanıyacak ve sevecek şekilde yaratmıştır. İşte Hanif dini manasına gelen fitrat da budur.¹²⁰ Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır: “*O halde yüzünü Allah'ı birleyici olarak dine, Allah'ın fitratına çevir ki, o insanları bu fitrat üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratmasında bir değişiklik olmaz. Bu dosdoğru dindir; fakat insanların çoğu bilmez.*”¹²¹

İbn Teymiyye'ye göre, Allah insanlara iki ilmi farz-ı ayn kılmıştır. Bu ilimler Allah'ı bilme ve tevhid ilmidir. İman ancak bunlar sayesinde gerçekleşir. Bu ilim, her şeyi Allah'ın yarattığını ve insanların O'nun kulu olduğunu bilmektir. İster âlim ister avam olsun bütün insanların bunu bilmesi gerekir.¹²²

Allah'ı gerçek manada yalnızca âlimlerin tanıyacağı, avamın bu konuda bir hissesinin olmadığı söylenemez. Avamdan birine Rabbini nasıl tanıdığı sorulduğunda, O'nun gökyüzünü yükseltmesine, bunları tek başına yapmasına, hiçbir cevher ve cismin ona ortak olmamasına bakarak tanıdığını söyler. Avam bu cevabı bir âlim gibi istidlâlde bulunarak veremese de bu gerçeği kalbiyle idrak eder. Yüce Allah bütün akıllı insanları kendisini bilmekle mükellef kıldığına göre herkes bunu gücü ölçüsünde yapacaktır.¹²³

¹¹⁷ M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye”, *DİA*, Ankara, 1999, c. 20, s. 406.

¹¹⁸ Mehmet Sabır Şaybak, *İslam Felsefesinde Tanrı Kanıtlamaları ve İbn Teymiyye'nin Fitrat Delili*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van, 2013, s. 105.

¹¹⁹ Şaybak, *İslam Felsefesinde Tanrı Kanıtlamaları*, s. 105-106.

¹²⁰ İbn Teymiyye, *Der'u Teâruz*, c. VII, s. 425.

¹²¹ Rum, 30/30.

¹²² İbn Teymiyye, *Der'u Teâruz*, c. VII, s. 444.

¹²³ İbn Teymiyye, *Der'u Teâruz*, c. VII, s. 444-445

Avamın Yüce Allah'ı delilsiz bilebileceğinin bir diğer izahı şöyledir: İnsan kendisinin bir cisim olduğunu, yaratıldığını, sıfatlarını gerçekleştirmekten yani vücudunu, organlarını, şeklini yapabilmekten aciz olduğunu bilir. Yine insan, yaratıcının yaratılandan önce geldiğini, hiçbir şeyin kendi kendine olamayacağını ve onu yaratan bir yaratıcıya muhtaç olduğunu bilir. Mükelleften istenen bilgi ve kavrayış şüpheden arınmıştır. Akıl onunla aydınlanır, nefis ona güvenir. Allah insanların kendisini tanımaları konusunda âlime ve avama eşit davranmıştır.¹²⁴

İbn Teymiyye'ye göre insan akı, felsefi kıyas ve önermelere ihtiyaç duymadan, tıpkı aydınlığın güneşe, bitkinin yağmura, dumanın ateşe delâlet etmesi gibi yaratılan ile yaratıcı arasındaki ilişkiyi kendiliğinden kurar.¹²⁵

İnsan fitratında bulunan fitrat delili herkes tarafından bilinir. Bu delilin beyanı kişiden kişiye farklılık gösterebilir. İnsanlar onu bildikleri halde anlatamayabilirler. Zaten kalpteki bu ilmi bilen ve anlatan kimseye mütekellim denir. Herkes mütekellim olamayacağına ve ilim sadece kelâmdan ibaret olmadığına göre esas olan kalpteki ilimdir. İbn Teymiyye, kalplerde oluşan hidayet, nur ve imanın Allah'ın rahmeti sayesinde gerçekleştiğini ifade eder.¹²⁶

İbn Teymiyye'nin diğer delillere karşı alternatif olarak ortaya koyduğu fitrat delili, iki değişik şekilde yorumlanmaya elverişlidir. Fitrat, bir taraftan insanlarda doğar doğmaz Allah hakkında sahip oldukları bilgiyi simgeler; diğer taraftan Allah'ın varlığını delillere özgü zorunlu idrak sayesinde bilmeyi temsil eder. Birincisi, Allah'ın varlığını yine Allah tarafından yaratılan fitrat aracılığıyla bilmeyi savunmaya denk olduğu için döngüseldir. İkinci yoruma göre fitrat, Allah'ın varlığını bilmeye yarayan yegâne araç olarak delillere mahsus bir idrak olarak kabul edilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Teymiyye, birinci görüşü yani Tanrı'nın varlığına dair bilginin fitratta doğuştan bulunması sebebiyle insan fitratının hiçbir delil olmadan Tanrı'yı bildiğini kabul etmektedir.¹²⁷

Filibeli Ahmed Hilmi, “Biz onlara onun hak olduğunu anlamaları için hem dış dünyada (âfâk) hem de nefislerinde (enfüs) ayetlerimizi göstereceğiz.”¹²⁸ ayetini esas alarak biri enfüs, diğeri âfâk olmak üzere iki isbât-ı vâcib delili geliştirmiştir. Enfüs delilinin adlandırması orijinal olsa da içerik ve anlatım tarzı itibarıyla fitrat ve vicdan deliline benzemektedir. Bu nedenle biz, Filibeli'nin enfüs delilini fitrat ve vicdan delili kapsamında incelemeyi uygun görüyoruz.

¹²⁴ İbn Teymiyye, *Der'u Teâruz*, c. VII, s. 447.

¹²⁵ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, s. 132.

¹²⁶ İbn Teymiyye, *Der'u Teâruz*, c. VII, s. 453, 459.

¹²⁷ Şaybak, *İslam Felsefesinde Tanrı Kanıtlamaları*, s. 109.

¹²⁸ Fussilet, 41/53.

Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre, Allah'ın varlığının tabî delillerinden biri, insanın bizzat kendisidir.¹²⁹ Bu delil, Allah'ın varlığını insan vicdanından hareketle ispatlamaktadır.

Filibeli'ye göre bilginin ilk mertebesi kişinin kendisine dair bilgisidir.¹³⁰ Her insanın en açık ve samimi olarak, ani bir tecrübeyle bildiği şey kendi varlığıdır. Filibeli, bu tecrübeyi tüm varlıkların bilgisini elde etme yolunda esasların esası (üssü'l-esâs) olarak kabul etmektedir.¹³¹ İnsanın kendi varlığını başkasının irşad ve delâletine, dış dünyanın tesirine ihtiyaç duymadan rasyonel olarak birden bire doğrudan vicdanıyla bildiğini belirten Filibeli'ye göre bu bilgi türü, bedihi, kesin ve zaruri bir bilgidir. İnsan her şey hakkında şüphe ve tereddüde düşebilir, başka bir şeyi ret ve inkâr edebilir ama doğal halini yitirmediği sürece kendi varlığı hakkında şüpheye düşmez ve varlığını inkâr etme yoluna gitmez.¹³²

Filibeli, insanın kendisine dair bilgisinin Allah'ı bilmeye delâlet ettiğini meşhur “*Kendini bilen, Rabbini bilir.*” rivayetiyle teyit eder.¹³³

İnsanın kendisini bilmesini diğer varlıkları bilmede kriter olarak kabul eden Filibeli, insan zihninin ve vicdanının işleyiş şeklini de açıklar. Ona göre, bozulmamış bir zihin düşünmeye fitraten eğilimlidir. Her insan şu sorulara cevap bulma gereği duyar: “Ben kimim? Nereden geldim? Nereye gidiyorum? Beni çevreleyen bu varlıklar nedir?” Bu sorulara verilecek cevaplar anlatımda farklılık gösterse de özde birdir. Bu arayış ve araştırma neticesinde kişi kendisinin ve çevresindeki varlıkların üstünde bir varlık olduğunu keşfeder; böylece Yaratıcısını bilir.¹³⁴

Filibeli'ye göre insan, fitratındaki inanma özelliğinden dolayı din ve Tanrı fikirlerini içinden söküp atamaz. Hatta yeni doğmuş bir çocuk kendisine bir din düşüncesi telkin edilmese bile doğal gelişim sonunda Tanrı inancına ulaşır.¹³⁵

Pozitivizmin kurucusu August Comte'un din konusundaki şahsi tecrübesi, insanların din ve Tanrı düşüncelerinden uzak kalamayacaklarıdır. Comte'un hayat hikâyesinden çıkarılan bir sonuç da hiç kimsenin kendi varlığını inkâr etmeden diğer varlıkları inkâr edemeyeceği gerçektir. Edemediği takdirde ise geçici varlıklara ve sınırlı benliklere değişmez ve esas bir “sebeb”

¹²⁹ Filibeli, *Üss-i İslam*, s. 31.

¹³⁰ Koçak, *Filibeli Ahmed Hilmi Hikmet Yazıları*, s. 279, 282.

¹³¹ Filibeli, *Üss-i İslam*, s. 31.

¹³² Filibeli, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 18,21; *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* s. 51. Özmen, *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'de Tanrı Problemi*, s. 79.

¹³³ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* s. 53; *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 20; *Üss-i İslam*, s. 31. Bu rivayet için bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut, 1985, c. 2, s. 343, no: 2532.

¹³⁴ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 50.

¹³⁵ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 51.

aramaktan kurtulamaz. En gafil ve inatçı insanlar bile vicdanlarının derinliklerinden gelen fer-yada kulak vererek inkâra kalkıştıkları Tanrı'yı bilirler ve O'na saygı duyarlar.¹³⁶

İnsan kendisini incelediğinde şaşırtıcı bir sanat ve yetkinlik harikası olduğunu anlar. Beden organlarının görevlerini büyük bir ahenk içinde yerine getirmesi; vicdanın mekanik ve dinamik tesirlerini hissetme, anlama ve akletme şekline koyması; fitratta gizli cezbe, nefret, irade, içgüdü ve hassasiyet gibi vasıtalarla varlıklarda tabîi gidişatı bile arttırması, hafifletmesi ve hatta bazen durdurması insanın bir yüce mazhar (mazhar-ı celîl) olduğunu göstermektedir. Filibeli, bu kadar güzellik ve acayıpliğin neye atfedilmesi gerektiği sorusuna cevap arar. Ona göre insan, ya mükemmel ve sonsuz bir zâtın fiili ve kudretinin eşsiz eseridir ya da kendi kendine veya tabîi kanunların vicdansız ve maksatsız etkisi altında tesadüfen var olmuştur. Birinci hüküm, akl-ı selimin yaptığı araştırmanın zorunlu bir sonucudur. İkincisi, bilgisizlik eseri ve inkâr olduğu gibi bilim ve felsefeye de aykırıdır. Çünkü bir şeyin kendi kendine olduğunu iddia etmek bilimin tasvip etmediği bir tutumdur. Öyleyse bu kâinatı yaratan kudretli bir varlık vardır ve o da varlığı zorunlu olan Allah'tır.¹³⁷

İsmail Hakkı İzmirli'ye göre, insan, fitratı gereği kendi gücünün üstünde yüce bir kudretin olduğunu kavramaktadır. İnsanın Allah'ın varlığını bilmesi, tabiatın dışında her şeye güç yetiren ve her şeyi kuşatan bir yaratıcıyı anlaması yaratılıştan getirdiği bir özelliktir. Bu bilgi ve kavrayışta insani fiil, kesb, düşünce ve istidlâlin bir etkisi yoktur. Bu kavrayış, insanın zâtî bir sıfatı ve insanlığının gereğidir.¹³⁸

İnsan zorluklar karşısında ve her taraftan sıkıştığında bir ilâha sığınır, yalvarır ve onunla teselli bulur. Ondan zorlamayla değil, yaratılışının gereği olarak yardım ister. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Onlar mı hayırlı, yoksa kendisine yalvardığında bunalmışa yardım eden kimse mi?*”¹³⁹ Dünyanın değişik bölgelerindeki bedevilerin, kendilerine İslam daveti ulaşmamış olan insanların düşüncelerinde hiçbir delil olmaksızın ve hiçbir öğretmenden eğitim almaksızın yaratıcıyı tanıdıkları görülmektedir. Yol ve milletleri farklı olsa da insanlar yaratıcının sıfatlarını bilmektedirler. Bazı kimseler buna dayanarak Allah'ı bilmenin nazarî istidlâle dayalı değil, zaruri olduğunu iddia etmişlerdir. Bundan dolayı peygamberler yaratılış tevhidini hatırlatmışlardır. Nitekim Allah: “*Fayda verecekse nasihatte bulun!*” demiştir.¹⁴⁰ Bazı insanlar Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte O'na ya ortak koşarak ya vacip sıfatlarından birini inkâr ederek ya da peygamberliği kabul etmeyerek inanırlar. İzmirli, fitrat delilini, insanların büyük çoğunluğu

¹³⁶ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* s. 48; *İslam Tarihi*, s. 49; *Üss-i İslam*, s. 9-11.

¹³⁷ Filibeli, *Üss-i İslam*, s. 31-32. Özmen, *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'de Tanrı Problemi*, s. 81-82.

¹³⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 275.

¹³⁹ Neml, 27/62.

¹⁴⁰ A'lâ, 87/9.

açısından fitratın şahitliğinin halka daha yakın olması, kolay anlaşılması ve mantığa ihtiyaç duyurmaması sebebiyle imkân ve hudûs delillerine tercih eder.¹⁴¹

Görüşlerini incelediğimiz üç düşünür içinde kâh fitrat, kâh vicdan adıyla bu delile en çok yer veren düşünür Filibeli olmuştur. İzmirli delile kısaca değinirken Harpûtî'nin eserlerinde bu delile dair açıklamalar yaptığını tespit edemedik. İbn Teymiyye'nin filozoflarca benimsenen kıyas ürünü aklî delillere karşı geliştirdiği fitrat delili yeni versiyonlarıyla Filibeli'nin metinlerinde de yer bulmuştur.

2.8. Ahlâk Delili

Ahlâk, “tabiat, huy ve karakter” anlamlarına gelen Arapça “hulk” veya ‘huluk’ kelimesinin çoğuludur. Ahlâk, insanın iyi ve kötü şeklinde değerlendirilebilecek ihtiyari davranışlarını kapsar. Erdem ahlâkında huylar, ifrat ve tefrit uçlarında yer alan rezilet yani kötü huylar ve itidali temsil eden fazilet yani iyi huylardan oluşmaktadır. Kur’anî ahlâkta iyi huy ve davranışlar teşvik edilmiş, insanlar kötü huy ve davranışlardan sakındırılmış olup ahlâkî duyarlılığın güçlü tutulması için hem dünyevi hem de uhrevi müeyyidelere bağlanmıştır.¹⁴²

Mu‘tezile, iyilik ve kötülüğün şeyler ve fiillerin zâtına ait birer nitelik olduğunu ve bizzat hasen veya kabih olan şeylerin şeriat bildirmese de akılla idrak edilebileceğini iddia etmektedir. Mu‘tezile’ye göre, akıl, iyilik ve kötülüğü ispat ve inşa etmez, aksine bazı şeylerde bizzat bulunan iyilik ve kötülüğü ortaya çıkarır ve idrak eder. Burada hüküm akla mecazi anlamda nispet edilmektedir. Aklın idrak ettiği hüküm şeriat tarafından teyit edilmiş olur. Dolayısıyla yükümlülük ve sorumluluk da aklen zaruridir. Eş‘ariye bu konuda Mu‘tezile’den farklı düşünür. Eş‘ariye göre iyilik ve kötülük, haramlık ve helallik eşyanın zâtında olmayıp bir şey veya bir fiil iyi veya kötü vasfını Şâri’nin onun iyilik veya kötülüğüne hükmetmesiyle kazanır. Mu‘tezile’ye göre bir şeyin iyi veya kötü olduğu akılla bilinebilirken Eş‘ariye göre akılla bilinmez, ancak vahiyle bilinir. Aynı şekilde Eş‘ariye’de yükümlülük ve sorumluluk aklen değil, şer’an vaciptir. Matürîdiler bu konuda Mu‘tezile ile Eş‘ariye arasında orta bir yol tutmuşlardır.¹⁴³

Ahlâk delili, verilerini insanın ahlâk tecrübesinden alır ve bu tecrübe ile ilgili verilerden yola çıkarak Allah’ın varlığını ispat etmeye çalışır. Bu delil, objektif ahlâkî yasalardan hareketle ilâhî bir “kanun koyucu”nun varlığına giden mantıksal bir çıkarımdır.¹⁴⁴ Ahlâk delili,

¹⁴¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 275-276.

¹⁴² Yunus Cengiz, “Ahlak İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, BİLAY, Ankara, 2018, s. 19.

¹⁴³ Zübeyir Bulut, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi Journal of Kalâm Researches* [KADER-e-ISSN: 1309-2030] c. 13, Sy. 2 V.: 13, I.: 2 2015, s. 651-652. Detaylı bilgi için bak, Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul, 2014, s. 311-330.

¹⁴⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 96.

ahlâk kanununun Tanrı'nın varlığını zorunlu kıldığı düşüncesine dayanır. İnsanın ahlâkî bir varlık olduğu esasına dayanan bu delil, kozmolojik ve teleolojik delillerden farklı olarak Allah'ın varlığını objektif olarak kanıtlama iddiası taşımaz. Bu delilde Tanrı'nın varlığını kesin ve objektif olarak bilme amaçlanmaz.

Ahlâk delilinin tarihteki en önemli savunucusu Kant'tır. Kant açısından Tanrı, bilgi ve deneyimin sınırları içinde kanıtlanamaz. Onun "İnanca yer açabilmek için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım"¹⁴⁵ şeklindeki ifadesinden anlaşıldığı gibi, Kant açısından Tanrı'nın varlığına giden yol, saf düşünceden değil ahlâktan geçer.¹⁴⁶ Tanrı'nın var olduğunu göstermeye çalışan bütün teorik girişimleri reddeden Kant'a göre, Tanrı'nın varlığını bir postulat¹⁴⁷ olarak ortaya koymanın tek yolu ahlâk yasasıdır. Kant için öncelikli olan husus, ahlâk yasasının varlığı ve bu yasanın herkes için bağlayıcı olmasıdır. Ona göre ahlâk kanunu pratik aklın tamamen katışıksız bir ilkesidir.¹⁴⁸ Dolayısıyla Tanrı pratik aklın postulatlarından biridir. Kant, Tanrı kavramına yalnızca aklın ahlâkî yetkinlik konusunda kurduğu ve özgür bir irade kavramına kopmaz bir biçimde bağladığı ideden" ulaşılabileceğini söyler.¹⁴⁹

Kant, Tanrı'nın varlığı inancını delillendirmeye insanın akıl sahibi bir varlık olarak aynı zamanda ahlâkî bir varlık olduğunu baştan kabul ederek başlar. Kant'ın ahlâk felsefesinin temel kavramları iyiyi isteme (irade), ödev, kesin (koşulsuz) buyruk, en yüksek iyi, özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı'nın varlığıdır.¹⁵⁰

Kant bütün insanlar için geçerli olan ahlâk kanununa "kesin (koşulsuz) buyruk" adını verir. Başka bir gayenin vasıtası olarak değil, bizzat iyi olan davranışları emreden buyruklar ahlâkîdir. Başka bir şeyin aracı olan koşullu buyruklar ahlâkî değildir.¹⁵¹ Kesin buyruklar, eylemleri ödev yapan pratik yasalar sağlayabilecek ve genel olarak ahlâklılık ilkesi olabilecek tek ilkedir.¹⁵² Kant'a göre ahlâklılık, ahlâkî yasaya boyun eğmekten ibarettir.¹⁵³

Kant buradan özgürlük postulatına varır. Çünkü ona göre deneysel olarak koşullanmış akıl kendi başına iyiyi istemeyi belirlemeye yeterli değildir. Bu nedenle *kategorik imperatif*'in

¹⁴⁵ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımcı, İdea Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul, 1993, s. 38.

¹⁴⁶ Taylan, *Tanrı Sorunu*, s. 91.

¹⁴⁷ Postulat: Ön doğru, ispatsız kabul edilen önerme. Bkz. Akalın, Şükrü Halûk ve diğerleri, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, Ankara, 2011.

¹⁴⁸ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, TDV Yayınları, Ankara, 1992, s. 32-34.

¹⁴⁹ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 2015, s. 25.

¹⁵⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 97.

¹⁵¹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 30.

¹⁵² Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 32-33; Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara, 2016, s. 48; Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, s. 111.

¹⁵³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 16.

gerçekleşebilmesi için iradenin özgür olması zorunlu bir koşuldur.¹⁵⁴ Kant buradan da “en yüksek iyi” kavramına varır. Ona göre, bir ahlâk varlığı için ulaşılmaması gereken son amaç “en yüksek mutluluk”, “en yüksek iyi”dir. “En yüksek iyi” ahlâklılık ile mutluluğun birleşmesinden oluşur.¹⁵⁵ Bu da ancak iradenin özgürlüğü ile mümkündür. Özgürlük ispatlanamadığına göre bu durumda en yüksek iyiye, yani ahlâklılık ile birlikte mutluluğa nasıl ulaşılacaktır?

Bu problemin çözümü için Kant, en yüksek iyiyi gerçekleştirmenin imkânını veren “ruhun ölümsüzlüğü” postulatını ortaya koyar. Ona göre, dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, ahlâk yasası tarafından belirlenebilen bir iradenin zorunlu bir nesnesidir. Kant’a göre, “en yüksek iyi”yi oluşturan ahlâklılık prensibinin gerçekleşmesi için ruhun ölümsüzlüğü postulatı gereklidir. Kant, insanın ahlâklılığının mükâfatı olan mutluluğa ulaşması için Tanrı’nın varlığını postulat olarak koyar.¹⁵⁶ En yüksek iyinin imkânını sağlayacak ve mutluluğun insanlara adil bir şekilde dağıtılmasını gerçekleştirecek bir kudret gereklidir ki bu kudret Tanrı’dır. Yoksa mutluluğun gerçekleşme garantisi ortadan kalkar, dolayısıyla ahlâk yasası çöker.¹⁵⁷

Kant’a göre ahlâk yasasının gereği olarak en yüksek iyiye ulaşmak için sürdürülmesi gereken mücadelede ahlâklılık ve onunla orantılı olarak mutluluk arasında zorunlu bir ilişki vardır. Ahlâklılık layık olduğu mutluluğu mutlaka peşinde getirmelidir. Fakat duyular dünyasında yaşayan insan, bu dünyanın sebebi olmadığı gibi, ahlâklılık ile mutluluk arasında fiilen zaruri bir bağ tesis edecek güçte de değildir. Bu birliği ve ahlâklılıkla orantılı mutluluğu ancak her şeye gücü yeten ve aynı zamanda doğanın nedeni olan bir irade garanti edebilir. Böylece bu ilginin, yani ahlâklılıkla mutluluk arasındaki uygunluğun temelini içeren ve doğanın ondan ayrı olan bir nedeni postulat olarak konmuş olur.¹⁵⁸ O da Tanrı’dır.

Kant’a göre en yüksek iyinin imkânı için bir yandan ahlâkî iyi niyet talebini karşılayan, öte yandan duyular dünyasında iyi niyete uygun bir nedenselliği gerçekleştirebilen bir varlığın, yani Tanrı’nın doğanın en üstün nedeni olarak kabul edilmesi gerekmektedir. En yüksek iyi ancak Tanrı’nın varoluşu koşuluyla olabildiğinden bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır, yani Tanrı’nın varlığını kabul etmek ahlâkî açıdan zorunludur.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 16,17; Macit Göker, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınları, İstanbul, 1980, s. 409.

¹⁵⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 135; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 97.

¹⁵⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 135.

¹⁵⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.135.

¹⁵⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 135-136.

¹⁵⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.136.

Filibeli Ahmed Hilmi, ahlâk delilini diğer önemli isbât-ı vâcib delillerinden farklı olarak belli bir başlık altında incelememiş, yalnızca bu delile anlam ve içerik olarak değinmekle yetinmiştir. Ahlâka din ve Tanrı'nın insan için taşıdığı önem çerçevesinde yer veren Filibeli, dine ahlâk temelli yaklaşımın daha samimi olduğunu düşünmektedir.¹⁶⁰

Filibeli'nin ahlâk delilini kurarken dayandığı temel öncül, "Ahlâk, yani ahlâkî faziletler insanlık için çok gereklidir." önermesidir. Ahmed Hilmi'ye göre ahlâk, insanın diğer yaratılmışlardan temayüz etmesini sağlayan önemli bir olgudur. Ona göre, genel adıyla "insanlık" diye tarif edilen sistem ancak ahlâk ile ayakta kalabilir. Ahlâk olmazsa görevler sabit olmaz, görevler sabit olmazsa insanın hayvandan farkı kalmaz. Ahlâk, insanlara özgü sosyal hayatın vazgeçilmez gereğidir. Sosyal gruplar ve yönetimler hukuka, hukuk da ahlâka dayanır. İnsanın bu dünyadaki mutluluğu ancak ahlâk ile temin edilebilir. Ahlâk kurallarını tahrif edenlerin bile neticede esas olarak ahlâkın zaruretine dikkat çekmesi bu gerçeğin en güçlü kanıtıdır.¹⁶¹

Filibeli de ahlâkın asıl konusunun ödev/görev olduğunu belirtmektedir.¹⁶² Kutsal ahlâk ödevini yerine getirmek zorunludur. Aksi halde bu ödev isimden öteye geçemez. Ödevin zorunlu ve kutsal olabilmesi için kutsal bir esasa dayanması gerekir. Ulûhiyet kavramıyla ifade edilen bu esasın anlatımında "ölümden sonra dirilme" ve "yaptıklarının mükâfat veya cezasını görme" düşüncelerine dayanılır. Bu düşünceler sistemine din denir. Bu esaslar ortadan kalktığı anda ahlâkın bir anlamı kalmayacağı gibi ödevin ifa edilme gerekliliği de manasını kaybeder.¹⁶³

Ahmed Hilmi'ye göre ödev, iyi ve faziletli olmaktır. O, dört bin yıldır uygulanan tecrübelere dayanarak kutsallık fikrine dayanmadan bir ahlâk sisteminin kurulamayacağını söyler. Kutsallık ancak bir dine bağlanmakla yani Allah'a inanmak ve O'nu sevmekle gerçekleşir.¹⁶⁴ İyiye meyiletme ve fazileti yarara tercih etme gibi esasların varlık kazanabilmesi için kişide Allah'a iman ve Allah sevgisinin bulunması gerekir.¹⁶⁵

Filibeli, ahlâk ile dinin birbirinden ayrılmasını doğru bulmaz.¹⁶⁶ Ahlâk, dini esas almayan ahlâk teorilerinde olduğu gibi, menfaat ve bencillik ya da korku temellerine dayandırılmaz.¹⁶⁷ Ahlâk ile din arasında sıkı bir bağ olduğunu düşünen Ahmed Hilmi'ye göre, bir ateistin ahlâksız olması doğal ve mantıklı iken, ahlâklı olması müstesna bir durumdur.¹⁶⁸ O, ahlâklı

¹⁶⁰ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 51-52.

¹⁶¹ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 51-62.

¹⁶² Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 52.

¹⁶³ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 52.

¹⁶⁴ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 56-57.

¹⁶⁵ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 57.

¹⁶⁶ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 51-52.

¹⁶⁷ Filibeli, *Tarih-i İslam*, c. II, s.519; *İslam Tarihi*, s. 54-60.

¹⁶⁸ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 57.

ateistlerin bulunmasını savundukları inkârcı düşünceye değil, yetiştikleri dindar toplum ve çevrenin kendileri üzerindeki olumlu etkiye bağlamaktadır.¹⁶⁹

İsmail Hakkı İzmirli, ahlâk delilini ahlâkî düzen delili ve fazilet delili olmak üzere iki şekilde ele alır. İzmirli, ahlâkî nizâm delilini genel olarak incelediği halde fazilet delilini Kant'a atfederek incelemiştir.

1) Ahlâkî düzen delili: Ahlâkî düzen delili kendi içinde üç şekilde açıklanır.

Birinci açıklamaya göre, âlemde ahlâkî düzen vardır. Bu düzenin koyucusu ve ilkesi adil ve mutlak olan Cenab-ı Hak'tır. Bu âlemde tabîî düzen ve ahlâkî düzen olmak üzere iki tür düzen görmektediriz. Tabîî, doğal düzen bir kuvvetler manzumesi iken, ahlâkî düzen bir iradeler manzumesidir. Kuvvetlerin olduğu gibi iradelerin de kanunu vardır. Tabîî kanunlar bulunduğu gibi ahlâkî kanunlar da vardır. Tabîî kanunların mecburi olarak gerçekleşmesine karşılık ahlâkî kanunlar ihtiyari olarak gerçekleşir. İnsan tabîî kanuna karşı gelemez ama ahlâkî kanuna karşı gelebilir. Ahlâkî kanuna tatbik edilen tikel fiile ödev/görev denir. Ödev, özü itibarıyla faydaya aykırıdır. Ödev iyiliği, irade kötülüğü emreder. Ahlâkî kanun veya ödev ile kâinatın maddeye ve maddenin ilkel özelliklerine döndürülmesi anlaşılabilir.¹⁷⁰

İzmirli, meseleyi bir varsayıma dayalı olarak açıklamaya çalışır. Diyelim ki şeylerin düzeni tamamen tabîîdir. Bütün hadiseler fizik ve mekanik kanunlara dayandırılınsın. Hayat, fikir, irade, ihtiyar ve sevgi de ancak kimyasal ve mekanik karışım, hareketlerin karışımı olsun. Özetle, her şey harekete irca edilsin. Her halükârda bir ilkeye göre, böyle bir şeyin şöyle bir şeye tercih edildiğini, böyle bir fiilin şöyle bir fiilden, mesela ilmin hasetten, sevginin bencilikten daha iyi olduğunu, ruhsal hazzın bedensel hazdan, insani mutluluğun hayvanî mutluluktan daha üstün olduğunu araştıralım. Acaba bu ilke tabiat kanunlarına irca edilebilir mi? Geçici olarak bu ilkeyi tabiat kanunlarına irca edelim. Her hadise, tabîî kanunların neticesi olması hesabıyla aynı özelliklere sahip olacağından aynı değere sahiptir. Hasadı mahveden dolu, yeryüzünde bitki büyümesini sağlayan yağmurla aynı kanuna tabi olarak yağar. Demek ki eserlerdeki farklılık hadiselerin zâtından kaynaklanmamaktadır. Artık böyle bir fiilin şöyle bir fiile tercih edilmesini açıklamak, her halde birine diğerinden fazla bir şey ilave etmek, birinde diğerinde bulunmayan bazı özellikleri keşfetmek gerekecektir. Her şey fiziksel ve kimyasal karışımlara dönüşürse bazı fiillerde tercih sebebi olan bu özellik neden ibarettir? Fiillerin faydalı veya zararlı olduğu ayırt edilebilse bile iyi ve kötü ya da fazilet ve rezilet zâtî bir özellik ile bir diğerinden ayırt edilemez. Hatta reziletin daha faydalı görülerek fazilete tercih edilmesi gerekir. Bundan

¹⁶⁹ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 57.

¹⁷⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 300.

dolayı tabîî düzenin sebebi olduğu gibi ahlâkî düzenin de sebebi vardır. Ahlâkî kanunun da yüksek bir ilkesinin olması gerekir. Bu ilke, şariat koyucu Yüce Allah'tır.¹⁷¹

İkinci açıklamaya göre, ödev zorunludur. Ödev bizim üzerimizde mutlak bir otorite olarak emredicidir. Ödevin bu otoritesi ödev ne bizden ne de tabiattan gelir. Bu otorite, adil ve latif olan yaratıcı bir kudretin tecellisinden başka bir şey olamaz. Ödev kavramı ve yükümlülük kavramı vicdanımızda iradenin yüksek kanununa ve iyi kavramına bağlıdır. İyilik yükümlülüğünü gerektiren sebep nedir? Böyle bir kanunun mümkün sebebi, kendisini bize bir gaye olarak bildiren mutlak bir adalet, mutlak bir kutsiyet ve gerçekleşmiş bir iyinin varlığından başka bir şeyden kaynaklanamaz. Onun mahiyeti ile bizim mahiyetimiz arasındaki alaka vasıtasıyla onu bize gayemiz ve örneğimiz olarak teklif etmesi için böyle olması gerekir. Ahlâkî kanunun insan vicdanında hazır bulunması, mutlak bir kanun koyucunun ve ezeli bir hâkimin varlığını tazammun eder. Böylece onun huzurunda bütün ahlâk sahipleri sorumlu olur.¹⁷²

Üçüncü açıklamaya göre, ahlâkî kanun desteklenmelidir. Aklımızın emirleri ile duyu gücümüzün arzuları arasında nihai bir ahenk bulunmalıdır. Fakat bu ahenk, tabiattaki kanun koyucunun bir de ahlâkî kanunu koymasıyla gerçekleşebilir. Kozmik düzen ile ahlâkî düzen bir olmadıkça ahenk mümkün olmaz.¹⁷³

2) Fazilet delili: Kant, filozofların bütün delillerini eleştirerek teorik aklın Allah'ı ispat etmede burhan getirmekten aciz kaldığını iddia etmiş ve Tanrı'nın ilim ve burhan ile ispat edilemeyeceğini savunmuştur. Ona göre bu deliller tamamen metafiziksel ve vehmî olmaları sebebiyle isbât-ı vâcibde başarısız kalmaktadırlar. Allah kavramı tahakkuk etmez, ancak tasavvur edilir. Kant'a göre nefsimizde birliğe karşı mukavemet edilemez bir eğilim vardır. Bu eğilim, idrak güçlerimizi yüksek bir birliğe ulaştırır ve düzene sokar. Tecrübe sahasında ancak hissedilir şeyleri idrak ederiz. Hissedilir şeyleri birtakım önsel kanunlar ile birer hüküm haline getiririz. Bu hükümleri önce "ben" ve "âlem" kavramlarına bağladıktan sonra bütün yetkinliklerin örneği ve mevcutların ilkesi olan bir yüksek sebebe bağlarız. Fakat bu yüksek sebebin dışarıda var olduğunu ve tahakkuk ettiğini bilmemiz mümkün değildir. Teorik aklın gelip durduğu nokta işte burasıdır.

Fiil ve hareketi yöneten pratik akıl ise bize ahlâkî bir ödev emreder. Bu dünyada bir ödevin bulunduğuna vicdanen kani oluruz. Bu ahlâkî ödev bize önce bir yüksek gaye, yani bir yüce iyilik ve ahlâkî erdem ile onun sonucu olan mutluluğun uyumunu yükler. Ahlâklılık kav-

¹⁷¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 301

¹⁷² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 301.

¹⁷³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 302.

ramı, ayrılmaz bir şekilde mutluluk kavramına bağlıdır. Çünkü ahlâkî kanun şöyle bir ilke halinde konulabilir: “Kendini mutlu olmaya layık gördüğün şeyi yap!” İnsan ancak ahlâkî kanun ile donandığı takdirde mutlu olabilir. Öyleyse bizim fazilet/erdem ile mutluluk arasında tam bir ahengin sağlanması için çalışmamız gerekir. Hiçbir kimse imkânsız ile yükümlü tutulmayacağından hurafe olmaması için fazilet ile mutluluk arasında uyumun gerçekleşeceğine inanmak da bir ödevdir. Mutluluk faziletten ayrılamaz. Bizi mutluluğa layık kılacak fiilleri yapmak elimizde olabilir ama mutluluğun gerçekleşmesi elimizde değildir. Çünkü mutluluk dış tabiata ve insanların iradelerine bağlıdır.

İzmirli, bu sınırlı hayatta bu ahengin nasıl sağlanacağını soruşturur. Mutluluk sadece doğal sebeplerle gerçekleşemez. Bunun için şimdiki hayatın şart ve sınırları dışında beden fani olduktan sonra ruh fiil haline gelebilir. İşte bu fazilet ile mutluluğun tam ahengini bilfiil hale getirmek için bütün insanlarda o ahengi meydana getirebilecek bir iradenin bulunması gerekir. Biz bu ahengi ahlâk kanununa uygun olarak irade etmeye kadiriz ama onu gerçekleştirmeye kadir değiliz. Buna ancak âlemin yaratıcısı olan Yüce Allah kadirdir. Çünkü böyle bir ahenk ve uyumu ancak sonsuz ve yüce varlık olan Allah tesis edebilir. Bu delili diğer delillere tercih eden Kant, ödev ve fazilet esaslarına dayanarak adaletin ilkesi, fâil-i muhtâr ve kanun koyucu olan bir Allah’a inanmaktadır. İzmirli’ye göre Kant’ın bu delili burhandan çok imandan ilham alan bir delil olup adalet ihtiyacına karşı ümidi tatmin etmekten ibarettir.¹⁷⁴

Ahlâk deliline üç düşünür arasından sadece Filibeli ve İzmirli’nin başvurduğunu görmekteyiz. Ödevin zorunlu ve kutsal olabilmesi için kutsal bir esasa dayanması gerektiğini düşünen Filibeli, ahlâk sisteminde Allah’ın varlığının önemine işaret etmiştir. Ahlâk deliline Batı’da geliştiği şekliyle yer veren asıl düşünürün İzmirli olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca İzmirli’nin ahlâk delilini “ahlâkî düzen delili” ve “fazilet delili” şeklinde iki değişik formda açıkladığı görülmektedir.

2.9. Kemâl Delili

Kemâl delili, ontolojik delil ve apriori delil olarak da bilinir. İzmirli’nin belirttiği gibi bu delil, Anselmus (ö. 1109) tarafından düşünülmüş, sonra Descartes (ö. 1650) tarafından yeniden ortaya çıkarılmış, Leibniz tarafından düzeltilmiştir. Kemâl delili şu kıyasla ortaya konur:

Mutlak olarak yetkin olan bir varlık bütün yetkinliklere sahiptir ve buna binaen vardır.
(Büyük öncül)

Tanrı tanımıyla mutlak olarak yetkindir ve vardır. (Küçük öncül)

Öyle ise Tanrı vardır. (Sonuç).¹⁷⁵

¹⁷⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 303-304.

¹⁷⁵ İzmirli, *Metafizik*, s. 178; krş. Leibniz, *Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 49-50, 63-64.

Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre, Allah'ın bilgisini elde etmede ve varlığını ispatta başlıca iki yol vardır. Birincisi, "ilk adımda Hakk'ın müşahedesı" yani "müessirden esere intikal" yoludur. Ona göre bu yöntem, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 1240) ile Şâziliyye tarikatının kurucusu Seyyid Hasan eş-Şâzili'nin (ö. 1258) benimsediği yoldur. Diğeri ise nefsin bilgisinden Hakk'ın müşahedesine geçme yolu yani "eserden müessire intikal" yöntemidir. Kelâmda kozmolojik delil olarak bilinen bu metodun önemli temsilcilerinden biri Gazzâlî'dir.¹⁷⁶ Bu iki burhandan müessirden esere doğru giden birinci burhana limmî burhan, eserden müessire doğru giden ikinci burhana innî burhan denir. Limmî burhan, bir şeyi illetleriyle ispat eden kıyastır. İnnî burhan ise bir şeyi eserleriyle ispat eden kıyastır.¹⁷⁷

Cenab-ı Hakk bütün kemâl sıfatlarına sahip olup noksan sıfatlardan münezzehtir. Varlığında bir müessire muhtaç olmayan Allah'ın varlığı zâtının gereğidir.¹⁷⁸ Allah'ın Vâcibu'l-vucûd olması mükemmel varlık olduğunu gösterir. Çünkü Vâcibu'l-vucûd'u noksan olarak tasavvur etmek imkânsızdır. Tanrı'nın zâtî yetkinliği tam manasıyla yetkinlik olduğu için insanın tasavvur edebileceği yetkinlik tasavvurlarına benzemez.¹⁷⁹

Filibeli'ye göre düşünen her insan kendisinin akıllı, gören, duyan ve gücü yeten bir varlık olduğunu bilir. Aynı zamanda kendisinin başlangıçsız ve sonsuz olmadığını, kendi kendisine var olmadığını, aksine hayatı kuşatan etkenlerden başlayarak nihai bir esasa kadar kavranan suretlere muhtaç olduğunu yani kendisinin mükemmel olmadığını bilir. Kendisindeki varlıksal vasıfların yokluktan gelemeyeceğini çünkü yokluktan varlığın çıkabileceğini düşünmenin bir hezeyan olduğunu düşünür. İnsan şöyle düşünür: Mademki canlıyım ve aynı zamanda hayatım şartlara bağlıdır, elbette benim ve bu hayatımın kaynağı, illeti ve esası olan şey de canlıdır ve mevcuttur, der. Böylece insan bu vasıflara sahip sonsuz ve mükemmel bir kaynak varlık kaynağını aramış olmaktadır.¹⁸⁰

İsmail Hakkı İzmirli, kemâl (yetkinlik) delilini iki şekilde ortaya koyar:

1) Her mevcut, varlığı sevmekte, varlık yetkinliğini istemekte ve yokluk ile eksiklikten nefret etmektedir. Mevcut, zâtını sevmekle kendisi olması itibarıyla güzel olur. Mevcutta tahribe karşı direnme kanununun temeli budur. İstenen şeyin korunup devam ettirilmesi ancak yetkinliğiyle gerçekleşir. İlet, malulün yetkinlik ve tamlığıdır. Bundan dolayı malul ancak illeti ile devam eder. Nitekim sıcaklık ancak kendisinden daha güçlü olan bir sıcaklık ile korunur ve devam ettirilir. Aynı şekilde ışık da ancak kendisinden daha güçlü olan bir ışıkla yetkinleşir.

¹⁷⁶ Özmen, *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'de Tanrı Problemi*, s. 73.

¹⁷⁷ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 212.

¹⁷⁸ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 233.

¹⁷⁹ Filibeli, *Üss-i İslam*, s. 20-21, 45.

¹⁸⁰ Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 142-143.

Bilgi, zanni olarak kaldıkça eksik bir bilgidir; kesin olmadıkça tam olmaz ve insanın merakını gideremez. Öyleyse bütün mevcutlar, içgüdüsel bir şekilde Cenab-ı Hakk'a yönelmişlerdir.

2) İnsanlarda görülen zâtî eksiklik onları tezat kanununa uygun olarak hikmetli bir müdebbire ulaştırır. Her şeyin bir zıddı vardır. Zulmün zıddı adalet, karanlığın zıddı aydınlık, ölümlün zıddı hayat, eksik kudretin zıddı yetkin kudret, cehaletin zıddı ilim, zayıflığın zıddı güçlülüktür. Bundan dolayı insanın eksikliği, acizliği, emellerine nail olma iştihakı ve sonsuz yetkinliklere kavuşma çabası, kudretli, kayyum, hikmetli ve bilgili olan Cenab-ı Hakk'a delâlet etmektedir. “*Biz onlara hem dış dünyada hem de nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz.*” (Fussilet, 41/53) ayetinden belirtilen enfüsî delillere döner. İzmirli, bağımsız bir başlık altında inceleyeceğimiz “psikolojik güçler delili” ile kemâl delili arasında benzerlik olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸¹

İzmirli'nin kemâl delilini ayrıca modern felsefenin delilleri arasında bu defa özellikle Descartes'a nispet ederek incelediğini görmekteyiz. Bu delilin kıyası şöyle kurulmuştur: Bende bir yetkinlik kavramı vardır. Kemâl kavramı yetkin bir illetten kaynaklanır. O illet de ancak Cenab-ı Hak'tır. Gerçekten insan nefsinde bir yetkinlik kavramı vardır. Eksik olduğum için bu kavram bana benden gelmez. Bu tasavvur bana madumdan da gelmez. Çünkü madum (yok) illet olmaya elverişli değildir. Madum, hiçbir şeyi meydana getiremez. Çevremizi oluşturan dünya da eksiktir. Öyleyse yetkinlik tasavvuru ancak mevcut yetkin olan Cenab-ı Hak'tan gelir.¹⁸²

İzmirli'ye göre Descartes'ın geliştirdiği kemâl delili ile “sonsuz” delili arasında mahiyet itibarıyla bir fark yoktur. Aralarındaki fark şekilden ibarettir. Birinde sonsuz kavramından sonsuz bir illete, diğerinde yetkinlik kavramından yetkin bir illete geçilir. Sonsuz delili kısaca şöyle ifade edilir: Bende bir sonsuz kavramı vardır. Yani ben sonu olmayan bir varlık, bir tabiat tasavvur ediyorum. Sonsuz kavramı sonsuz bir illete muhtaçtır. Bu kavram bana benden gelmediği gibi dışarıdaki şeylerden de gelmez. Çünkü benim gibi onlar da sonlu mevcutlardır. Bu sonsuz tasavvuru bana onu telkin eden sonsuz bir mevcuttan gelir. Bu sonsuz mevcut Yüce Allah'tan başkası değildir.¹⁸³

İsbât-ı vâcib hakkındaki görüşlerini incelediğimiz yakın dönem düşünürlerinden Harpûtî kemâl deliline dair bir görüş ve açıklama ortaya koymamışken, diğer iki düşünür Allah'ın varlığını kemâl deliliyle de açıklama yoluna gitmişlerdir. Filibeli'ye göre varlığında bir

¹⁸¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 292-293.

¹⁸² Descartes, René, *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017, s. 70-73.

¹⁸³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 298-299; Descartes, *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 64.

müessire ihtiyaç duymayan Allah'ın varlığı zâtının gereğidir ve O'nun Vâcibü'l-vucûd olması mükemmel varlık olduğuna delâlet eder. İzmirli, Batılı filozofların görüşlerinden yararlanarak kemâl deliline dair iki tür açıklama ortaya koymuştur. Birincisine göre her mevcut, varlığı sevmekte ve yokluktan nefret etmektedir. İkincisine göre, insanların taşıdıkları özsel eksiklik onları hikmetli bir müdebbire ulaştırır. İzmirli'nin "sonsuz delili"ni de kemâl delili ile aynı kıyas formuna sokarak izah ettiği görülmektedir.

2.10. Kabul-i Âmme Delili

Allah'ın varlığını ispatta başvuru delillerden biri de genel olarak insanların bir şeyi benimsemesi ve onaylaması anlamına gelen kabul-i âmme delilidir. Bu delil, ittifak ve icma delili, insanlık tarihi delili olarak da bilinir. İnsanlık tarihinin kanıtladığı gibi, başlangıçtan günümüze kadar ırkı, dili, rengi, ülkesi, kültürü ve sosyal statüsü ne olursa olsun bütün toplumlarda bir Tanrı inancı ve onun etrafında oluşan bir din olgusu vardır. Bu inancın yok veya isabetsiz sayılması mümkün değildir.¹⁸⁴

Filibeli Ahmed Hilmi, kabul-i âmme delilini "beşer tarihinin şهادeti" ve "şهادet-i âmme delili" olarak da adlandırmaktadır. Bu delil, beşeriyet tarihinin incelenmesine ve insan-daki din ve Allah fikrinin doğuştan geldiği düşüncesine dayanmaktadır.¹⁸⁵

Filibeli'ye göre, bir şey hakkında bilgi edinmede ortak duyunun büyük önemi vardır. Bu his, düşünürlerin çok önemseydiği bir idrak şeklidir.¹⁸⁶ İnsanın fitratında itidal hâkim olup aşırılık genelde gizlenmiştir. Aşırı insanlarda iman aşkı görülebileceği gibi inkâr aşkı da görülebilir. Ancak Vâcibü'l-vucûd'u inkâr etmek ve ahlâkî güzellikleri reddetmek çoğu insanın vicdanına hoş görünmez. Bundan dolayı yedi sekiz bin yıllık devresi yaklaşık olarak bilinen insanlık tarihinin hemen her devrinde inkârcı gruplar bulunmuş olsa da bu asla çoğunluğun tuttuğu bir yol olmamıştır. Durum şimdi de böyledir.¹⁸⁷

Özmen'in de belirttiği gibi, Filibeli açısından milyonlarca insanın binlerce yıldan beri bir dine bağlanma gereğini hissetmiş olması ve bugün dahi insanların büyük çoğunluğunun bir dine müntesip olarak yaşaması dinin ve dolayısıyla Allah inancının gerekliliği konusunda diğer delillere ihtiyaç duyurmayacak ölçüde yeterli bir delil olduğunu göstermektedir.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, s. 174.

¹⁸⁵ Bu delil hakkında bkz. Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996, s. 158-159; Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, 1983, s. 107; Mustafa Çağrı, "İslam'da Eğitim-Ahlâk Meseleleri ve Toplum Kalkınması", *İslam Üzerine Düşünceler*, TDV Yayınları, s. 11-12; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul, 1993, s. 60.

¹⁸⁶ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 70; *İslam Tarihi*, s. 100-101.

¹⁸⁷ Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 37-38.

¹⁸⁸ Özmen, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi*, s. 89.

Filibeli'ye göre din fikri bütün insanlarda müşterektir. Bütün devirlerde din fikrinin varlığı inkâr edilemez. İster ilkel din şeklinde, ister yanlış inançlara kapılma şeklinde olsun din duygusu mevcuttur. Din fikrinde görülen yalan ve yanlışlar, esasa ilişkin olmayıp pratik hayata uygulanmasıyla ilgilidir.¹⁸⁹ Filibeli'ye göre, bu kadar uzun zamandan beri milyarlarca insanın neredeyse fitrî bir zorunluluk imiş gibi kabul ettiği bu fikrin gerekliliği kendiliğinden anlaşılır.¹⁹⁰

İsmail Hakkı İzmirli'ye göre, insanlık tarihine bakıldığında insanlarda din inancının ve dine meylin olduğu görülür. Bir ilâha tapmak, insan kalbine yerleşmiş bir olgudur. Diyanetsiz toplum yoktur. Ancak eksiklik ve fazlalık şeklinde dinlerde sapma görülür. İnsan yüce bir yaratıcıya ve ezeli bir rabbe inanır. İnsanda meydana gelen bu şuur, insan aklının icadı değildir. İnsanın bu şehadeti hak ve doğrudur.¹⁹¹

İzmirli, kabul-i âmme delilini anlatırken modern filozofların açıklamalarından da yararlanır. İnsanlığın geçmiş dönemlerine bakıldığında ister vahşi ve bedevi, ister medeni olsun bütün insanların bir Allah'ın varlığını ittifakla kabul ettikleri görülür. Çeşitli topluluklar arasında öyle bir uyum vardır ki bu uyum zahirî olsa da mesela Platon'un inancı ile bir zencinin inancı aynı olmasa da insanlığı bir aile olarak görür. Seyyahlar gittikleri her yerde kaba bir şekilde de olsa mutlaka bir dine rastlamışlardır. Bütün devirlerde birtakım hurafelere rağmen yine de insanlarda bir Allah fikri olmuştur. Dinin varlığı küllî bir hâdisedir. İnsanlar arasındaki bu uyumun yegâne sebebi Allah'ın varlığıdır. "Tarih istediği kadar maziye dönsün, istediği kadar atıye insin her yerde Allah sesi işitecektir."¹⁹²

İzmirli, kabul-i âmme delilinin mantıksal değeri bakımından eleştirildiğini belirtir. Bu delil, geçersiz döngü gerektirmesi sebebiyle reddedilmiştir. Kabul-i âmmenin yanlış olmaması, içgüdünün hata yapmadığı esasına dayanır. İçgüdünün hatasız olması ise tabiatın ancak akıllı ve iyi fâil olan Allah'ın eseri olmasına bağlıdır. Bu ise Allah'ı yine Allah ile açıklamaktır.¹⁹³

Kabul-i âmme delili de kemâl delilinde olduğu gibi üç düşünürden yalnızca Filibeli ve İzmirli tarafından incelenmiş ve kullanılmıştır. Filibeli, diğer birçok delilde göremediğimiz bir açıklıkla bu delili savunmuş ve Allah'ın varlığını ispatlamadaki gücüne vurgu yapmıştır. İnsanlık tarihinin her döneminde insanların büyük çoğunluğunun dini ve Allah'ın varlığını kabul etmesinden hareket ederek bu delilin önemine dikkat çeken İzmirli, delilin mantıksal değeri

¹⁸⁹ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* s. 3; *İslam Tarihi*, s. 47-48.

¹⁹⁰ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 49.

¹⁹¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 294; *Yeni İlm-i Kelâm, II*. Matbai amire İstanbul 1340-1343, s. 28.

¹⁹² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 294.

¹⁹³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 303; *Metafizik*, s. 182.

bakımından eleştirildiğine de işaret etmiştir. Ona göre bu delilin reddedilmesindeki en önemli sebep, geçersiz döngüye yol açmasıdır.

2.11. İnhisar Delili

Arapça bir mastar olan inhisar, bir şeyin hasredilmesi, sadece belli bir konu, mesele veya kişiye tahsis edilmesi anlamına gelir.

İsmail Hakkı İzmirli, inhisar delilini şöyle ortaya koymaktadır: Şu gördüğümüz varlıklar ya tesadüfen ya zorunlu olarak ya da kasıt ve ihtiyarla var olmuştur. Varlıklar ancak kasıt ve ihtiyarla var olur. Kelâmcılar bu konuda “bedî‘ burhanı”nı kurmuşlardır. Bedî‘ burhanına göre, Cenab-ı Hak fâil-i mûcib değil, fâil-i muhtârdır. Yoksa şu dört imkânsızdan biri gerekir: Ya hâdisler tamamen bulunmaz ya hâdisler bir müessire dayanmaz ya sonsuz hâdisler teselsül halinde dizilir ya da eser müessirden, mûcib (zorunlu kılan) fâilden hemen sonra gelir. Gerçekte hâdis ya vardır ya da yoktur. Hâdis yok ise bütün hâdislerin bulunmaması gerekir. Bu, tecrübe ve gözleme aykırıdır. Biz anbean sürekli hâdisleri tecrübe ve müşahede etmekteyiz.¹⁹⁴

Hâdis bulunduğu takdirde ya bir müessire dayanır ya da dayanmaz. Hâdisin müessire dayanmaması sebeplik ilkesine aykırıdır. Öyleyse hâdis müessire dayanır. Hâdis müessire dayanıyorsa ya kadim bir müessirde son bulur ya da son bulmaz. Hâdisin kadim bir müessirde son bulmaması illetler ve müessirlerde teselsülü gerektirir. Bu ise ittifakla geçersizdir.¹⁹⁵

Kadim müessir ya fâil-i mûcib ya da fâil-i muhtârdır.¹⁹⁶ Müessir fâil-i mûcib olursa son hâdisin tam illetten geri kalması gerekir. Bu imkânsızdır. Bundan dolayı kadim müessir fâil-i muhtârdır. Şeyler kendisinden kasıt ve ihtiyar ile sadır olur. Cenab-ı Hak fâil-i mûcib olursa kasıt ve talep olmaksızın sadece bilgi ile kendisinden eserler sadır olur. Bu ise dört imkânsızdan birini gerektirmesi sebebiyle geçersizdir. Şeylerin tesadüfen meydana gelmesi de malulün illetsiz meydana gelmesini gerektirdiği için aynı şekilde geçersizdir.¹⁹⁷

İnhisar delilinin yakın dönem düşünürleri içinde sadece İzmirli tarafından kullanıldığını tespit etmiş bulunmaktayız.

¹⁹⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 294.

¹⁹⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 295.

¹⁹⁶ Mûcib bizzât, zatıyla zorunlu kılan demektir. Meşşâî filozoflara göre, sudûr teorisinin gereği olarak illetin varlığı malulün varlığını gerektirir. Allah’ın kendisi zorunlu olduğu gibi var etmesi de zorunludur. Dolayısıyla onun yaratması da zorunludur. Allah, mümkünlerin oluşunu zatıyla zorunlu kılmaktadır. Bu elbette sebepler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Fâil-i muhtâr, irade ve ihtiyarıyla fiilde bulunan ve yaratan demektir. Kelâmcılar, Allah’ın iradesiyle yaratmasını dikkate alarak onun failliğini ve yaratıcılığını bu tabir ile ifade etmektedirler. Bu nedenle mûcib bizzât Tanrı anlayışı ile fâil-i muhtâr Tanrı anlayışı birbiriyle uyumsuz. Kelâmcıların imkân delilini bütün sonuçlarıyla kabul etmesi halinde mûcib bizzât Tanrı anlayışını da kabul etmeleri gerekir. Bunun aksine kelâmcılar, imkân delilini kanıtlama gücü nedeniyle kabul ettikleri halde mûcib bizzât Tanrı anlayışını kabul etmemektedirler. Bu, imkân teorisi ve delilinin sınırlı olarak alındığı anlamına gelir. Bkz. Demirkol, Murat, “Eş‘arî Kelâmında İmkân Krizi”, *V. Uluslararası Şeyh Şa‘ban-ı Velî Sempozyumu -Eş‘arîlik-* (04-06 Mayıs 2018), Kastamonu, 2018, s. 303-304.

¹⁹⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 294-295.

2.12. Künhî Delil

Künhî kavramı, bir şeyin özü, iç yüzü, hakikati anlamına gelen “künh” kelimesinden nispet “ya”sı eklenerek türetilmiş bir kelime olup öze ait manasını ifade etmektedir. “Bir şeyin aslı, hakikati, cevheri, son haddi, miktarı ve vakti” anlamlarına gelir. Terim olarak “şeyin mânevî (zihnî) vasıflarıyla zihinde tasavvur edilmesi” diye açıklanabilir; insanı “hayevân-ı nâtık” (konuşan canlı) diye tasavvur etme gibi.¹⁹⁸

İzmirli'nin anlatımıyla künhî delil, özdeşlik ilkesine dayandığından Yaratıcının haricî varlığını kabul etmemeyi nefse imkânsız kılar. Nefis, Yaratıcının zâtını hem zihinde hem de hariçte zaruri olarak tahakkuk etmiş kabul eder.

İzmirli, künhî delili Skolastik filozoflardan Saint Anselm'e dayandırır. Bu filozof, Allah'ı inkâr edenlere karşı bu konuda onlarla ittifak edilecek bir zemin hazırlamıştı. Çünkü onlar Allah kavramını değil, O'nun hakikatini inkâr ediyorlardı. Bu delili Fransız filozof Descartes tekrar gündeme getirmiştir. Künhî delil için geliştirilen kıyas şöyledir:

Mutlak olarak kâmil bir mevcut bütün kemâllere sahiptir. (Büyük öncül)

Cenab-ı Hak mutlak manada kâmil bir mevcuttur. (Küçük öncül)

Öyleyse Cenab-ı Hak bütün kemâllere sahiptir. (Sonuç)

Bu kıyasta küçük öncül, tasavvur ve tarif ile alınmış olması sebebiyle ispata ihtiyaç duymaz. Büyük öncülün konusu olan kâmil mevcut yalnız zihinde mevcut olur da dışarıda mevcut olmazsa mutlak manada kâmil bir mevcut olamaz, O'ndan daha kâmil bir mevcut bulunmakta olabilir. Çünkü dışarıda varlık bir kemâldir. Mutlak manada kâmil olan bir mevcuttan daha kâmil bir mevcudun varlığı mümkün değildir. Descartes'e göre bir tasavvurdan onun zâtî tarifinde açıkça içerilen bütün tasavvurlar tümdengelim yoluyla çıkarılabilir. Mesela bir üçgenin üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olması keyfiyeti nasıl o üçgenin tasavvurunda mündemiç ise aynı şekilde kâmil bir mevcudun hariçte var olması onun tasavvurunda mündemiçtir.¹⁹⁹

Leibniz bu delili eksik bularak yeniden şöyle düzenlemiştir:

Zâtî varlığını gerektiren bir mevcut, Vâcibü'l-vucûd mümkün ise yani O'nun bir zâtı varsa O mevcuttur. (Büyük öncül)

Allah, zâtî varlığını gerektiren bir mevcut yani Vâcibü'l-vucûddur. (Küçük öncül)

Öyleyse Allah mevcuttur.

Bu delilde Allah kâmil mevcut değil, zorunlu mevcut olarak tasavvur edildiği için itiraz, bahtiyar atalar gibi varlığı mümkün olanlarla cevap verilmiştir. Allah'ın zorunlu varlık

¹⁹⁸ Topaloğlu vd., “Hüviyyet” maddesi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, s. 194.

¹⁹⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 296-297; krş. Descartes, *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 90-91.

oluşu tasavvur ve tariflerle ortaya konduğu için onun bu yolla ispatı gerekmez. Bu ancak Vâcibü'l-vucûdun mümkün olduğunu, bir zâtının bulunduğunu ispatlamayı gerektirir. Leibniz bunu şöyle ispatlar: Zâtından dolayı var olan bir zorunlu eğer imkânsız olursa başkasıyla var olan mümkünlerin tamamı imkânsız olur. Çünkü başkasıyla var olan mümkün mevcutlar zâtıyla zorunlu mevcut olmadan var olamazlar. Böylece hiçbir şey var olamaz. Bazen de şöyle ispatlar: Hiçbir tanım, hiçbir olumsuzlamayı, dolayısıyla hiçbir tenakuzu gerektirmeyen bir şeyin imkânını, yani “imkânsız olmayış”ını hiçbir şey engelleyemez.²⁰⁰

İnhisar delili gibi künhî delil de Batılı düşünürlerin açıklamalarına istinaden sadece İzmirli tarafından başvurulmuş bir isbât-ı vâcib delilidir.

2.13. Ezelî Hakikatler Delili

İzmirli'nin modern isbât-ı vâcib delilleri arasında yer verdiği ezelî hakikatler delili, Fransız filozof Jacques Benigne Bossuet (ö. 1704) ve Leibniz tarafından ortaya konmuştur. Bu delil şöyle ifade edilmektedir: Ezelî hakikatler vardır. Ezelî hakikatlerin illeti de ezelîdir. O da Allah'tır. Nitekim “Bir üçgenin üç açısının toplamı iki dik açıya eşittir.” ve “Artının eksi ile çarpımından elde edilen sonuç eksidir.” gibi matematiksel hakikatler; “Kişi hürriyeti saldırıdan korunmuştur” ve “Veren el alan elden üstündür.” gibi ahlâkî hakikatler ve ilk ilkeler denilen aklî ilkeler, ezelî hakikatlerdendir.²⁰¹

Ezelî hakikatlerde sadece imkân yeterli olsaydı ezelî hakikatler asla tahakkuk etmezdi. O zaman onların haricî varlıkları yoktur. Bu ise ezelî hakikatlere dayanan ezelîliğe aykırıdır. Öyleyse ezelî hakikatler vardır. Ezelî hakikatlerin illeti de ezelîdir. Ezelî hakikatler ne meydana geldikleri âleme ne de hakikatleri tasavvur eden nefsimize tabidir. Ondandır. Çünkü “ben” de çevremiz olan âlem de ezelî değildir. Öyleyse ezelî hakikatlerin ezelî bir âlemde mevcut olması ve ezelî bir illete dayanması gerekir. O da Cenab-ı Hak'tan başkası değildir.²⁰² İzmirli'nin bazı Batılı düşünürlerle dayanarak ele aldığı ezelî hakikatler deliline diğer iki düşünürümüzün hiç değinmediği görülmektedir.

2.14. Psikolojik Güçler Delili

İzmirli'nin modern deliller arasında saydığı psikolojik güçler delili, Allah'ın varlığını insan nefsinden bir müdebbire geçiş yoluyla ispatlayan bir delildir. Psikolojik güçler delili, gâî illet (gaye neden) deliline bağlıdır. Gâî illet delilinin özel bir formu gibidir. Bu delile göre, sonlu olan idrak ve iradeden sebeplik ilkesine dayanarak sonsuz olan idrak ve iradeye intikal

²⁰⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 297-298; Leibniz, *Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 50.

²⁰¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 298; *Metafizik*, s. 176; karşı. Leibniz, *Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 81.

²⁰² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 298.

edilir. Bir eserde görülen kemâl tamamen müessirinde yani illetinde de vardır. Kemâl içeren bir eserden aynı kemâle sahip olan illete geçilir. Eserin hakikati ile illetin hakikati birbirine eşit olmasa ve illetin hakikati daha yüksek olsa da intikal doğrudur. İzmirli'nin naklettiği üzere psikolojik güçler delili üç şekilde açıklanır:²⁰³

Birincisi, duyu gücüne ait olup kemâl delilinde açıklanmıştır.

İkincisi, akıl gücüne aittir. Bu âlemde tabiî mevcutların hepsinden daha yetkin (ekmel) ve daha iyi bir mevcut vardır. Bu mevcut, insandır. İnsanda akıl ve idrak denilen bir vasıf vardır. Bizde akıl ve idrakin bulunması, şeylerin aslında yetkin ve mutlak bir aklın varlığını ispat eder. Eserlerde bulunan akıl, onların müessirinde de vardır. Aralarındaki fark, aklın eserde sonlu, müessirde sonsuz olmasından ibarettir. Aklın akılsızdan sudur etmesi imkânsızdır. Akıl ve idrak sahibi müessir, sonsuz olan Allah'tır. Fransız filozof Montesquieu (ö. 1755): "Akıllıları meydana getirmede kör kader kadar imkânsız bir şey yoktur."²⁰⁴ demektedir. Şuursuz ve idraksiz bir kör kuvvet, kâinatı tetkik süzgecinden geçirecek kadar şuurlu ve idrakli beyinleri nasıl yaratabilir?

Üçüncüsü irade gücüne aittir. En güzel biçimde yaratılan insanda akıl özelliği gibi irade özelliği de vardır. İnsan iradesi tabiatın eseri olamaz. Bu tabiatta bütün hadiseler mekanik olarak birbirini gerektirir. İnsanın izafi ihtiyarı, şeylerin aslında mutlak olarak bulunan muhtâr ve tabiatüstü bir iradenin varlığını ispatlar. Bu vasıflara sahip olan zât Cenab-ı Hak'tır.²⁰⁵

İzmirli, gâî illet delilinin değişik bir formu olarak gördüğü psikolojik güçler delilini duyu, akıl ve irade güçlerine dayalı olarak üç değişik şekilde açıklamıştır. İnhisar delili, künhî delil ve ezeli hakikatler delilinde olduğu gibi bu delile de sadece İzmirli yer vermiştir. Bu nedenle İzmirli'nin üç düşünür içinde Batı düşüncesini esas alarak yeni isbât-ı vâcib delili geliştiren en üretken ilim ve fikir adamı olduğu söylenebilir.

²⁰³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 299; *Metafizik*, s. 182.

²⁰⁴ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 50.

²⁰⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 299-300; *Metafizik*, s. 182.

BÖLÜM 3

İNKÂRCILARIN İTİRAZLARINA VERİLEN CEVAPLAR

3.1. Harpûtî'nin İnkârcıların İtirazlarına Verdiği Cevaplar

Harpûtî, Yüce Yaraticıyı inkâr edenlerin az sayıda bir grup olduğunu belirtmekte ve onların inkâra dair gerekçelerine yer verdikten sonra kendi tenkit ve cevaplarını ortaya koymaktadır.

1) İnkârcıların çoğu, kâinatı yaratan sebeplerin zâtî olup kâinattan ayıramayacak türden olduğunu savunmuştur. Bu sebepler güçlü kanunlar gereği kâinatın maddesine etki eden güçler ve maddî özelliklerdir. Bunlara “*tabiat kanunları*” adı verilmektedir. Onların bazıları sınırlarını aşmış, duyu ve gözlemi abartarak şu iddiada bulunmuşlardır: “Kâinat kendi kendisini var eden ve tamamen zorunlu ve ezêlî olan bir varlıktır. Bundan dolayı kâinat, oluşumunda haricî bir etkene muhtaç değildir.” Ancak bu âlemde sadece gözle görülebilen nesnelere var olduğu iddiası hissî ve aklî delillerle ispat edemedikleri “madde ve maddî varlıklar dışında herhangi bir varlık yoktur” şeklindeki teze dayanmaktadır. Hatta deliller bunun aksini göstermektedir.¹

Harpûtî'ye göre Allah'ı inkâr eden tabiatçılar, felsefelerini isbât-ı vâcib için kullanmayan ve felsefelerindeki kusuru dikkate almayan küçük bir topluluk olup bunlar her asrın bilgin ve filozofları tarafından cahillikle suçlanıp aşağılanmışlardır. Ancak bunlar fırsat buldukça işin hakikatine vakıf olmayan avamı kandırmak için Allah'ı inkâr etmenin tabiat felsefesi kanunlarının gereği olduğunu ve bu konuda tabiat felsefesi bilginlerinin ittifak ettiği iftirasını yaymaktan çekinmemişlerdir. Fakat materyalistlerin bu iddiası, başı ile sonu çelişen ve tevili mümkün olmayan batıl bir sözdür. Kâinatın zâtî olan maddesinin ve tabiatının onun var edici sebepleri ve aslı olması, madde ve tabiatının zâtıyla zorunlu ve ezêlî olmasını, mümkün ve hâdis olmasını gerektirir. Bununla birlikte güç ve özelliklerden ibaret olan tabiatın maddeden meydana geldiği halde maddenin tabiatından etkilenmesi dahi madde ve tabiatın mümkün ve hâdis olmasını, zâtıyla zorunlu bir kadim olmamasını gerektirir. Kâinatın zâtî olan madde ve tabiatının hem zâtıyla zorunlu bir kadim hem de mümkün bir hâdis olması hiçbir akıllı filozofun kabul edemeyeceği bir çelişkidir.²

¹ Harputî, *Tenkîh*, s. 147-149.

² Harputî, *Tenkîh*, s. 147-148, dipnot 25, 26.

Kâinatta birçok şeyin, duyu ve gözlemeden önce gizli iken zan ve tahmine göre küçük madde parçalarının birleşmesiyle meydana geldikten sonra ayrılıp tekrar gizlenmekten ve böylece daima oluş ve bozuluşa uğramaktan uzak kalamadığı gözlem ile sabit olmuştur. Buna rağmen bazı aşırı tabiatçı Batılılar, tabiat felsefesi dairesinde aşırılık göstererek ve gözlemin hükmüne muhalefet ederek söz konusu şeylerin küçük madde parçalarından birleşerek meydana geldiği gibi küçük parçaların da var olduğu zannedilen basit esîrden ve esîrin de vehmî boyutlardan meydana geldiği zannına dayanarak önce esîr ve boyutların ezeli ve zorunlu olduğuna, buna bağlı olarak da kâinattaki her şeyin ezeli ve zorunlu olduğuna hükmetmişlerdir.³

Materyalistler, müşahede edilen bu âlemin zâtıyla kendi kendine var olduğunu iddia ederler ve bu iddialarını gözlemlenen madde ve maddî varlıklardan başka bir mevcudun olmadığı zannına dayandırırılar. “Gözlemlenen âlem kendi kendisine mevcuttur. Çünkü âlemde madde ve maddî varlıklardan başka bir şey gözlemlenmez. Mevcuttan mevcut olur, yoktan bir şey var olmaz.” Materyalistler iddialarını bu zan üzerine kurdukları halde bu zanlarını ne hissî ne aklî hiçbir delil ile ispat edemezler. Materyalistlerin fenlerindeki bilgiler kâinatın madde, atom ve unsurlarında son bulur. Madde ve unsurlar üstü varlıkları ispatta fenleri yetersiz kalır. Fenleri madde, atom, esîr ve uzay gibi soyut gücü ispat edemez. Sadece incelenebilen ve tecrübe edilebilen hadiselerden bahsedebilir. Fennin tecrübe ile bilinemeyen şeylerden, soyut ve manevi konulardan nefiy ve ispat ile bahsetmesi görev alanı dışına çıkmaktır.⁴

2) Bazı inkârcılar da kâinatı oluşturan sebeplerin zâtî olduğu iddiasını Buchner’e dayandırdıkları şu delil ile kanıtlamaya çalışmışlardır: “Kâinattaki yakın cisimleri gözle, uzak olanları ise teleskopla görmekteyiz. Ancak bunlar arasında tabiat kanunlarına aykırı belirgin bir fark görememekteyiz. Dolayısıyla kâinattaki cisimler üzerinde mutlak tesiri olan bir gücün varlığına inanmamız mümkün değildir. Bundan dolayı biz kâinatı oluşturan sebeplerin zâtî olup ondan ayrılmadığına hükmederiz.”⁵

Harpûtî, bu delili aşağıdaki açıklamalarla cevaplamış ve çürütmeye çalışmıştır.

(i) Bu delil, istenen sonucu gerektirmemektedir. Çünkü bir şeyi müşahede etmemek onun yokluğunu gerektirmez. Bu kanunlar, tabîi mevcutların var edilişinde geçerli olan ilâhî sünnetlerdir. Nitekim Cenab-ı Hak: “Allah’ın sünnetinde hiçbir değişme görmezsin.”⁶ demektir. Bunlar dışında tabîi bir varlığın gözlenmemesi, kâinatı oluşturan sebeplerin zâtî olmasını ve kâinatın dışında bulunmamasını gerektirmez. Âlemin yaratıcısının âlemdeki tabîi ve maddî

³ Harputî, *Tenkîh*, s. 148, dipnot 28.

⁴ Harputî, *Tenkîh*, s. 148-149, dipnot 28, 29.

⁵ Harputî, *Tenkîh*, s. 149-150.

⁶ Fetih, 48/23.

mevcutları yaratmasında filozoflara göre bazılarının yaratılması diğerlerinin yaratılışının hazırlayıcı sebebi iken kelâmcılara göre adi sebeptir. İlâhî sünnet ve âdet, çocuğun ebeveynin nutfesinden ve bitkilerin tohumlardan yaratılması şeklinde cereyan ettiği için çocuğun yaratılışında ebeveyn ve nutfelerinin varlıklarıyla bir araya gelmeleri ve bitkilerin yaratılışında tohumlar, ekim, toprağın nemi ve güneşin sıcaklığı vs. adi sebeplerdir. Dindarların ilâhî sünnetler, dindar olmayan tabiatçıların tabiat kanunları dedikleri bu gerçekler hiç değişmez. Zaten değişirse olağanüstü olur.⁷

(ii) Bu delil, şu gerçeğe de aykırıdır: Tesadüfen meydana gelen kâinatın var edici sebepleri, onların iddia ettikleri gibi, ezeli maddelerinin zâtî unsurları olamaz. Yoksa malulün illetinden ayrılmaması gereği onların iddiasına göre ya tesadüfen meydana gelen kâinatın kadim olması ya da kadim madde ve tabiatlarının hâdis olması gerekir. Her ikisi de imkânsızdır. Birincisi duyu ve gözleme ters düştüğü için imkânsızdır. İkincisi ise müşahede edilen bu âlemde bir mevcudun var olmamasını gerektirdiği için imkânsızdır.⁸ Mevcut kâinatın tamamının yoklukla öncelenmiş bir hâdis olduğu delilleriyle sabit olmakla beraber çoğunun yoklukla öncelenmiş bir hâdis olması duyu zarureti ile hissedildiğinden bütün kâinatın kadim olması, duyu ve gözlem zaruretine aykırı olması sebebiyle imkânsızdır. Ayrıca materyalistlerin bütün maddî varlıkların aslı olduğunu iddia ettikleri madde ve tabiatın hâdis olması da bütün mevcutların hâdislerden ibaret olmasını ve hâdis mevcutların varlık ve hudûslerinde bir mucit ve muhdise ihtiyaç duymaları, varlık ve hudûste müstakil olmamaları, kendi kendilerini var edememeleri itibarıyla bu âlemdeki hiçbir mevcudun var olamaması imkânsızlığını gerektirir.⁹

Maddenin, zâtıyla kadim ve sonradan meydana gelen gelişimi ile hâdis olan kâinatın illeti olması sebebiyle, kendi kıdemiyile hâdis olan kâinatın kıdemini gerektirmediği söylenebilir. Çünkü Harputî'ye göre, bu kabul edildiği takdirde söz onun yetkinleşme illetine geçer. O zaman da aynı şekilde iki imkânsızdan biri gerekir.¹⁰ Harputî bu hususa *Tenkîh*'in dipnotunda şöyle açıklık getirir: Burada, Allah'ın varlığını ispat eden dindarların muaraza delillerindeki "Yoksa ya varlıkların kıdemi ya da madde ve tabiatlarının hudûsü gerekir." şartlı önermesinin gerekliliği (mülazemet), yaratıcıyı inkâr eden materyalistler tarafından hal yoluyla reddedilmektedir. Ezeli olan, maddenin zâtıdır. Kâinatın varlık sebebi maddenin zâtı/özü değil, maddenin hâdis olan gelişimi dolayısıyla maddenin tamamıdır. Kadim olan zât, illet değil, maddedir.

⁷ Harputî, *Tenkîh*, s. 150; *Tekmile*, s. 150, dipnot 31.

⁸ Harputî, *Tenkîh*, s. 150.

⁹ Harputî, *Tenkîh*, s. 150-151, dipnot 32.

¹⁰ Harputî, *Tenkîh*, s. 151.

Bu, maddenin illet olan gelişiminin de kadim olmadığı anlamına gelir. Dindarların itiraza verdikleri cevap da materyalistlerin gerekliliği reddetmedeki dayanaklarını iptal etmek ve reddedilen gerekliliği ispatlamaktır. Hâdis kâinatın varlığının illeti olan maddenin zâtı ile gelişimi vasfından bütünün illetinde iki ihtimalden biri geçerlidir. Birinci ihtimal, hâdis olan bütünün mucit ve muhdis sebebinin, kadim madde veya başka bir kadim olmasıdır. İkinci ihtimal, bu bütünün sebebinin hâdis bir şey olmasıdır. Birinci ihtimalde hâdis olan bütün ve hâdis kâinatın kadim olması şeklinde bir imkânsız; ikinci ihtimalde ise varlığında müstakil olmayan ve kendi kendini var edemeyen hâdislerin mevcut olmamasıyla kâinatta gözlemlenen bu kadar varlığın mevcut olmaması şeklinde bir imkânsız gerekir. Asıl delilde maddenin kadim olan zâtının kâinatın varlığına illet olmasında ortaya çıkan imkânsızlar bütününün illet olmasında da ortaya çıkar. Bu bütünün kâinatın hudûsüne sebep olması şıkkı da batıl olur. Özetle, bu gerekliliği reddetmek söz konusu delile zarar vermez.¹¹

Harpûtî'ye göre, maddenin yetkinleşme ve gelişim sebebinin, türüyle gerçekleşen ezeli hareketi olduğu söylenemez. Her bir tikelde meydana gelen şey, onun ezele kadar sonsuz olan müşahhas tikellerindedir. Zira onların iddia etikleri gibi, maddenin ezeli hareket türü nasıl onun yetkinleşme sebebi değilse kâinatın sonradan meydana gelmiş müşahhas tikellerinden oluşmasına tesadüf eden bir tikel de imkânsız olan tercihi gerektirmesi sebebiyle bu yetkinleşmenin sebebi değildir. Onun oluşumuna tesadüf eden bu tikel, kendisinden önce gelen tikellerden her birine eşittir. Çünkü her bir tikel, ezele kadar sonsuz olan tikellerle öncelenmiş bir tikeldir. Maddenin yetkinleşme ve gelişiminde başkasının değil de onun illet olması bir tercihi gerektirir.¹²

Harpûtî'nin *Tenkîh*'in dipnotunda yaptığı değerlendirmeye göre, bu itiraz da materyalistlerin söz konusu dayanaklarını iptal konusunda dindarların ileri sürdükleri şıkların tam olmadığını gösterir. Söz konusu dayanağı ispatlamada hâdis olan gelişim vasfının illeti, madde, başka bir kadim veya hâdis bir şey değildir. Aksine gelişimin illeti, türüyle kadim ve şahsıyla hâdis olan maddenin hareketidir. Maddenin zâtı ve hareketinin türü kadim olsa da hareketin şahsı hâdis olduğu için maddenin gelişimi ve kâinat da hâdistir. Maddenin zâtının kadim olması kâinatın kadim olmasını gerektirmez. Bu itiraza verilecek cevap, dindarlar adına, maddenin türüyle kadim, şahsıyla hâdis olan hareketinin maddenin gelişimine illet olmasının imkânsızı gerektiren imkânsız olduğunu açıklamaktan ve materyalistlerin söz konusu dayanaklarının geçersizliğini ortaya koymaktan ibarettir. Kadim olan hareket türünün maddenin hâdis olan gelişimine sebep olması, açıklandığı gibi, maddenin hâdis olan gelişim vasfıyla hâdis olan kâinatın

¹¹ Harputî, *Tenkîh*, s. 151, dipnot 33.

¹² Harputî, *Tenkîh*, s. 150-151.

kadim olması şeklindeki imkânsızı gerektirdiği için imkânsızdır. Ayrıca hareketin hâdis olan şahsının maddenin hâdis olan gelişimine sebep olması da açıklandığı gibi, gözlemlenen kâinat-taki hiçbir şeyin mevcut olmaması imkânsızını gerektirmesi yanında müreccih olmadan tercih imkânsızını da gerektirdiği için imkânsız olur ve maddenin gelişiminin kâinatın hudûsüne sebep olması şeklindeki dayanak da batıl olur. Filozoflara göre tercih edici olmadan tercih imkânsız iken, kelâmcılara göre şuursuz ve iradesiz maddenin belli bir parçasının hareket devrelerinden kâinatın gelişimine tesadüf eden devresinin, kâinatın hudûsüne illet olması tercihi imkânsızdır. Her hadiseye bir sebep arayan tabiatçılara göre de tercih edici olmadan tercihin imkânsız olması gerekir. Fakat tabiatçıların aşırıları olan materyalistlerin kâinatın gelişimini tesadüfe bağlayarak tercih edici olmadan tercihi mümkün görmeleri, yaratıcıyı inkârdaki inat ve ısrarlarıyla bütün bilgin ve filozoflara karşı muhalefet etmekten başka bir sebebe dayanmaz.¹³

(iii) Harpûtî'ye göre bu delil, daha önce açıklanan ve bütün kâinatın haricî bir müessire ihtiyaç duyduğunu ispatlayan imkân, hudûs ve kâinatın müşahedesi delillerine aykırıdır.

(iv) Söz konusu delil, aynı zamanda kâinatta gözlemlenen hikmet, maslahat, ardışık ni-met türlerini içeren tertip ve mükemmel nizâma da aykırı düşmektedir. Zira âlem, sağlam tertibi ve mükemmel düzeniyle bilgi ve hikmetten yoksun olan tabiatın tesadüf eseri olmadığına delâlet etmektedir. Aksine âlem, hikmet ve maslahatı gözeten hikmetli ve iradeli bir müessirin eşsiz eseridir. Kâinatta var olan tertip ve müşahede edilen nizâmın kâinatın yapısındaki sürekli gelişim niteliğinden kaynaklandığı söylenemez. Harpûtî bunun nasıl bilineceğini ve kabul edilse bile bunu kâinata kimin yerleştirdiğini sorar.¹⁴

Harpûtî, Gazzâlî'nin "*Olandan daha güzeli ve daha mükemmeli imkân dâhilinde değil-dir.*"¹⁵ sözünden hareketle, kâinatın bu mükemmel tertip ve düzeninin, onun bilgisiz ve şuursuz tabiatın tesadüf eseri olmadığına, bilakis bilgili, kudretli ve iradeli bir yaratıcının, Fâil-i Muh-târ'ın eseri olduğuna açıkça delâlet ettiğini belirtir.

Dördüncü delile yönelik itirazın ayrıca *Tekmile*'de genişçe ele alındığını görmekteyiz. Burada materyalistlerin dindarlar tarafından ortaya konulan dördüncü itirazdaki gerekliliğe yö-nelttikleri eleştiri incelenir. Harpûtî bu delili gaye delili ve nizâm-ı âlem delili olarak adlandır-maktadır. Gâye deliline inkârcılar tarafından birçok itiraz yöneltmiştir. Birincisi, gayeliliğin varlığına yönelik itirazdır. Descartes, gaye illetlerin varlığının şüpheli olduğunu iddia etmekte-dir. Ona göre Allah'ın âlemi yaratırken ne gibi gayeler güttüğünü insan bilemez. İnsanın bu

¹³ Harpûtî, *Tenkîh*, s. 151-152, dipnot 34.

¹⁴ Harpûtî, *Tenkîh*, s. 152-153.

¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 2932. Bu konuda kapsamlı bir inceleme için bkz. M. Cüneyt Kaya, "Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Laysa fi'l-İmkân'ın İbn Sinâcî Kökleri Üzerine", *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî*, İFAV Ya-yınları, İstanbul, 2012, s. 561-601.

konudaki bütün tahayyülleri, fuzuli ve araştırılmayacak farazilerden ibarettir. Descartes'in bu itirazına verilen cevapta daha çok dış gayelilik dikkat çekmektedir. Mesela engerek yılanının bütün organlarında bir gaye ve amacın var olduğu görülmektedir. O da hem şahsi hem türsel varlığını korumaktır. Fakat engerek yılanının neye yaradığını ve yaratılış hikmetini bilmeyiz. Yine de bu bilgisizlik, insanı, gözlerin görmek, kulakların işitmek ve duyguların dış dünyayı daha iyi bilmek için yaratıldığını tasdik etmekten alıkoymaz. Bunlardaki gayelilik çok açıktır. İnsanın gaî illetleri tasdik etmesinin hadiselerin fâil illetlerini tasdik etmesi kadar kesin olduğu söylenmektedir.¹⁶

Harpûtî'nin belirttiği gibi, ayrıca antik dehrî filozoflardan Epikuros (MÖ. 270), modern filozoflardan materyalistler ve evrimciler (tahavvülîler) gaye illetin olmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre gaye illetlerden sonra fâil illetlerin bulunması abestir. Bir kuşun uçmak için kanat sahibi olmadığını, bilakis kanatları olduğu için uçtuğunu söylerler. Bawerk (1914) onların bu iddiasına cevap vermektedir. Ona göre saat nasıl saat taşı olduğu için çalışırsa kuş da kanatları olduğu için uçar. Fakat saat taşı çalmaya yaramıyorsa o zaman niçin vardır? Darwin (1882) gibi evrimciler, varlıkların görünür gayesini hayat mücadelesi verme ve doğal ayıklanma ile açıklamışlardır. Her fert, şahsi ve türsel varlığını muhafaza etmek için çalışır. Her şahsın böyle çalışmasında rekabet meydana gelir. Rekabetten de hayatta kalma mücadelesi doğar. Hayatta kalma mücadelesi sonucunda güçlü olan zayıf olana üstün gelir; güçlü galip, zayıf mağlup olur. Güçlüler hayatta kalır, zayıflar yok olur. Böylece tabiat daima güçlüleri varlık şartlarına en çok layık kimseler olarak seçer. Demek ki hayatta doğal çevrenin gereklerine en fazla layık olanlar kalmaktadır. Bunlar kalır, diğerleri mahvolur. İşte tabiatın bu haline doğal seleksiyon ve daha uygun olanın bekası kanunu denmektedir.¹⁷ Bu kanun kendisini hem organik hayatta hem de sosyal hayatta göstermektedir. Evrimcilere göre kâinattaki intizam ve gayelilik ancak hayat mücadelesi ile doğal seleksiyondan kaynaklanmaktadır. Bawerk'a göre gerçek, bu varsayım, çevreye en uygun olanların hayatta kaldıklarını izah ediyorsa da çevreye uygun olmanın kaynağını ve aslını izah edemez.¹⁸

Varlığa daha layık olanların bekası nereden kaynaklanmaktadır? Bu kaynak ya tesadüfi ve şuursuz kör nedenlerin arazi bir intibakıdır ya da hayatın ayrılmaz lazımı olan bir kanundur. Öyle ki bu kanuna uygun olarak bütün canlı varlıklar varlık şartlarına layık olurlar. Bu tesadüfi olduğu ihtimali doğru olamaz. Bilim ve felsefe bunu kabul etmez. Eğer hayatın kaynağı, ayrıl-

¹⁶ Harputî, *Tekmile*, 81. Descartes, *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 58-73.

¹⁷ Krş. Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Orhan Tuncay, Gün yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 104-149.

¹⁸ Harputî, *Tekmile*, 82.

maz lazım kanunu ise bu kanun hayattaki gâî illetler kanununun aynısıdır. Âlemin gayeler manzumesi olması, âlemdeki intizamın, onun şuurlu bir müessirin eseri olmasını gerektirmez. Kant buna, onun garizî (içgüdüsel) bir sebebin eseri olabileceği gibi birlikte tesir eden sebepler çokluğunun da eseri olabileceğini söyleyerek itiraz eder. Bawerk ona şu cevabı verir: Garizenin (içgüdü) kendisi de açıklanması gereken bir gayelilik halidir. Akıl da bunu teyit eder. Çünkü hayvan yöneldiği gayeyi bilmezse bu gaye nasıl olur da onun fiillerini belirleyebilir? Gaye, hayvan tarafından bilinmiyorsa hayvanı hareket ettiren illetin malulü olması gerekir. İşte bu illet de gâî illet olmuş olur. Kant'ın itirazının diğer şikkına cevap veren Bawerk'e göre zihin gerek akıl gerek garize ile tesir icra eden çok sayıdaki sebebin ortaklığıyla bir gayeler manzumesi meydana getirebilir. Artık tabiat çok sayıdaki sebebin eseri olur. Varlıkların orada takip ettiği muhtelif gayelerin çarpışması, durumun böyle olduğunu ispatlıyor görünse de bu hususta ya çok sayıdaki sebep arasında uyum olmalıdır ya da çok sayıdaki sebep, takip edecekleri planları yöneten bir sebebe tabi olmalıdır. Tabiatı oluşturan güçler birbirinden haberdar değildir. Hiçbirinde şuur yoktur. Eğer bunlar birbirleriyle uyumlu ise onların uyumu, hep birden ortak bir yönetime boyun eğmelerinden kaynaklanmaktadır.¹⁹

Tabiatta en düşük varlıktan en yükseğine doğru ilerleme şeklinde bir gelişme vardır. Kâinatta gözlemlenen bu düzen de söz konusu ilerleme ve gelişimin doğal sonucudur. Kâinattaki düzen onun tabiat eseri olmasına aykırı değildir. Kâinattaki düzen ve intizam onun hikmetli bir yaratıcının eseri olmasını gerektirmez. Verilen cevapta dindarlar materyalistlerin söz konusu itirazlarına dayanak olan delili iptal ederler. Bu kabul edildikten sonra söz konusu itirazın materyalistlere bir fayda sağlamadığı ve kâinatın madde ve tabiat dışında bir yaratıcıdan müstağni olmadığı açıklanmıştır. Tabiatta ilerleme ve gelişim olsa bile bu sıfatın tabiatta var edilmesinde bir yaratıcıya ihtiyaç duyulur.²⁰

Harpûtî, bu konuyla ilgili olarak Edward Mille'in *Dinler Tarihi* kitabından şu açıklamayı nakleder: “Akıllı ve basiretli olan her insan, yaratıcının kâmil hikmetine ve büyük kudretine delâlet eden kevnî manzaralar karşısında durup kâinatın tesadüf eseri veya maddî özelliklerin sonucu olduğunu, insani bilgilerin tabîî güçlere ait iş ve sonuç olma bakımından karıncanın idrakinden farksız olduğunu savunan insanları görmekten ve duymaktan utanç duyacaktır. Bu bilginler, batıl varsayımlarını ve boş kuruntularını gözlem ve deneye dayalı bilim yaftasıyla örtbas etmeye çalışmaktadırlar. Hâlbuki müşahede edilen tabiat bile bu saçmalıkları reddetmektedir.”²¹

¹⁹ Harputî, *Tekmile*, 81-83.

²⁰ Harputî, *Tenkîh*, s. 152-154, dipnot 35, 36.

²¹ Harputî, *Tenkîh*, s. 154.

Harpûtî'nin belirttiği üzere, kâinatın oluşumuyla ilgili bazı sabit kurallar ve kanunlar vardır. Basiretsiz kimseler bu kuralların sonuçlarıyla ilgilenip kuralların kendisini düşünmedikleri için bunların, sonuçları meydana getiren sebepler olduğunu zannetmişlerdir. Kendilerini âlim ve filozof sayan ve basiret gözleri görmeyen aşırı tabiatçı materyalistler, yıldızların birbirini çekerek tuttuklarına, bitkilerin emme yoluyla beslendiklerine, onların fiil ve eserlerini görmek suretiyle onlarda ortaya çıkan çekim kuvveti kanununun yıldızlarda, emme kuvveti kanununun da bitkilerde bulunduğu hükmederler. Fakat bu kuvvet ve kanunların zâtlarını, fiil, eser ve etkilerini derinlemesine düşünmekten yüz çevirdikleri için bu kuvvet ve kanunların söz konusu fiil ve eserlerin yaratıcı müstakil illetleri olduğunu sanmışlardır. Onlar vazettikleri çekerek tutma ve emerek beslenme türü kanunlara aykırı fiil ve eserlerle karşılaşınca bu fiil ve eserlere uygun yeni sebep ve kanunlar belirlemek suretiyle eski kanunlarını değiştirip iptal ederler.²²

Fakat basiretli kimseler, sonuçlara takılmayıp bizzat kanunları inceledikleri için onların kendi başlarına bağımsız fâiller olmadıklarına, bilakis tek olan ilâhî kudretin kendi fiillerini yaratmasının olağan şartları ve eserlerinin çeşitli şekillerde zuhur ettiği mahaller olduğuna hükmetmişlerdir. Onlar bunu yüksek cisimler ile düşük cisimler arasındaki tertip ve kevnî âlemlerdeki uyuşma ve dayanışma ile delillendirmektedirler. Ayrıca buna psikolojik kanıtlar da getirmektedirler.²³

Basiretli dindar bilginler, fiil ve eserlere bakarak bu kuvvet ve kanunların mevcut olduğuna hükmettikleri gibi onlar üzerine derinlemesine düşünürler. Bu kuvvet ve kanunlardan hiçbirinin eserinde müstakil olmadığına, diğer kuvvet ve kanunlarla birlikte etki yapmaları gerektiğine, birlikte iş gördüklerinde bile fiil ve eserler üzerinde bizzat müessir olmadıklarına, bilakis bizzat müessir olan ilâhî kuvvet ve kudretin tesirinde normal şartlar ve bu kudretin fiillerinin zuhur mahalleri olduklarına hükmederler. Basiretli dindar bilgin ve düşünürler, söz konusu vicdani hükümlerden hareketle yüksek gök küreleri ile düşük cisimler arasında irtibat ve intizam bulunduğu ve kevnî âlemlerdeki her şeyin birbiriyle dayanışma içinde olduğu sonucuna ulaşırlar. Büyüyüp serpilerek bitkilere hikmet nazarıyla bakıldığında bu gelişimde iç emme gücünün etkili olduğu gibi, güneş ısı ve ışığı ile yerin ısı ve neminin de etkili olduğu anlaşılır. İç ve dış güçlerin birleşmemesi halinde büyüme ve gelişim durur. Böylece bu güçlerin birleşmesinin ge-

²² Harputî, *Tenkîh*, s. 154-155, dipnot: 39.

²³ Harputî, *Tenkîh*, s. 154-155.

rekliliğine, gelişimde hiçbir kuvvetin bağımsız müessir olmadığına, bilakis bu kuvvetlerin bitkinin büyüyüp gelişmesinde ilâhî kudretin tesirinde olağan şartlar ve bu gücün zuhur mahalleri olduğuna hükmedilir.²⁴

Dindar bilgin ve filozoflar, bu vicdani hükümlere psikolojik kanıtlarla da delil getirirler. Onlara göre, bir fiilin meydana gelmesini kastetme ve istemede bütün uzuvlar ile güçlerinin o fiilin gerçekleşmesine yöneldiği, her birinin diğerinden çıkan fiilde bir ve birbirine yardımcı olduğu ve bu uzuv ve güçlerden hiçbirinin kendi fiilinde müstakil müessir olmadığı vicdan hissi ile bilindiği için bedenden çıkan fiil ve eserler bir tek canlılık gücünün eserleri olup, söz konusu uzuvlar ve güçleri bu gücün etkisinin normal şartları ve değişik fiillerin farklı zuhur mahalleri olduğuna ve eserlerin ortaya çıktıkları mahallere göre farklılık gösterdiklerine hükmedildiği gibi, aynı zamanda kâinatın bütün maddî gücünün ortaya çıkan bütün fiil ve eserlerde müstakil müessir olmadığına, bilakis ilâhî kudretin tesirine olağan şartlar ve çeşitli fiillerine değişik mazharlar olduğuna hükmedilir. Harpûtî, çeşitli bitki, hayvan ve insanların yaratılışı bağlamında şu ayetleri zikreder: “Onunla ölümünden sonra yeryüzüne hayat veririz. İşte ölülerin diriltilmesi de böyledir.”²⁵ “Allah, gökleri ve yeri yaratan, gökten yağmur indirip size rızık olsun diye çeşit çeşit meyveler ve ürünler çıkarandır.”²⁶ “Allah nezdinde İsa'nın durumu, tıpkı Âdem'in durumu gibidir. Allah, Âdem'i topraktan yaratıp ol dedi, o da derhal oluverdi.”²⁷ Ayetlerin işaret ettiği üzere, kâinattaki bazı şeylerin yaratılışı ile diğerlerinin yaratılışı arasında normal bir gereklilik olduğu ve şeyler arasında bir irtibat ve birlik bulunduğu Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilmektedir.²⁸

Basiretsizlerin yaratıcıyı inkâr etmelerinin başka sebepleri de vardır. Bu sebepler, Allah'a inananların bu inançlarını bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bunlardan biri, onların önceden tahrif edilmiş Hıristiyanlığa inanmaktayken diğer dinleri tanımadan bu dinden ayrılmış olmalarıdır. Harpûtî'ye göre onlar, bütün dindarların Hıristiyanların inandığı gibi bir Tanrı'ya inandıklarını sanmaktadırlar. Hıristiyan inancına göre Allah, insan gibi bedenlidir, yeryüzü kralları gibi gökte tahtında oturmaktadır, ama buna rağmen kâinattaki her şey üzerinde tasarrufta bulunmaktadır. Onlar işte tasavvur ettikleri bu Tanrı'yı inkâr ettiler.²⁹

²⁴ Harputî, *Tenkîh*, s. 155, dipnot: 40, 41.

²⁵ Fatır, 35/9.

²⁶ İbrahim, 14/32.

²⁷ Âl-i İmran, 3/59.

²⁸ Harputî, *Tenkîh*, s. 155-156, dipnot: 42.

²⁹ Harputî, *Tenkîh*, s. 155-156.

Diğer inkâr sebebi, bilgilerinin tabiat ve tabîî varlıklarla sınırlı olması ve onların üstündeki varlıklara geçememeleri nedeniyle dindarlar için tabiattan bir Tanrı icat etmek istemeleridir. Ancak böyle bir Tanrı'yı bulamamışlardır.³⁰

Bir diğer sebep, onların dinleri tanımamaları sonucu dinlerin fûrularındaki farklılığın inanç esaslarında da bulunduğunu zannetmeleridir. Buna dayanarak onlar bu farklılıktan dinlerin insanlar tarafından üretildiği sonucuna vardılar ve dolayısıyla dinleri ve onları indiren Allah'ı inkâr ettiler.³¹ Bunlar iki gruba ayrılırlar. Bir grup hak veya batıl hiçbir dine inanmayıp hepsini dışlamıştır. Diğer grup ise kendi kendine bir kanun koyup onu "tabîî din" olarak adlandırmış ve yazdıkları kitaplar vasıtasıyla insanları bu dine davet etmişlerdir.³²

Tabiatçı filozoflar, bütün maddî cisimlerden zuhur eden eserler ile bu eserlerin kaynaklandığı kuvvetlerin varlığına istidlâlde bulunarak kendilerine göre bu kuvvetlerin hakikatleri bilinmediği halde yalnız kuvvetlerin mevcut olduğuna hükmettikleri, onlara göre kuvvetlerin hakikatlerinin bilinmemesi eserleriyle varlıklarının sabit olmasına zarar vermediği gibi, dindarlar ve inançlılar dahi kâinattaki yaratılmış eserler ile yaratıcılarının varlığına istidlâl ile kendilerine göre yaratıcının hakikati bilinmediği halde yalnız var olduğuna hükmederler. Yaratılmış eserlerde görülen yetkinlik, düzen ve intizamlar ile istidlâlde bulunarak, kendilerine göre yaratıcının bütün yetkinliklere sahip ve tüm eksikliklerden münezzehe olduğuna inanırlar. Yaratıcının hakikatinin bilinmemesi, yaratılmış eserleriyle varlığının sübûtuna ve yetkinliklere sahip ve eksikliklerden münezzehe olduğuna kesin olarak inanmaya zarar vermez. Dindarlar, kâinatın yaratıcısını tüm eksikliklerden tenzih ettikleri için mabutlarını mahlûklarına benzemekten, onlara hulul etmekten ve mahlûkları ile birleşme gibi noksanlıklardan tenzih ederler. Dindarları din ve inançlarında kâinatın yaratıcısını bir insan şahsı yahut genele sirayet etmiş maddî bir güç olarak görmekle suçlamak salt iftiradır. Dinlerdeki ihtilaf dahi Allah'ın varlığı, ilâhî tevhid, haşir ve neşir, ahiret halleri gibi dinlerin esasını oluşturan konularda görülen hakiki ihtilaf değil, bilakis dinlerin zaman, mekân, ahlâk ve âdetlere dayalı detaylarda görülen ihtilaflardır.³³

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi, yakın dönem İslam düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden olan Harputî, Allah'ın varlığını ispatlayıcı delilleri ortaya koymak için olduğu kadar Allah'ı inkâr yönünde ortaya atılan şüpheleri izale etmek için de büyük fikrî gayret göstermiştir. Onun bu çabada Batılı düşünürlerin açıklamalarına da yer verdiği görülmektedir.

³⁰ Harputî, *Tenkîh*, s. 156-157.

³¹ Harputî, *Tenkîh*, s. 157.

³² Harputî, *Tekmile*, s. 85.

³³ Harputî, *Tenkîh*, s. 155-156, dipnot: 45.

3.2. Filibeli'nin İnkârcıların İtirazlarına Verdiği Cevaplar

Filibeli Ahmed Hilmi'nin isbât-ı vâcib açısından incelemekte olduğumuz diğer iki düşünürden farklı olarak kelâmın geleneksel ispat formlarını kullanmadığını, ispat açısından Osmanlı İslam düşüncesinde de yeni sayılabilecek modern bir üslup benimsediğini, Allah'ın varlığını daha ziyade inkârın imkânsızlığına yaptığı vurgularla ispatlama yoluna gittiğini görmekteyiz. Aslında diğer iki düşünürün de kendi zamanlarında inkârcıların Allah'ın varlığı konusunda oluşturdukları şüphelere ve yönelttikleri itirazlara cevap verme konusunda büyük duyarlılık gösterdikleri bilinmektedir. Filibeli'nin inkârcıların itirazlarına verdiği cevaplar, bu bakımdan daha önemli görünmektedir.

Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü* adlı eserinde Allah'ın varlığını modern bir üslupla ispatlama yoluna gitmiş, daha doğrusu inkârcı ekollerin mantığını çözümlenmeye çalışmıştır. İnkârı doğuran ekol ve fikirleri ele alan Filibeli, inkârın mahiyeti ve Allah'ı inkâr etmenin mümkün olup olmadığı meselesini inceler. Bu amaç, adı geçen kitabın yazılış gerekçesinde de ifade edilmiştir. O bu kitabı aslında zorunlu ve sonsuz bir varlık olan Allah'ın varlığını ispat etmek için yazmıştır. Kitabın telifindeki ikinci amaç bir metafizik kurmak, üçüncü amaç ise inkârcıların ileri sürdükleri delil ve gerekçeleri felsefe ve fen açısından muhakeme etmek ve eleştirmektir.³⁴

Filibeli, devrin materyalizm, ateizm ve spiritüalizm gibi akımları tarafından savunulan görüşleri kendi mantıklarıyla çürütmeye çalışır. İnkârın en temel anlamı Yüce Allah'ı tanımadıktır.

Filibeli'ye göre ilim ve fen, olaylar arasındaki münasebetlerden ibaret olan kanunlar, sebepler ve benzerliklerdir. Buna göre ilim ve fen kısmen birleştirilmiş olan insanlık bilgisidir. Fakat böyle bir birliğin imkân ve meşruiyeti nihai birliğe, kanunların dayandığı sebepsiz sebebe yani mutlak varlığa bağlıdır. Bu varlığa duyulan ihtiyaç inkâr edilirse ilim ve fennin temeli yıkılır, insanlığın iftihar kaynağı olan medeniyet ve kültür yok sayılmış, şüphe yolu açılmış olur. Bu gerçek dikkate alındığında inkârın mümkün olmadığı görülür.³⁵

Filibeli'nin bu izahına göre meseleye bilim ve fen temelinde bakanların bundan inkâr değil, iman çıkarmaları gerekir. Çünkü bilimin kendisi ve vardığı sonuçlar, felsefi inkârın mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.³⁶

³⁴ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* s. 17.

³⁵ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* s. 21-22.

³⁶ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* s. 22.

İnkârı hakikatin tahrifi olarak gören Filibeli, ilmî çalışma yapan araştırmacıların Allah'ı asla reddedemeyeceğini savunur. İlim ve fennin temelinde mevcut kanunları koyan mutlak varlık yani Allah vardır. Bu nedenle aynı esasa dayanarak bu öz inkâr edilemez. Yine de inkâr eden bir kimse varsa bu onun hakikati bildiği halde şahsi menfaat ve amaçları için onu sakladığı şeklinde açıklanabilir.³⁷

Filibeli, Allah'ı inkâr etme sebeplerini araştırır ve materyalist düşüncenin dayandığı esasları çürütmeye çalışır. Materyalizm, fen kurallarını gerekçe göstererek Allah'ın varlığını inkâra yönelmiştir. Metafiziği hesaba katmadan araştırma yapan modern bilimin ulaştığı sonuç, evrende maddeden başka bir şeyin olmadığı şeklindedir.³⁸

Filibeli, insanlığın düşünce evrelerini üçe ayırarak din ve metafizik evrelerinin geride kaldığını belirtip şimdi pozitivism evresinde bulunduğumuzu söyleyen Auguste Comte'un buna dayanarak din ve Tanrı inancını devre dışı bırakmasını eleştirir. Ona göre pozitif bilimlerin vicdanda yüce hakikatlere dair inançların bulunmasına mani değildir.³⁹

Filibeli'ye göre iddia edildiğinin aksine insan Allah'ın varlığına yine felsefi yöntemle ulaşabilir. Zira insan bir hadiseye baktığında insan idrakinin varlığına zorunlu olarak hükmettiği nitelikleri göremez. Hâlbuki bu hadiselerde bir düzen ve itaati onaylayan bir birlik ve süreklilik görülmektedir. Filibeli, varlık ve hadiselerin hiçbirinde bağımsız olarak bulunmayan bu özellik ve niteliklerin kâinat dediğimiz varlık bütününe nereden ve nasıl geldiğini, bunların kimin eseri olduğunu araştırır. Böyle bir araştırma neticesinde kişi, varlığı zorunlu, sebepsiz, zâtıyla mevcut ve sebeplerin yaratıcısı olan bir Tanrı tasavvuruna ulaşır.⁴⁰

Felsefi inkârın dinî inkâr kadar kolay olmadığını düşünen Filibeli'ye göre din duygusuna sahip olan bazı insanları inkâra sevk eden etkenin, meseleye yaklaşım tarzları olduğunu vurgular. Ona göre, varlığın hakikatini ilim ve mantık kuvvetiyle bozmaya kalkışan, ulûhiyet ve hakikati amaçlamayan bir tasavvuru hakikat yerine koymaya çalışan bir kişi din hissinden uzaklaştığı gibi inkârı kasten ve ilmen meslek edinmiş demektir. Bu durumda o, kâfir ve inkârcı unvanını hak etmiş olur.⁴¹

Filibeli'ye göre Allah'ı inkâr etmek ilmen mümkün değildir. Vâcibü'l-vucûd, insanın derin bir tecrübe ile bildiği kendi benliğini ve onu kuşatan evreni anlamak ve izah etmek için

³⁷ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* s. 22.

³⁸ Ödemiş, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin Kelâmi Çalışmaları*, s. 96.

³⁹ Filibeli, *Üss-i İslam*, s. 3-5.

⁴⁰ Filibeli, *Üss-i İslam*, s. 7.

⁴¹ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* s. 23.

muhtaç olduğu külli ve nihai hakikattir. Bu hakikat akıldan çıkacak olursa hiçbir şeyi açıklama imkânı kalmaz.⁴²

İnsan tabiatında fitrî olarak bulunan imanın zıddı şüphedir. İlmî şüphe ve çoğu zaman bunun bir sonucu olarak ortaya çıkan inkâr nedeniyle öteden beri bir aklî akaid ilmi meydana gelmiş ve isbat-ı sâni maksadıyla deliller kurulmuştur.⁴³

Filibeli'ye göre Allah inancı insan hayatından sökülüp atıldığında insanın ahengi bozulur ve geriye yalnızca bir anlamsızlık kalır. Hayatın anlamını oluşturan en güçlü etken Allah inancıdır. Allah'ı kesinlik taşıyan bilimsel bir tecrübe metoduyla ispat etmek mümkün olmadığı gibi inkâr etmek de mümkün değildir. İnsan akli kendi ilkelerine ve ilme dayanan birçok delil sayesinde maddenin kendi kendine var olduğu görüşünü reddeder, ama Allah'ı kabul eder.⁴⁴

Filibeli Ahmet Hilmi, bir yandan Allah'ın varlığını çeşitli delillerle ispat ederek imanı aklılaştırmeye çalışırken diğer yandan inkârcı felsefelerle mücadele etmiştir. Ona göre hiçbir insan akli hiçbir şekilde Allah'ı tam manasıyla inkâra muktedir olamamıştır. Hiç kimse kendi benliğini ve kendi varlığını inkâr etmedikçe diğer varlıkları inkâr edemez. İnkâr edemediği için de bu geçici varlıklara, sınırlı benliklere sonsuz ve değişmez bir esas, bir sebep aramaktan kurtulamaz. En lakayt insan bile hayatının bir anında beyhude inkâr ettiği Vâcibü'l-vucûd'u, varlık aşkının taşıdığı kaynağı bilir ve ona huşu ile boyun eğer. Allah'a boyun eğmediklerini iddia eden mağrurlar bazen bir kadına veya bir puta tapma zilletini göstererek aslında dolaylı bir şekilde Yüce Yaratıcı'nın varlığını ispatlayan bir delil göstermiş olurlar.⁴⁵

Kâinatın yaratılış ve işleyişini tabî kanunlarla izah etmeye kalkanları sert bir şekilde eleştiren Filibeli, tabî kanunları kimin ihdas ettiğini sorar. Kanunlar bir ilişkiler manzumesi olduğu için soyuttur. Hadiseleri açıklasalar da kendi kendilerini açıklayamazlar. Bu kanunlar neticede insan idrakinin kendi tahlilleri olup insanın yaptığı iş onları dış dünyaya uygulamaktan ibarettir. Bizzat zorunlu olmadığı için varlığını kendi zâtıyla açıklayamayan insan tabî kanunların dayanağı ve son hakikat değildir.⁴⁶

Ahmet Hilmi, fizik, kimya ve biyoloji gibi pozitif bilimlerin verilerine dayanarak kâinatın yaratıldığı inancını inkâr edenlere yine bilimsel bir üslupla cevap vermektedir: “Maddeye kırılıp kopmaksızın ince uzun tel halini veren kimdir? Neden kâinattan, maddenin sonsuzluk ve özelliklerinden bahsediliyorken entropi prensibi unutuluyor? Maddeye hareket ve gerilme ha-

⁴² Filibeli, *Üss-i İslam*, s. 1-2.

⁴³ Filibeli, *Üss-i İslam*, s. 29.

⁴⁴ Filibeli, *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti*, s. 118.

⁴⁵ *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahud Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür*, s. 40.

⁴⁶ Filibeli, *Üss-i İslam*, s. 29-30.

lini veren ve bu suretle kuvvetleri meydana getiren nedir? Maddede moleküllerin hareketi düşüncesi kabul edilebilir. Çünkü olayları anlamaya yardımcı ise de bu hareketin maddeye nereden geldiği her zaman sorulacak şeydir.”⁴⁷

İnsan ve evrenin tesadüfen ya da tabiattaki doğal kanunlar sonucu meydana geldiğini savunmanın sadece Allah'ı inkâr değil, aynı zamanda aklın düsturlarını ve tabîî kanunları da inkâr anlamına geldiğini vurgulayan Filibeli'ye göre Vâcibü'l-vucûd olan Allah inancına ulaşmak için akıl ve insafa ihtiyaç vardır. O, bir şeyin kendi kendine şöyle veya böyle olduğunu iddia etmenin bilime aykırı bir tutum olduğunu düşünür.

3.3. İzmirli'nin İnkârcıların İtirazlarına Verdiği Cevaplar

İsbât-ı Vâcib hakkında gerek İslam âlimleri, gerek filozoflar, gerekse genel olarak düşünürler tarafından ortaya konulan deliller aleyhine bazı şüpheler ileri sürülmüştür. Kelâmcılar ve metafizikçi filozoflar bu şüpheleri ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. İzmirli, bu şüpheleri isbât-ı vâcib çabalarının bir tetimmesi olarak gündeme getirip tek tek cevaplamıştır.

1) Allah'ın varlığı burhan ile ispat edilemez. Çünkü burhanın iki yolu vardır. Birisi burhan-ı evvelî veya limmî; diğeri burhan-ı tecrübî veya innîdir. Cenab-ı Hak burhan-ı evvelî ile ispatlanamaz. Çünkü Allah'tan önce hiçbir şey olmadığı için sonuçtan hareketle O'na intikal edilemez. Aynı şekilde burhan-ı tecrübî ile de ispatlanamaz. Çünkü illet ile maluller arasında uyum yoktur. İlet sonsuz, malul sonludur. Bu durumda sonlu olan malullerden sonsuz olan illete nasıl ulaşılabilir?

İzmirli, bu şüphenin ilmî bir değerinin olmadığını söyler. Cenab-ı Hak'ın varlığı burhanla ispat edilir mi, edilmez mi? Bunu öğrenmek için burhana başvurmak yeterlidir. O burhan kesin burhan ise Yaratıcının ispatı mümkündür. Bunda şüphe yoktur. Bilakis ortaya konan burhan kesin bir burhan olmayıp bir iddiadan ibaret ise Yaratıcı burhan ile ispatlanamaz.⁴⁸

2) “Allah'ın varlığı bir faraziyedir.” Bu da hâdis varlıkları izah etmek için düşünürler tarafından üretilmiştir. Nitekim esîr faraziyesi, ısı ve ışığı açıklamak için geliştirilmiştir. Descartes de madde ile uzamı birleştirip boşluğun imkânsız olduğu görüşünü benimsemiştir. Bundan dolayı bir cisim, arakasında boşluk bırakmadan önündeki cismin yerini değiştirerek hareket eder. Bir cismin arkasında boşluk bırakarak hareket etmesi mümkün olmadığı gibi önündeki cismin de yerini değiştirmeksizin hareket etmesi mümkün değildir. İşte bu nedenle hareketi izah sadedinde girdap teorisini kabul etmek zorunda kalmıştı. Nazzam da her parçanın sonsuza kadar

⁴⁷ Filibeli, *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddîyyun Meslek-i Dalaleti*, s. 111.

⁴⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 305.

bölünebileceği hususunda Anaksagoras'a uymuştur.⁴⁹ Şöyle ki bir cismin sonsuz olan parçaları kat etmesi mümkün olmadığından tafra (sıçrama) faraziyesini kabul etmişti. Leibniz, Demokritos'un yer kaplayan atom faraziyesini kabul etmeyip onun yerine yer kaplamayan monad faraziyesini koymuş, monadların birbirini etkilemesini imkânsız saymak suretiyle aralarındaki nispeti takdir edilmiş bir uyum gereği görmüştü. Böylece monadların değişimler zinciri kaynağından itibaren diğer bir monadın değişimler zinciriyle irtibatta olacak şekilde düzenlenmişti. Artık monadların etkileşimi Allah'ın onlar arasında ezelden takdir edilmiş bir ahengin neticesi idi. Monadların ahengi adeta bestekârın her kısmı yazarken herkesin işini iyice düşünmüş olduğu bir müzik orkestrasının ahengi gibidir.⁵⁰

İzmirli buna verdiği cevapta Allah'ın varlığı meselesinin düşünürler tarafından ortaya atılmış bir varsayım olmadığını söyler. Descartes, Nazzam ve Leibniz faraziyeleri esîr faraziyesi gibi değildir. İlahiyat düşüncesi, bizde eğitim sonucu meydana gelmiş ve her ülkede değişik şekillerde tezahür etmiş bir düşüncedir. Bugüne kadar insan tabiatından ayrılması imkânsız görülen külli bir gerçeklik vardır. Bu külli gerçeklik dindir. Bazı kişilerde dinî duyguların bulunmaması aslında dinin varlığına karşı bir itiraz oluşturmaz. Bazı kişilerde dinî duyguların bulunmaması ahlâka karşı bir itiraz teşkil etmediği gibi bazı vahşi topluluklarda dinin bulunmaması da itiraz belirtisi olamaz. Beşerî güçlerden estetik veya ilmî güçlere yükselemeyen bir fert veya topluluğun bulunması, sanat veya ilim gücünün insan tabiatının zâtî unsurlarından olmamasını gerektirmez. Vahşi toplulukların dinleri ile bizim din dediğimiz mana arasında asla bir ortaklığın olmadığı şeklinde bir itiraz ileri sürülemez. Çünkü her dinde ortak bir mana vardır. Buna göre insanlar, ister bir ister çok, ister sonlu ister sonsuz olsun hissedilir olmayan bir güce inanırlar. İşte bu güç, kâinatta meydana gelen şeylerin sebebidir. Bundan dolayı din, külli ve sosyal bir olgudur. Her halde bunun bir sebebi vardır.⁵¹

Din sadece sosyal bir olgu değil, aynı zamanda ferdî bir olgudur. Hatta bütün dinî duygulardan sıyrılmış kimselerde bile bunun izine rastlanır. Gerek sonsuzluk duygusu ile olsun, gerek küllî nizâm duygusu ile olsun, gerekse teselli ve ümit ihtiyacı ile olsun herkes belli bir ölçüde dinin ferdî bir olgu olduğunu anlar. İzmirli'ye göre bu sosyal ve ferdî olgunun mutlaka bir temeli vardır. Modern filozoflar bu temeli isbât-ı vâcib burhanlarında araştırmışlardır. Bizde Allah'ın varlığı inancına dair bir veri yoksa ne kıyas ve tümevarımla, ne evvelî ve tecrübî olarak Allah'ı bulamayız. Fakat bizde önceden bir Allah fikri bulunursa analiz ve tümevarım sayesinde

⁴⁹ Nazzam'ın görüşüne atıfta bulunan literatür örnekleri olarak bkz. Ebu'l-Hasen Eşari, Makalatu'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, 2005, s. 79, 248; Abdulkahir el-Bağdâdî, *El-Fark Beyne'l-Firak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul, 1979, s. 117-118.

⁵⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 306; krş. Leibniz, *Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 55-56.

⁵¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 307.

bu fikir bizde açığa çıkar, böylece yapacağımız araştırmayla Cenab-ı Hakk'ın Vâcibü'l-vucûd, âlemin düzenleyicisi, bir ahlâk koyucu ve mutlak kemâl sahibi bir varlık olduğunu keşfetmiş oluruz.⁵²

3) İleri sürülen bir diğer şüphe şudur: Kâinatın sebebinin zorunlu ve ezeli olduğunu varsayalım. Bu sebebin tecrübe ve duyu ile müşahede ettiğimiz şu varlıklar silsilesinin olması neden mümkün olmasın?

İzmirli'ye göre varlıklar silsilesi değişen mümkün varlıklardan meydana gelmektedir. Değişen bir varlık nasıl olur da varlığın sebebi olur. Bu durum ezeliğe aykırıdır. Mümkün bir varlık nasıl olur da kendinde varlığın sebebi olur? Çünkü imkân zorunluluğa aykırıdır. Öyleyse değişen ve mümkün varlıkların ilkesinin zorunlu ve ezeli bir varlık olması gerekir.⁵³

4) İleri sürülen dördüncü şüphe, kâinatın ya tabî kanunlar ya da ezeli bir illet tarafından idare edildiği şeklindedir. Birisi tarafından idare edilmesi diğerinin zait olduğu anlamına gelir. Biz kâinatın tabî kanunlar tarafından idare edildiğini şüphe götürmez bir şekilde müşahade etmekteyiz. O halde ezeli bir illete ihtiyaç yoktur. Eğer âlemin yöneticisi ezeli illet ise tabî kanunlar gereksizdir.

İzmirli bu şüphe ve itiraza, ezeli illetin tabî kanunlarla uyum içinde olduğunu söyleyerek cevap verir. Tabî kanunlar, ezelde ezeli illet tarafından takdir edilmiş bir ilâhî sünnettir. İlâhî sünnet yani sünnetullah Allah'ın genel hikmeti gereği değişimden korunmuştur. Ancak özel hikmet gereği değişebilir. Nitekim modern filozoflar, "Tabiat kanunu mümkündür, zaruri değildir." diyerek değişimini aklen mümkün görmüşlerdir. Tabiat kanunları Cenab-ı Hakk'ın tekvin kanunlarıdır.⁵⁴

5) Ortaya atılan beşinci şüphe, tabiatta gayeliliğin olmadığı, gâi illetlerin şüpheli olduğu ifade edilmekte ve Allah'ın âlemi yaratırken nasıl gaye gütmüş olacağı sorulmaktadır.

İzmirli, birçok varlığın dış gayesinin bize malum olmadığını belirtir. Mesela, engerek yılanının bütün organlarında bir gaye vardır. Bu gaye, şahsını ve türünü korumaktır. Fakat engerek yılanının neye yaradığını belirleyemeyiz. İç gayeyi bilsek de dış gayeyi bilemeyebiliriz. Bununla birlikte bazen gaye hakkında yanlış bir inanca sahip olabiliriz. Yani gâi illet kötüye kullanılabilir. Bütün bu bilgisizlik ve hatalar yine de bizi gözün görmek, kulağın işitmek ve duyuvarın dış dünyayı bilmek için yaratıldığını tasdik etmekten alıkoymaz. Bunlardaki gayelilik

⁵² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 306-307.

⁵³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 308.

⁵⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 308.

çok açıktır. Bizim gayeleri tasdik etmemiz, hâdislerin fâil illetini belirlememize yarayan tümevarımlar kadar kesindir. Özetle, gayelilik cansız varlıklarda gizli ise de organik varlıklarda gayet barizdir.⁵⁵

6) Bize gayeler ve araçlar manzumesi gibi görünen şey tabiat kanunlarının bir neticesidir. Mesela, “Kuşun uçmak için kanadı vardır.” denmez, aksine “Kuş, kanadı olduğu için uçar.” denir. Bu, fâil illeti açıklamak için yeterli olunca gaye illeti açıklamaya gerek kalmaz.

İzmirli’ye göre amaç ile araç birbirine aykırı değildir. Bir araç bir amacı elde etmeye mahsus olursa bir illet de bir eseri elde edebilir. Bir şeyin eser olmasından onun gaye olmayacağı sonucu çıkmaz. Mesela, uçmak hem eser hem gayedir. Kanatta maksat vardır. Mekanizma gayeliliği dışarıda bırakmaz. Kuş, kanadı olduğu için uçar. Fakat kuşun niçin kanadı vardır? Uçmak için değil mi? Çalar saatteki saat taşı nasıl çalmak için varsa kanat da uçmak için vardır.⁵⁶

7) Bir diğer şüphe, canlı varlıkların atomların belli bir şekilde dizilişi üzerinden ortaya atılır. Bu diziliş sayesinde uyumlu atomlar tesadüfen birbirleriyle karşılaşır ve bir yerde toplanırlar. Atomların bu tertibi hiçbir plana tabi değildir. Atomlar şuursuz ve iradesiz olup rasgele hareket ederler. Nitekim materyalistlerden Epikürcülerin açıklaması böyledir.

İzmirli bu şüpheye verdiği cevapta önce bu atomların bir yerde ne münasebetle toplanmış olacaklarını sorar. Bu atomları meydana getirmek için onların tabi olduğu varlıkla uyumlu bir ölçüyü belirleyen, gereğinden fazla veya eksik olmaması için gereken tenasübü koyan, parçaları yeterli ölçüde bulunduran, göz tabakaları ve dişlerdeki düzeni tertip eden bir yaratıcı olmaksızın bu atomlar o kadar düzen ve uyumu nasıl muhafaza ederler? İşte burası daima karanlık kalır. Ancak hikmetli bir yaratıcıya inanılırsa bu karanlıklar ortadan kalkar.⁵⁷

8) Canlı varlıklardaki gayelilik, görünürde hayat mücadelesi ve doğal seleksiyon ile izah edilir. Nitekim Darwin, Spencer ve Hegel gibi evrimciler böyle izah ederler. Her fert hem şahsını hem de türünü korumak için çalışır. Her ferdin böyle çalışmasından rekabet meydana gelir. Fertler arasındaki rekabetten de hayatta kalma mücadelesi doğar. Hayatta kalma mücadelesi sonucunda güçlü zayıfa üstün gelir. Güçlü kalır, zayıf ortadan kalkar. Böylece tabiat, güçlüyü yaşamak için kendi aralarında daima mücadele eden bütün varlıklar arasından yalnız varlık şartlarına, tabiatı ortamın gereklerine en elverişli olanları seçer. Bunlar hayatta kalır, diğerleri yok olup gider.⁵⁸

⁵⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 308-310.

⁵⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 309.

⁵⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 309-310.

⁵⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 310; krş. Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 104-149.

Tabiatın bu haline doğal seleksiyon, bu kanuna ise en layık olanın bekası kanunu denir. Demek ki kâinatta cari olan bu düzen ve gayelilik hayatta kalma mücadelesi ile doğal seçimden kaynaklanmaktadır. Mesela kuşun kanadının, uçuş kavramının kanatları teşkil etmeye sebep olduğu farz edilmeksizin hayatta kalma mücadelesi ve doğal seçimden dolayı ortama uyumdan kaynaklandığı söylenir. İlk kuş türü seyir ve harekette yukarı doğru sıçramakla başlamış, aradan milyonlarca yıl geçtikten sonra kanatlar kendiliğinden çıkmış ve kuş uçmuştur.⁵⁹

İzmirli, bu faraziyenin ortama en layık olanların hayatta kaldığını izah etmekle birlikte ortama liyakatin asıl kaynağının ne olduğunu sorar. Ona göre bu faraziye izaha muhtaç olan bu hususu açıklayamaz. Bu kaynak ya tesadüftür yani iradesiz ve şuursuz kör sebeplerin arızî bir intibakıdır ya da hayatın gereği olan, bütün canlılar tarafından hükmüne uyulan ve varlık şartlarına intibaka mecbur olunan bir kanundur. Birinci ihtimal yani tesadüfi kaynak vaki olamaz. Yaratılıştan beri böyle tekrarlanan ve sabit bir tesadüf nasıl olabilir? Tesadüf eseri olarak meydana gelen şeylerde teminat bulunabilir mi? Garantisi olmayan kanunlar sabit olamaz. İkinci ihtimalde bu kaynak eğer hayatın gerekli kanunu ise bu hayat kanunu gâî illetler kanunu anlamına gelir.⁶⁰

9) Bir başka şüpheye göre, tabiatta gözlemlenen düzen, doğal seçilimin eseridir. Tabiat sürekli ilerlemeye sevk edilmiştir. Tabiat iyiyi seçerek almaya ve kötüyü bırakmaya eğilimlidir. Bundan dolayı daima yetkinden en yetkin olana doğru bir ilerleme söz konusudur. Burada da bir düzenleyici yoktur. İzmirli bu şüphenin sekizinci şüphenin değişik bir formu olduğunu düşünür.

İzmirli'ye göre bu şüphede kapalı bir nokta kalmaktadır. Acaba tabiatı bu terakki ve gelişime, kâinatın parçaları arasında daima en layık ve uygun olanı seçmeye sevk eden sâik nedir? Tabiatın bu insiyakı ve gelişim yolunda ilerlemesi ne ile açıklanır? Doğal seleksiyon kanunu, Allah'ı inkâr edenlerin en zor zamanlarda sığındıkları bir sığınaktır. Hâlbuki bu saik, her şey üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunan, üstün iradesi ile yöneten, her şey üzerinde hikmetini yürüten ve her şeyi kuşatan yüce kudretten başkasıyla yeterli ölçüde izah edilemez. Buradan zor zamanlarda sığınılan doğal seleksiyon kanununun Yüce Yaratıcının varlığını ispatlamak için açık bir burhan olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹

10) Gayeler ve vesileler manzumesi kabul edilse bile bunlar hayvanda bulunan bir içgüdünün (garize) eseri olabilir. Hayvanda bulunan içgüdü, bir amaç için gerekli en uygun araçları insan zihni, akli ve şuuru kadar bulabilir. Hatta tabiatın akıldan ziyade içgüdü ile tesir icra

⁵⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 311.

⁶⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 310-311.

⁶¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 311.

ettiği zannedilmektedir. Bu şüphe sahiplerine göre tabiatın ürettiği şeyler, düşünceyle yapılan bir sanatın değil, kendinde sanatın eseridir.

İzmirli, bu varsayım kabul edilse bile içgüdünün ne olduğunun anlaşılması gerektiğini düşünür. Açıklanması gereken gayelilik herhangi bir haldir. Hayvan kendi hareketinin gayesini bilmezse bu gaye kendi fiillerini nasıl belirleyebilir? Gaye hayvan tarafından bilinmiyorsa onu harekete geçiren illet tarafından bilinmelidir. İşte bu illet akıllı illettir.⁶²

11) Bu şüpheye göre gayeler ve araçlar manzumesi ortaklık yoluyla birçok illetin eseri olabilir. O zaman tabiat akıllı bir illetin değil, çok sayıda ilkenin ürünüdür. Bu varlıklardaki değişik gayelerin çarpışması da buna delâlet eder.

İzmirli, bu şüpheye verdiği cevapta, birçok illetin bir gayeler ve araçlar manzumesi ih-das edebileceğini, ancak bu hususta ya illetler arasında uyum bulunması ya da hep birden kendisinin takip edeceği plan ve tasavvurları yöneten ayrı bir illete tabi olması gerektiğini savunur. Hâlbuki tabiatı oluşturan kuvvetler birbirinden haberdar değildir. Hiçbirinde şuur yoktur. Aralarındaki uyum, hepsinin birden ortak bir iradeye boyun eğmelerinden ileri gelir. Öyleyse tabiat kuvvetleri bir tek illetin idaresine muhtaçtır.⁶³

12) Bu şüpheye göre tabiatın akıllı bir illetin eseri olduğu kabul edilse bile onun yüce yaratıcı, yetkin ve mutlak mevcut olması gerekmez. Bu delil, düzen verici bir illeti ispat edebilir ama yaratıcı bir illeti ispat edemez. Bu delil, kâinatta düzenleyicinin bulunduğu delâlet etse de yaratıcının bulunduğu delâlet etmez.

İzmirli'ye göre âlemin nizâmı insan ürünlerinde olduğu gibi tamamen edilgen bir maddeye işlenmiş bir haricî suret değildir. Aksine bu nizâm şeylerin içinden çıkarılmış olup onların varlıklarından ayrılamaz. İnsanın bir eseri meydana getirmesi için önce sanatı kabul edecek ve sanat eserinin işleneceği bir maddenin bulunması gerekir. Böyle bir nizâmda düzen verici ile yaratıcı ayrıdır, düzen verici olmak yaratıcı olmayı gerektirmez. Fakat âlemin nizâmı âlemin içinden çıktığı halde varlığından ayrılmaz. Âlemin nizâmında düzen verici ile yaratıcı aynıdır. Âleme nizâm vermek onun varlığını meydana getirmek demektir. Çünkü âlemin nizâmı onun varlığından ayrılmaz. Öyleyse âlem bir düzenleyiciye delâlet ettiği sürece ondan ayrı olan bir yaratıcıya da delâlet eder.⁶⁴

13) İnsan ürünü olan eserin benzerleri vardır ve onlarda bir maksat görülür. Mesela bir köprü gördüğümüzde onun bir ustasının olduğu fikrine ulaşırız. Çünkü tecrübe ile sabit olduğu

⁶² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 311-312.

⁶³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 312.

⁶⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 312-313.

üzere, bu tür eserler ancak bu tür müessirler tarafından yapılır. Daha önce kâinatın benzeri görülmüş değildir. O halde kâinat insan ürünü şeylerle kıyas edilemez.

İzmirli, illet ve maluller hakkında yapılan tecrübeyle elde edilen bilgilerin bize şu temel kuralı öğrettiğini söyler: Bir eserde gaye ve ona ulaştırıcı araç görülürse onun illeti şuurlu ve kasıtlıdır. Kâinat gayeler ve araçlar manzumesi ise onun müessiri her halükârda şuurlu ve kasıtlıdır.⁶⁵

14) Kâinatın düzenleyicisi Vâcib Teâlâ değil de ruhani bir cevher niçin olmasın?

İzmirli bu şüpheyi kesin olarak reddeder. Ona göre âlemin orijinal güzelliklerini düzenleyen varlık mutlak, hiçbir şeye muhtaç değildir, zâtıyla mevcuttur. İzmirli bu konuda başvuru delillerin iknai olduğunu kabul etmekte, ancak iknai delillerin çok olması halinde kesin delil vasfını kazandığını ileri sürmektedir. Kâinatın nizâm vericisi zorunlu değilse ondan önce zâtıyla zorunlu bir varlığın bulunması zaruridir. Kâinatın düzenleyicisi mümkün olursa onun illeti ilim, kudret ve hikmette ondan daha üstün olur. Onun üstünde bir zorunlu mevcudun bulunması gerekir.⁶⁶

15) Bir diğer şüpheyeye göre âlemin düzeni eksiktir ve âlemde düzensizlik gözlemlenmektedir. Âlem çok büyük bir kudret ve ilme şahitlik etse de sonsuz bir kudret ve ilme şahitlik etmez.

İzmirli, bu şüpheye ilk illet kabul edilmekle birlikte kemâlinin sınırlandığını belirtmektedir. Hâlbuki ilk illet kabul edildikten sonra onu sınırlayacak hiçbir sebep yoktur. İletin kudret ve ilmene sınırlı bir derece tayin etmek, onun kudret ve ilmene sınırlamak keyfidir. İlim tasavvur ediliyorsa niçin onun kâmil olduğu tasavvur edilemesin? Bunun bir engeli olamaz.⁶⁷

16) Varlığı mündemiç olan kâmil bir mevcut tasavvur edilse bile bu, onun dışında kâmil bir mevcudun bulunmasını gerektirmez. Tasavvurdan tahakkuka, yani zihnî varlıktan haricî varlığa geçmek kanuni değildir. Künhi delil, mutlak ve kâmil olan bir varlığın zaruri olarak var olduğunu tasavvur etmeksizin tasavvur etmenin imkânsız olduğunu ispat eder. Fakat bu gerçekte varlığını ispat etmez. Çünkü varlığı tasavvur etmek başka, bilfiil varlık başkadır.

Düşüncede olan Allah tasavvuru, yine düşüncedeki varlık tasavvurunu gerektirir fakat bundan Allah'ın varlığı gerekir mi? Hiçbir kemâli hatta varlığı eksik olmayacak olan bu tasavvur dışarıda ilgili bir şeye mutabık mıdır? Burası ispat edilmez. Şeylerin tahakkuku onların tahlili ile ispat edilemez. Zihnî bir yetkinlikten ancak zihnî bir varlık gerekir. Bundan dolayı kemâl delili iki safsatadan yani “müsadere alelmatlub ve tecahül fiddavâ”dan hali değildir.

⁶⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 313.

⁶⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 313-314.

⁶⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 314.

Eğer delilde öncelikle “kemâl tasavvurunda haricî varlığın tasdiki mündemiçtir” düşüncesi var ise bu delil, müsadere alelmatlub safsatasından başka bir şey değildir. Bu, ispatı gereken bir şeyi ispat edilmiş gibi göstermektir. Şayet delil kemâl tasavvurunda varlık tasavvurunu ihtiva ettiği için haricî varlığı ispat ediyorsa delilde tecahül fiddavâ vardır.⁶⁸

İzmirli’ye göre akıl, öncelikle kâmil bir mevcudun var olması gerektiğine hükmeder. Akıl kâmil varlığı başka türlü tasavvur edemez. Hem zihnî varlık ile hem de haricî varlık ile tasavvur eder. Allah’ta varlık ile kavram birdir ve birbirinin aynıdır. Kant’ın “Düşünce ile varlık iki farklı şeydir.” sözü nefsi bulandırsa da nefsin tefekkürden Allah’a kadar gidip varlığını tasdik hakkındaki hareketini durduramaz. İzmirli’ye göre bu delilde kıyas aletinde aklın tasavvurlarının dış menzili, kâmil mevcudun tasavvuru hakkında akla itimat saklıdır. Öyleyse bu hükmü tecrübi olarak tahkik etmek akla güvensizlikten başka bir şey değildir.⁶⁹

17) Kâmil varlık tasavvuru idealdir. Tahakkuk etmiş varlıklar sebebiyle nefs-i natika tarafından tasavvur edilmiştir. Bir misal, bir örnektir.

İzmirli, kemâlin varlık sebebi olduğu görüşündedir. Eksişge yetkinleşme melekesi nereden gelir? Kendisinde hiçbir kemâl olmayan, yani muayyen hiçbir yüklemi bulunmayan bir mevcut düşünelim. Onun varlığının sebebini tasavvur edebilir miyiz? O zâtça madum olmakla varlıkça da madumdur. İlk mevcut asla taayyün etmemiş bir mutlak varlık olamaz. Herhalde ona bir derecede taayyün gerekir. Hangi derece tercih edilir? Onun için bir kuvvet tasavvur edilecekse niçin kâmil bir kudret tasavvur edilmesin? Bir ilim tasavvur edilecekse niçin kâmil ilim tasavvur edilmesin? O halde ilk mevcut ya sıfır ya da tam kemâl ile nitelenir. Birinci halde hiçbir şey yoktur, bu olamaz. İkinci hal tam kemâl olduğu için amaçlanan odur.⁷⁰

18) Sebeplik ilkesine dayanan delillerin hiçbirinde mantikî bir değer yoktur. Kühnî delilde olduğu gibi bu delilde de zihnî varlıktan haricî varlığa intikal safsatası, nefsin idraklerinden şeylerin tahakkukuna intikal safsatası vardır. İllet dereceleri silsilesinde durmak, bir ilk had koymak akıl için zaruridir. Her hadisenin bir illeti vardır. Âlem hadiselerden mahrum değildir. Öyleyse bu hadisenin illeti vardır. Böylece illetten illete geçilerek Allah’a kadar gidilir. Fakat

⁶⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 314-315. İzmirli, “müsadere alelmatlub”un bir yanıltmaca olduğunu belirtmektedir. Böyle bir kıyasta araştırılacak konu ispat edilecek yerde tez sonuç gibi gösterilmeyip onun üzerine sanki ispat edilmiş gibi hüküm kurulur. O buna Tanrı’nın varlığını inkâr edenlerin şu istidlalini örnek verir: Duyu ile idrak edilmeyen hiçbir şey mevcut değildir (büyük öncül). Tanrı duyu ile idrak edilmez (küçük öncül). Öyleyse Tanrı mevcut değildir (sonuç). Buna tezin müsadere denir. Tecâhül fiddavâyı şöyle tanımlamaktadır: Tartışma konusundan vazgeçip onu dinleyici veya okuyucunun dikkatinden uzaklaştırmaya kadar hissedilmeyecek bir şekilde iddiayı terk etmek yahut onun yerine başka bir mesele ikame etmek, daha doğrusu önermelerin burhan silsilesini bırakıvermektir. Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Muhtasar-i Fenn-i Menâhic*, Bab-ı Âli, 1329, s. 64-65.

⁶⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 314-315.

⁷⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 315-316.

aklın bu zaruretiden şeylerin de zarureti için zihnî varlıktan haricî varlığa geçmek suretiyle istidlâlde bulunmaya hakkımız yoktur.

İzmirli, sebeplik ilkesine dayalı delillerde küçük öncüllerin sırf zihnî varlık olmadığını, aynı zamanda hadiselerden, haricî varlıklardan alındığını vurgulamaktadır. Öncüller tasavvur değil, bilakis tahakkuk eden gerçekler gibi sayılmıştır. Bundan dolayı illetlerin dışarıda tahakkuku malullerin dışarıda tahakkukundan az değildir. Küçük öncül tahakkuk edince sonuç da tahakkuk eder. Böylece zihnî varlıktan haricî varlığa intikal safsatası kalmaz. İkinci olarak “Fikrin zarureti şeylerin tahakkuku tekabül edemez.” sözü de filozoflar tarafından kabul görmüştür. İzmirli, düşünce kanunlarının, şeylerin afakî kanunlarına mutabık olabileceğini düşünür.⁷¹

19) Sebeplik (illiyet) ilkesine dayalı delillerde hadiseler silsilesinin kesilmesini iddia etmek müsadere alemlatubdan başka bir şey değildir.

İzmirli’ye göre sonsuz bir silsilenin imkânsız olması, bu delillerin öncüllerinden sayıldığı için şüphenin önemi büyüktür. Gerçekte sonsuz illetlerin teselsülü batıldır. Bu hususta bütün düşünürler ittifak etmiştir. Sonsuz bir silsilenin imkânsızlığı düşünürler arasında müsellemlerden sayıldığı halde imkânsızlık yönüne atıf yapılmaz.⁷²

20) Sebeplik ilkesine dayalı deliller (kiyanî delil) gerçekte bir Vâcibü’l-vucûdun zâtını ve bir zorunlu mevcudu ispat etmekteyse de Allah’ı, bir en kâmil zâtı ispat edemez. Zorunlu mevcut Allah olabileceği gibi madde veya âlem bütünü de olabilir.

İzmirli, kiyanî delilin öncelikle zorunlu varlık kavramının tahakkuk etmiş ve dışarıda bir mevzuya mutabık olmuş bir kavram olduğunu ispatladığını belirtir. Ancak bu kavram delil ile ispatlandıktan sonra varlığın zorunluluğu kavramından tahlil yoluyla kemâl çıkarılır. Çünkü zorunlu varlık kemâl olmadan tasavvur edilemez. Zorunlu varlık, zâtı varlığına yeterli veya varlığı zâtının aynı, zâtı kendisi dışındaki bir illete ihtiyaç duymayan mevcut olduğu için Vâcibü’l-vucûd en yetkin zâttır. Eksiklik ve ihtiyaç imkân lekesi olup Vâcibü’l-vucûd onlardan münezzehtir.⁷³

21) Mümkünden bir illet çıkarmanın ancak bu duyulur âlemde değeri vardır. Bu âlemin dışında onun hiçbir anlamı yoktur.

⁷¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 316.

⁷² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 316-317.

⁷³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 317.

İzmirli'ye göre mümkünden bir illet çıkarmanın bu âlemin dışında olmadığı görüşü delilsiz bir iddiadır. Sebeplik kanunlarının değeri salt tecrübî değildir. Yoksa tümevarımlar gerçekleştirilemezdi. Sebeplik kanunları aklın kanunlarıdır.⁷⁴

22) Bir şüphe de eksik olan âlemin, Allah'ın fiili olamayacağı şeklinde ortaya atılmıştır. Bu şüphe sahiplerine göre âlemin yetkin olmaması yaratıcısının ilâhî olmadığına delâlet eder.

İzmirli, tam aksine âlemin yetkin olmamasının yaratıcısının ilâhî olduğuna delâlet edeceğini savunur. Eğer yaratılmış ve sınırlı varlık eksik değil de bütün kemâllere sahip olursa yaratıcı sıfatına layık olur. İzmirli, âlemin yetkin olmamasının yaratıcısının ilâhî olduğuna delâlet etmemesi için hiçbir sebep bulunmadığını düşünür.⁷⁵

23) Bir başka şüpheyeye göre, âlemin idrakimize nispetle zaruri olmadığını söylesek bile bu idrakimiz eksiktir. Âlemi tamamıyla tanımış olsak onda kendisini zorunlu kılan bir illet müşahede edebiliriz.

İzmirli, bu şüpheyeye, âlem ile kast edilen şeyin birbirinden temayüz etmiş çok sayıda varlık olduğunu söyleyerek cevap verir. Bu varlıkların hepsi birbirine muhtaçtır. Onların hiçbiri kendiliğinden var olamaz. Öyleyse âlem bilfiil zorunlu değil, mümkündür.⁷⁶

24) Varlık kemâl değil, bilakis yokluğunda hiçbir şeyin olamayacağı bir suret veya fiildir. Aslında mevcut olmayanın ne yetkinliğinden ne de eksikliğinden bahsedilebilir. Mevcut olmayan şeye eksik değil, madum denir.

İzmirli'ye göre zorunlu varlık Allah'ta gerçekten özel bir anlam ifade eder. Çünkü zorunlu varlık yalnızca ona mutabıktır ve ancak onun zâtındandır.⁷⁷

25) İsbât-ı Vâcibe karşı şüphe ileri sürenlere göre Allah'a isnat edilen yetkinliklerden birinin anlamı bir illetten, diğerinin anlamı öbür illetten alınabilir. Çünkü birçok illet, malulelerini birlikte meydana getirebilir. Böylece yetkinliklerin hepsi kâinatta bazı parçalarda gerçekten bulunabilir. Fakat hepsi topluca ve irtibatlı olarak Allah dediğimiz bir tek varlıkta bulunamaz.

İzmirli'ye göre Allah'ın başlıca kemâllerinden biri de kendisinde bulunan şeylerin ayırlamaz oluşu, birliği ve basitliğidir. Bize bu kemâllerin birliği kavramını Cenab-ı Hak'tan başka hiçbir illet veremez.⁷⁸

26) İleri sürülen son şüpheyeye göre Allah'ta tasavvur ettiğim bütün kemâller bende kuvve olarak bulunabilir. Bende kemâlleri sınırsız bir şekilde artırmaktan ibaret olan bu güç, bende bu kemâllerin anlamlarını meydana getirmeye yetmez mi?

⁷⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 317.

⁷⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 317-318

⁷⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 318.

⁷⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 318.

⁷⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 318.

İzmirli, bunun olamayacağını belirtir. İnsanın bilgisi tedrici olarak arttığı için eksiktir. Buna karşılık Cenab-ı Hakk'ı mutlak kemâline hiçbir şey ilave edilemeyecek derecede yüce ve bilfiil sonsuz olarak bilirim. Bilfiil sonsuz kavramı gibi bir kavramın haricî varlığı yalnız bil-kuvve bulunan bir varlık ile meydana gelemez. Öyleyse sonsuz kavramı sonlu varlık kavramı ile hiçbir şekilde izah edilemeyince onun en azından kendine eşit ve ruhun kavram olarak haiz olduğu şeyi fiilen içeren bir illetinin olması gerekir.⁷⁹

Görüldüğü gibi, İzmirli, Allah'ın varlığını inkâr ya da şüphe oluşturma yönünde ileri sürülen görüş ve açıklamaları çürütmek için meseleleri 26 madde altında ele alıp incelemiştir.

⁷⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 318-319.

SONUÇ

Hz. Peygamber sonrası siyasî olayların etkisiyle gündeme gelen büyük günah, imamet ve kader gibi daha güncel, siyasî ve insan merkezli meseleler bir yana, kelâm araştırmalarına uzun asırlar boyu konu olan önemli meseleler genelde Allah merkezlidir. Yüce Allah'ın zâtı ve sıfatları ile isbât-ı vâcib bunların başında gelmektedir. Özellikle müteahhirîn dönemi, isbât-ı vâcib araştırmalarının yoğunluğu ile öne çıkmaktadır. Bunda felsefî birikim ve kavramların kullanılmaya başlamasının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Yeni ilm-i kelâm ve özellikle de yakın dönem kelâm araştırmalarında isbât-ı vâcib çalışmalarının biçim ve niteliğini ortaya koymak önemlidir. Bu nedenle yakın dönem isbât-ı vâcib çalışmaları çerçevesinde üç düşünürü incelenmenin kelâm ilmi açısından bir gereklilik olduğu anlaşılmaktadır.

Görüşlerini isbât-ı vâcib açısından incelediğimiz üç düşünürden Harpûtî geleneksel âlim tipolojisine uyarken, İzmirli ilmî şahsiyetinde eski ile yeniye, geleneksel dinî ilimler ve İslam felsefesi ile modern felsefe ve ilimleri mezc etmiş bir düşünürdür. Her iki düşünürün de kelâmda ve bilhassa isbât-ı vâcib delillerinde yenilenmenin zaruretine inandıkları ve özellikle İzmirli'nin biraz daha öne çıkmış olmasına karşılık her ikisinin de Yeniçağ ve sonrasında yetişmiş Batılı düşünürlerin Tanrı kanıtlamalarını kullanarak isbât-ı vâcib delilleri geliştirme yoluna gittikleri anlaşılmıştır. Diğer düşünür Filibeli'nin geleneksel âlim tipinden ziyade İslami ilimleri tahsil ederek yetişmiş modern bir aydın ve düşünür olduğu görülmektedir. Onun eserlerinde klasik kalıplar yerine serbest ve yeni anlatım yöntemlerine başvurması bize bu tespiti yapma imkânı vermektedir.

Kelâm ilmi geleneğinde karşılıklı isbât-ı vâcib risaleleriyle öne çıkan Tûsî ve Kâtibî'nin isbât-ı vâcib çalışmalarının yakın dönem isbât-ı vâcib çalışmaları üzerindeki müteahhirîn dönemi etkisini izlemek bilimsel çalışma açısından önem arz etmektedir. Özellikle felsefe ve mantığın katkısıyla isbât-ı vâcib kavramlarında gelişmeler kaydedilmiştir. Allah'ın varlığını kanıtlamada kullanılan temel kavramların varlık ve mahiyet, vucub, imkân ve imtinâ', kıdem ve hudûs, devr ve teselsül, illet ve fâil, delâlet, istidlâl ve ispat olduğu bilinmektedir. Bu ana kavramlara bağlı olarak üretilmiş olan vâcibü'l-vucûd ve isbât-ı vâcib kavramları incelenmektedir. Söz konusu kavramlar Fahreddin Râzî, Nasiruddin Tûsî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi müteahhirîn kelâm dönemi mütekellimlerinin eserlerinde filozofların kullanımları temel alınarak kullanılmıştır. Müteahhirîn kelâm eserlerinin mukaddimat kısmını oluşturan nazar, istidlâl, bilgi ve umûr-i âmme konularına yeni ilm-i kelâmda da yer verildiği görüldü. Harpûtî'nin *Tenkîhu'l-*

kelâm'ı ve İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelâm*'ı bunun en güzel örnekleridir. Bu kelâmcıların en çok kullanıldığı delillerin başında hudûs ve imkân delilleri gelmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kurucu rol oynadıkları İslam metafiziğinde, Allah'ın varlığı, zâtı ve sıfatları, Allah-âlemle ilişkisi, yaratma ve isbât-ı vâcib meselelerinde İslam felsefesi ile kelâm konu ortaklığına sahiptir. Ancak felsefe bu meseleleri sadece akla dayanarak burhanî yöntemle ele alırken kelâm ilmi aynı zamanda Kur'an'ın önermelerine dayanmaktadır. Felsefi birikimden yararlanmak kelâm için bazen dezavantaj da oluşturmaktadır. Metafizik, sudur teorisi gereği mücib bizzat Tanrı anlayışını benimseyerek Allah'ın illet ve mebbe oluşunu öne çıkarmışken, kelâm fâil-i muhtâr Tanrı anlayışından taviz vermemiştir. Yoktan yaratma ve mahlûkat ile doğrudan ilişki kurma görüşünü benimseyen fâil-i muhtâr anlayışı, illiyeti ve zorunlu var oluşu gerektiren mücib bizzat Tanrı anlayışı ile uyuşmamaktadır. Metafiziğin kavram ve kabullerine dayalı olarak kurulan imkân delili, zorunlu yaratma ve mahlûkat ile silsile içinde araçlarla ilişki kurma sonucunu doğurduğu için bu delilin kullanımı kelâmın yoktan yaratma ve yaratılmışlarla doğrudan ilişki kurma ilkesiyle bağdaşmaz görünmektedir. Buna rağmen kelâmcılar, imkân delilini, söz konusu riski görmezden gelerek ve sonuçlarını önemsemeyerek kullanmaya devam etmişlerdir.

Kelâmcılara özgü hudûs delili de bizzat bazı kelâmcılar tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Her hâdisin bir muhdisinin olduğuna hükmeden insan aklı, aynı şekilde hâdis olan bir şeyin yoktan değil, belli bir zamanda bir maddeden yaratıldığına da hükmedebilir. Muhdise duyulan ihtiyaç hükmünü madde ve zaman hususunda işletmemek büyük bir çelişkidir. Aslında hudûs delili, kadim bir Tanrı'yı ispat etmede de yetersiz kalmaktadır. Kelâmcılar, muhdisin sonradan var olması halinde teselsül veya devrin gerekeceğini söylemişler ve bundan kadim bir yaratıcının var olması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Hâlbuki varlığı zorunlu olan Allah'ın cisimleri yaratma kudretine sahip bir varlık yaratması, yani bu âlemin yaratıcısının mahlûk ve muhdes olması aklen mümkündür. Filozofların vurguladığı gibi, hâdisin var edicisine olan ihtiyacı belirleyen illet, hudûs değil, imkândır.

Hudûs delili, imkân delili ve "gâye ve nizâm" delili klasik deliller arasında özel bir yer tutmaktadır. Özellikle Harpûtî ve İzmirli'nin bu üç delili klasik formlarıyla özlü ve anlaşılır bir dille ele aldıkları; "inâyet ve itkân" delili ile hudûs ve imkân delilleri formunda geliştirilmiş olan hareket delilini klasik ve modern kavram ve yöntemlere başvurmak suretiyle isbât-ı vâcib delilleri olarak kullandıkları bilinmektedir. "İhtirâ ve ibda" delili ile "fitrat ve vicdan" delili müteahhirîn kelâmcılarının hususi başlık açarak inceledikleri deliller olmamakla birlikte Kur'anî referanslara sahip olmaları ve yaratılışı esas almaları sebebiyle klasik temelleri olan

modern deliller olarak görülebilir. Gâye ve nizâm delili aslında inâyet ve itkân delilini de kapsayacak kavramsal genişliğe sahiptir. İspat delillerini inceleyen bazı araştırmalarda “hikmet ve maslahatlar delili” de yer almaktadır. Bu delil, inâyet ve itkân delili kapsamında değerlendirilebilir. İnâyet ile itkânı yan yana getirmek suretiyle bir tek delil olarak incelemek de mümkündür. Zaten İzmirli, inâyet delilini hikmet ve itkân delili ile özdeşleştirmiştir.

İsbât-ı vâcib konusu “Tanrı kanıtlanması” ismiyle din felsefesinin de araştırma alanına girmektedir. Din felsefesinde deliller ontolojik delil, kozmolojik delil ve teleolojik delil şeklinde üçlü tasnif çerçevesinde incelenmektedir. İbn Sînâ gibi filozofların “burhan-ı sıddikîn” adıyla işlediği delil büyük ölçüde ontolojik delile karşılık gelmektedir. Filibeli’nin bu delili ima edecek şekilde açıklamalar yaptığı görülmektedir. İzmirli ve Filibeli’nin yer verdikleri kemâl delili bir yönüyle ontolojik delili dolaylı olarak anlatmaktadır. İmkân delilinin ontolojik delil mi, yoksa kozmolojik delil mi sayılacağı konusunda bir kararsızlık bulunmaktadır. Ontolojik ve kozmolojik adlandırmasının Batılı terminolojiye ait olması sebebiyle böyle bir tahsise gitmeksizin imkânın bağımsız bir başlık olarak ele alınmasının daha uygun olacağı söylenebilir. Hudûs delili gibi imkân delili de kozmolojik delil grubu içinde ele alınabilir. İncelenen birçok delilin aslında kozmolojik delil grubuna girdiği bilinmektedir. Din felsefesindeki teleolojik delil türünün kelâm ve İslam felsefesindeki karşılığı gâye ve nizâm delili ile onun değişik sürümleri olan delillerdir. Batı düşüncesi kaynaklı olan ahlâk delilini yakın dönem düşünürleri içinde en iyi İzmirli’nin kullandığı söylenebilir. Söz konusu delile açıklamalarıyla Filibeli’nin de yer verdiği görülmekteyse de onun açıklamalarının Kant’ın geliştirdiği şekliyle bir ahlâk delili olmaktan öte daha serbest bir açıklama olduğu anlaşılmaktadır.

Yakın dönem düşünürlerinin kullandıkları delilleri klasik deliller ve modern deliller başlığı altında gruplandırmak kapsayıcılık açısından yeterli değildir. Çünkü içeriği klasik, ama şekli modern olan bazı deliller bulunmaktadır. Bazı düşünürlerin diğer düşünürlerde görülmeyen deliller kullandıkları bilinmektedir. Filibeli’nin, Fussilet suresinin 53. ayetinden hareketle delilleri âfâk ve enfüs delillerine indirgelediği ve âfâk delilini kâinat delili, enfüs delilini de fitrat ve vicdan delili olarak adlandırdığı görülmektedir. Bununla birlikte Filibeli, belli bir başlık altında olmasa da şekil ve içerik olarak hudûs ve imkân gibi başka delillere de yer vermiştir. Filibeli, âfâk delilini bazen kâinat delili ile eş anlamlı kullanmıştır. İzmirli, Batılı filozoflara dayanarak inhisar delili, kühî delil, ezeli hakikatler delili ve psikolojik güçler delilini isbât-ı vâcib delilleri arasına katmıştır. Bu çabası, isbât-ı vâcib çalışmalarında İzmirli’ye özgünlük kazandırmıştır.

Allah’ın varlığını inkârcılara cevap vermek suretiyle ispatlama girişiminde en yüksek başarının Filibeli’ye ait olduğu görüldü. Doğrusu, Filibeli, diğer iki düşünür gibi bir kelâmcı

edasıyla delil formlarına bağı açıklamalara yönelmemiş, bilgi birikimi ve entelektüel donanımıyla inkârcılığın özüne yönelerek inkârcı argümanları çürütmeye çalışmıştır. Filibeli'ye göre Allah'ı inkâr çabası bizzat bir ispattır. Onun *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* adlı kitabı bu bakımdan çok özel bir çalışmadır. Harpûtî de İzmirli'nin yöntemine benzer şekilde Allah'ı inkâr sadedinde ortaya atılan bazı şüphe ve itirazlar üzerinden cevaplar geliştirmiştir.

Üç düşünür ile sınırladığımız yakın dönem isbât-ı vâcib çalışmalarında Allah'ın varlığını ispatlamak ve inkârcıların itirazlarını çürütmek için büyük gayretler gösterildiğini, eskilerin yanı sıra yeni delil çeşitlerinin de gündeme getirilip açıklandığını tespit ettik. İsbât-ı vâcib çalışmalarını incelediğimiz üç düşünürün benzerlikler yanında yöntem ve kullandıkları ilmî materyal bakımından farklılıklar arz ettiklerini gördük. Bu çabaların 19. yüzyıl ortalarından itibaren şiddetlenerek devam eden materyalizm ve pozitivism gibi din karşıtı akımların inanç zayıflaması yönündeki olumsuz etkilerine birer cevap olarak sergilendiği anlaşılmaktadır. Üç düşünürün özgün ve etkili isbât-ı vâcib delilleri geliştirme hususunda eşit konumda olmadıklarını söyleyebiliriz. Diğerlerinden nispeten farklı olarak İzmirli'nin klasik delillere ilaveten yeni deliller zikretmesi onun tamamen özgün deliller geliştirdiğini göstermez. Bu deliller, bazı Yeniçağ ve Yakın Çağ Batı düşünürlerinin imkân delili ekseninde geliştirdikleri deliller olup, İzmirli bunları büyük ölçüde kendi açıklamalarını ekleyerek nakletmiştir. Batılı düşünürlerden alınarak kullanılan en özgün isbât-ı vâcib delili ahlâk delili olup bu delile daha çok İzmirli yer vermiştir.

İsbât-ı vâcib bağlamında incelediğimiz üç düşünür hakkında çeşitli tez ve makale çalışmaları yapılmış bulunmaktadır. Bu çalışma, en azından, üç düşünürü benzer ve farklı yönleriyle ele alma itibarıyla bilimsel bir katkı sağlama girişimi olarak değerlendirilebilir. Yapılabilecek başka bir çalışma ile 20. Yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar bu çerçevede yapılan ilmî araştırmaları, ortaya konan eser ve görüşlerin etki ve sonuçlarını nesnel ve analitik bir yöntemle ortaya çıkarmanın mümkün olduğu kanaatindeyim.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzillü'l-ilbâs*, Beyrut, 1985.
- Ahmed Nuri, *İsbât-ı Vâcib*, Yayıma hazırlayan: Süleyman Akkuş, Hülya Terzioğlu, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2018.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1984.
- Albayrak, Sadık, “İzmirli İsmail Hakkı”, *DİA*, c. 8, s. 506-507.
- Alper, Ömer Mahir, *Akıl-Vahiy/ Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Eleştirisi ve Yorumu*, İstanbul, 2009.
- Altıntaş, Ramazan, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelâm El Kitabı* (edt. Ş. Ali Düzgün). Ankara, 2016.
- Arıcı, Mustakim, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, adıyla basılmıştır. Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.
- Arslan, Hulusi, Bozkurt, Mustafa, *Sistemik Kelâm*, TDV Yayınları, Ankara, 2016.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Yayınları, Ankara, 1983.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İnanç Esasları*, Atay Yayınları, Ankara, 1998.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1999.
- Aydın, Mithat, “Namık Kemâl'de Terakki ve Maarif Düşüncesi”, *DTCF Dergisi*, sayı 53.2, 2013, s. 459.
- Baloğlu, Adnan Bülent, “İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyum*, (24-25 Kasım 1995), Ankara, 1996.
- Bardakoğlu, Ali, “İsbât”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 492.
- Birinci, Ali, “İzmirli İsmail Hakkı”, *DİA*, Ankara, 2001, c. 23, s. 533.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, İstanbul, 1967.
- Bulut, Zübeyir, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi Journal of Kalâm Researches* [Kader-e-ISSN: 1309-2030] c.: 13, S.: 2 V.: 13, I.: 2 2015, s. 651-652.
- Bulut, Zübeyir, *Felsefi Kelâmda Umûr-i Âmme*, Fecr Yayınları, Ankara, 2017.
- Câhız, Ebu Osman Amr, *Kitâbü'd-Delâil ve'l-İ'tibâr ale'l-Halk ve't-Tedbîr*, Beyrut, 1988.

- Cebr, Semih vd., *Mevsûatü'l-mustalahâti'l-mantıkıyye (Hikmet-i İslami içinde)*, Beyrut, 1996.
- Cengiz, Yunus, "Ahlak İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* (edt. M. Demirkol), BİLAY, Ankara, 2018.
- Cürcânî, S. Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, TYEKB Yayınları, İstanbul, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, Beyrut, 1983.
- Çağrı, Mustafa, "İslam'da Eğitim-Ahlâk Meseleleri ve Toplum Kalkınması", *İslam Üzerine Düşünceler*, TDV Yayınları.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara, 1967.
- Darwin, Charles, *Türlerin Kökeni*, çev. Orhan Tuncay, Gün Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Demir, Osman, "Teselsül", *DİA*, İstanbul, 2011, c. 40, s. 536-538.
- Demir, Osman, "Vicdan", *DİA*, İstanbul, 2013, c. 43, s. 100-102.
- Demirkol, Murat, "Eş'arî Kelâmında İmkân Krizi", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-* (04-06 Mayıs 2018), Kastamonu, 2018, s. 292-305.
- Demirkol, Murat, "Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", *Kelâm Araştırmaları*, 9:2 (2011), s. 92-130.
- Derin, Necmi, *Kemalpaşazâde ve Taşköprüzâde Risaleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2016.
- Descartes, René, *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.
- Duman, Ali, *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri Ve Fıkıh*, Bilimname XIV, 2008.
- Düzgün, Ş. Ali, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008.
- Ekici, M. Zeki, *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Hayatı ve Eserleri*, Doktora tezi, İstanbul 1997.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2017.
- Erdem, Engin, Ahmed Nuri: "İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi", *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2011, Cilt: 14, Sayı: 39 s. 50- 69.
- Filibeli A. Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* Haz. Necip Taylan, İstanbul, 2015.
- Filibeli A. Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahud Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür*, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, İstanbul, 1327.

- Filibeli A. Hilmi, *Asr-ı Hamidiye ve Âlem-i İslam ve Senusiler*, İstanbul, 1325.
- Filibeli A. Hilmi, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim*, Hikmet, Kostantiniye, 1331.
- Filibeli A. Hilmi, *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddîyyun Meslek-i Dalaleti*, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1332.
- Filibeli A. Hilmi, *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddîyyun Meslek-i Dalaleti, (İlim Karşısında Maddecilik)* Haz. Sadık Albayrak, İstanbul, 1974.
- Filibeli A. Hilmi, *İslam Tarihi*, Sad: Hüseyin Rahmi Yananlı, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2011.
- Filibeli A. Hilmi, *İslam'ın İnanç Esasları (Üss-i İslam)*, Ankara, 2012.
- Filibeli A. Hilmi, *Tarih-i İslam*, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, II. Cilt Konstantiniye, 1327.
- Filibeli A. Hilmi, *Yeni Akaid (Üss-i İslam)*, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1332.
- Flew, Antony, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Temel Neşriyat, İstanbul, 1985.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınları, İstanbul, 1980.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, İstanbul, 2016.
- Görgün, Tahsin, "Mahiyet", *DİA*, Ankara, 2003, s. 336-338.
- Güngör, Özcan vd., "Bilimsel Araştırma Aşamaları", *Bilimsel Araştırma Süreçleri: Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*, edt. Özcan Güngör, Grafiker Yayınları, Ankara, 2018
- Halil, Ali Nasuf, *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin Düşünce Hayatı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008.
- Hallaq, Wael, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye" (çev: H. Basri, Yel), *M.Ü.İ.F.D.*, 2007/1.
- Harpûtî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-keîâm fi akâidi ehli'l-İslam*, çev: İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, TDV Yayınları, Elazığ, 2000.
- Harpûtî, Abdullatif, *Kelâm Tarihi*, sad: Muammer Esen, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.
- Harpûtî, Abdullatif, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1913.
- Harpûtî, Abdullatif, *Tekmile-i Tenkîhu'l-keîâm*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1330.
- Hillî, İbn Mutahhar, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-itikâd*, Müessesetü'l-a'lemî, Beyrut, 1988.

- İbn Haldun, *Mukadime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1997.
- İbn Miskeveyh, *el-Fevzü 'l-asğar*, el-Müessestü'l-vataniyye, Tunus, 1987.
- İbn Rüşd, Ahmed İbn Muhammed, *Telhîsu ma Ba'det-Tabia, Metafizik Şerhi*, çev. Muhtittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an menahici 'l-edille fi akaidi 'l-mille*, Beyrut, 1998.
- İbn Rüşd, *Tehâfüt 't-Tehâfüt*, Beyrut, 2005.
- İbn Sînâ, *el-Mebde ve 'l-meâd*, Tahran, 1984.
- İbn Sînâ, *en-Necât fi 'l-hikme*, Beyrut, 1985.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev: Ali Dursoy vd., İstanbul, 2005.
- İbn Sînâ, *Metafizik-I/eş-Şifa*, çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İstanbul, 2004.
- İbn Sînâ, *Metafizik-II/eş-Şifa*, çev: E. Demirli ve Ö. Türker, 2005.
- İbn Teymiyye, *Der 'u Teâruzu 'l-akl ve 'n-nakl*, Beyrut, 1978.
- İbn Teymiyye, *Külliyât 1-9*, çev: komisyon, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1987.
- İbn-i Kesîr, *Tefsîrü 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, Beyrut, 1969.
- İsfahânî, Rağîb, *el-Müfredât*, Kahire, 1970.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Metafizik*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2012.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassal (Yeni Kelâm İlmine Giriş)*, Haz. Refik Ergin, Ötüken Neşriyat, 2014.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu 'l Kelâm ve 'l Hikme*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1336.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Mustasvife Sözlere mi? Tasavvufun Zaferleri mi Hakkın Zaferleri*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1341.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm, I. Kitap*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul, 1339-1341 (TBMM Kütüphanesi, 1340-133).
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm, II. Matbai amire İstanbul 1340-1343*.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhtasar-i Fenn-i Menâhic*, Bab-1 Âli, 1329.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, sad: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev: İonna Kuçuradi, Ankara, 2016.
- Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 2015.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımcı, İdea Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul, 1993.
- Karaman, Fikret, "Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdülâtif Harpûti'nin Rolü", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, 13-15, Eylül, 2004.

Kâtibî, Necmeddin, “Zorunlu Mevcudun İspatı Konusunda Nasîreddin Tûsî ile Necmeddin Kâtibî Arasında Geçen Müzakereler”, *Felsefe Mektupları* (Nasîreddin Tûsî), Fecr Yayınları, Ankara, 2014.

Kâtibî, Necmeddin, “Mubâhasât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî”, *Ecvibetü'l-mesâilî'n-nasîriyye* (Nasîruddin Tûsî), edit: Abdullah Nurani, Tahran, 2005.

Kâtibî, Necmeddin, *Hikmetü'l-ayn (Varlık hikmeti)*, çev: Salih Aydın, TYEKB. Yayınları, İstanbul, 2016.

Kaya, M. Cüneyt, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkân'ın İbn Sînâcî Kökleri Üzerine”, *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012, s. 561-601.

Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân*, İstanbul, 2011.

Kaya, Veysel, “Fahrüddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltiltiği Eleştiriler”, *Marife*, yıl. 5, sayı. 3, Kış 2005, s. 249-250.

Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca'î) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış (Mec'ûl) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, hazırlayan: Ö. Mahir Alper, İstanbul, 2015, s. 169-197.

Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul, 1993.

Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, TDV Yayınları, Ankara, 1992.

Koçak, Ahmet, *Filibeli Ahmed Hilmi Hikmet Yazıları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.

Kutluer, İlhan, “Gâiyyet”, *DİA*, Ankara, 1996, c.13, s. 292-295.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür İstanbul, 2014.

Macit, Muhittin, “Meşşâî Gelenekte Nedensellik”, *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 7, cilt 7, sayı 2, Güz 2012, s. 33-58.

Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, İstanbul, 1979.

Mehmet Salih Bey, *Kamus-i Osmani*, İstanbul, 1910.

Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

Muzaffer, Muhammed Rıza, *el-Mantık*, Tahran, 1386.

Ödemiş, Mehmet, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Kelâmî Çalışmaları*, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Özcan, Azmi, “İslamcılık”, *DİA*, c. 23, 2001.

Özdemir, Metin, “Kelâmî İstidlâlin Problematîği”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2001, V/2.

Özdemir, Metin, *İslam İnanç Esasları*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara, 2017.

Özdemir, Metin, *Mu ‘tezile’ nin Kur’ an Müdafaası*, Fecr Yayınları, Ankara, 2011.

Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul, 2014.

Özerveranlı, M. Sait, “İbn Teymiyye”, *DİA*, Ankara, 1999, c. 20, s. 405-413.

Özerveranlı, M. Sait, “İsbât-ı Vâcib”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 495.

Özerveranlı, M. Sait, *İbn Teymiyye’ nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.

Özerveranlı, M. Sait, İzmirli İsmail Hakkı’ nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyum (24-25 Kasım 1995)*, Ankara, 1996.

Özerveranlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1998.

Özmen, Ekrem, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi’ de Tanrı Problemi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006.

Râzî, Fahreddin, *el Muhassal, (Kelâma Giriş)* çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978.

Râzî, Fahreddin, *el-Erbâin fi usûli’ d-din*, Kahire, 1986.

Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhisü’ l-meşrikiyye* (nşr. M. el-Mu’ tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut, 1990.

Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhisü’ l-meşrikiyye*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1370.

Râzî, Fahreddin, *Muhassalu efkâri’ l-mütekaddimîn ve’ l-müteahhirîn mine’ l-’ ulemâi ve’ l-hukemâi ve’ l-mütekellimîn (Telhîsu’ l-Muhassal içinde)*, Beyrut 1985.

Şahin, Hüseyin, “Tanrı’ nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 2, s. 57-81.

Şahin, Hüseyin, *Tanrı’ yı İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, AÜSBE Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2014.

Şaybak, Mehmet Sabır, *İslam Felsefesinde Tanrı Kanıtlamaları ve İbn Teymiyye’ nin Fıtrat Delili*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van, 2013.

Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *Nihâyetü’ l-hikme*, Kum, 1394.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 1998.

Akalın, Şükrü Halûk ve diğerleri, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, Ankara, 2011

Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, 2004.

Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, *DİA*, İstanbul, 1998, c. 18, s. 304-305.

Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, *DİA*, İstanbul, 1998, c. 18, s. 304-309.

- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, İstanbul, 2015.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, 1983.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Ankara 2014.
- Turhan, Kasım, “İnâyet”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 265.
- Tûsî, Nasîruddin, “Mubâhasât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî”, *Ecvibetü'l-mesâili'n-nasîriyye* (Nasîruddin Tûsî), edit: Abdullah Nurani, Tahran, 2005.
- Tûsî, Nasîruddin, “Zorunlu Mevcudun İspatı Konusunda Nasîreddin Tûsî ile Necmeddin Kâtibî Arasında Geçen Müzakereler”, *Felsefe Mektupları*, Fecr Yayınları, Ankara, 2014.
- Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, thk. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâlî, Kum, 1407/1986.
- Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.
- Uçman, Abdullah, “Şehbenderzade”, *DİA*, Ankara, 2010, c. 38, s. 424-425.
- Uludağ, Zekerriyya, *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm*, Doktora Tezi, Erzurum 1991.
- Yar, Erkan, “Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi”, *F.Ü.İ.F.D.* 1997, sayı 2, s. 261.
- Yavuz, Y. Şevki, “Kelâm”, *DİA*, Ankara, 2002, c. 25, s. 194-203.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, 1982.
- Yılmaz, Ümmühan, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Anlayışında Aklın ve Naklin Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, SBE, Kahramanmaraş, 2010.
- Yurdağür, Metin, “Harpûtî”, *DİA*, Ankara, 1997, c. 16, s. 235.

TEZ FOTOKOPİSİ İZİN FORMU

ENSTİTÜ

Fen Bilimleri Enstitüsü

Sosyal Bilimler Enstitüsü

YAZARIN

Soyadı : TEKİN

Soyadı : Özkan

Bölümü : Temel İslam Bilimleri

TEZİN ADI : YAKIN DÖNEM İSBÂT-I VÂCİB ÇALIŞMALARI

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans Doktora

1. Tezimin tamamından kaynak gösterilmek şartıyla fotokopi alınabilir.
2. Tezimin içindekiler sayfası, özet, indeks sayfalarından ve/veya bir bölümünden kaynak gösterilmek şartıyla fotokopi alınabilir.
3. Tezimden bir (1) yıl süreyle fotokopi alınamaz.

TEZİN KÜTÜPHANEYE TESLİM TARİHİ:

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİ

Soyadı, Adı: Tekin, Özkan

Uyruğu: TC

Doğum Tarihi: 1 Ocak 1965

Doğum Yeri: Kars

Telefon: 0 532 408 76 78

email: ozkantekin36@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Yıl
Yüksek Lisans:	AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü	2006
Lisans:	AÜ. İlahiyat Fakültesi	1991

İŞ TECRÜBESİ

Yıl	Yer	Görev
1996- Şuan	MEB.	Öğretmen

YABANCI DİLLER

Arapça (iyi), İngilizce (orta)