

T. C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ ANA BİLİM DALI

**İSLAM FELSEFESİNDE TANRI KANITLAMARI ve
İBN TEYMYİYE’NİN FITRAT DELİLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet Sabır ŞAYBAK
VAN – 2013

T. C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ ANA BİLİM DALI

**İSLAM FELSEFESİNDE TANRI KANITLAMARI ve
İBN TEYMİYYE’NİN FITRAT DELİLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Mehmet Sabır ŞAYBAK

Danışman

Doç.Dr.Hasan Hüseyin BİRCAN

VAN – 2013

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR	V
1. GİRİŞ: İLKÇAĞ FELSEFESİNDE TANRI ANLAYIŞI	1
2. İSLAM FELSEFESİNDE TANRI TASAVVURU VE KANITLAMALAR	9
2.1. KİNDİ’NİN TANRI TASAVVURU VE KULLANDIĞI DELİLLER.....	9
2.1.1. KİNDİ’NİN TANRI TASAVVURU	9
2.1.2.KİNDİ’NİN KULLANDIĞI DELİLLER	15
2.1.2.1.HUDÛS DELİLİ	15
2.1.2.2.VAHDET-KESRET(BİRLİK-ÇOKLUK) DELİLİ	19
2.1.2.3.GAYE ve NİZAM DELİLİ.....	20
2.1.2.4.İKNA/İHSAN DELİLİ	23
2.2. FARABÎ’DE TANRI TASAVVURU VE KANITLAMALARI.....	25
2.2.1.FARABÎ’DE TANRI TASAVVURU	25
2.2.2.FARABÎ’NİN TANRI KANITLAMALARI.....	35
2.2.2.1. ONTOLOJİK DELİL.....	36
2.2.2.2.KOZMOLOJİK DELİLLER.....	37
2.2.2.2.1.HAREKET DELİLİ	38
2.2.2.2.2.İMKÂN DELİLİ	39
2.2.1.2.3.FAİL SEBEP/İLK SEEBEP DELİLİ.....	40
2.2.1.2.4.NİZAM/GAYE DELİLİ	41
2.3. İBN SİNA’DA TANRI TASAVVURU VE KANITLAMALARI	43
2.3.1.İBN SİNA’DA TANRI TASAVVURU	43
2.3.2.İBN SİNA’DA TANRI KANITLAMALARI.....	50
2.3.2.1. ONTOLOJİK(VARLIK) DELİLİ.....	50
2.3.2.2.KOZMOLOJİK KANITLAR	52
2.3.2.2.1. İNAYET DELİLİ.....	52
2.3.2.2.2.SEBEPLİLİK (İLLİYET) DELİLİ	53
2.4. İBN RÜŞD’TE TANRI TASAVVURU VE KANITLAMALARI	56
2.4.1.İBN RÜŞD’E GÖRE KELAMCILARIN TANRI ANLAYIŞI.....	61
2.4.1.1. HAŞEVİYYE.....	61
2.4.1.2.SUFİYYE.....	61
2.4.1.3.MUTEZİLE	62

2.4.1.4.EŞ'ARİLER.....	62
2.4.2.İBN RÜŞD'ÜN KULLANDIĞI DELİLLER.....	64
2.4.2.1.İNAYET DELİLİ.....	64
2.4.2.2.İHTİRA DELİLİ.....	65
3. İSLAM KELAMINDA TANRI TASAVVURU VE İSPATI.....	68
3.1. MUTEZİLE'DE ALLAH'IN VARLIĞI ve İSPATI.....	68
3.1.2.MUTEZİLENİN KULLANDIĞI DELİL.....	70
3.1.2.1.HUDÛS DELİLİ.....	70
3.2. EHL-İ SÛNNET KELAMINDA ALLAH'IN VARLIĞI ve İSPATI.....	71
3.2.1. EBU HANİFE'DE ALLAH'IN VARLIĞI VE İSPATI.....	71
3.2.2. EŞ'ARİLİK'TE ALLAH'IN VARLIĞI VE İSPATI.....	73
3.2.3. MATURİDİLİK'TE ALLAH'IN VARLIĞI VE İSPATI.....	75
3.3. EHLİ SÛNNET KELAMINDA KULLANILAN HUDÛS DELİLİ.....	79
4. İBN TEYMİYYE'DE TANRI TASAVVURU VE FITRAT DELİLİ.....	84
4.1.TANRI TASAVVURU.....	85
4.2.TANRI'NIN SIFATLARI.....	87
4.3.İBN TEYMİYYE'YE GÖRE DELİL GETİRMENİN (İSTİDLÂL) DEĞERİ.....	94
4.3.1. HUDUS DELİLİNİ ELEŞTİRMESİ.....	97
4.3.2.İMKAN DELİLİNİ ELEŞTİRMESİ.....	99
4.3.3.HAREKET DELİLİNİ ELEŞTİRMESİ.....	102
4.4. FITRAT DELİLİ.....	104
5. SONUÇ.....	110
6. KAYNAKLAR.....	115
7. ÖZET.....	121
ABSTRACT.....	122

ÖNSÖZ

Tanrı'nın varlığı, mahiyeti ve kanıtlanması felsefenin en temel sorunudur. Bu disiplinin yetkinliğe ve hedefine ulaşabilmesi ancak Tanrı'nın bilgisinin -yani O'nun varlığını, niteliklerini ve O'nun varlığını bize gösteren delillerin- ortaya konmasıyla gerçekleşir. Tanrı'nın bilgisi konusu aynı zamanda bir filozofu, bir kelamcıyı, bir sufiyi veya dini karakterli bir ekolü birbirinden ayırt eden en önemli özellik olarak karşımıza çıkar.

Bu çalışmamızda felsefe ve kelamdaki Tanrı tasavvurlarını, filozofların ve kelamcılarının Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullandıkları delilleri ve İbn Teymiyye'nin kendisinden önce kullanılan delilleri gereksiz sayarak bunlara alternatif olarak sunduğu Fıtrat delilini göstermeyi hedefledik.

Bu çalışmayı ortaya koyarken konunun seçimi ve işlenmesinde bana yol gösteren, katkılarını ve ilgilerini esirgemeyen değerli Hocam Doç.Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN Bey'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Mehmet Sabır ŞAYBAK
Van-2013

KISALTMALAR

a.g.e.: Adı Geçen Eser

a.g.m.: Adı Geçen Makale

A.Ü.İ.F.D.: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

A.Ü.İ.F.Y.: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

A.Ü.S.B.E.: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

bkz.: Bakınız

C.: Cilt

C.Ü.İ.F.D.: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Çev.: Çeviren

Hız.: Hazreti

M.Ü.İ.F.Y.: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

Mad.: Maddesi

Neş.: Neşreden

Ö.: Ölüm Tarihi

Sad.: Sadeleştiren

S.D.Ü.İ.F.D.: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

S.: Sayı

T.D.V.İ.A.: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

Trhsz.: Tarihsiz

Tsh.: Tashih Eden

Ttk.: Tetkik Eden

v.d.: Ve Diğerleri

Y.Y.: Yüzyıl

Yay.: Yayınları

1.GİRİŞ: İLKÇAĞ FELSEFESİNDE TANRI TASAVVURU

İlkçağda filozoflar “Evrenin Arkhesi nedir?” sorusuna cevap bulmaya çalışmış, sonrada Yunanlıların Tanrı-İnsan karışımı olan mitolojik tanrılarına ve geleneksel dine eleştiriler getirerek akli ve sistematik bir Tanrı tasavvuru ve din şuuru oluşturmuşlardı. Özellikle felsefeyi sistematik bir hale getiren Platon ve İslam filozoflarını etkileyen Aristoteles ve Plotinos’un felsefi ilkelerle Tanrı kavramını birleştirmesi, bunlar arasında bir uyum bularak oluşturdukları Tanrı tasavvurları ve Tanrı’nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullandıkları deliller kendilerinden sonraki filozoflara öncülük etmiştir. Bu yüzden çalışmamızın bu bölümünde sırasıyla Platon, Aristoteles ve Plotinos’un Tanrı tasavvurlarını ele almaya çalışacağız.

Platon’un Tanrı anlayışını doğru bir şekilde anlayabilmek için, onun idealar öğretisine bakmamız gerekir. Platon’a göre idealar ezeli-ebedi varlıklardır. Çünkü idealar varlığa gelmeyen ve varlıktan kesilmeyen şeylerdir. İdealarda ne hareket ne de değişme söz konusu olabilir. Yani onlar artmaz, eksilmez, büyümez, küçülmez şeylerdir. Onlar hep kendi kendileriyle aynı kalırlar ve özleri itibariyle hiçbir değişikliğe uğramazlar; özlerinde, doğalarında herhangi bir değişme olması mümkün olmadığı gibi onların bir bütün olarak hareket etmeleri yani bir yer değiştirme hareketi yapmaları da mümkün değildir. İdealar ayrıca bir ve basittirler. Birlik ve basitlikten maksat, onların parçalarının olmaması, herhangi bir anlamda çokluk içermemeleridir.¹ İdealar arasında öyle bir ide vardır ki, diğerlerini egemenliği altında tutar; çünkü hepsi onun anlaşılabilirliğinden payını almıştır. İşte bu İyilik idesidir. Semadaki varlıklar arasında güneş, nasıl özü ışık olanların başında geliyorsa iyilik idesi de akledilir âlemine hâkim olmaktadır; çünkü var olan her şey, var olduğu sürece İyi’dir. O halde Platon’un felsefesinde İyilik İdesinin Tanrı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. İyilik İdesi, güzel ve doğru olan her şeyin evrensel yaratıcısı; ışığın kaynağı ve dünyadaki ışığın sahibi, fikir dünyasında aklın ve hakikatin kaynağıdır.²

¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II Sofistlerden Platon’a*, İstanbul, 2008, 255-256.

² Étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev.: Mehmet S.Aydın), İstanbul, 1999, 39.

Porphyrrios, *Filozoflar Tarihi* isimli eserinin dördüncü kitabında, Platon'un Tanrı anlayışını şöyle açıklar: O, Bir olan Tanrı'ya hiçbir ismin uygun olmadığını, insan anlayışının O'nu asla bilemeyeceğini ve aşağı şeylerden çekip alınmış niteliklerin onu ancak eksik bir biçimde tanımlayabileceğini düşünür. Eğer O'na ille de bir isim ve nitelik vereceksek bu sadece, Bir ve İyi isimleridir. "Bir" adı O'nun sadeliğini ve mutlak karakterini ifade eder; çünkü O'nun hiçbir şeye, bölümlere, öze, melekeler ve işlemlere ihtiyacı yoktur. O tüm bu şeylerin sadece sebebidir. "İyi" ismi, iyi olan her şeyin ondan kaynaklandığını ve diğer varlıkların da kendi kudretleri ölçüsünde onun öz karakterini taklit etmekte olduklarını ve onun tarafından muhafaza edildiklerini gösterir.³

Platon, *Timaios* diyalogunda: "*Hiç doğmadığı halde her zaman var olan ve hep geliştiği halde hiç olmayan nedir? Sorusuna şu cevabı verir. Birincisi düşüncesinin yardımıyla akıl tarafından sezilir, çünkü her zaman aynıdır; ikincisine gelince onu kanaatle akla dayanmayan duyum tasarlar, çünkü o doğar ve ölür; ama hiçbir zaman gerçekten var değildir. Bundan başka doğan her şey bir neden zoruyla doğar; çünkü ne olursa olsun her hangi bir şey nedensiz doğamaz. Onun içindir ki, değişmeyenden gözünü ayırmayan, onu numune alan İşçi, eserinde numunenin biçimini, özelliklerini gerçekleştirmeye uğraşınca, her seferinde böylece ortaya koyduğu şey ister istemez güzel olur. Hâlbuki gözlerini doğmuşu diker ve böyle bir numune kullanırsa güzel bir şey başarmış olmayacaktır. Demiorgus, ezeli-ebedi olan, hiç doğmadığı halde her zaman var olan, düşünce ve akıl tarafından sezilebilen İdealara bakarak görünen âlemi yaratmıştır*".⁴

Diyalogun devamında Platon, evreni yaratanın onları niçin yarattığını da açıklamaktadır. Buna göre: "*Yaratan İyi idi, İyi olanda da hiçbir şeye karşı his uyanmaz. Tanrı hırs duymadığından her şeyin elden geldiği kadar kendisine benzemesini istedi. Bilge insanların kanaatine göre oluşun ve evren düzeninin en esası ilkesi budur. Gerçekten Tanrı, her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını istediğinden; hareketsiz olmayan, kuralsız, düzensiz bir hareket içinde olan duyulur şeylerin bütünü ald. Düzenin her bakımdan düzensizlikten iyi*

³ Plotinos, *Enneadlar*, (Çev.: Haluk Özden), İstanbul, 2008, 209-210.

⁴ Platon, *Timaios*, (Çev.: Erol Güneş-Lütfi Ay), İstanbul, 2001, 28 a-b, 23-24.

*olduğunu düşünerek, onu düzensizlikten düzene soktu”.*⁵ Platon, yine aynı diyalogun devamında şunları söyler: “ *Tanrı, dünyayı mümkün olduğu kadar kavranabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna benzetmek isteğinden, özleri bakımından bütün canlı varlıkları içine alan, gözle görünür bir tek canlı yaratmıştır.*”⁶

Platon, *Yasalar*'da özellikle üç önemli konu üzerinde durur. Bunlar: Tanrı'nın varlığı, O'nun inayeti ve O'nun kevn ve fesad dışında kalan bakî bir varlık oluşudur.⁷ Buna göre Tanrı veya Tanrılarla ilgili kabul edilmesi gereken doğru inanç, Tanrı veya tanrıların var olduklarını, iyi oldukları ve adil olduklarını kabul etmektir.⁸

Platon, *Yasalar X*. kitabında yeryüzü, güneş, yıldızlar ve tüm evrenin; yılları ve ayları birbirinden ayıran mevsimlerin düzenliliğini ve onlardaki mükemmel işleyişi bizlere göstererek bir nevi Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla Teleolojik kanıtı kullanmıştır.⁹ Onun bu kanıtı, esas itibariyle evrenin tesadüfî bir yapıya sahip olmadığı, düzenli bir görünüş arz ettiği, dolayısıyla şans veya rastlantının ürünü olamayacağı; onun akıllı, bilinç sahibi, bilge bir varlığın elinden çıkmış olması gerektiği ana fikrine dayanır. Bunun yanında Platon, Yunanlı olsun ya da olmasın insanların büyük bir kısmının tanrıların varlığına inanmakta olmalarını da onların varlığının ek bir kanıtıdır.¹⁰ Yani Platon'a göre evren ve evrendeki düzenlilik, bilgi ve hikmet sahibi akıllı bir varlığın eseridir.

Platon, Teleolojik delilin yanında Tanrı'nın varlığını Hareket delilini kullanarak da kanıtlamaya çalışır. Platon sekiz tip hareketin olduğunu söyler, bunlar: 1.Sabit bir merkez etrafındaki dairevi hareket, 2.Yer değiştirme hareketi, 3.Birleşme hareketi, 4.Ayrılma hareketi, 5.Artma hareketi, 6.Azalma hareketi, 7.Oluş hareketi, 8.Bozuluş hareketidir. Bu hareketlerin dışında “Daima başka şeyleri hareket ettirebilen; ama kendisini hareket ettiremeyen hareket ve daima hem kendisini hem

⁵ Platon, *a.g.e.*, 29e-30a, 25-26.

⁶ Platon, *a.g.e.*, 30d, 25-26.

⁷ Aydın, *a.g.e.*, 66.

⁸ Platon, *Yasalar*, (Çev.: Candan Şentuna-Saffet Babür), İstanbul, 2007, 887 b-c, 384.

⁹ Platon, *Yasalar*, 886a, 383.

¹⁰ Arslan, *a.g.e.*, 384; Aydın, *a.g.e.*, 66.

de başka şeyleri hareket ettirebilen hareketler” bulunmaktadır. Platon’a göre bu son iki hareket daha önce sayılan sekiz tip hareketten farklı bir zemindedir. İlk sekiz hareket deneysel olarak gözlenebilirken son iki hareket onların nedenlerine dair açıklamaları içerisinde barındırır. Nedenlerin nedenlerinin nedenleri gibi sonsuz bir gidişten kaçınmak istersek, er ya da geç kendi kendisinin nedeni olan bir hareketin yani, “daima hem kendisini hem de başka şeyleri hareket ettirebilen” hareketin var oluşunu kabul etmek zorunda kalırız.¹¹

Aristoteles’in metafiziğini, düşünce tarihinde de bir dönüm noktası yapan şey, felsefi ilkelerle tanrı kavramının birleşmesidir. Aristoteles’te evrenin İlk Hareket ettiricisi, aynı zamanda bu evrenin Tanrısı’dır. Bu bakımdan tanrı olmak, ilk felsefi ilke ve dünyanın ilk sebebi için takdire değer bir kazançtır. Aristoteles’in dünyasının tepe noktasında bir idea değil, bir şeye muhtaç olmadan var olan ezeli bir düşünme bulunmaktadır.¹²

Platon’da Tanrı, ideaları seyrederek duyuşal dünyayı meydana getiren bir yapıcıydı. Tanrı, evrenle ilgilenen, onu mümkün olan en güzel veya iyi biçimde meydana getiren bir varlık olarak tanımlanmıştı. Aristoteles’in Tanrısı ise “dünya ile ilgilenme yönünde her hangi bir arzuya sahip olmadığı gibi onu bilmez bile”. Tanrı Aristoteles’te, Platon’da olduğu gibi evrenin yapıcı (fail) nedeni değildir; sadece ereksel (gai) nedenidir. Aristoteles’in Tanrısı bir akıl veya düşüncedir; ancak konusu bizzat kendisi olan düşünce. Tanrı mükemmel bir varlık olduğundan ve mükemmel varlığın düşüncesinin konusu olacak şeyin, yine ancak mükemmel bir şey olması gerektiğinden, O, sadece kendi kendisini düşünür veya temaşa eder.¹³ Platon’un İdealar kavramına karşılık Aristoteles, her şeyin kendine özgü olan mükemmelliği ve erişmek istediği amaç, hareketin ve oluşun ereği olarak gördüğü *Form* kavramını kullanır. Form da tıpkı İde gibi; bir, hareketsiz, değişmez, ezeli-ebedi ve madde dışıdır.¹⁴

¹¹ W.T.Jones, *Batı Felsefesi Tarihi I*, (Çev.: Hakkı Hünler), İstanbul, 2006, 290-292.

¹² Gilson, *a.g.e.*, 42-43.

¹³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi- Aristoteles*, 31.

¹⁴ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2002, 104-105.

Aristoteles, Tanrı'nın varlığını Hareket delilini kullanarak kanıtlamaya çalışır. Ona göre Tanrı, ezeli ve ebedi olarak fiil halinde olan, eşyanın aynı zamanda hem hareket ettiren ya da doğurucu nedeni, hem de formu ve son gayesidir. Kendisi hareketsiz olup ilk hareket ettirendir. Bu ilk hareket ettirenin varlığı neden prensibinin bir sonucudur. Her hareket, hareket eden şeyin varlığından başka, bir hareket ettirenin bulunmasını ister; bu hareket ettiren de hareketini başka bir hareket ettirenden alır ve Aristoteles'e göre sonsuza kadar giden nedenler serisi bulunmadığı için, zorunlu olarak ilk hareket ettirende durmak gerekir. İlk neden ezelden beri etkisini sürdürdüğünden, ondan gelen hareket de ezelidir; evrenin mekânda sınırları olmakla beraber, zamanda ne başlangıç ne de sonu vardır.¹⁵

Aristoteles'e göre İlk Hareket Ettirici'nin hareketi bir arzu ya da aşk objesi olarak ortaya çıkar. Yani O, harekete kesinlikle bir fiziksel fail olarak neden olmaz, böylece onun yerel bir meskene sahip olarak görülmesine artık bir gerek kalmaz.¹⁶

Aristoteles, İlk Hareket Ettiricinin doğasının evrende varlığını gördüğümüz veya bildiğimiz bütün faaliyetler içinde onların en yükseği olan düşünme, akıl faaliyeti olduğunu söyler. Bu akıl, düşünce içinde birbirini izleyen birtakım adımlar veya aşamalar olan, öncüllerden sonuca geçmeyi gerektiren “çıkarsamacı akıl” değildir; nesnesini zaman dışı bir biçimde, doğrudan ve bütünüyle kavrayan “sezgisel akıl” temaşa anlamında sezgisel düşüncedir. Bu sezgisel düşüncenin, temaşaya dayanan en yüksek düşüncenin konusu en yüksek varlık, en mükemmel anlamda gerçeklik olmalıdır. Varlık da en mükemmel anlamda var olan Tanrı'nın kendisi olduğuna göre, tanrısal düşüncenin ve temaşanın konusunun yine Tanrısal varlık veya doğa olması gerektiği açıktır.¹⁷

Bu kanıtlamadan ortaya çıkan en önemli sonuç; hareketin ezeli olduğu, ezeli hareketin ise ezeli bir madde gerektirdiği, dolayısıyla evrenin ezeli olduğu, zamanda

¹⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: H.Vehbi Eralp), İstanbul, 1998,75; W.D.Ross, *Aristoteles*, (Çev.: Ahmet Arslan), İzmir, 1993, 115; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi- Aristoteles*, 196; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin), (Sad.: Yüksel Kanar), İstanbul, 2008,148-149.

¹⁶ Ross, *a.g.e.*, 115-116.

¹⁷ Arslan, *a.g.e.*, 197-198

varlığa gelmemiş olduğudur. Aristoteles, ne kendisinden sonraki Hıristiyan ve Müslüman filozofların âlemin zamanda meydana gelmiş olduğu fikrini (muhtes), ne de kendisinden önceki ilk Yunan filozoflarının bazılarının düşündüğü gibi Tanrı'nın kaosu kozmos haline getiren, kendisinden bağımsız olarak var olan maddeye şekil ve düzen kazandıran bir varlık olduğunu kabul eder.¹⁸

Sonuç olarak Aristoteles'in Tanrı'sının, Hıristiyan veya Müslümanların anladıkları ve kabul ettikleri anlamda evrenin ve insanın yaratıcısı olmadığı açıktır. Aristoteles, maddenin ezeli olduğunu ve onun ezeli olarak hareket içinde bulunduğunu, aynı şekilde formun da ezeli olduğu ve ezeli olarak maddeyi forme ettiğini, biçimlendirdiğini kabul etmektedir. Aristoteles'te Tanrı, en dış evren küresine ilk hareketi veren bir ilk hareket ettiricidir; fakat bu görüşten hareketin zamanda ortaya çıktığı, dolayısıyla evrenin zamanda varlığa gelmiş olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Aristoteles'te Tanrı'nın evrene önceliği zamansal bir öncelik değildir; ancak mantıksal veya mevki bakımından bir önceliktir. Tanrı, ezeli-ebedi evrenin, ezeli-ebedi hareketinin kaynağı olan varlık olup, bu anlamda evrenden önce gelir. O halde Tanrı, evrenin yaratımının nedeni olmadığı gibi, insanın varlığa gelişinin de nedeni değildir. Aristoteles'te Tanrı ne deist anlamda evrenin yaratıcısı; ne de panteist anlamda evrenin varlığının kaynağıdır. Yani, Tanrı ne evrene aşkın bir ilke olup onu yaratır; ne de evrene içkin bir ilke olup evrenin varlığının kendisinden südür ettiği anlamda varlığın kaynağıdır. İleride de göreceğimiz gibi bu görüşlerden ilki Hıristiyanlar ve Müslümanların, ikincisi ise Plotinos'un ve bu konuda onu izleyen Farabî ve İbn Sina'nın görüşü olacaktır.¹⁹

Yeni Plâtonculuk akımının en önemli temsilcisi olan Plotinos'a göre evrende ancak tek bir ilke, tek bir töz ve tek bir gerçeklik vardır, ondan başkası yoktur. O bu ilke, töz ve gerçeklik için "Bir" veya Tanrı isimlerini kullanır. Plotinos, Platon'un yaptığı gibi, Tanrı'nın karşısına ondan ayrı, bağımsız her hangi bir varlığı çıkarmaz. Plotinos'un Bir'i veya Tanrısı ne madde olarak taşar ne de Demiorgus gibi kendisinden farklı bir madde üzerinde çalışarak duyuşal-fiziksel dünyayı meydana

¹⁸ Arslan, *a.g.e.*, 196-197.

¹⁹ Arslan, *a.g.e.*, 201-202.

getirir. Ona göre Bir, var olan her şeyin kaynağıdır.²⁰ Ona göre var olan tek ve biricik şey Tanrı olduğuna göre geriye kalan bütün varlıklar onun taşmasından başka bir şey değildir. O, Bir'in taşmasını, Akla ve Ruha varlık vermesini, onları meydana getirmesini veya onlar olarak tezahür etmesini tamamen irade dışı, doğal ve zorunlu bir süreç olarak görür. Öte yandan duyuşal dünya da Plotinos'ta Ruh tarafından benzeri bir süreç sonucu meydana getirilmektedir. Plotinos'a göre belli bir olgunluk derecesine sahip olan veya buna ulaşan her şeyin doğasını meydana getiren özelliğine uygun davranması ve ona uygun etkide bulunması, en mükemmel anlamda var olan, Bir'in doğası gereği olan şeyi yaptığını, doğası varlık olmasından dolayı zorunlu olarak taşıdığını ve etrafına varlık verdiğini anlarız.²¹

Plotinos'a göre Bir'i tasvir etmek mümkün olmadığından O'na herhangi bir ad verilmez. Onu anlatmak için yapılan her girişim, zorunlu olarak bir yargı ile son bulacaktır; bir yargı da çeşitli terimlerden oluştuğundan Bir'in birliğini şu veya bu şekilde bir çokluğa dönüştürmeksizin yani onun birliğini bozmaksızın ancak O'nun ne olmadığını söyleyebiliriz.²² Plotinos, varlığın ilkesi veya kaynağı olan Bir'in her türlü akılsallığın ötesinde ve üstünde olduğunu söyler. Bununla da kalmaz, O'nun yani Bir'in veya Tanrı'nın varlığın bile ötesinde olduğunu ileri sürer. Bu görüşün bir başka ve Platon'da rastlamadığımız sonucu, Yunan felsefe tarihinde ilk defa karşımıza çıkan negatif teoloji olarak adlandırılan yaklaşımdır.²³ Başka bir ifadeyle, filozofa göre tanıma yetisinden üstün olan Bir'i, ne düşünceyle kavrayabiliriz ne de O'nu bir sözle ifade edilebiliriz; çünkü Bir, tüm belirlemenin üzerinde olduğundan sözle anlatılamaz. Bu sebeple Bir'in tanımını ancak O'nun ne olmadığını söyleyerek ve onun her şeyin ilkesi olduğunu belirterek yapabiliriz.²⁴

Plotinos, her ne kadar "Bir" için herhangi olumlu bir sıfatın mümkün olmadığını belirtmişse de onu, "Tanrı, İlk, İyi, Mutlak, Sonsuz" diye adlandırır; fakat ona göre bu yakıştırmalar olumlu tasavvurlar olamaz, yani Bir'e herhangi bir

²⁰ Arslan, *a.g.e.*, 58-59.

²¹ Arslan, *a.g.e.*, 60-61.

²² Gilson, *a.g.e.*, 51-52.

²³ Arslan, *a.g.e.*, 62

²⁴ Plotinos, *a.g.e.*, 113.

karakteristik yükleyemez, çünkü herhangi bir belirli karakteristik onu sınırlandırır. Buradaki akılsal argüman bize ancak Bir'in ne olmadığını söyleyebilir.²⁵

Sonuç olarak baktığımızda Aristoteles'in, İlk Muharrik fikri ile Ezeli Madde fikrini yan yana koyduğunu gördük. Platon duruma göre Tanrı'dan veya tanrılardan söz etmişti. "İlk Muharrik'e, Sûdüra, felsefî mutluluk anlayışına dini bir renk kazandırmanın en olgun şekli İslam filozoflarıyla gerçekleşmiştir. Bütünüyle âlemin "Mümkün", Tanrı'nın ise "Vacibu'l-Vücut" olduğunu felsefî yolla en mükemmel şekilde ortaya koyan Fârâbî ve İbn Sina olmuştur. Bu kavramların ışığında geliştirilen teizmin ana delilleri, şekil ve muhteva bakımından en mükemmel halini İslam filozoflarıyla yakalamıştır.²⁶

²⁵ Jones, *a.g.e.*, 23.

²⁶ Mehmet S.Aydın, "Önsöz", Gilson, *a.g.e.*, 14.

II. İSLAM FELSEFESİNDE TANRI TASAVVURU VE KANITLAMALAR

2.1.KİNDÎ'NİN TANRI TASAVVURU ve KULLANDIĞI DELİLLER

2.1.1.TANRI TASAVVURU

İslâm toplumunda nakli ve akli ilimlerin sistematize edildiği ve yabancı milletlere ait ilim, düşünce ve kültür ürünlerinden Arapçaya yapılan tercümelelerin Beytü'l-hikme kurumunda en verimli düzeye ulaştığı; kelâm ve felsefe arasındaki spekülasyonların alabildiğince yoğunlaştığı, çeşitli din ve mezhepler arasındaki mücadelenin kıyasıya devam ettiği dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan Kindî (ö.866), bu alanlardaki çalışma ve tartışmalara en üst düzeyde katılan; uyguladığı yöntem, kullandığı terminoloji ile kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan, Yunan tarzı felsefe yapan ilk İslam filozoflarının ilkidir.²⁷ Yunan felsefe ve bilimini erişilebilir kılan, nadir ve müphem kaynaklardan yola çıkıp İslam'da felsefenin temelini atan Kindî, kendisinden sonra gelecek olan ve bu temeli daha da genişleten Farabî'nin öncüsü olarak görülmektedir.²⁸

Felsefeyi insan ilimleri ve sanatlarının en üstüne yerleştiren Kindî, felsefenin de mertebe bakımından en yüce ve şerefli disipliniyi "İlk Felsefe" yani, değişmeyen varlıkların bilgisini içeren metafizik olduğunu söyler.²⁹ Onun "İlk Felsefe" ya da metafiziği, felsefenin en yüce ve değerli disiplini olarak görmesinin sebebi; metafiziğin varlık hakkında bizlere küllî bir bilgi sunması ve oradan da bizi İlk Sebebin yani Tanrı'nın bilgisine götürmesidir. Metafizik, ayrıca felsefenin diğer disiplinlerine ait bilgileri içerdiği için de "İlk Felsefe" adını almaktadır.³⁰

²⁷ Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, İstanbul, 2006, 8.

²⁸ Felix Klein-Franke, "Kindî", Seyyid Hüseyin Nasr Oliver-Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi II*, İçinde (Çev.: Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 202.

²⁹ Kaya, Kindî "İlk felsefe Üzerine", *Kindî Felsefî Risaleler* İçinde, (Çev.: Mahmut Kaya), 147.

³⁰ Kaya, *a.g.e*, 29.

İslâm düşüncesinin henüz gelişme döneminde yaşamış bir filozof olan Kindî, Tanrı'nın mahiyetini "Allah'ın birliği, onun âlemi yoktan yaratması, her şeyin varlığının ve devamını O'na borçlu olması, O'nun vahiy yoluyla insanlara bilgi vermesi" gibi İslam'ın Allah hakkındaki temel görüşleriyle açıklar.³¹

Öte yandan Kindî, elinde bulunan kaynaklarla, vahiy ve nakil temeline dayalı İslam inancını, aklî desteklemede yetenekli bir araç olarak gördüğü felsefeyi işleyip geliştirme ve böylece vahiy ile akıl arasında bir ahenk meydana getirme yolunu benimser. Ancak, bu zahiri ahenge rağmen Kindî'nin dilinin Kur'an'ın dilinden farklı olduğunu da belirtmemiz gerekir. Örneğin, Kindî Kur'an'da ve İslam kaynaklarında, Tanrı'nın genel ismi olarak geçen "Allah" kelimesi yerine "el-Bari" ve "İlk İllet" kelimelerini kullanır. Yoktan yaratmayı ifade için de, Kur'anî "Halk" teriminin yerine "İbda", "Cism" kelimesi yerine de "Cirm" kelimelerini kullanır.³²

Kindî, Allah hakkında bilgi edinme yolunu akli bir terakki olarak açıklama gayesi gütmemiştir. Aksine şüpheye yer bırakmayacak bir açıklıkla, Allah'ın akıl ile idrak edilemeyeceğini ifade eder. Kindî'ye göre filozof, Allah ile ilgili her hangi bir tasdik edici beyanda bulunamaz; tüm yapabileceği olumsuzlayıcı bir beyandır. O, cevher değildir, cins değildir, nev değildir, ferd değildir, cüz değildir, sıfat değildir, âraz değildir. Dolayısıyla Kindî'nin felsefesi bizi Tanrı'nın sadece olumsuz terimlerle tanımlandığı olumsuzlayıcı bir felsefeye götürür.³³

Kindî'ye göre Tanrı, sebepsizdir; ârazi veya varlığını sürdürücü bir başka şeyi yoktur. O; Ezeli, Fena bulmaz ve Değişmezdir. İlk Sebep, bütün çokluk şekillerine tümüyle aşkındır, mükemmel anlamda Bir ve Basittir. Dolayısıyla O, ne nefis ne de akıldır. Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisi bir Akıl'dı; fakat Kindî, Bir'in nefis ve aklın ötesinde olduğunu kabul eder. O, aynı zamanda Tanrı'nın kategorilerin de ötesinde olduğunu bu yüzden O'nun onun bir cevher olmadığını da belirtir.³⁴

³¹ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1997, 45-46.

³² Franke, *a.g.e.*, 208.

³³ Franke, *a.g.e.*, 204-205.

³⁴ Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, (Çev.: M.Cüneyt Kaya), İstanbul, 2008, 362.

Kindî'nin bu ifadelerinden hareketle, Tanrı hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz ve söyleyemeyeceğimiz görüşü çıksa da o, Tanrı hakkında iki şey söyleyebileceğimizi belirtir. Buna göre O, birdir ve yaratılmış şeylerdeki birliğin kaynağıdır. Bu görüş, Kindî'nin Tanrı'yı bir Yaratıcı olarak telakki etmesinde kilit rol oynamaktadır. Kindî, Tanrı açısından bir şeye birlik ihsan etmenin, o şeyi var kılmak, bir başka ifade ile onu yaratmak anlamına geldiğine inanır. Bundan sonra artık Tanrı hakkında konuşmak için genel bir metoda ulaşabiliriz. Tanrı hangi özelliğe sahip olursa olsun bu özelliğe mutlak anlamda sahiptir ve hiçbir şekilde o özelliğin zıddına sahip değildir; aynı zamanda O, diğer şeylere ait özelliklerin de kaynağıdır. Bu bağlamda Tanrı Bir olduğundan O, hiçbir şekilde çokluğu ihtiva etmez ve O, her birliğin de sebebidir.³⁵

Kindî Tanrı'nın failliğinin, yaratılmışların failliğine nasıl aşkın olduğunu ortaya koymaya çalışırken; Gerçek failliği, mutlak anlamda var olmama halinde varlığa getirmeyi ima etmektedir ve bunun sadece Tanrı'ya ait olduğunu söyler. Bunun yanında diğer sözde failer, üstün bir failin etkisi altında fiilde bulunmaktadır. Sadece Tanrı mahza faildir ve yaratılmış bir şey yalnız mecazi anlamda fail olarak isimlendirilebilir; çünkü o, yokluktan varlığa bir şey getiremez ve bizzat kendi sebepliği konusunda daha üstün bir sebebe bağlıdır.³⁶

Kindî'ye göre her şey kendisinden önce gelenin ma'lulu olduğu ve kendisinden sonra gelenin illeti iken, el-Vahidu'l Hak sadece illettir. Dolayısıyla İlk İletten sâdır olan âlem, el-Vahidu'l Hak'a dayalı ve onunla bağlantılıdır; ancak zaman ve mekân içinde mütenahi olmak suretiyle ondan ayrıdır. İlk İletin tekliği mahlûk âlemin çokluğu ile zıttır.³⁷

Kindî'nin Tanrı'nın failliği ve yaratılmış şeylerin mecazi failliği görüşünden hareketle Peter Adamson şu görüşleri ileri sürmektedir: Tanrı'nın aracı sebepler vasıtasıyla etkide bulunması şöyledir. Tanrı bir şey üzerinde etkide bulunur, daha sonra etkide bulunduğu şey başka bir şey üzerinde etkide bulunur ve bu böylece

³⁵ Adamson, Taylor, *a.g.e.*, 39-40.

³⁶ Adamson, Taylor, *a.g.e.*, 364.

³⁷ Franke, *a.g.e.*, 208.

sürüp gider. Ne var ki ikincil sebepler hiçbir şekilde gerçek anlamda etkide bulunmazlar, onlar sadece Tanrı'nın fiilini, zincirdeki bir sonraki halkaya aktarırlar³⁸ Kindî'ye göre Tanrı, sadece şeyin olabildiğince var olarak kalmasını sağlayan ilk varlığı vermemekte, aynı zamanda onun varlığını da sürdürmektedir. Fail olarak insanlar da kendi hayatlarını sürdürmeye yarayacak bir ev inşa edebilseler de; Kindî, sürekli yaratma ve yaratılmış her şeyin mutlak anlamda imkânını tasavvur etmektedir.³⁹ Kindî'nin bu görüşüyle Aristoteles'in İlk Muharriki olan Tanrı anlayışından farklı bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğunu görebilmekteyiz.

Adamson, Kindî'nin, hem Aristotelesçi, hem Yeni Plâtoncu ve hem de Yaratıcı Tanrı tasavvurlarını kabul ettiğini söyler. Konuya daha yakından baktığımızda, Adamson, Tanrı'nın "Hareket Etmeyen Hareket Ettirici" olduğunu; fakat Tanrı'nın yarattığı varlığa da kendinden hareket verdiğini, bunu ifade etmek için de Kindî'nin "Feyz" kavramını kullandığını savunur. Kindî, Tanrı'nın aracı sebepler vasıtasıyla fiilini icra ettiği şeklindeki Yeni Plâtoncu düşünceyi de benimser. Tanrı'nın fiili yaratmadır ki; Kindî bunu bir şeyi yokluktan varlığa getirmek şeklinde tanımlar ve Tanrı varlığın ilkesi, yani gerçek anlamda var olandır. Nitekim O, faillik ve birliğin ilkesidir. Ayrıca Tanrı'nın bu farklı nitelikleri, tamamen denk değilse bile birbiriyle yakın bir ilişki içinde görünür. Tanrı yarattığı zaman, bir şeye birlik veya varlığı feyz etmektedir ki bu ikisi, en azından Tanrı hakkında eşanlıdır. Kindî, Tanrı'nın bir şeyi onu bilfiillige çıkarmak suretiyle yarattığını söylerken, meseleyi daha da Aristotelesçi bir noktaya taşımaktadır. Adamson'a göre Kindî bu görüşünü teknik bir terminoloji ile sunar; ancak bu görüşün sezgisel bir makûliyeteye sahip olduğunu söyler.⁴⁰ Anlaşılacağı üzere Adamson, Kindî'nin İlâhi yaratma konusunda, hem Aristotelesçi, hem Yeni Plâtoncu hem de İslâmi yorumdan etkilenerek üç ayrı tasavvur geliştirdiğini iddia eder. Oysa bu konuda Mahmut Kaya, Kindî'nin Tanrı tasavvurunda, ne tam Aristotelesçi, ne Yeni Plâtoncu, ne de İlâhi sıfatları zata indirgemek veya subuti (pozitif) sıfatlardansa, selbi (negatif) sıfatları tercih etmek gibi belirgin Mutezilî fikri

³⁸ Adamson, Taylor, *a.g.e.*, 40.

³⁹ Adamson, Taylor, *a.g.e.*, 362.

⁴⁰ Adamson, Taylor, *a.g.e.*, 42-43.

benimsemektedir.⁴¹ Nitekim Kindî'nin Aristoteles'in görüşlerinden ayrıldığı önemli hususlardan bir tanesi, Tanrı-Âlem arasındaki ilişkidir. Kindî, âlemin ezeli olmadığını onun Allah'ın hür ve mutlak iradesinin sonucu olarak yoktan yaratıldığını ifade eder. Ayrıca Kindî bu görüşlerini aksiyomatik hipotezlerden hareketle, kanıtlamalar konusunda işleyeceğimiz üzere ispatlamaya da çalışır.⁴²

Tanrı-Âlem ilişkisi konusunda, âlemin sonlu ve sınırlı olduğunu kanıtlamak için Kindî belli bir yöntemle başvurmuştur. Ancak Kaya'ya göre bu yöntem, doğru ve kesin bir diyalektik ürünü gibi gözüküyorsa da, sonsuz olduğu farz edilen cisim üzerinde işlem yapıldığından, temelden yoksun görünmektedir. Çünkü sonsuz olan bir şey üzerinde hiçbir işlem yapılamaz ve ona parça alınıp eklenerek bir sonuç elde edilemez. Kaya, sonsuzda herhangi bir değişimin olacağını bile düşünemeyeceğini ifade eder. Bu konuda başka bir husus, âlemin miktarı veya hacminin sınırlı oluşuyla onun süreci arasında kurulan ilişkidir. Gerçekte âlemin yaratılmışlığı tezini, onun sonlu ve sınırlı oluşuyla ancak dolaylı olarak mantıkla kurulan ilişkiyle açıklayabiliriz. Bu da her sonlu ve sınırlı olanı sınırlandıran bir kudretin var olduğu, bu eylemin bir süreç içinde gerçekleşeceği olgusudur. Meşşai felsefede âlemin sonradan yaratıldığı kabul edilmekle birlikte yaratılışın zaman içinde mi gerçekleştiği, yoksa zaman dışı bir olay mı olduğu tartışmalı bir konudur. Ayrıca yaratılıştaki, Allah'ın varlığını âlemin yaratılması için yeter sebep sayan Fârâbî ve İbn Sina gibi filozoflar, bunun İlahi iradeye gerek kalmadan, ezelde sudûr şeklinde gerçekleştiğini savunmuşlardır. Kindî de bunu anımsatan görüşlere rastlamak mümkündür.⁴³

Nitekim Kindî, "*İlk Felsefe Üzerine*" adlı risalesinde; "Her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme durumundadır, öyleyse İlk Gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından onlara sununca, her bir varlık vücut bulmuştur, şu halde varoluşun sebebi Gerçek Bir'dir", der.⁴⁴ Bu ifadelerden hareketle Kindî'nin görünüşte sudûr

⁴¹ Kaya, *a.g.e.*, 53; Ayrıca bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2008, 91; Fahri, *a.g.e.*, 105.

⁴² Kaya, *a.g.e.*, 30.

⁴³ Kaya, *a.g.e.*, 31.

⁴⁴ Kaya, Kindî "*İlk Felsefe Üzerine*", Kaya, *a.g.e.*, 182.

görüşünü benimsediği söylenebilse bile o, âlemin dolayısıyla zamanın yoktan yaratılmış olduğunu her vesileyle savunur. Diğer yandan filozof, yaratmanın ilahi bilgi ve irade ile olduğunu söylerken yaratılış sürecinde ve her çeşit oluşunda aracı etkenlerin, yani sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi belirleyen tabiat kanunlarının varlığını savunmakta ve bunları mecazi etkin olarak nitelemektedir.⁴⁵

Kindî'nin yukarıda bahsi geçen ifadelerinden onun Yeni Plâtoncu görüşe uygun olarak aşamalı bir sıra ile akılların zuhur ve sudûrunu kabul ettiğini söylemek mümkün olmadığı gibi, sudûr nazariyesine “yoktan yaratma” fikrini ilave ettiğini söylemek de mümkün değildir. Cümlede geçen “feyz” kelimesinin devamında “varlık vermekten” söz edildiğinden Kindî'nin burada sudûru kast etmediğini anlayabiliriz. Çünkü varlık verme fiili, beraberinde irade sıfatını getirir. Oysa sudûr, tüm gerçekliğin Bir, Ezeli-Ebedi olan, Yetkin ve Aşkın bir varlıktan, Tanrı'nın her hangi bir eylemi olmaksızın, zorunlulukla çıktığını öne süren metafizik bir öğretilerdir.⁴⁶ Kindî'ye göre âlem, Tanrı'dan feyz ve teselsül yoluyla sâdır olmadığı gibi nedensiz bir maddeden de meydana gelmemiştir. Her şeyi yoktan yaratan Tanrı *“Bir şeyin olmasını isteyince ona ol der, o da oluverir”*.⁴⁷ Âlemin sürekliliği, varlığı gibi ilahi iradenin tasarrufundadır.⁴⁸

Sonuç olarak, Kindî'ye göre bazen yaratılmışlara mecazi olarak failler dense de aslında onlar sadece münfaildirler, yani Allah'ın mutlak fiilinin tesirinin alıcısıdır. Her şey Allah'ın iradesiyle meydana gelir ve O'nun eseridir. Kindî'ye göre Tanrı ile âlem arasındaki münasebet, Tanrı tarafından gerçek anlamda yaratma (ibda), kapsamlı tedbir ve sürekli yardım şeklindedir. Âlem ise, Tanrı'nın bu fiiline yoktan var ediciye karşı sorumluluğunu yerine getirerek cevap verir. Bu ise hadislerin yaratılış kanunlarına uygun şekilde cereyan etmesidir. Ayrıca maddenin Tanrı'ya duyduğu aşka karşılık; âlemin Tanrı'ya yaptığı ibadet ile Yaratıcısının varlığına tanıklık edişini ortaya koyar.⁴⁹

⁴⁵ Kaya, *a.g.e.*, 32.

⁴⁶ Cevher Şulul, “Tanrı'nın Felsefi Algılanışı”, *H.Ü.İ.F.D.*, S. XIX., Ocak-Haziran 2008, 57-58.

⁴⁷ Âl-i İmran, 3/47.

⁴⁸ Şulul, *a.g.m.*, 58; (Yuhanna Kumeyr, *Felasifetu 'ul Arab: el-Kindi*, Beyrut, 1986, 19.naklen)

⁴⁹ Şulul, *a.g.m.*, 58.

Kindî'nin Tanrı tasavvurunu genel hatlarıyla işledikten sonra, onun Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullandığı delillerden bahsedeceğiz. Kindî, Allah'ın varlığı konusunda Kur'an-ı Kerim'in dış dünyadan ve insanın psikolojik yapısından örnekler vererek dikkat çektiği hususlar ve kendinden önce kelamcılarının kullandığı, daha çok kozmolojik doğrultuda görüşler ortaya koyar. Filozofa göre Allah'ın varlığı, görebilenler için apaçık olduğundan bu konuda teorik delillere başvurmaya bile gerek yoktur.⁵⁰

Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı risalesinde bu konuyu şu şekilde açıklar: “Aklın ışığıyla aydınlanan bir kimse için duyulara konu olan görünüşler dünyasında Bir İlk Yönetenin yönetimini gösteren çok açık deliller vardır”.⁵¹ Yani her yönetenin bir yöneteni, her failin bir faili, her var edenin bir var edeni, her evvelin bir evveli ve her sebebin bir sebebi olması gerektiğini ortaya koyar.

2.1.2. KINDÎ'NİN KULLANDIĞI DELİLLER

2.1.2.1. HUDÛS DELİLİ

Kindî, Tanrı'nın varlığının ispatına dair görüşlerini sistemli bir biçimde değil de, risalelerinde konunun gelişi içinde yer verdiği için bu bilgileri dağınık bir şekilde buluruz. Onun Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda en çok kullandığı delil, “âlemin hudûsu” veya “âlemin zamanlı” olması delilidir.⁵²

Kindî, Allah'ın varlığını âlemin yaratılmışlığına dayandıran Hudûs delilini temellendirirken tümevarım yöntemine başvurur. Bu konuda bazen madde, hareket ve zamanın yaratılmışlığından; bazen âlemin sonlu ve sınırlı oluşundan; bazen de

⁵⁰ Kaya, *a.g.e.*, 49.

⁵¹ Kaya, Kindî “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, Kaya, *a.g.e.*, 213.

⁵² Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1997, 48; Ayrıca Bkz., Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vacip)*, Ankara, 1979, 50.

zamanın bir başlangıcının bulunuşundan yola çıkarak Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışır.⁵³

Hudûs delili özellikle Kindî'nin çağdaşı olan Mutezile kelimcileri tarafından gayet iyi biliniyordu. Kindî'nin bu kelâmî delile felsefi bir boyut kazandırdığını ve bu delili savunmakla da Aristoteles'in âlemin ezeliyeti görüşüne katılmadığını söylememiz mümkündür.⁵⁴

Hudûs delilindeki mantık, âlemin kadim olmayıp, sonradan yaratıldığı dolayısıyla var edilen her şeyin bir yaratıcısının olması gerektiği esastan hareket eder. Filozof, âlemin hadis (yaratılmış) oluşunu tespit ettiği –ileride bahsi geçecek olan- birkaç temel önermeden hareketle onun sonsuz olmayacağı prensibine bağlar; zira zaman ve hareketin sonlu olması, âlemin hadis olduğuna ve bir *Muhdis*(Yaratıcı)'in bulunduğuna delildir. Bu şekilde âlemin kadim ve sonsuz olmasının imkânsız olduğu ispat edilince, âlemin zorunlu olarak Muhdes (yaratılmış) olduğu, Muhdes ve Muhdis'in birbirini gerektirdiği ve bir bütün olarak âlemin yoktan yaratılması gerektiği sonucu çıkar.⁵⁵

Kindî, Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışırken şu önermeleri kullanır:

A) “Bir şey kendisinin sebebi olamaz” filozof, “bir şeyin kendisi” ifadesini, onun bir başka şeyden veya hiçten meydana gelmesi anlamında kullanır. O yukarıdaki hipotezin doğruluğunu kanıtlamak için;

1. Varlık vardır, var olan yoktur.
2. Varlık yoktur, var olan vardır.
3. Varlık yoktur, var olan da yoktur.

4. Varlık vardır, var olan da vardır, önermelerine başvurur.⁵⁶ Bunları mantıktaki özdeşlik ve çelişmezlik ışığında tartışarak varlık sahnesinde yer alan türlerden hiç birinin kendi varlığı için sebep olamayacağı, bunların varlığının bir dış sebepten geldiği sonucuna ulaşır. Sebepler dizisinin sonsuza dek sürüp gitmesi

⁵³ Kaya, *a.g.e.*, 50; Ayrıca Bkz., Çubukçu, *a.g.e.*, 21.

⁵⁴ Şulul, *Kindi Metafizigi*, İstanbul, 2003, 52.

⁵⁵ Taylan, *a.g.e.*, 48; Çubukçu, *a.g.e.*, 21-22.

⁵⁶ Kaya, Kindî “İlk Felsefe Üzerine”, Kaya, *a.g.e.*, 155.

imkânsız olduğundan bir İlk sebepte durmak mantikî zorunluluktur. O halde, bu İlk Sebep tüm var olanları yaratan Allah'tır. Bu tarz bir ispat genellikle kelamcıların başvurduğu “devir ve teselsülün iptali” yöntemine dayanan “İllet-i Ula” (İlk Sebep) delili adıyla da anılır.⁵⁷

B) “Hiçbir nicelik bilfiil sonsuz olamaz” Kindî, âlemin yaratılmışlığını, sonsuz bir niceliğin imkânsız olduğu ilkesine dayandırarak kanıtlamaya çalışır. Buna göre;

1. Bir birinden büyük olmayan aynı cinsten nicelikler eşittir.
2. Eşitlerden birinin miktarı artırılınca hem diğer eşitlerden hem de artırılmadan önceki durumdan daha büyük olur.
3. Kendisinden bir miktar eksilen her şeyin geriye kalan kısmı, önceki durumundan daha azdır.
4. Nicelik bakımından sonlu olan iki cismin toplamları da sonludur.
5. Aynı cinsten olan iki şeyden küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.
6. Sonlu olan sonsuz olamaz.⁵⁸

Kindî, sonsuzluk fikrinin birçok çelişkiye yol açtığını bu sebeple âlemin ezeli olamayacağını savunurken yukarıdaki aksiyomları kullanarak hiçbir niceliğin sonsuz olamayacağını, âlem de bir nicelik olduğuna göre onun da sınırlı, sonlu ve zaman bakımından sonradan olduğunu şu tarz bir akıl yürütmeye kanıtlamaya çalışmaktadır. Sonsuz olduğu var sayılan bir cisimden belli bir parça alınır, geriye kalan kısım ya sonlu, ya da sonsuz olacaktır. Buna göre;

A) Eğer geriye kalan kısım sonlu ise, alınan parça tekrar eklenince ikisinin birleşimi de sonlu olur. (4 no'lu aksiyom) Oysa bu birleşim sonsuz, sonsuz farz edilen cismin önceki halidir. Bu durumda sonsuz farz edilen cismin sonlu olması gerekir, (6 no'lu aksiyom) bu bir çelişkidir.

⁵⁷ Kaya, *a.g.e.*, 50

⁵⁸ Kaya, *a.g.m.*, Kaya, *a.g.e.*, 149.

B) Geriye kalan kısmın sonsuz olduğu varsayılırsa, alınan parçalar tekrar eklendiğinde de iki durum söz konusudur, parçalar ya önceki durumdan daha büyük veya ona eşit olacaktır.

B.1) Şayet önceki durumundan daha büyükse, o takdirde sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gerekir ki bu bir çelişkidir.

B.2) Önceki durumuna eşit olduğu kabul edilirse, o zaman da kendisine bir başka cisim eklenen cismin miktarında hiçbir artma olmuyor, yani parça ile bütün arasında bir fark gözetilmiyor demektir. Oysa bu durum (2 no'lu aksiyom gereği) bir çelişkidir.

Kindî'ye göre hiçbir nicelik sonsuz olmaz, âlem de bir nicelik olduğuna göre sonsuz ve sınırsız değildir. O halde ezeli bir cismin varlığı imkânsızdır. Son tahlilde filozof, her sonlu şeyin yaratılmış olduğunu ve her yaratılanın bir yaratıcısı bulunduğu sonucuna varmak istemektedir.⁵⁹ Kindî, zaman ve hareketin hadis olmasından da âlemin sonradan yaratıldığını ispatlamaya çalışır. Ona göre geçmiş hareket veya geçmiş zaman sonsuz olsaydı, sonsuz olanın kuvveden fiile çıkmış olması gerekirdi, bu ise imkânsızdır. Diğer yandan geçmiş hareket ve geçmiş zamandan her biri sonsuz olsaydı, şimdiki zamana ulaşmak imkânsız olurdu. Çünkü şimdiki zamana ulaşmak, sonsuz farz edilen hareket veya zamanın bilfiil gerçekleşmesiyle mümkündür. Sonsuz olan ise bilfiil gerçekleşemez. O halde hareket ve zaman sonsuz değil, sonludur. Sonuç olarak Kindî'ye göre âlem hadistir, âlem hadis olunca da bir mudise ihtiyaç duyar, bu muhdis ise Yüce Allah'tır.⁶⁰

⁵⁹ Kaya, *a.g.e.*, 30-31; Kaya, Kindî "İlk Felsefe Üzerine", Kaya, *a.g.e.* içinde 149-150; Kaya, Kindî "Alemin Sonluluğu Üzerine", Kaya, *a.g.e.* içinde 200-202; Kaya, Kindî "Sonsuzluk Üzerine", Kaya, *a.g.e.* içinde 203-205; Kaya, Kindî "Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine", Kaya, *a.g.e.* içinde 207-211.

⁶⁰ Çubukçu, *a.g.e.*, 23; Ayrıca bkz., Kaya, Kindî "İlk Felsefe Üzerine", Kaya, *a.g.e.* içinde 152-153; Kaya, Kindî "Sonsuzluk Üzerine", Kaya, *a.g.e.*, içinde 204-205.

2.1.2.2. VAHDET-KESRET (BİRLİK-ÇOKLUK) DELİLİ

Allah'ın varlığını ispatlama konusunda Kindî'nin kullandığı delillerden biri de varlığın birlik ve çokluk açısından analizine dayanana Vahdet-Kesret delilidir.⁶¹ Kindî, duyu algılarına konu olan varlıklarda birlik ve çokluğun birlikte bulunduğunu çeşitli şekillerde yaptığı izahlarla ispat eder. Sonra da bu birlikteliğin nedenini araştırır. Kindî'nin amacı buradan hareketle kendisinde beraberce hem birlik ve hem de çokluk bulunmayan bir illetin varlığını ortaya koymaktır.⁶²

Kindî, *İlk Felsefe* risalesinde, duyu algılarına konu olan ve mahiyeti akıl tarafından kuşatılan her kategorik varlık, yapısı gereği ya birdir, ya çoktur veya hem birdir, hem çoktur; ya da bazılarında hiç çokluk yoktur, o sadece birdir. Yahut bazılarında birlik vasfının hiç olmadığı, onun sadece çokluk ifade ettiğini belirtmiştir.⁶³

Kindî, eşyadaki çokluk-birlik tartışmasından hareketle, bir ilk sebebin varlığına ulaşmayı mümkün görür. Yukarıda Kindî'nin varlıkla ilgili yapmış olduğu sınıflamaların kaçınılmaz sonucu, eşyanın hem birlik, hem de çokluk gösterdiği önermesidir. Yani, duyularla kavranan ve akıl ile idrak edilen eşyanın çokluk bulunanında birlik, birlik bulunanında da çokluk vardır. İmdi buradaki iştirak, illetsiz veya tesadüfî olamaz, aksine böyle bir iştirak başlangıçtan itibaren bir iletim tesiriyle olmuştur. Bu illet ve sebep şeylerin bizzat kendisinde olamaz; çünkü bu takdirde sonsuz derecede bilfiil illetin bulunması gerekirdi ki, bu da illetler dizisinin sonsuza kadar gitmesi demektir. Oysa hiçbir şeyin sonsuz olamayacağı malumdur. Ayrıca aynı şeyin hem illet hem de malul olamayacağı bilindiği gibi, şeyin kendi zatının illeti olamayacağı da açıktır. Öyleyse vahdetle kesretin ortaklık halinde bulunuşlarının illeti, kendi zatlarının dışında bir illetle olmuştur. Bu illet de birlik ve çokluktan daha üstün, daha şerefeli ve daha önce bulunandır. Zira illet (sebeb),

⁶¹ Kaya, *a.g.e.*, 50.

⁶² Şulul, *a.g.e.*, 45.

⁶³ Kaya, Kindî "İlk Felsefe Üzerine", Kaya, *a.g.e.* içinde 161-162.

ma'lulden (sebepli) önce gelir. Bu yüzden ilk İllet Birdir, Tektir, hiçbir yönden çokluk barındırmaz. O da Allah'tır.⁶⁴

Sonuç olarak Kindî'ye göre; birlikle nitelenen varlıktaki birliğin sebebi İlk ve Gerçek Birdir. Gerçek Birin dışındaki her bir, gerçek değil mecazidir. Gerçek ve mutlak bir asla çok olmayan ve birliğiyle zatı aynı olanıdır. O da Yüce Allah'tır.⁶⁵

2.1.2.3. GAYE VE NİZAM DELİLİ

Felsefe tarihinde teleolojik delil olarak da adlandırılan, Gaye ve Nizam delilinin kökleri Yunan felsefesine kadar gitmektedir. Platon, yıldızların düzenli hareketini ve evrendeki düzeni anlayan bir insan için inanç yolunun açılacağını ifade etmiştir.⁶⁶ Aynı şekilde Aristoteles de yerin ve denizlerin güzelliği, yıldızlı semanın ihtişamını seyreden ve bu gördükleri şeyden bütün bu büyük eserlerin Tanrı'dan çıktığını gören insanoğlunu tasvir ederken bu delili kullanmıştır.⁶⁷

Daha sonraları gerek İslam dünyasında gerek Batı'daki düşünürler, bilim adamları Yunan filozoflarının daha çok gök varlıkları dünyasında gördükleri düzenin yeryüzünde ve her seviyedeki varlıklarda olduğunu öne sürerek, geniş bir düzen ve gaye fikri ile yola çıkıp teleolojik delili daha şümüllü ve daha dini bir çerçevede ifade ettiler. İleride daha detaylı bir şekilde üzerinde duracağımız, İslam dünyasında Farabî geleneğine bağlı filozoflar, daha çok İmkân delilini kullanmakla birlikte, âlemin teleolojik yapısına dikkatimizi çekerek, âlemin Sanii'nin, yani Yaratıcısının varlığına bu yolla da gidebileceğimizi söyleyeceklerdir. Daha önce Kindî de; nizam, ahenk, irtibat, güzellik ve gaye fikrini içine alan bir âlem anlayışından yola çıkarak

⁶⁴ Taylan, *a.g.e.*, 49; Kaya, Kindî "İlk Felsefe Üzerine", Kaya, *a.g.e.* içinde 162-169; Kaya, *a.g.e.*, 50-51; Topaloğlu, *a.g.e.*, 55-57.

⁶⁵ Kaya, a.g.m., Kaya, *a.g.e.* içinde 182.

⁶⁶ Aydın, *a.g.e.*, 66.

⁶⁷ Ross, *a.g.e.*, 216.

Allah'ın varlığına delil getirmektedir. Kindî, buna kısaca “Delil-i İnae” adını verir.⁶⁸

Kindî, evrendeki ulvi-süfli, canlı-cansız, basit-birleşik tüm varlık türleri arasında hayranlık uyandıran düzenden hareketle Allah'ın varlığı fikrine ulaşır. Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* risalesinde: “Bu âlemin düzen ve tertibi, âlemdeki varlıkların birbirlerini etkilemeleri; her oluş ve bozuluşun, her değişimin ve her değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması gibi olaylar, kâinata sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük kanıtıdır. Her yönetimin bir yöneteni ve her hikmetin bir hâkimi bulunduğu da bir gerçektir. Zira bunların hepsi bir birine bağlı izafi kavramlardır”, derken evrendeki mükemmel düzenden hareketle Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışır.⁶⁹

Kindî, yine aynı risalesinde, güneş, ay ve gezegenlerin hareketlerini, güneş ve ayın yeryüzüne etkisini, dünyanın güneşe ve aya olan uzaklığına değinir. O, dünyanın kendi eksenini etrafındaki hareketi ile gece ve gündüzün nasıl meydana geldiğini ve dünyanın güneş etrafındaki hareketi ile de mevsimlerin nasıl oluştuğundan bahseder. Yine dünya ve ayın kendilerine ait bir yörüngelerinin olması gibi kozmoloji ve fiziğin alanına giren konular üzerinde durur. Kindî, buradan hareketle; evrende mükemmel bir düzen ve işleyişin olduğunu; evrenin bu düzenin devamlılığını da mükemmel bir şekilde sürdürdüğünü ifade eder. Şimdi, bunları adı geçen risaleden örneklerle açıklayalım.

Gök cisimleri arasında bir düzenin olması, bunların oluş ve değişime uğrayan fiziki varlıklarla mesafelerinin belli bir dengede tutulması ve bu varlıkların birbirlerinden farklı hareket yeteneğine sahip olması, onların dünyaya yakın ve uzak olma durumları gibi olaylar; diğer gök cisimlerinden ziyade gezegenlerin, oluş ve bozuluşa uğrayan varlıkların varoluş sebebinin en güzel delilidir.⁷⁰ Örneğin, dünyanın güneşe olan mesafesi daha da artsaydı hava daha az ısınırdı; hatta bize olan etkisi fark edilemeyecek bir noktada bulunsaydı, -tıpkı kutup bölgelerine yakın

⁶⁸ Aydın, *a.g.e.*, 66; Taylan, *a.g.e.*, 49.

⁶⁹ Kaya, Kindî “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, Kaya, *a.g.e.* içinde 214.

⁷⁰ Kaya, *a.g.m.*, Kaya, *a.g.e.* içinde 220-221.

yerlerde olduğu gibi- yeryüzünde her şey donardı; ne hayat, ne tarım ne de başka gelişmeler olurdu. Eğer güneş daha yakın mesafede bulunsaydı, aynı şekilde yeryüzü yanar; ne hayat, ne tarım ne de başka şey olurdu. Eğer güneş sadece dönenceler arasında hareket edip, devri hareketi için uzaklaşmamış olsaydı yeryüzünün bir kısmı altı ay boyunca güneş ışığından mahrum kalırdı, dolayısıyla canlıların rahatlığı ve huzuru bozulurdu.⁷¹ Güneşin bazen dünyadan uzaklaşması, bazen ona yaklaşmasının sonucunda da mevsimler meydana gelir.⁷²

Kindî bu örneklerin yanında, ayın şekilleri ve yeryüzüne etkisini; dünyanın, ayın ve güneşin kendilerine ait bir yörüngelerinin olması ve bunların mükemmel bir şekilde yörüngelerini takip etmelerini de aynı risalesinde açıklar.⁷³

Sonuç olarak Kindî, evrendeki mükemmel düzen, işleyiş ve Yaratıcı arasındaki bağı şu şekilde ortaya koyar: “Oluş ve bozuluşun sebebi olan bu varlıklar Yaratıcının (el-Bari) iradesiyle böyle bir düzene kavuşmuştur, demek istiyorum. Bu yüzden bunlar hikmet sahibi, her şeyi bilen, güçlü ve cömert olan; yaptığını gayet sağlam bir şekilde ortaya koyan bir yöneticinin eseridir. Kudreti tam olan, Gerçek Bir, tüm varlığı mükemmel bir şekilde yaratan, onu yöneten ve ona süreklilik verendir. Yaratıcı onu olması gereken en ideal düzeyde yarattığından mükemmel bir yönetim de ortaya çıkmış olur.⁷⁴

⁷¹ Kaya, a.g.m., Kaya, *a.g.e.* içinde 222.

⁷² Kaya, a.g.m., Kaya, *a.g.e.* içinde 223.

⁷³ Kaya, a.g.m., Kaya, *a.g.e.* içinde 224.

⁷⁴ Kaya, a.g.m., Kaya, *a.g.e.* içinde 226-227.

2.1.2.4. İKNA/İHSAN DELİLİ

Kindî'nin Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken kullandığı bir başka delil, Kıyas-ı temsiliye dayanan İkna ya da İhsan delilidir.⁷⁵ Kindî bu delilde Kur'an-ı Kerim'de de olduğu gibi, birçok düşünürün fizikten metafiziğe geçişte kullandığı tümevarım yöntemini kullanır ve en küçük âlem olan insandan hareket ederek Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışır.⁷⁶

Kindî, ruh ve beden arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkinin Allah ile âlem arasında da kurulabileceğini ileri sürer. Ona göre ruh olmadan bedeni yönetmek mümkün olmadığı gibi, beden üzerinde etkisi görünmedikçe de ruhun varlığını anlamak mümkün değildir. Görünen âlem de böyledir; görünmeyen bir âlem olmadan onu yönetmek imkânsızdır. Görünmeyen âlemi anlamak ise ancak bu âlemde onun varlığını gösteren nesnelere dünyasını inceleyerek tanıyabiliriz, zira bu âlemdeki her şey Allah'ın varlığı için birer tanık durumundadır.⁷⁷

Kindî, *Tarifler Üzerine* risalesinde, felsefeyi insanın kendisini (nefsini) bilmesi olarak tanımlamıştır. Kindî'ye göre bu, derin ve son derece değerli bir ifadedir. Söz gelimi, varlık ya cisimdir ya değildir, diyebilirim. Cisim olmayan da cevher veya ârazdır. İnsan ise cisim, nefis ve ârazilardan ibarettir. Nefis, cisim olmayıp cevher olduğuna göre, insan kendi varlığını tanıyınca cismi de ârazi ile birlikte tanımış olur. Ayrıca ilk ârazi ve cisim olmayan cevheri de bilmiş olur. O halde bunları bilen hepsini bilir demektir. Bundan dolayı bilge kişiler insana küçük âlem adını vermişlerdir.⁷⁸

Kindî'nin bu ifadelerinden anladığımız şey, en küçük âlem olan insandan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilmemizdir. Kindî, bunu yaparken; ruh (nefs)

⁷⁵ Şutul, *a.g.e.*, 58.

⁷⁶ Kaya, *a.g.e.*, 51-52.

⁷⁷ Kaya, *a.g.e.*, 51; Ayrıca bkz., Kaya, "Tarifler Üzerine", Kaya, *a.g.e.* içinde 192.

⁷⁸ Kaya, "Tarifler Üzerine", Kaya, *a.g.e.* içinde 191-192.

ve cisimden oluşan, canlı olan, düşünebilen, hareket edebilen kısaca bütün âlemi kendi bünyesinde barındırabilen insanın; kendisine bakmasını, kendisini görmesini, tanımasını ve bilmesini ister. O, felsefenin tanımını yaparken kullandığı insanın kendisini (nefsini) bilmesi ifadesinden, kendisini bilen Rabbi'ni de bilir sonucunu çıkarır.

Kindî, kelimadan felsefeye geçişi sağlayan ve Yunan tarzı felsefe yapan ilk İslam filozofu olarak kabul edilir. Kindî'nin Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullandığı delilleri incelediğimizde iki disiplin arasındaki geçişin etkilerini görebilmemiz mümkündür.

Kindî, çağdaşı olan Mutezile kelamcıları tarafından da iyi bilinen ve Tanrı'nın varlığını âlemin yaratılmışlığına dayandıran Hudûs delilini kullanmıştır. Her ne kadar o, bu delile felsefi bir boyut kazandırmış olsa da bu delili savunmakla Aristoteles'in âlemin ezeliliği görüşüne katılmamıştır. O, Tanrı'nın varlığını evrendeki düzenden hareketle kanıtlamaya çalışan ve filozofların da kullandığı Teleolojik delil ya da Gaye-Nizam delilini de kullanmıştır. Bunun yanında Kindî, hem kelamcıların ve hem de filozofların kullandığı, varlığı yapısı gereği bir ya da çok olarak ayıran, varlıktaki birliğin ya da çokluğun illetsiz ve tesadüfi olamayacağı önermelerine dayanan, İlk Sebep, İlet-Ma'lul delili olarak da adlandırılan Vahdet-Kesret delilini kullanmıştır.

2.2.FÂRÂBÎ'NİN TANRI TASAVVURU ve KANITLAMALARI

2.2.1. FÂRÂBÎ'NİN TANRI TASAVVURU

Batıda “Alfârabîus” ve “Abunaser” olarak tanınan ve büyük bir mantıkçı olan Farabî (ö.950), bu alandaki üstün başarısından dolayı “Muallim-i Evvel” olan Aristoteles’ten sonra “Muallim-i Sani” olarak anılır. Farabî’nin felsefî sistemi, varlığın ilkesini manevi saymakla birlikte geometri ve mantığı temel alan, fizikten hareketle metafiziğe yükselen bir sistemdir.⁷⁹

Farabî sisteminin hareket noktası, Aristoteles’in mantığına dayanmakla birlikte, Yeni Plâtoncu metafizik ilkeleri İslamî ilkelerle uzlaştırmaya çalışan ve buna ek olarak, Platon’un Devlet görüşüne siyasi bir nazariye ekleyen eklektik bir felsefedir.⁸⁰ Bu eklektik felsefe, rastgele bir derleme tarzından olmayıp kendi mantığı içinde son derece tutarlıdır. Farabî’nin felsefesinde, bütün kainat hareket halinde tasavvur edilecek olursa; inişli çıkışlı bir sistem içinde, en ulvîsinden en süflîsine kadar, maddi-manevi, organik-inorganik, her varlık türünün yeri ve işlevi belirlendiği için aynı zamanda bu felsefe determinist ve gayeci bir felsefe olarak anılabilir. Bu açıdan kısaca Farabî’ye göre felsefe, varlık olarak, varlığın bilgisinden ibarettir.⁸¹ Farabî’nin sistematik ve sentezci bir filozof olması ise onun felsefî sisteminin kendisinden sonra İslam dünyasındaki felsefenin bütün temel meseleleri için bir hareket noktası teşkil etmesi sebebiyle onu İslam felsefe tarihinde daha da önemli kılar.⁸²

Farabî, her türlü nitelendirmeden soyutlanmış, insani kavrayış alanının tamamen dışına götürülmüş, kişi olarak düşünülmesi imkânsız olan soyut bir Tanrı anlayışıyla; neredeyse ete kemiğe bürünmüş aramızda dolaşan, yanı başımızda duran,

⁷⁹ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, 2007, 108.

⁸⁰ Taylan, *a.g.e.*, 112; Ayrıca Bkz, Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2009, 241; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul, 1985, 181; Lan Richard Netton, *Farabî ve Okulu*, (Çev.: Mehmet Vural), İstanbul, 2005, 84-85

⁸¹ Kaya, *a.g.e.*, 108.

⁸² Adamson-Taylor, *a.g.e.*, 59.

insanla her an bir ilişki içerisinde bulunan, büsbütün kişileştirilmiş bir Tanrı tasavvuru karşısında ortak noktayı bulmaya çalışır. Öyle görünmektedir ki, Farabî ilk görüşü temsil eden Yeni Plâtoncu açıklamayı, felsefi bir çerçeve olarak akıl alır bir açıklama olarak görür; fakat İslam dininin Tanrı kavramının etkisi altında, Tanrı'nın mutlak bilinemezliği fikrine de bütünüyle katılmaz.⁸³

Tanrı, Farabî'ye göre bütün varlıkların İlk Nedeni; Varlığı Kendisinden Zorunlu, Basit, Mükemmel ve Bir olan varlıktır. O, kendi özü dışında bulunan, hiçbir niteliği olmayan, bununla birlikte kendisine salt akıl, salt bilgi, salt hakikat olarak işaret edilmesi mümkün olan ana tözdür. O, aynı zamanda kendi kendisini düşünen ve bu düşünmesi sonucu tüm evrenin kendisinden zorunlu olarak taşıdığı varlık kaynağıdır. Ancak bütün bunlar, O'nun özünün bu sıfatlarla tam ve uygun bir biçimde kavranabileceği akılsal bir varlık olduğu anlamına da gelmez. Tanrı'nın bütün bu özellikleri Farabî'nin Tanrı tasavvurunda Antik Yunan dünyasından miras olarak almış olduğu büyük ve farklı felsefi Tanrı konsepsiyonlarını birbiriyle uyumlu bir sentez içine sokmak istediğini gösterir. Çünkü örneğin, kendi kendisini düşünen bir Akıl olarak Tanrı anlayışı temelde Aristoteles'in Tanrı anlayışıdır. Ancak böyle bir Tanrı'dan, kendi kendisini düşünmenin sonucu olarak evrenin südüru ile bize Plotinosçu bir yorumu yansıtır. Bununla birlikte bu görüş özel şekliyle tam olarak Plotinos'un görüşü de değildir. Çünkü Plotinos'ta Bir'den evrenin taşması, Aristoteles'in benimsediği Tanrı'dan taşma olarak tasvir edilmez. Çünkü Plotinos'un Bir'i bilindiği gibi Aristoteles'in Tanrısının tersine hiçbir olumlu nitelikle nitelenmeyen ve kendisi hiçbir olumlu sıfatla işaret edilmesi mümkün olmayandır. Plotinos'ta akıl ve düşünce ancak Bir'in taşmasının ilk durağı olan zihin düzeyinde kendisini gösteriyordu. Kısaca, Aristoteles'in Tanrısı taşmaz, Plotinos'un kendisinden şeylerin taşıdığı Bir'i ise Aristoteles'in Tanrısının niteliklerini taşımaz. Bu, Tanrı'nın özüne yabancı olarak değil, özünün aynı olarak kendisine işaret edilecek sıfatları içinde geçerlidir. O, aynı zamanda Mutlak İyilik, Mutlak Doğruluk (Hakk), Mutlak Güzellik'tir. Bu özellikler, ne Aristoteles'in salt "kendi kendisini düşünen bir düşünce" olan Tanrısını, ne de kendisine hiçbir olumlu nitelikle işaret edilmesi mümkün olmayan Plotinos'taki Bir'in özellikleridir. Burada karşımıza çıkan

⁸³ Yaşar Aydın, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2008, 27-28.

Platon'un *Devlet* ve benzeri diyaloglarında geçen, evrendeki her iyi olanın, her doğru olanın, her güzel olanın hesabını veren, onların varlıklarını açıklayan ilke olan; ama kendisinin hesabı verilemez açıklaması yapılamaz olan, Mutlak İyi, Mutlak Doğru, Mutlak Güzeli çıkmaktadır. Bu, şekilsiz maddeyi veya boşluğu şekillendiren Demiorgus değil; idealar piramidinin zirvesi olan, bütün ideaları bir güneş gibi aydınlatarak onlara varlık, birlik, doğruluk ve güzellik kazandıran Tanrı İdeasıdır.⁸⁴

Farabî, Tanrı tasavvurunda, yukarıda ifade ettiğimiz gibi Platon, Aristoteles ve Plotinos'tan etkilenmiştir. Filozofun bu Tanrı tasavvuruna ek olarak, Tanrı'ya isimler, sıfatlar ve özellikler yüklemesini onun müslüman bir filozof olmasına bağlayabiliriz. Sonuç olarak şunu belirtiriz ki; ortaya çıkan Tanrı tasavvuru ne Platon'un, ne Aristoteles'in ne Plotinos'un ne de İslami geleneğin Tanrı öğretisidir. Yani Farabî'ye has, onun Tanrı tasavvurudur. Farabî'nin burada yapmış olduğu şey, bir taraftan kendisinden önceki felsefi birikimin, diğer taraftan İslam dininin bir sentezini yapıp İslam'ın ya da Kur'an'ın Allah inancını felsefi olarak okumaktır.⁸⁵

Farabî'nin Tanrı tasavvurunu doğru bir şekilde anlayabilmek için, onun Tanrı'yı tanımlarken kullanmış olduğu isimlerden, sıfatlardan ve varlıkların kendisinden zorunlu olarak taşıdığı *Sudûr* Teorisinden bahsetmemiz gerekir. Bunları ifade ederken hareket noktamız Farabî'nin teolojisini yoğun olarak ortaya koyduğu *El-Medinetü'l-Fazıla* ve *Uyûnü'l Mesâil* eserleri olacaktır.

Farabî *El-Medinetü'l Fazıla*'nın birinci bölümünde Aristoteles'in İlk Neden olarak açıkladığı Tanrı'yı ele alır. Buna göre İlk Var Olan bütün diğer varlıkların İlk Sebebidir. O, her türlü eksiklikten münezzeh; varlık üstünlüğü bakımından en yüksek derecede ve varlığın kemali yönünden de en üst mertebededir. O'nun varlık ve cevherine yokluk karışmadığı gibi hiçbir şey de ona benzemez. Tanrı, ezeli-ebedidir, O'nun varlığının bir maksadı ve gayesi de yoktur. Tanrı ile ilgili kullanılan bu ifadeler, Plotinos'ta benzerlerini gördüğümüz tenzihi bir dille açıklanır. Bunun

⁸⁴ Arslan, Ahmet, "Önsöz", Farabî, *İdeal Devlet(El-Medinetü'l- Fazıla)* içinde, (Çev., Ahmet Arslan), İstanbul, 2011, 13-15; Krş., Platon, *Devlet*, 379-c, 381-b-c, 508-a; Deborah L.Black, "Fârabi", Nasr-Leaman, *a.g.e.*, 226.

⁸⁵ Arslan, *a.g.e.*, 15-16.

yanında İlk Var Olan tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklı olan, hiçbir şeye benzemeyen ve zıddı olmayandır. O, cevherini meydana getiren şeylere bölünmeyendir.⁸⁶ Farabî, Tanrı tasavvurunu ortaya koyarken şu kavramları kullanır:

İlk Neden Bir'dir ve Akıl'dır: İlk Var Olan bütün diğer var olanların varlığının İlk Nedeni'dir. O, her türlü eksiklikten uzak olandır. O'nun dışındaki bütün varlıklarda bir veya daha fazla eksikliğin olması zorunlu iken; ancak Bir olan bu eksikliklerin tümünden arındığından, Bir'in varlığı en üstündür ve O, diğer bütün varlıklardan önce gelir.⁸⁷

O, varlık üstünlüğü bakımından en yüksek derecede ve varlık mükemmelliği bakımından (Kemal) en üstün mertebededir. Bu yüzden, O'nun varlık ve cevherine yokluğun karışması hiçbir şekilde mümkün değildir. O'nun herhangi bir biçimde Bilkuvve varlığa sahip olması mümkün olmadığı gibi, herhangi bir biçimde var olmaması da mümkün değildir. Yani Varlığı Zorunlu olandır. Bunun için O, ezelidir; ezeli olmak için kendisini varlıkta kalıcı kılacak her hangi bir şeye muhtaç olmadan cevheri ve zatı bakımından daimî olarak vardır. O'nun cevheri, bekası ve daimi varlığa sahip olması için yeterlidir. Hiçbir varlık, O'nun varlığının benzeri olmayacağı gibi, sahip olduğu veya sahip olmadığı varlık derecesine sahip olan hiçbir varlık da mevcut değildir.⁸⁸ İlk Neden'in varlığının devam etmesi, başka bir şeyin varlığına bağlı değildir; bilakis O, başkasından varlık kazanmaksızın kendi kendine yetendir. O'nun başkasından bir varlık kazanması, bir cisim olması veya bir cisimde bulunması da asla mümkün değildir.⁸⁹

O, varlığının kendisiyle, kendisinden veya kendisi için olacağı bir nedenin olması mümkün olmayan bir var olandır. Çünkü O, ne bir maddedir, ne de bir madde veya taşıyıcı özne ile kaimdir; tersine O'nun varlığı her türlü madde veya taşıyıcı öznenen bağımsızdır. O'nun sûreti de yoktur; çünkü suret ancak maddede olabilir. Eğer O'nun sûreti olsaydı, özünün madde ve sûretten meydana gelmesi gerekirdi.

⁸⁶ Arslan, *a.g.e.*, 15-16.

⁸⁷ Farabî, *İdeal Devlet(El-Medinetü'l-Fazıla)*, 33.

⁸⁸ Farabî, *a.g.e.*, 33.

⁸⁹ Farabî, *Füsulü'l-Medeni*, (Çev., Hanifi Özcan), İstanbul, 2005, 74-75.

Eğer böyle olsaydı, O meydana gelmiş olduğu bu iki parça ile kaim olurdu ve bu durumda O'nun varlığının bir nedeni olmuş olurdu. Oysa biz O'nun İlk Neden olduğunu kabul ederiz. Aynı şekilde O'nun varlığının yalnızca kendilerini gerçekleştirmek için var olacağı bir maksat ve gayesi de yoktur. Çünkü eğer böyle olsaydı bu maksat ve amaç O'nun varlığının nedeni olmuş olur ve dolayısıyla O, İlk Neden olamazdı.⁹⁰

İlk Var Olan, tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır ve başka herhangi bir varlığın O'nun varlığına sahip olması mümkün değildir.⁹¹ İlk Olan'ın dışında tür bakımından onun benzeri olan başka bir şey var olursa İlk Olan'ın varlığı tam olmazdı. Çünkü Tam Olan, kendi türünden bir başka varlığın kendisi dışında var olması mümkün olmayandır.⁹²

İlk Olan'ın zıddının olması da mümkün değildir. Zıt, bir şeyden farklı olan ve bir şeyin tam tersi anlamlarına geldiğinden, bir şeyin zıddının o şeyin kendisi olması mümkün değildir. Ancak bir başka şeyden farklı olan her şey onun zıddı olmadığı gibi, bu şeyin kendisi olması mümkün olmayan her şey de onun zıddı değildir. Eğer İlk Olan'ın bir zıddı olursa, bu onun zıddı ile bir ilişkisi olduğu anlamına gelirdi. Bu durumda onların her birinin diğerini ortadan kaldırmaya çalışması ve İlk Olan'ın zıddı tarafından ve cevheri itibariyle ortadan kaldırılabilir olması gerekirdi. Oysaki ortadan kaldırılması mümkün olan şey, varlığını ve bekasını kendi tözünden almış olamaz. O halde hiçbir var olan, İlk Olan'la aynı varlık mertebesinde yer alamaz. Çünkü iki zıt her zaman bir ve aynı varlık mertebesinde. Demek ki İlk Olan, varlık bakımından Biriciktir ve onun varlık türünü paylaşan başka hiçbir varlık yoktur. Şu halde O, Bir'dir ve buna ilaveten mertebesi bakımından da Biriciktir. O, bu bakımdan da tektir.⁹³

İlk Olan, zihni olarak tözünü meydana getiren şeylere bölünemez. İlk Olan'ın parçalardan oluşması ya da parçalara bölünebilmesi, O'nun anlamını

⁹⁰ Farabî, *İdeal Devlet(El-Medinetü'l-Fazıla)*, 33-34.

⁹¹ Farabî, *a.g.e.*, 34.

⁹² Farabî, *a.g.e.*, 35.

⁹³ Farabî, *a.g.e.*, 36-37.

açıklayan parçalardan her birinin O'nun tözünü meydana getiren parçalardan birine işaret etmesini gerektirir. O halde bir şeyin tanımının parçalarının işaret ettiği anlamların, tanımlanan şeyin varlığının nedenleri olması madde ve sûretin kendilerinden meydana gelen şeyin varlığının nedenleri olmaları anlamında, İlk Olan'ın tözünü meydana getiren parçalar, onun varlığının nedenleri olacaktır. İlk Olan'ın hiçbir nedeni olmadığından bu imkânsızdır.⁹⁴

Farabî, her ne kadar İlk Neden Olan Tanrı'yı Plotinos'ta benzerlerini gördüğümüz, negatif teoloji olarak anılan olumsuz ifadelerle açıklasa da, O'nun varlığının mükemmelliğini bir takım sıfatlar kullanarak göstermek ister. Onun bu yaklaşımı çelişkili gibi görünse de Farabî'ye göre Zât ve Sıfat arasında herhangi bir ayırım yoktur. Tanrı'nın nitelikleri ile Zâtı bir ve aynıdır. Farabî'nin öncelikle *Uyunu'l-Mesail*'de bizlere açıkladığı ve *El-Medinetü'l-Fazıla*'da ise detaylı olarak sunduğu Tanrı'nın sıfatları şunlardır:

Farabî'ye göre Tanrı Sırf İyilik'tir (el-Hayrun-Mahz), Sırf Akıl, Sırf Ma'kûl (Akledilen) ve Sırf Âkil'dir (Akleden). Bu kavramlar O'nun zatında aynı şeydir. O, Hikmet ve Hayat Sahibi, Bilen, Gücü Yeten ve İrade Sahibidir. O, son derece Güzel ve Mükemmel'dir. Özü itibariyle en büyük sevinç O'nundur. İlk sevgi (Aşk), İlk Seven (Âşık) ve İlk Sevilen'dir (Ma'sûk). Her şeyin varlığı O'ndandır. Kendi varlığının etkisi bir eşyaya ulaştığında eşya hemen var olur. Bütünüyle varlık bir düzen içinde O'nun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir.⁹⁵

İlk Olan, madde olmadığından ve herhangi bir biçimde maddesi olmadığından, tözü bakımından Bilfiil Akıl'dır. Çünkü sûretin akıl olmasına ve Bilfiil düşünmesine engel olan, bir şeyin içinde var olduğu maddedir. Bir şey varlığında maddeye muhtaç olmadığı takdirde, tözü bakımından Bilfiil Akıl olur. O halde İlk Olan Bilfiil Akıl'dır ve tözü bakımından Ma'kul'(akledilen)dur. O, akıl olması bakımından akılsaldır, çünkü mahiyeti akıl olan, mahiyeti akıl olan için akılsaldır. O, ayrıca akılsal olmak için kendisinin dışında olan ve kendisini

⁹⁴ Farabî, *a.g.e.*, 37.

⁹⁵ Kaya, Farabî "Uyunu'l-Mesail", (Çev., Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefi Metinler* içinde, İstanbul, 2006, 119.

düşünecek ayrı bir töze muhtaç değildir. Tersine O'nun bizzat kendisi, kendi özünü düşünür. Böylece O, kendi özünü düşündüğünden Bilfiil Akıllı (Âkil) ve Akıl olur ve özünün kendisini düşünmesi sonucu, Bilfiil Akılsal olur. Çünkü O, düşünülen öz ve düşünen özdür. Böylece O, akılsal olması bakımından Akıllı'dır. Bütün bunlar tek bir öz ve tek bir bölünmez cevherdir. Oysaki insanda durum bundan farklıdır. İnsan akılsaldır; ancak onda akılsal olan, Bilfiil akılsal değildir, Bilkuvve akılsaldır. O, ancak akıl kendisini düşündükten sonra bilfiil akılsal olur. O halde insanda akılsal olan her zaman düşünen özne olmadığı gibi akıl da hiçbir zaman akılsal değildir. Aynı şekilde bizim aklımız, akıl olmak bakımından akılsal değildir. Biz, tözümüz akıl olduğundan dolayı düşünmeyiz; tözümüzü teşkil etmeyen bir akıldan ötürü düşünürüz; ancak İlk Olan'da, Akıl, Akıllı ve Akılsal aynı anlamlara gelir; onlar tek bir öz ve bölünmez bir cevherdirler.⁹⁶

Farabî, İlk Olan'ın Âlim olmasını şu şekilde açıklar: “Tanrı, Bilmek için, bilgisi sayesinde mükemmellik kazanacağı, kendisinden başka bir öze muhtaç olmadığı gibi bilinmek için de kendisini bilecek bir başka öze muhtaç olmayandır. Tersine bilmesi ve bilinmesinde O'nun tözü yeterlidir. Özünün bilgisi ise tözünden (cevherinde) başka bir şey olmadığından O'nun Bilmesi, Bilinmesi ve İlm (Bilgi) olması tek bir öz ve cevhere işaret eder.”⁹⁷

İlk Olan'ın Hâkim (Bilge) olması da aynı şekildedir. Çünkü Hikmet (Bilgelik) en mükemmel şeyin en mükemmel bir bilgi ile bilinmesidir. O, özünü düşünmek ve bilmekle, en mükemmel şeyi bilir. En mükemmel bilgi kalıcı olan ve ortadan kalkması mümkün olmayan, kalıcı bir bilgi ile bilinmesidir. Bu da O'nun kendi özünün bilgisidir.⁹⁸

İlk Olan, aynı zamanda “El-Hakk'tır”; yani, doğru ve gerçek var olandır. Doğruluk ve Hakikat O'nun varlığıyla aynıdır; çünkü bir şeyin doğruluk ve gerçekliği ona özel olarak ait olan varlığıdır. En mükemmel varlık ise onun varlıktan aldığı paydır. İlk Olan, varlığı en mükemmel varlık olan ve kendisi sayesinde

⁹⁶ Farabî, *İdeal Devlet(El-Medinetü'l- Fazıla)*, 38-39.

⁹⁷ Farabî, *İdeal Devlet(El-Medinetü'l- Fazıla)*, 39.

⁹⁸ Farabî, *a.g.e.*, 39.

kendisini düşünen olduğu gibi akılsal olması bakımından doğru ve gerçektir. O, doğru ve gerçek olmak için, akılsal olması itibariyle kendisini düşünecek, kendisinden başka bir öze muhtaç olmayandır. Kısaca O'nun Doğruluk ve Gerçekliği, Doğru ve Gerçek olmasından başka bir şey değildir.⁹⁹

İlk Neden aynı zamanda “Hayy” ve Hayat’ır”. Tanrı’nın Hayat Sahibi ve Diri olması tek bir özle gerçekleşir. Çünkü İlk Olan’ın diri olması O’nun en mükemmel akledileni, en mükemmel akılla kavraması veya en mükemmel bilineni en mükemmel bilgi ile bilmesi anlamına gelmektedir. Bu bahsettiğimiz özelliklere sahip olan İlk Var Olan diri olarak adlandırılmayı daha çok hak eder. O halde, O’nun akıllı, akılla bilen ve bilgi olması nasıl ki aynı anlama geliyorsa O’nun Diri ve Hayat sahibi olması da aynı anlama gelir.¹⁰⁰

İlk Var Olan, varlığı En Tam Olan’dır. Varlığının mükemmelliği nedeniyle, hayrete düşen zihnimiz kendi eksikliğinden dolayı onu tam olarak kavrayamaz. İlk Neden’in varlığını düşündüğümüzde ve bildiğimizde zihnimizde meydana gelen, bu şeyin varlığına karşılık gelen düşünme, O’nun zihnimizin dışındaki varlığına uygun olacaktır. Varlığı eksik olan bir şeyin, ruhlarımızdaki akılsalı da eksik olacağından; zihnimiz O’nu hareket, zaman, sonsuzluk, yoksunluk gibi varlıkların her birinin ruhlarımızdaki akılsalı eksik olduğundan bu eksik bir akılsal olacaktır.¹⁰¹

İlk Neden, İlk Akıl ve İlk Diri’ye nispetle bizim akıllarımız bu durumdadır. O’nu düşünmemizdeki eksikliğin nedeni bizzat kendisinde herhangi bir noksanlığın olması değildir. O’nu kavrayışımızdaki zorluk, O’nun varlığının kendisinin kavranmasının zorluğundan ileri gelmez. Bizim kavrayış kuvvetimizin onu tasavvur etmedeki zayıflığından ileri gelir. Zihnimizdeki akılsalların eksik olmasının nedeni budur. İlk Neden, bizzat kendisi bakımından tam ve mümkün olandır; ancak zihinlerimiz zayıf ve bu şeyin tözünden uzak olduğu için O’nu tam ve varlığın mükemmelliği içinde tasavvur etmesi mümkün değildir. İnsan madde ile karışmış bir durumda bulunur; maddenin kendisi ise insanın İlk Tözden uzak oluşunun bir

⁹⁹ Farabî, *a.g.e.*, 39-40.

¹⁰⁰ Farabî, *a.g.e.*, 40.

¹⁰¹ Farabî, *a.g.e.*, 41.

nedenidir. Bu yüzden tözlerimiz ona ne kadar yakın olursa; onun hakkındaki tasavvurumuz da o kadar zorunlu olarak daha kesin ve daha doğru olacaktır. Çünkü insan, maddeden ne kadar sıyrılırsa, insanın İlk Töze ilişkin tasavvuru da o kadar tam olur. Ona daha yakın olmamız ise ancak bilfiil akıl olmamız sayesinde gerçekleşebilir. Maddeden tamamen sıyrıldığımız zaman da İlk Olan'a ait kavrayışımız en tam olacaktır.¹⁰²

İlk Olan'ın mükemmelliği bütün mükemmelliklerin üstünde olduğundan, O'nun büyüklük, ululuk ve şerefi de büyüklük ve şerefe sahip olan bütün değerlerin üstündedir. O'nun üstün olan bu büyüklük ve şerefi cevheri bakımındandır; tözü ve özünden başka herhangi bir şeyden değildir. O, -herhangi bir başkası kendisini yüceltsin veya yüceltmesin, büyüklüğünü övsün veya övmesin- özü bakımından büyüklüğe ve şerefe sahiptir.¹⁰³

İlk Olan'ın varlığı en mükemmel varlık olduğuna göre, O'nun güzelliği (cemali) güzel olan her şeyin güzelliği üstündedir. O'nun ihtişam (ziyna) ve parlaklığı (baha) da aynı şekildedir. Bütün bunlar O'na tözü ve özünün kendisi ve onun özünü düşünmesi gereği aittirler. Güzellik ve güzel İlk Olan'da tek bir özden başka bir şey değildir, aynı şekilde bu durum Tanrı'nın diğer sıfatları için de geçerlidir.¹⁰⁴

Farabî'nin Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele aldığı ve Tanrı tasavvurunun zorunlu sonucu olarak gördüğü Sudûr, onun teolojisinde önemli bir yere sahiptir. Farabî Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi, evrende var olan diğer varlıkların nasıl meydana geldiğini; varlıkların derece ve farklılıklarını, Bir Olan'dan çokluğun nasıl oluştuğunu Sudûr (Feyz) teorisiyle açıklar.¹⁰⁵

Farabî'ye göre âlem veya tüm mümkün varlıkların varlığa gelişleri, Tanrı'nın kendi kendisinin bilmesinin bir sonucudur. Tanrı'nın kendi kendisini bilmesinin

¹⁰² Farabî, *a.g.e.*, 42.

¹⁰³ Farabî, *a.g.e.*, 42.

¹⁰⁴ Farabî, *a.g.e.*, 43.

¹⁰⁵ Farabî, *İdeal Devlet(El-Medinetü'l- Fazıla)*, 51-53; Taylan, *a.g.e.*, 125-126; Bircan, *a.g.e.*, 121-122.

sonucu olan evren, zorunlu olarak O'ndan sudûr etmiştir.¹⁰⁶ Tanrı'nın varlığı ne kadar zorunluysa, kendini düşünmesi bilmesi ve evrenin ondan sudûru da o kadar zorunludur.¹⁰⁷

Her varlığın O'nun varlığından bir payı ve varlıkla O'nun arasında bir hiyerarşi mevcuttur. Eşyanın varlığı ondandır. Fakat O'nun bu var edişinde bizim amacımıza benzer bir amacı yoktur. Yani, fiillerinin sebebi yoktur; yaptıklarını da başka bir şey için yapmaz. Eğer öyle olsaydı O'nun varlığının kendisinin dışında bir nedeni olurdu ve O, İlk Olan olamazdı. O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan tabii bir yolla çıkıp sudûr meydana gelmiş de değildir. O, zatını bildiğinden ve bu ideal varlıkta ideal düzenin ilkesi O olduğundan eşya O'ndan zuhûr etmiştir. O halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir.¹⁰⁸

Tanrı, mutlak adaleti, sınırsız cömertliği, varlık kemalinin bolluğu sebebiyle âlemdeki bütün varlık ve nizamını, irade ve ihtiyarından tamamen bağımsız olarak tabii zorunlulukla meydana getirir. Bütün varlıklar O'ndan belli bir hiyerarşiye göre feyezana eder.¹⁰⁹ Yani, aynı şekilde varlığından başka bir şeyin taşması için onun kendi özünden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. O, bunun için ne kendisinde bulunacak bir niteliğe ne daha önce sahip olmadığı bir hâli kendisiyle kazanacağı bir harekete ne de özü dışında bir âlete ihtiyaç duyar.¹¹⁰ Varlığın varlık alanına çıkışını fiziki anlamda bir çıkış veya taşma olarak düşünürsek, bu beraberinde Tanrı'dan bölünmeyi akla getirir; ancak İlk Olan hiçbir şekilde bölünemeyen olduğundan; sudûr, varlığın sadece kendiliğinden değil de başkası ve kim tarafından var edildiğini ifade eder ki bu yaratma *İbda* olacaktır.¹¹¹

Sonuç olarak Farabî, Tanrı'nın varlığına ve buna bağlı olarak sıfatlar meselesine eserlerinde yer vermiş, O'nun “Bir” oluşunu merkeze alarak bunu ihlâl

¹⁰⁶ Farabî, *a.g.e.*, 45., Bircan, *a.g.e.*, 122; Deborah L.Black, *a.g.e.*, 226.

¹⁰⁷ Aydınli, *a.g.e.*, 55.

¹⁰⁸ Farabî, *a.g.e.*, 45-46; Farabî, *Uyunü'l-Mesail*, 119.

¹⁰⁹ Bircan, *a.g.e.*, 122; Fahri, *a.g.e.*, 146; Farabî, *İdeal Devlet(El-Medinetü'l- Fazıla)*, 46.

¹¹⁰ Farabî, *a.g.e.*, 46-48; Taylan, *a.g.e.*, 126; Fahri, *a.g.e.*, 146; Aydınli, *a.g.e.*, 57.

¹¹¹ Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, 119.

etmeme düşüncesiyle zat-sıfat ilişkisini daima göz önünde bulundurmuştur.¹¹² Farabî'ye göre Tanrı'da öz ile sıfat arasında herhangi bir ayırım yoktur. Yani sıfatlarından söz ederken kendisinden bahsettiğimiz varlıkla, özü hakkında konuştuğumuz varlık, birebir aynıdır. O'nun için düşündüğümüz bütün bu özellik ve varlığının mükemmelliğini ifade etmek için kullandığımız nitelikler; tamamıyla O'nun özü ve varlığı ile özdeş, hepsi de aynı objeyi gösteren öz nitelik olarak kullanılmaktadır.¹¹³

2.2.2. FARABÎ'DE TANRI KANITLAMALARI

Tanrı'nın mahiyetini daha çok felsefi kavramlarla belirleyip, tamamen kuramsal, teorik bir şekilde ifade etmeye çalışan Farabî'nin Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken kullandığı ifadeler ve deliller de bu paralelde olmuştur. Tanrı'nın Evvel, İlk, Bizatihi Zorunlu Varlık olması O'nun salt zihinde; tecrübeye dayanmayan, duyu organları kullanılmadan akılla kavranması, mümkün olan diğer her türlü varlığın O'ndan çıkmış olması ve dolayısıyla âlemdeki oluş ve hareketin de yegâne kaynağının Tanrı olması, tarzında ortaya koyduğu temel ilkeler, filozofun İsbat'ı-Vacipte de başvurduğu temel kavramlardır. Bu sebeple O'nun Tanrı'nın varlığına dair kanıtlarını, formel mantık, saf akıl açısından önemli kılan, ontolojik ve kozmolojik özellik gösteren delilleri kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmasıdır. Farabî'nin kullandığı kanıtlardan birincisi Tanrı'nın zât ve zorunlu bir varlık olarak zihinde zorunlu olarak kavranması; ikincisi de önceden illiyet prensibinin doğruluğunu varsayarak, Hareket, İmkân ve Fail sebep kavramlarıyla Tanrı'nın varlığını ortaya koymasındadır. Bu bakımdan İslam felsefesinde Tanrı'nın varlığı meselesinin aklî olarak sistemleştirilmesinde Farabî'nin yeri tartışmasızdır.¹¹⁴

¹¹² Kemal Sözen, "Farabî Ontolojisinde Tanrı'nın Niteliklerine İlişkin Yaklaşımların Türk-İslam Düşüncesine Etkileri", *S.D.Ü.İ.F.D.*, Eylül, 2007, 468.

¹¹³ Aydın, *a.g.e.*, 46.

¹¹⁴ Taylan, *a.g.e.*, 116.

2.2.2.1. ONTOLOJİK DELİL

Ontolojik delilin tarihi kökleri İslam felsefesine dayanmakla birlikte, onu bir delil halinde formülize edip felsefeye mal eden; Farabî'den yaklaşık bir buçuk asır sonra yaşamış Hıristiyan filozof Aziz Anselmus olmuştur.¹¹⁵ Modern çağda Descartes'in de kullanacağı ve geliştireceği delilin tohumu halindeki ilk versiyonu Fârabî tarafından atılmıştır.¹¹⁶

Ontolojik delil felsefe tarihinde Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullanılan diğer delillerden farklı bir yapıya sahiptir. Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerin çoğu "Mükemmel Varlık" kavramını çıkış noktası olarak değil; varış noktası olarak görür. Yani kanıtlardan hareketle Tanrı'ya ulaşma fikrine karşılık; Ontolojik delil, En Mükemmel Varlık Olan Tanrı kavramından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır.

Fârabî'de "Ekmel Varlık Delili" olarak da adlandırılan¹¹⁷ Ontolojik delil iki esas önermeye dayanır.

a) Bir şeyin düşünce halindeki varlığına ait olan her şey, o şeyin gerçek varlığına da aittir. Buna göre zihnimize var olduğunu kabul ettiğimiz Tanrı fikri için de zorunlu olarak, zorunlu bir varlığın yani Tanrı'nın var olduğu görüşüne dayanır.

b) Her bakımdan daha az yetkin olan, kendinde daha çok yetkin olanın varlığını hatırlatır. Bu delili kabul edenlere göre bu âlemde daha az ve daha çok mükemmellikler zinciri bize En Mükemmel Yetkin'in zorunlu olarak var olduğunu kabul ettirir ki, bu En Yetkin Varlık da Tanrı'dır.¹¹⁸

Ontolojik karakterli olan bu kanıt, Farabî'de Varlık Mertebeleri kavramına dayanır. Farabî, insan zihninde zâtı (özü) itibariyle Vacibu'l-Vücut yani Varlığı Zorunlu olan, bir an için yok sayıldığında mantıkî imkânsızlığa yol açan Tanrı kavramını, yine zâtı itibariyle varlığı zorunlu olmayan Mümkün varlık kavramıyla

¹¹⁵ Aydın, *a.g.e.*, 27; Taylan, *a.g.e.*, 117.

¹¹⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 242.

¹¹⁷ Topaloğlu, *a.g.e.*, 61.

¹¹⁸ Taylan, *a.g.e.*, 117.

açıklamaya çalışır. Vacibû'l-Vücut olan Tanrı, varlığını başka bir şeye borçlu olmayan, hakiki ve sınırsız olandır. Ondaki mevcudiyet kendisi dışındaki varlıklarda olduğu gibi zâtına sonradan katılmamıştır, O'nun mevcudiyeti zâtı ile aynıdır. Varlığı Zorunlu Olan, yokluğu düşünilemeyen, daima her şartta varlığı zaruri olarak düşünülendir. Buna göre Mümkün varlıkların varlığının bir sebebe dayanması, onun mümkün olmasının sürekliliği yada onun bazen ortaya çıkması, mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde ve devir yoluyla sonsuza kadar sürüp gitmesinin mümkün olmadığı fikrine dayanır. Dolayısıyla mümkün varlıklar, zorunlu bir varlıkta, varlıkların en kadiminde son bulmalıdırlar ki, işte bu Tanrı'dır. Farabî burada varlık ile düşünceyi birleştirerek Tanrı'nın tarif edilemez oluşundan ziyade, ilahi mevcudiyetin zarureti fikrinde ısrar eder. Bu durumda aslında Tanrı'yı kanıtlamak için akıl yürütmelere gerek yoktur; zira O'nun zatını idrak etmek yeterlidir.¹¹⁹

2.2.2.2. KOZMOLOJİK DELİLLER

İlk ve basit şeklini Platon ve Aristoteles'te gördüğümüz, Kozmolojik delil filozofların ve din âlimlerinin en fazla ilgilendiği, felsefe ve ilahiyatın en eski ve en güçlü delilli olarak kabul edilir. Bu delili, kısaca “Âlem delili” şeklinde de adlandırılır. Adından da anlaşılacağı üzere Kozmolojik delil, kozmostan yani âlemden hareket ederek Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışır. Farabî'nin Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken kullandığı kozmolojik delil, aralarındaki ortak noktalara rağmen, birbirinden farklı üç tane ifade şekliyle karşımıza çıkar. Bunlar: Hareket Delili, İmkân Delili ve Fail Sebep Delili'dir.¹²⁰

¹¹⁹Taylan, *a.g.e.*, 117; Kaya, “Uyunu'l-Mesail”, Kaya, *a.g.e.* içinde 117; Ayrıca Bkz., Ülken, *a.g.e.*, 182; Fahrettin Olguner, *Farabî*, İzmir, 1993, 89.

¹²⁰ Aydın, *a.g.e.*, 40-41.

2.2.2.2.1. HAREKET DELİLİ

Hareket için zaman itibariyle sonsuza kadar başlangıç bulmak mantık bakımından zordur. Aynı ifadeyi hareketi meydana getiren hareket ettiriciler için de söyleyebiliriz. Gerçekten hareket var olduğuna göre, her hareketin de bir muharriki olmak zorundadır; ancak sonsuz hareketler ve muharrikler silsilesi bizi muhale götüreceğinden, bir İlk Muharrikin varlığını en başta kabul etmek gerekir.¹²¹ Farabî, *Uyunu'l-Mesail*'de hareketten yola çıkarak İlk Hareket Ettirici Olan Tanrı'nın varlığını şu ifadelerle kanıtlamaya çalışır. "Mümkünler âlemi olan bu âlemde hareket eden şeyler vardır, her hareket ise bu hareketini bir muharrikten alır. Şayet muharrikin kendisi de hareket ediyorsa, onu da hareket ettiren başka bir muharrik olması gerekir ve ondan sonra bir başkasının bu böylece sürüp gider. Ancak bunun sonsuza kadar bu şekilde devam etmesi mümkün olmadığından ilk hareketi veren ve Kendisi Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici de durmak gerekir. İşte bu İlk Hareket Ettirici Tanrı'dır."¹²²

Felsefe tarihinde Kendisi Hareket Etmeyen ama hareketi meydana getiren İlk Hareket Ettirici fikri, gördüğümüz üzere Aristoteles'e aittir. Farabî'nin Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullandığı bu delilin kaynağı Aristoteles olmasına rağmen, Farabî, bu görüşe tamamen bağlı kalmaz, onu kendi ifadeleriyle zenginleştirip, felsefe tarihinde Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullanılan önemli bir delil olarak karşımıza çıkartır. Aristoteles'in Hareket delili ile Farabî'nin kullandığı Hareket delili arasında bir karşılaştırma yaptığımızda, Aristoteles'in İlk Muharrik'inin yaratıcı değil, düzen verici olduğunu; Farabî'nin ise İlk Var Olan veya İlk Sebep Olan Muharrik-i Evvel'inin bütün varlığın kaynağı, kendisi değişmeden değişmeyi meydana getiren olduğunu söyleyebiliriz.¹²³ Başka bir ifade ile Aristoteles için Tanrı, diğer tüm mevcudatın vücudunun yani bütün mümkün varlıkların meydana gelmelerinin müessir illeti değil; sadece âlemdeki hareketin ilk illetidir. Farabî'de ise

¹²¹ Taylan, *a.g.e.*, 118.

¹²² Kaya, a.g.m., "Uyunu'l-Mesail", Kaya, *a.g.e.* içinde 122; Topaloğlu, *a.g.e.*, 59-60.

¹²³ Atay, *a.g.e.*, 102.

Tanrı; Bir, Maddi Olmayan, Ezeli ve Zorunlu olarak fiilde bulunan esas faaliyeti kendisini anlama olan bir akıl nitelendirmesidir.¹²⁴

2.2.2.2.2. İMKÂN DELİLİ

İmkân Delili, “Bir şey nasıl oluyor da var olur?” sorusunu esas alıp, var olma imkânını var olmama imkânına tercih eden ve buradan da bizleri Zorunlu İlk Sebep fikrine ulaştırmaya çalışan delildir.¹²⁵

Kanıtımıza öncül olan hükümlerde yer alan “mümkün”, “zorunlu”, “teselsül” gibi kavramlar bu istidlal şeklinin ana terimlerini oluşturur. Aristoteles’in mantığında geçen vacip, mümkün, caiz, müstahil gibi terimler yahut kategoriler; çok erken denebilecek dönemde İslam düşünürleri tarafından da kullanılmaya başlanmış ve söz konusu kavramlar felsefe ve ilahiyat literatüründe yeni anlamlar kazanmıştır. Kozmolojik delilin İslam dünyasında en derli toplu şekline kavuşması bu şekilde olmakla birlikte Farabî’nin buna katkısı yadsınamayacak derecede çok olmuştur.¹²⁶

İmkân Delili, bütün değişmelerin ve oluşun bir sebebe dayandığı ilkesine bağlanır. Kısaca, oluş ve bozuluş âleminde önceden bulunmayıp da sonradan var olan her şeyin var olmadan önce varlığı mümkündür. Fârabî gayet açık bir şekilde var olanları “Mümkünü’l-Vücut”ve “Vacibu’l-Vücut” yani Varlığı Zorunlu Olan ve Varlığı Zorunlu Olmayan olarak iki kısma ayırmaktadır. Fârabî’ye göre “mümkün” var olmak için bir sebebe muhtaç olandır. Mümkün varlıkların var olması da yok olması da aynı derecede imkân dâhilindedir. Mümkün varlıkların bir başlangıcı vardır ve onların sebepsiz bir var olanda son bulmaları gerekir; yani var olmaya başlayan bir şey var oluşunu bir sebebin tesirine borçludur. Bu sebep de ya mümkündür veya mümkün değildir. Eğer bu varlık mümkün ise varlığını bir başka sebepten almış olmalıdır ve bu teselsül yoluyla bu şekilde devam eder. Ancak

¹²⁴ Deborah L.Black, *a.g.e.*, 226.

¹²⁵ Aydın, *a.g.e.*, 61

¹²⁶ Aydın, *a.g.e.*, 51.

birbirini meydana getiren mümkün varlıklar silsilesi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sonsuza kadar devam edemez. Dolayısıyla sebepler ve sonuçlar zincirinin varlığını bizatihi kendisinden alan bir sebepte durması gerekir. İşte bu İlk Sebep Tanrı'dır. Başka bir ifade ile mümkünün yokluğunu düşünmek, herhangi bir çelişki doğurmaz; oysaki vacibin durumu bundan tamamen farklıdır. Varlığı Zorunlu Olan'ın yokluğunu düşünemeyiz. Bu açık bir çelişki meydana getirir.¹²⁷

Farabî'ye göre Varlığı Zorunlu Olan birden fazla olamaz. O'nun hakikati var olmaktır. Başka bütün var olanlarda, önce varlıkların mahiyetini düşünür sonra onlara varlık atfederiz; mümkün varlıkların yokluğunu düşünmenin çelişki doğurmayacağını söylememizin anlamı da budur. Oysaki hakikati var olmak olan Vacibu'l-Vücut için; mahiyet-vücut ayırımı düşünemeyiz. O'nun inniyeti düşünülmeden mahiyetinden söz edilemez. O'nun tekliği, ferdiyeti, hususiyeti hep bundan dolayıdır.¹²⁸

2.2.2.2.3. FAİL SEBEP/İLK SEBEP DELİLİ

Fail sebep delili, ilk planda sadece bilkuvve olan imkân ile gerçek arasında bir ayırmadan yola çıkar. İmkânın gerçek olabilmesi için, ona tesir eden bir sebebin bulunması zaruridir. Âlem, mürekkep olduğundan kendisi ilk sebep olamaz; zira İlk Sebebin birden çok değil, tek olması lazımdır. Öyleyse âlem, kendinden başka olan bir sebebin tesiri ile meydana gelmiştir.¹²⁹ Yani başka bir ifade ile bütün varlıkların var edici bir ilk sebebi olmalıdır. Bu İlk Sebep, İlk Mecnut'tur. O'nun varlığı için başka bir sebep yoktur. O, İlk Varlık'tır; aynı zamanda bütün eksikliklerden münezzehtir, varlıkların en üstünü ve ilk olanıdır. O, var olma kemalinin en yüksek mertebesinde. O'nun varlığına asla yokluk bulaşamaz. O, ezeldir daima vardır. Ondaki ezeli oluş, kendi zatının iktizasıdır, bir başkasının yardımı ile değildir. O'nun

¹²⁷ Taylan, *a.g.e.*, 118-119; Aydın, *a.g.e.*, 51; Ayrıca Bkz., Kaya, "Uyunu'l-Mesail", Kaya, *a.g.e.* içinde, 118.

¹²⁸ Aydın, *a.g.e.*, 51-52.

¹²⁹ Taylan, *a.g.e.*, 119.

varlığı için herhangi bir sebep düşünülemez ki onunla, ondan veya onun için var oldu denilebilsin.¹³⁰

İlk Sebep delilini Farabî *Uyunu'l-Mesail*'de şu şekilde açıklar: “O'nun varlığının hiçbir sebebi yoktur ve O'nun varlığını başkasından alması da mümkün değildir. Var olan her şeyin İlk Sebebi olduğundan, O'nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksiklikten uzak olması gerekir. Şu halde O'nun varlığının tam; madde, fail ve gaye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlık olması gerekir ki bu da Tanrı'dır.”¹³¹ Tanrı'nın İlk İlke ve İlk Sebep oluşunu Farabî ayrıca *Tahsilü's-Sa'ade* eserinde de bizlere sunar. Buna göre: “Tanrı, sonunda, ne olduğu, neden veya niçin olduğu ilkelerinden hiçbirisinin kendisinde bulunmadığı; ancak kendisi diğer bütün varlıkların İlk İlkesi olandır. Yani İlk Sebep, nesnelerin kendisiyle, kendisinden ve kendisi için var olduğu varlıktır. Bir nesnenin varlıklar için bir ilke olabilmesindeki en olgun yönleri bulunan varlık, aynı zamanda bütün eksikliklerden uzak olan varlıktır.”¹³²

Farabî'de kozmolojik deliller başlığı altında incelediğimiz, İmkân, Hareket ve Fail Sebep delillerinin ortak yönü, âlemdaki varlık ve olay halkalarının sebep-sonuç ilişkisi içerisinde sonsuza kadar gitmemesi ve en sonunda İlk Varlık Olan Tanrı'da son bulması gerektiğidir.¹³³

2.2.2.2.4.NİZAM VE GAYE DELİLİ

Farabî'nin kullanmış olduğu bir diğer delil, evrendeki düzen fikrine dayanan Nizam ve Gaye delilidir. Bu delilde Farabî'nin asıl amacı âlemden Allah'a gitmek değil; Allah'ın sıfatlarından âlemin yapısına gelme ve bu yapıyı açıklama vardır. Dolayısıyla bu kanıtlama şekli âlemden Allah'a giden bir delil olarak görülmeyebilir.

¹³⁰ Topaloğlu, *a.g.e.*, 59.

¹³¹ Kaya, “*Uyunu'l-Mesail*”, Kaya, *a.g.e.* içinde, 118.

¹³² Farabî, *Tahsilü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, (Çev., Hüseyin Atay), Ankara, 1974, 20.

¹³³ Taylan, *a.g.e.*, 119.

Düzen fikri Farabî'nin kurmuş olduğu felsefî sistemin merkezinde bulunur. Filozof bu delili daha çok, Tanrı'nın Cevad ve Âdil oluşuna bağlar. Yani Tanrı, Cömert ve Adaletli olduğu için bir nevi âlemdeki bütün düzen ve gayenin de kaynağı durumundadır. Bu iki sıfat sayesinde, her şey birbiriyle öyle bir i'tilaf, irtibat ve İntizam içine girer ki birçok şey âdeta bir tek şey haline gelir. Bu yüzden bütün âlem O'nun ilahi tedbirinin eseri olarak ortaya çıkar. O, Müdebbiru'l-Âlem'dir. Tanrı tarafından ortaya konan düzende ilahi adalet mutlak anlamda, kozmik düzeyde tecelli eder ve orada herhangi bir adaletsizlik de söz konusu olamaz.¹³⁴ Farabî'nin kullandığı bu delili evrendeki düzenden hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşmayı amaçlayan Teleolojik delilin Müslüman versiyonu olarak da görebiliriz.

Farabî'nin Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullandığı delilleri incelediğimizde kendisinden önceki filozoflardan farklı bir yaklaşım sergilediğini gördük. Bunu İslam felsefesini sistematize eden ilk Müslüman filozof olmasına bağlayabiliriz. Örneğin, Ontolojik delilde tek tek kanıtlardan Tanrı'ya ulaşma fikri yerine Farabî, En Mükemmel Varlık olan Tanrı'dan hareketle O'nun varlığını kanıtlamaya çalışır. Ayrıca bu farklılıkları Aristoteles'in Hareket delilini ve Teleolojik delili yorumlamasında da görebiliriz.

¹³⁴ Aydın, *a.g.e.*, 67; Ayrıca bkz. Farabî, *İdeal Devlet*, 50.; Bircan, *a.g.e.*, 121.

2.3. İBN SİNA'DA TANRI TASAVVURU ve KANITLAMALARI

Kindî ile başlayan İslam felsefe geleneğinin zirvesinde bulunan İbn Sina (ö.1037), felsefi sisteminde özellikle Farabî'ye çok şey borçludur. Bu yüzden kendisi bir bakıma Farabî'nin öğrencisi ve halefi olarak kabul edilir.¹³⁵

İbn Sina'nın metafiziği İslam felsefe tarihinin gelişiminde bir zirve noktaya işaret ederken, aynı zamanda İslam Kelâmı içerisinde ortaya çıkan muhtelif doktrinlere karşı da açık bir cevap ve eleştiri niteliği taşımaktadır. İbn Sina'ya göre metafiziğin en temel problemi Tanrı'dır. Bu disiplinin yetkinliğe ve hedefine ulaşabilmesi ancak Tanrı'nın bilgisini yani Tanrı'nın hem varlığının hem de niteliklerinin ortaya koymakla mümkündür.¹³⁶

Mahiyet ve varoluş arasındaki temel ayrımla bağlantılı olarak İbn Sina varlığı; Mümkün olmayan (Mümteni), Zorunsuz (Mümkün) ve Zorunlu (Vacip) olarak üç kısma ayırır, ontolojisini bunlar arasındaki farklılık ve mahiyetle, varoluş arasındaki ilişki üzerine kurar.¹³⁷

2.3.1. İBN SİNA'DA TANRI TASAVVURU

Öncelikle belirtelim ki, İbn Sina'ya göre, yaygın kanaatin aksine Tanrı'nın varlığı metafiziğin konusu değildir. Çünkü her ilmin konusu ontolojik gerçekliği itibariyle metafizikle temellendirilen bir varlık alanıyla ilgili olup, söz konusu ilimler ancak bu kısmi varlık alanlarının hallerini incelemektedir. Tanrı'nın varlığı metafizik için temellendirilmesi gereken bir konu değildir; aksine O'nun varlığı metafiziğin kanıtlamak için yöneldiği, araştırmak istediği bir problemidir. Çünkü böyle olmadığı

¹³⁵ Ömer Mahir ALPER, "İbn Sina" mad., *T.D.V.İ.A.*, C.XX., 321; Ayrıca bkz. Taylan, *a.g.e.*, 177.

¹³⁶ Alper, *İbn Sina*, İstanbul, 2010, 88-89.

¹³⁷ Taylan, *a.g.e.* 183.

takdirde Tanrı'nın varlığı ya bu ilimde kabul edilmiş ve başka bir ilim de ise sorun olarak görülür veya bu ilimde kabul edilmiş başka bir ilimde sorun olmayan bir şey olur. Yani Tanrı'nın varlığı eğer metafizikte temellendirilen bir konu olsaydı bu durumda onun ya bir başka bilimde problem olarak araştırıldığını düşünmemiz gerekir ya da hiçbir bilimde problem olarak ele alamayacağımızı varsaymamız gerekir. Diğer ilimlerin hiçbiri Tanrı'nın varlığının ispatını incelemeyi ve incelemesi de mümkün değildir. Aynı şekilde Tanrı'nın varlığının başka bir ilimde sorun olması da mümkün değildir. Çünkü bu durumda hiçbir ilimde sorun yapılmamış olacaktır ki, bu takdirde Tanrı'nın varlığı kendiliğinden apaçıktır, ya da O'nun düşünce yoluyla açıklanma ümidi yoktur. Oysaki ne Tanrı'nın varlığı herkes için apaçık bir gerçekliktir ne de O'nun varlığını kanıtlayan delillerden yoksunuz. O'nun var olduğunu gösteren kanıtlar bulunmaktadır. Bu kanıtların ortaya konması da öteki bilimlerde gerçekleştirilemeyeceğine göre bu metafiziğin problem edildiği bir mesele olacaktır. Tanrı, metafizik olarak iki yönden incelenebilir, bunlar: Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarıdır.¹³⁸

İbn Sina'ya göre Varlık kavramı Bir, Şey ve Zorunlu örneklerindeki aşkın kavramlar gibi zihin tarafından doğrudan kavranır; çünkü o en basit kavramdır ve bu sebeple başka kavramlara dayanılarak tarif edilemez. Gerçekten bu kavram öylesine şümüllüdür ki karşıtı olan yokluk bile ancak ona müracaatla kavranabilir.¹³⁹

İbn Sina varlık felsefesinin temelini atarken önce varlıkları sınıflandırır ve onları ayırdığı bu sınıflar içinde tarif eder. Burada dikkatimiz çeken husus, o bunu yaparken zihni ve hayali bir varlık farz ederek işe koyulmaz. Zihin dışı, dışarıda fiilen var olan karşımızda duran ve fiziki âlemde varlığı ve etkisi olduğu kabul edilen müşahhas ve somut varlıktan başlar. Böylece İbn Sina varlık felsefesini bir nevi varlık tecrübesine ya da duyulur ve kavranılır varlıklar deneyine dayanarak oluşturur. Mevcut olanı, önünde duran varlığı tahlil eder ve oradan da metafizikî ve ontolojik anlamda felsefi varlığa ulaşır.¹⁴⁰

¹³⁸ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa Metafizik I*, (Çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker), İstanbul, 2004, 3-4; Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002, 70-71.

¹³⁹ Fahri, *a.g.e.*, 175; Ayrıca bkz. İbn Sina, *Kitabu's-Şifa Metafizik I*, 27.

¹⁴⁰ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, 157.

İbn Sina'nın varlık felsefesinde olduğu kadar, Tanrı kavramının temellendirmesinde de Varlık ve Mahiyet ayrımı önemli bir yer tutar. Mahiyet, nesnelerin zihindeki tümel kavramları; Hakikat ve İnniyet onların dış dünyada varlık kazanmaları; Hüviyet de varlık alanına çıkarak gerçeklik sahibi olan nesnelerin, sahip olduğu özelliklerle fertleri, tek tek varlıkları göstermektir. Varlık ve Mahiyeti kavrayıp ilişkilerini belirlemek, bütün varlıkların akıl karşısında durumunu ortaya koyacak yani Tanrı'nın varlığı ve mahiyetiyle diğer var olanların ayrımını da belirleyecektir.¹⁴¹

İbn Sina metafiziğinde varlığın vacib-mümkün ayrımı, Tanrı ile âlemin mahiyet farklılığı, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması ve Tanrı-âlem ilişkisine dair din felsefesinin de temelini oluşturur.¹⁴²

İbn Sina'ya göre varlık vardır; varlık kazanan şeyler aklen iki kısma ayrılır. İlki, Zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır yani Mümkün olandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi Zâtı dikkate alındığında Varlığı Zorunlu (Vacip) olandır.¹⁴³ Mümkün Varlık, varlığının bir sebebi olandır. O, var olmadan önce ister biz onu zihnimizde varsayalım istersek bulunduğu şekliyle onu kabul edelim; yine o Mümkün varlıktır. Çünkü varlığı mümkün olan bir şeyin varlık sahnesinde yer alması, ondaki varlık imkânını ortadan kaldırmaz. Eğer varlık hiçbir şekilde bir sebebe dayanmıyorsa biz onu Zorunlu Varlık olarak adlandırırız.¹⁴⁴ Bu anlamda mahiyeti, varoluşundan ayrılmaz, yokluğu saçmalık ve çelişkiye yol açarsa varlığı da kendisinden ise bu Vacibû'l-Vücut'tur. Var kavramı ortak bir isim olmadığından, cins teşkil etmez. O, sadece zâta sonradan katılan ve zâttan ayrılmayan genel bir gerekliliktir. Onun için varlığı Zorunlu Varlık'ın özünden ayrı düşünemeyiz. O'nun zatını düşündüğümüzde, varlığı zorunlu olarak kabul ederiz; yani varlığı ile zatı birbirinin aynıdır. Vacip Varlık'ın zatı denilince varlığı, varlığı denince zatı anlaşılır. Dolayısıyla O'nun zatı düşünüldüğünde varlığı gerektiği içindir ki, yokluğu hiçbir zaman düşünülemez ve

¹⁴¹ Taylan, *a.g.e.* 184.

¹⁴² Taylan, *a.g.e.* 185.

¹⁴³ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa Metafizik I*, 35.

¹⁴⁴ Kaya, "Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", (Çev.: Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 307-308.

bu nedenle de O'nun varlığına delil getirmeye gerek de yoktur. Çünkü O'nun kendi zatı varlığını akla zorunlu olarak kabul ettirir. Tanrı'nın varlığında varlık-mahiyet ayırımı söz konusu olmadığından O, Vacibû'l-Vücut'tur.¹⁴⁵

Kendisinden dolayı zorunlu olan varlığın, varlığının bir sebebi ve illeti de yoktur; zira varlığının zorunluluğu kendisinden olanın aynı anda başkasıyla da zorunlu olması mantık yönünden çelişkilidir. Bu demektir ki, bir varlığın illetinin bulunmaması, onun daima var olduğu anlamına gelir. Çünkü illet, bir şeyin üzerinden yokluğun geçtiğini ifade eder bundan dolayı da onun varlık alanına çıkmasının sebebi aranır ve böylece de var olduğu ispatlanmaya çalışılır. Oysa Zorunlu Varlık'ı sebebini bularak kanıtlayamayız; aksine O, her şeyin sebebi olması yönünden O'nun varlığı ispat edilir. Bundan dolayı O'nun varlığını yine kendi varlığının sıfatları ile anlamak gerekir.¹⁴⁶

Zorunlu Varlık'ın dışında bulunan Zorunlu olmayan varlık; aklın, şeyin varlığını dikkate aldığı anda varlığını zorunlu görmediği ama imkânsız da bulmadığı yani varlığı imkân alanında olan şeydir ki bu Mümkün varlıktır. Mahiyet ve varlığı birbirinden ayrı olan mümkün varlıklar için varlık hiçbir zaman sıfat olamaz. Onların varlığı başkasındandır.¹⁴⁷ Buna göre Mümkün varlığın vasıfları yani o varlığı Mümkün kılan sıfatların birincisi Varlık-Mahiyet ayırımı; ikincisi mümkün olanın kendisini var edecek bir illete muhtaç olması ve üçüncüsü de varlığın, o şeyin mahiyetine gerekmemiş bulunmasıdır.¹⁴⁸ Bu durumunun zincirleme sonsuza kadar gitmesine gelince; zincirin her birimi kendi zatında mümkün olur ve bütün, onunla ilgili olmuş olur. Dolayısıyla onlarla ilgili olan bütün, yine zorunlu olmayıp başkası sebebiyle zorunlu olur. Yani mümkün illetler dizisi sonsuza kadar gitmez; onun varlığı, Zorunlu olan, varlığı için bir başkasının sebebine muhtaç olmayan da durması gerekir.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Taylan, *a.g.e.* 184; Ayrıca Bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, 160-161; İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik II.* (Çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker), İstanbul, 2005, 127.

¹⁴⁶ Taylan, *a.g.e.* 184

¹⁴⁷ Taylan, *a.g.e.* 185.

¹⁴⁸ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, 160.

¹⁴⁹ İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat (İşaretler ve Tembihler)*, (Çev., Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), İstanbul, 2005, 128.

Mümkün varlığın var olabilmesi, onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebebi gerektirir. Filozofun Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığı delillerden önce onun Tanrı tasavvurunu belirlerken Tanrı için kullandığı sıfatlardan bahsedeceğiz.

İbn Sina Tanrı'yı esasen varlığı ve fiilleri bakımından belirler. Varlığı ile ilgili görüşlerini yukarıda belirtmeye çalıştık. O'nun fiillerini ilgilendiren konu ise Sıfatlar Meselesidir. İbn Sina *Kitabu'ş-Şifa Metafizik I ve II'de, İşaretler ve Tembihler* kitaplarında ve *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine* risalesinde bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu eserlere göre Tanrı'nın sıfatları şunlardır:

Vacibû'l-Vücut (Tanrı); Bir'dir, Tek'tir, kesreti olmayandır; manası ve niceliği bakımından bölünmezdir.¹⁵⁰ Zorunlu Varlık Bir'dir ve hiçbir şey O'nun mertebesinde O'na ortak değildir. Onun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık değildir. Onun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık olmadığına göre O, her şeyin varlığının zorunlu ilkesidir. O, her şeyi ya doğrudan ya da bir vasıtayla zorunlu kılar. O'nun dışındaki her şeyin varlığı, O'ndan kaynaklandığından O, İlk'tir. İlk ile O'nun varlığının zorunluluğuna izafe edilen bir anlamı kastetmiyoruz. Bu nedenle O'nun varlığının zorunluluğunun İlk olmakla çoğalmasa söz konusu değildir. İlk ile kastımız, O'nun başkasına izafetinin itibarıdır.¹⁵¹

İbn Sina, varlığı ile mahiyeti aynı olan varlığa Zatiyla Zorunlu Varlık adını verir. Çünkü filozofa göre, Zorunlu Varlık'ın kendisinde terkip (birleşme) bulunan bir sıfatta olması mümkün değildir; aksi halde O'nun bir mahiyeti bulunacak ve o mahiyet Zorunlu varlık olacaktır. Dolayısıyla o mahiyetin, hakikatinden başka bir anlamı bulunacak ve bu anlam da Zorunlu Varlık olacaktır.¹⁵² Oysa O, bütün hakikatlerin ilkesi olduğundan ve bütün hakikatleri hakikat kıldığından Bizatihi Zorunlu Varlık'ın hakikati böyle bir ayırımı imkânsız kılar. O'nun var olması ile Zorunlu olması aynıdır. Mesela biz insanın mahiyetinden bahsederken onun fiilen

¹⁵⁰ İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat(İşaretler ve Tembihler)*, 130.

¹⁵¹ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik II*, 88.

¹⁵² İbn Sina *Kitabu'ş-Şifa Metafizik II*, 90.

var olup olmadığına referansta bulunmayız. Oysaki Bizatihi Zorunlu Varlık'ın varlığını düşündüğümüzde zorunluluğunu; zorunluluğunu düşündüğümüzde varlığını kavrarız. O, Zorunlu Varlık olması bakımından Zorunlu Varlık'tır. Zira O'nun varlıksal gerçekliğinden ayrı bir de kavramsal gerçekliği yoktur.¹⁵³

Zorunlu Varlık; cins, tür, fasıl ve âraz değildir. O'nun tanımı yapılamaz. Çünkü O'nun ne cinsi ne faslı vardır, zıddı da yoktur. Bu yüzden O'nun varlığına “nedir?” ve fiiline “niçin?” sorusu sorulmaz.¹⁵⁴

Mantıklara göre, tanım gerçek anlamıyla cins ve fasıldan oluşur. Cins ve fasıldan her biri ise, diğerinden ayrıdır ve bunların toplamı tanımın parçasıdır. Tanım ise, tanımlananın mahiyetinden ibarettir. Bu durumda cins ve fasıla delalet edilen anlamların, türün doğasına nispeti, bunların tanımda tanımlananın nispeti gibidir. Nasıl ki cins ve fasıl, tanımın bir parçası ise cins ve fasılın anlamları da tanımlananın bir parçasıdır. Durum böyle olunca, cinsin doğasının türün doğasına yüklenmesi doğru olmaz.¹⁵⁵

Bizatihi Zorunlu Varlık'ın varlığından ayrı bir mahiyetinin olmayışı, O'nun tanımlanmasına imkân vermemektedir. O'nun varlığı her türlü kavramsallaştırmanın, mahiyet araştırmasının ötesinde bir mutlaklık ve apaçıklık taşır. Bizim O'ndan başka varlıklar hakkında başvurduğumuz soyutlamalar, ulaşmaya çalıştığımız tanımlamalar, kullandığımız tümel kavramların daima ötesindedir.¹⁵⁶

Bu sıfatların dışında İbn Sina Zorunlu Varlıkla ilgili şu sıfatları kullanır, buna göre: O, İlk'tir, İlk sebep'tir ve hiçbir şeye muhtaç değildir.¹⁵⁷ İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlık, kendisi dışındaki her şeye varlık veren bir Gerçek (el-Hakk) olarak Varlığı Tam'dır (Tammü'l-Vücut), hatta her türlü yetkinliğin üzerinde Yetkin ve

¹⁵³ Bircan, *İbn Sina'da Tanrı-Evren İlişkisi*, Van, 2010, 160.

¹⁵⁴ İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat (İşaretler ve Tembihler)*, 131-132.

¹⁵⁵ İbn Sina *Kitabu'ş-Şifa Metafizik II*, 209.

¹⁵⁶ Kutluer, *a.g.e.*, 124.

¹⁵⁷ Kaya, “Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine”, Kaya, *a.g.e.*, 309.

İyi'dir (el-Hayru'l Mahz). Çünkü O'nun varlığından ve varlığının yetkinliğinden hiçbir şey noksan değildir.¹⁵⁸

Zorunlu Varlık, bütün yönlerden, maddeden ve maddi niteliklerden mufarık bir varlık olması itibariyle Sırf Akıl'dır, kendi soyut mahiyetine sahip olması bakımından Akil'dir (Akleden) ve soyut mahiyetinin bir şeye –ki bu O'nun Zatı'dır- ait olması itibariyle Makûl'dur (Akledilen)¹⁵⁹

Zorunlu Varlık, her bakımdan Bir, sebeplerden beri, her açıdan sebepsizdir. O'nun sıfatları zâtına sonradan eklenmez ve O sadece övgüye layık kemal sıfatlarıyla nitelenir. O'nun Âlim (Bilen), Hayat, İrade ve Kudret sahibi; İşiten, Konuşan, Gören ve daha başka güzel sıfatlarının olması gerekir. Ayrıca O'nun sıfatlarının olumsuzlanması (selbi), izafi olarak anlaşılması ya da bu ikisinin birleşimine indirgenmesi bir zorunluluktur. Sıfatlar bu şekilde yorumlanacak olursa, sıfatların çokluğu, O'nun birliğine ters düşmeyeceği gibi O'nun Zorunlu Varlık oluşuyla da çelişmez. Olumsuzlamaya örnek olarak Tanrı'nın Kıdem (Ezelilik) sıfatını verebiliriz. Buna göre Ezelilik, Tanrı hakkında öncelikle yokluk fikrini, ikinci olarak da sebeplilik kavramını ortadan kaldırır.¹⁶⁰

¹⁵⁸ İbn Sina *Kitabu'ş-Şifa Metafizik II*, 100.

¹⁵⁹ İbn Sina *Kitabu'ş-Şifa Metafizik II*, 103-104.

¹⁶⁰ Kaya, "Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", Kaya, *a.g.e.*, 313.

2.3.2. İBN SİNA'DA TANRI KANITLAMALARI

2.3.2.1. ONTOLOJİK DELİL

İbn Sina felsefesinde “Varlık” kavramı bütün varlığı izah etmek için kullanılan temel ve anahtar bir kavramdır. Bunun yanında İbn Sina Tanrı'nın mahiyetini belirlemeye çalışırken Zorunlu Varlık olan Tanrı kavramını esas alır. O, Tanrı'nın varlığına “varlık” kavramının açık ve seçik olduğunu esas alarak ulaşır. Filozofun burada yaptığı şey aslında Tanrı'nın varlığını O'nun var olmasıyla ispatlamaktadır ki bu Ontolojik Delil olarak anılır.¹⁶¹

İbn Sina'nın varlık felsefesi, varlık ve mahiyet ayrımı ilkesine dayanır. İbn Sina bu ilkeyi belirlerken bize en yakın olan mümkün ve idrak alanımıza giren varlıklardan hareket etmiştir. Söz konusu varlık alanında, varlık ile mahiyet birbirinden ayrı bulunur, biri diğerinden önce ve ötekini etkisi altına alabilecek fazla bir özelliğe sahip değildir. Bu durumda varlığı oluşturan bu iki taraftan biri diğerine göre daha imtiyazlı olmadığından, bunları birleştirecek bir başka varlığa ihtiyaç vardır. Onun varlığı da aynı ilkeye bağlı ise, o da başka bir varlığa muhtaç olarak sürüp gider. Öyleyse varlık analizinde bir başka ilke kabul etmek gereği ortaya çıkar ki, O, kendisine varlık ve mahiyet ayrımı uygulanmayan, varlıkları meydana getiren bir “Var’dır.” Bunun varlığı mahiyeti ve mahiyeti de varlığıdır. Varlık, bizzat kendisi olduğu için varlık O'ndan ayrılmaz. O, “var” dediğimizde akla ilk gelen varlıktır. İşte O, varlığı kendisinden ayrı düşünemediği için zorunlu olarak vardır. O'nu inkâr etmek, bütün varlıkları inkâr etmek demektir. Bütün düşündüğümüz vardır ve biz “var’ı” düşünebiliriz. Bu anlayış, filozofu metafizikle mantığı birleştirmeye ve mantıktan metafiziğin prensiplerini çıkarmaya götürmüştür.¹⁶²

İbn Sina'nın Varlık delili, Tanrı'nın varlığı üzerine dayandırdığı bir sıfat olmayıp, O'nun mahiyeti üzerine kurmaya çalıştığı bir delildir. Onun için varlık kavramı, Tanrı'nın varlığını ifade ederken bir yüklem olarak kullanılamaz. İbn Sina, bu kanıtında önce bir şeyi var kabul edip sonra ona gerekli bir sıfat yüklemeyi; yani

¹⁶¹ Taylan, *a.g.e.* 185; Ayrıca bkz., Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, 161.

¹⁶² Taylan, *a.g.e.* 191; Ayrıca bkz., Atay, *a.g.e.*, 164.

Zorunlu Varlık'ın varlığını önce kabul edip, O'nun varlığını kanıtlamak için sonra varlık sıfatının ona gerekli bulunduğunu düşünmez. Zira böyle bir durum bilindiği gibi filozofun varlık-mahiyet ayırımı görüşüyle de uyuşmaz. Bu durumda O, varlığı Zorunlu Varlık'ın sıfatı olarak değil, bizzat kendisi olarak belirler. Çünkü O'nun özü ve mahiyeti varlıktan ibarettir. Bu demektir ki önce Zorunlu Varlık'ı (Tanrı) düşünerek O'na gerekli sıfatlar vermeyiz; aksine önce O'nun varlığını belirler daha sonra ona Tanrılıkla ilgili sıfat ve sıfatlar veririz.¹⁶³

Kısaca, İbn Sina var olandan hareket ederek, Allah'ın varlığına ulaşmaya çalışır. Bu metafiziki bir sistem olarak, Vacibû'l-Vücut'un varlığından kâinatın varlığına geçildiğini ortaya koyar. Filozof, varlığı Zorunlu Varlık'ta tespit ettikten sonra varlık ayırımını yapar ve varlığı kendisinden kaynaklanan Zorunlu Varlık, kendisi dışındaki her şeyin sebebi olarak karşımıza çıkar.¹⁶⁴

¹⁶³ Taylan, *a.g.e.* 191-192; Ayrıca bkz., Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, 169.

¹⁶⁴ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, 164; Ayrıca bkz., Aydın, *a.g.e.*, 29-30.

2.3.2.2. KOZMOLOJİK DELİLLER

2.3.2.2.1. İNAYET DELİLİ

İbn Sina Vacibû'l-Vücut'un varlığını İnyet delilini kullanarak da açıklar. İnyet, itina etmekten gelir. İlgilenmek, önem vermek, alakadar olmak, peşinden takip etmek suretiyle bir şeyin ve varlığın işlerini kolaylaştırmak, kanunlara intibakını sağlamak, sonuçta gözetlemek ve korumak anlamlarına gelir.¹⁶⁵

İbn Sina, İnyet delilini iki şekilde ortaya koyar. Birincisi, bu kâinata bulunan nizam ve düzeni sağlayan, varlıkların varlığını sürdürebilmesi için onlara gereken varoluşu veren ve onların varlıklarını devam ettirebilmeleri için onlara uygun bir ortam hazırlayarak onları koruyan bir varlığın mevcut olması gereğine dayanır. Bu, aynı zamanda koruyan ve muhafaza edenin varlığına delil sayılır. Böylece kâinattaki varlıklar hayatlarını devam ettirirken diğer varlıklarla ilişkilerinde ve bu ilişkilerin varlıklar üzerinde meydana getirdiği lehte ve aleyhte tesir ve etkilerin de bir düzen ve nizama göre olması gerekir. Bu korumaya ve itinaya İnyet denir. Bu İnyeti de ancak Zorunlu Varlık olan Tanrı yapar.¹⁶⁶

Kâinattaki nizam ve gayelilikten değil de konuyu Tanrı'nın sıfatları bakımından ele alan ikinci anlayış, daha çok felsefi özelliktedir. Nitekim birinci yaklaşımda evrende bir nizam vardır, öyleyse Nazım vardır önermesine indirgenebilirken; ikincisinde Tanrı Nâzımdır, öyleyse evrendeki nizam ondandır önermesine dayanır. Bir filozof olarak İbn Sina ikinci anlayışı benimser. İnyet, İlk Olan'ın varlığının bulunduğu iyilik düzenini, Tanrı'nın zâtı gereği bilmesidir. Mümkün olan iyilik ve yetkinliğin zâtı gereği illeti olması, belirtilen tarzda ondan hoşnut olması, mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzeyini akletmesi; böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan, en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Atay, *a.g.e.*, 199.

¹⁶⁶ Atay, *a.g.e.*, 200.

¹⁶⁷ İbn Sina *Kitabu 'ş-Şifa Metafizik II*, 160.

Buna göre Tanrı'nın ilmi her şeyi kuşatır. O, en iyi nizamın nasıl ortaya konması gerektiğini bilir, her şey İlk Hakk'ın bilgisi doğrultusunda var olur. Zorunlu Varlık'ın bu bilgisi nedeniyle her şeye En İyi Olan'ın iyiliği sirayet eder; ama Yüce Varlık, bütün bunları bir maksada göre yapmaz; aksine külli nizamın yapısı ilahi ilimde vardır ve nizam O'ndan taşar. Evrende bir zorlama ve tercih olmadığı gibi, orada rastgele bir şey de olmaz. İnyet; İlk Sebeb'in, iyilik nizamında varlığın nasıl olması gerektiğini zatının gereği olarak bilmesinin bir sonucudur, dolayısıyla Tanrı, iyiliğin ve mükemmelliğin kaynağı ve sebebidir.¹⁶⁸

2.3.2.2.2. SEBEPLİLİK (İLLİYET) DELİLİ

İbn Sina, Vücub-İmkân, Vacip-Mümkün kavramlarını temellendirerek Tanrı tasavvurunu oluşturmaya çalışmıştı. Bir bakıma İbn Sina felsefesi ontoloji ile başlar diyebiliriz. Bu yüzden o, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken Varlık deliline özel bir yer ayırmıştır. Yukarıda tespit ettiğimiz Zorunlu Varlık kavramının yanında ikinci bir ilke olarak İbn Sina Sebeplilik (İllet-Ma'lul) kavramını da kullanır. O, kozmolojik deliller içinde çokça başvurulan Sebeplilik ve Hareket delillerini de kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır.¹⁶⁹

Kâinattaki bütün varlıklar bir olay ve hadise sonucunda var olurlar. Her olayı meydana getiren bir sebep ve illet vardır. Bunlar birbirine bağlıdır. Her olayın arkasında onun var oluşunu etkileyen bir illet olmazsa o şey ya da o olay meydana gelmez. Bu sebepler zinciri sonsuza kadar da gitmez ve sebebi olmayan bir illete dayanır. Bu surette kâinat ile Tanrı arasındaki ilişki İlliyet nazariyesine göre de dikkate alınır. Buna İlliyet (Sebeplilik) delili adı verilir.¹⁷⁰

İbn Sina bu delili, *el-İşarat ve't-Tenbihat*'ta "Kendinde gerçeği imkân olan şey, kendi zatından dolayı mevcut olmaz. O'nun kendi zatından olan varlığı,

¹⁶⁸ Taylan, *a.g.e.* 193-194.

¹⁶⁹ Taylan, *a.g.e.* 194-195.

¹⁷⁰ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, 222.

mümkün olması bakımından kendi yokluğundan daha önceliklidir. Dolayısıyla eğer ikisinden biri daha öncelikli olursa, bu bir şeyin hazır olması veya kayıp olmasından dolayıdır. Öyleyse varlığı mümkün olan her şeyin varlığı başkasındandır. Bu durumun zincirleme sonsuza kadar gitmesine gelince; zincirin her birimi kendi zatında mümkün olur ve bütün onunla ilgili olmuş olur. Dolayısıyla onlarla ilgili olan bütün, yine zorunlu olmayıp başkası sebebiyle zorunlu olur” ifadeleriyle açıklar.¹⁷¹

Birimlerinden başka şey olan her bir grubun nedeni öncelikle birimlerin, sonra grubun nedenidir. Aksi halde varsayalım ki birimler ona ihtiyaç duymuyor olsun. Bu durumda grup birimleriyle tamamlanınca nedene ihtiyaç duymaz. Aksine bazen bir kısmı için değil de birimlerin diğer kısmı için neden olan her hangi bir şey bulunabilir. Bu durumda bu grubun mutlak nedeni olmaz.¹⁷²

Ardışıklık üzere neden ve nedenlilerden sıralanmış her bir grupta, nedenli olmayan bir neden bulunur ki; o da bir uçtur. Çünkü o, orta olsaydı nedenli olurdu. İster sonlu olsun ister sonsuz olsun neden ve nedenlilerden sıralanmış her bir zincirin ancak kendisinde, yalnızca bir nedenli bulunduğu zaman onun dışında bir nedene ihtiyaç duyacağı ortaya çıkar. Fakat neden, zincire bir uç olarak bitişir ve yine onda nedenli olmayan bir şey bulunursa onun uç ve son olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla her zincir, Bizatihi Zorunlu Varlık'ta son bulur.¹⁷³

Ontolojik kanıtta gördüğümüz gibi, İbn Sina akıldaki “varlık” kavramını inceleyerek, Bizatihi Zorunlu ve İlk Sebep Olan, aynı zamanda fiil halinde bulunan ve mutlak olarak bütün varlıklardan önce gelen Zorunlu Varlık'a yani Tanrı'ya ulaşmaya çalışır. İbn Sina'ya göre bizzat varlığın kendisini düşünmek olan ve felsefi çevrelerde “Varlık Delili” olarak bilinen bu ispat şekli, Tanrı'nın Varlığını ve Birliğini kanıtlamaya yetmekle birlikte; bu yol ona göre en şerefli ve en güvenilir yoldur.¹⁷⁴

¹⁷¹ İbn Sina, *el-İşarat ve 't-Tenbihat*(İşaretler ve Tembihler), 127-128.

¹⁷² İbn Sina, *a.g.e.*, 128.

¹⁷³ İbn Sina, *a.g.e.*, 129.

¹⁷⁴ Taylan, *a.g.e.*, 195.

Tanrı'yı "İlk" olarak kanıtlamaya çalışan İbn Sina'ya göre; İlk'in cinsi, mahiyeti, niteliği ve niceliği yoktur. O'nun mekânı ve zamanı da yoktur. İlk'in dengi, ortağı ve zıddı da yoktur; zira İlk'in tanımı yoktur; O, her şeyin delili olduğundan O'na delil getiremeyiz. O'na yalnızca açık deliller delalet eder. O'nun hakikatini incelediğimizde şu sonuca varırız ki İlk, inniyetten sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin O'na olumlanmasıyla nitelenir. Çünkü her şey O'ndandır; fakat O, kendisinden olana ortak değildir. O, her şeyin ilkesidir, ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir.¹⁷⁵

Sonuç olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamada İbn Sina bedene bağlı olmayan nefsi natıkanın kendini bildiğini, bir ilke olarak ortaya koyar. İşte nefte en temelli bilgi olan kendini bilmenin hemen yanında Tanrı bilgisi gelir ki; doğru, açık, kuşatıcı ve irfani gibi niteliklere sahip olan akıl bu bilgiye erebilir. Yalnız insanın sahip olduğu bu akıl bir imkândır, onu güç durumundan fiil haline çıkarmak insanın kendi irade ve gayretine bağlıdır. Yani Tanrı'nın bilgisine ulaşmak için, bil-kuvve akıl bil-fiil durumuna getirilmelidir. Nefsin bil-fiil seviyesine çıkan gücü, cisimden ayrı olarak kendini kavrayıp bilmeye başlayınca; yine cisimden bağımsız başka varlıkları da düşünüp kavrayabilecektir. Bu durumda İbn Sina'ya göre benlik şuuru metafiziki âleme açılan bir kapı olmaktadır. O, aynı şekilde kendisinden önceki düşünürlerin vardığı "*Kendini bilen Rabbini de bilir*" sonucuna varır.¹⁷⁶

¹⁷⁵ İbn Sina *Kitabu 'ş-Şifa Metafizik II*, 99.

¹⁷⁶ Taylan, *a.g.e.*, 196.

2.4. İBN RÜŞD'TE TANRI TASAVVURU ve KANITLAMALAR

Saf Aristoculuk ve Meşşailiğin Endülüs'teki son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd (ö.1198), zekâsı ve çalışma azmi ile felsefe tarihinde kendisine önemli bir yer edinmiştir. XII. yy.da Meşşailiğe yeni bir boyut kazandırarak bu ekolü, Yeni-Plâtonculuktan gelen etkilerden arındırmış, onu Aristoteles çizgisinde yeniden yorumlamıştır.¹⁷⁷

İslam felsefesinde büyük bir öneme sahip olan İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığı ve kanıtlanmasıyla ilgili olarak dikkate değer şeyler söylemiş, dönemindeki mevcut tartışmaları, bilgi birikiminin ışığında bizlere aydınlatıcı bir şekilde sunmuştur. Öncelikle günümüzde bile üzerinde ittifak sağlanamayan “akıl mı?” “din mi?” tartışmasında kendince uzlaşma sağlamış; din ve dini düşünce ile insan zihninin bir ürünü olan felsefi düşüncüyü bir bütünlük içerisinde yeniden ele almıştır. Bunu yaparken de dinin ve felsefenin bir birine karşı yıkıcı değil aksine yapıcı ve destekleyici olduklarını ifade etmiş; biçimi ve amacı ne olursa olsun tanrı inancının bir takım spekülâtif tartışmalarla tartışma konusu yapılmasının yanlış olduğunu vurgulamıştır.¹⁷⁸

İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl* eserinde öncelikle felsefenin din açısından durumunu tespit etmektedir. Ona göre felsefe var olanlara bakıp onları değerlendirmek ve varlıkların Tanrı'ya delaletini araştırmak olduğuna göre İslam dini açısından felsefe yapmak ya vacip ya da menduptur.¹⁷⁹ Yani tavsiye ve teşvik edilen bir durumdur. Hiç şüphe yok ki; varlıklar sırf kendilerinde mevcut bulunan sanatı bilmek ve tanımak suretiyle Sâni'in delili olurlar. Bu sanat ne kadar bilinir ve tanınırsa Sâni hakkında elde edilen bilgi de o ölçüde mükemmel olur. Varlıklara itibar edilmesini ve mevcudatın incelenmesini şeriatın tavsiye ettiği ve buna teşvik ettiği muhakkaktır. Dini nasslar varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında

¹⁷⁷ Kaya, *a.g.e.* 464

¹⁷⁸ Aydın Topaloğlu, “İbn Rüşd ve Tanrı Kanıtlanması”, *Bilim ve Ütopya*, S.156, Haziran 2007, 33; Ayrıca bkz. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd” mad., *T.D.V.İ.A.*, C.XX., 259.

¹⁷⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl Fi ma Beyne'l-Hikmeti ve 'ş-Şeriatî Mine'l-İttisal*, (Çev.: Bekir Karlığa), İstanbul, 1992, 64.

akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanları davet etmiştir. Bunun böyle olduğu hususu şanı Yüce Allah'ın kitabı olan Kur'an'ın birçok ayetinde gayet açık bir şekilde belirtilmiştir.¹⁸⁰“Ey basiret (akıl) sahipleri itibar ediniz”¹⁸¹ ayeti, aklî kıyası veya hem aklî hem de dini kıyası birlikte kullanmanın zorunlu olduğuna dair bir nasstır. Yüce Allah başka bir ayette ise “Bunlar, Allah'ın göklerde ve yerdeki mülkiyet tasarrufuna, Allah'ın yaratmış olduğu herhangi bir şeye ve ecellerinin gerçekten yaklaşmış olması ihtimaline bakmazlar mı?”¹⁸² ayeti de bütün var olanlar üzerinde düşünüp araştırma yapmaya teşvik eden açık ve kesin dini bir hüküm getirmiştir.¹⁸³

İbn Rüşd insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin, onun varlık hakkındaki bilgisiyle doğru orantılı olduğu kanaatindedir. Yani insan, varlık hakkındaki bilgisi nispetinde Tanrı'yı bilebilir. Varlığın bütün yönleriyle bilinmesi sebep-sonuç ilişkisi açısından kavranması demektir. Bu ise ancak rasyonel bir yaklaşım sonucunda elde edilebilecek bir husustur.¹⁸⁴

İbn Rüşd'ün Tanrı tasavvurunu ve Tanrı kanıtlamalarını ele almadan önce, onun üç önemli eserinde bu konulara değindiğini özetle şu şekilde ifade edebiliriz. İlk olarak, *Faslu'l Makâl*'de, felsefe-din, akıl-nass uzlaştırmasında idrak seviyelerinden hareketle insanları farklı kategorilere ayırarak bir metot uygulamaya çalışmıştır. Eserinde birinci derecede bu metodun sınırlarını belirleyerek hakikatin birliğini ortaya koymuş ve bu gerçeğe ulaşma yollarının farklılığını ilke edinerek insanların hakikate kendi kapasiteleri nispetinde erişebileceğini göstermiştir. Filozof, *Tehafüt*'ün de ise delil ve burhanları tanıtmış, bütününe yakın kısmında felsefeyi, dolayısıyla kelamcılar ile felsefe arasındaki problemleri ele almıştır. Konuyla ilgili olarak yazdığı önemli eseri *el-Keşf*'de kesin bilgi ve tasdik hâsıl etmeleri için halka deliller göstermiştir. Halkın zihnini kargaşaya sevk edebileceği endişesinden

¹⁸⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, (Çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul, 2004, 76.

¹⁸¹ Haşr, 59/2.

¹⁸² Araf, 7/185.

¹⁸³ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, 79.

¹⁸⁴ Numan Yusuf Aruç, *İbn Rüşd'ün Felsefî Düşüncesi*, İstanbul, 2007, 56.

hareketle, halk tipi eser yazmamış ve kelamcılar da bu yola girmelerinden dolayı eleştirmiştir.¹⁸⁵

İbn Rüşd'e göre Allah bütün varlıkların yaratıcısı ve müdebbiridir. Tanrı'nın varlığının kanıtlanması kısmında da göreceğimiz gibi, filozoflar ve kelamcılar tarafından Tanrı'nın varlığına birçok delil getirilmiştir. İbn Rüşd' göre bunların insan kavrayışına en uygun olup ikna edici olanları "İnayet ve İhtira" delilleridir. Aslında Kur'an da zaten her seviyedeki insana hitaben bu delillere dikkat çekmiştir. İbn Rüşd Tanrı tasavvurunu şekillendirirken ilk önce O'nun sıfatlarından bahseder; buna göre Tanrı, Bir'dir, O'nun İlim, Hayat, Kudret Se'm, Basâr ve Kelam gibi kemâl sıfatları vardır. Bu sıfatların belirlenmesiyle birlikte Allah hakkındaki bilginin en ayırt edici özelliği O'nu her türlü eksiklikten uzak tutmak ve kutsal kabul etmektir. İbn Rüşd, gerek Tanrı'nın mahiyetini gerekse sıfatlarını belirlemede daima nassı esas almış, kavram ve terimlerini oradan çıkarmıştır.¹⁸⁶

İbn Rüşd varlıkları da üç sınıfa ayırarak incelemeye çalışmıştır, buna göre:

1. Bir başka şey tarafından ve bir başka şeyden meydana getirilen, zamanla ilişkili olup, sebepli ve sonradan yaratılmış olan (muhtes) varlıklardır ki; bu varlıkların oluşumu duyu organlarıyla idrak edilebilen cisimlerdir. Bir başka ifadeyle bunlar Mümkün varlıklardır. Hava, su, yer, hayvanlar ve bitkiler bu varlıklara verebileceğimiz örneklerdir.

2. Varlığı kendinden olup, kendisi dışında bir başka şeyden ve bir başka şey tarafından olmayan, zamanla ilişkisi bulunmayan, sebepsiz ve öncesiz kadim varlıktır ki bu Allah'tır. Zorunlu Varlık olarak da adlandırılan bu mevcut burhan ve delille idrak edilebilir.

3. Bu iki varlık türü arasında kalan, bir şeyden olmayan ve zamanla ilişkisi bulunmayan; fakat bir fâil tarafından meydana getirilen, yani maddi bir illeti

¹⁸⁵ Taylan, *a.g.e.*, 243-244.

¹⁸⁶ Taylan, *a.g.e.*, 245; ayrıca bkz., İbn Rüşd, *el Keşf'an Minhâci'l-Edille*, (Çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul, 2004, 163.

bulunmadığı halde fail bir illete istinat eden varlıktır ki bu bütünü itibariyle âlemdir.¹⁸⁷

İbn Rüşd, Zorunlu Varlık (Vacibü'l-Vücut) olan Tanrı'yı İlk İlke (el-Evvel, el-Mebdeü'l-Evvel), İlk Fail (el-Fâilü'l-Evvel), İlk Sebep (el-İlletü'l Ula) olarak da adlandırmıştır. Filozofumuz *Tehafüt et-Tehafüt* adlı eserinde, varlık ve varlık ayırımını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.¹⁸⁸

İbn Rüşd, Zorunlu Varlık'ın mevcudiyetinin gerekli ve zorunlu olduğu fikrini temellendirirken, mümkün varlıklar âleminde geçerli olan “Sebeplilik (İllyet)” ile “Hareket” ve “Etkin (Fail)” kavramlarından yola çıkmaktadır.¹⁸⁹ O, *Tehafüt et-Tehafüt* 'ünde Tanrı'nın Zorunlu Varlık olmasını, O'nun varlığının bir nedeninin bulunmaması; nedensiz oluşunun da bir nedeninin bulunmaması olarak ifade etmektedir. O'nun nedensiz olması, özü dolayısıyla da nedenli değildir; aksine O'nun varlığının bir nedeni bulunmadığı gibi nedensiz oluşunun da kesinlikle bir nedeni yoktur.¹⁹⁰

İbn Rüşd, Zorunlu Varlıkla ilgili görüşlerinin devamında İbn Sina'dan da alıntı yaparak şöyle devam eder: Zorunlu Varlık'ta, kendisine özgü bir kavramdan dolayı ya da kendisine eklenmiş, kendisine özgü olmayan bir kavramdan dolayı Zorunlu Varlık olması gerekir. Eğer Zorunlu Varlık, kendisine özgü olan bir kavramdan dolayı Zorunlu varlık ise, bu takdirde her biri Zorunlu varlık olan iki varlığın bulunması düşünülemez.¹⁹¹ Filozof, Zorunlu Varlık'ın Bir olduğunu şu şekilde kanıtlamaya çalışır: “İki tane Zorunlu Varlık bulunmuş olsaydı bunlar arasındaki ayrılığın ya sayı bakımından ya da tür bakımından ya da öncelik ve sonralık bakımında olması gerekirdi. Eğer bunlar arasındaki ayrılık sayı bakımından olsaydı, bu iki varlık türde birleşmiş olurdu. Eğer bu ayrılık tür bakımından olsaydı, bu iki varlık cinste birleşmiş olurdu. Bu iki bakımdan da zorunlu varlığın birleşik

¹⁸⁷ İbn Rüşd, , *Faslu'l Makâl*, 85; Ayrıca bkz., İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt I*, (Çev.: Kemal Işık-Mehmet Dağ), İstanbul, 1998, 327-328.

¹⁸⁸ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul, 172.

¹⁸⁹ Sarioğlu, *a.g.e.*, 172.

¹⁹⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt I*, 327-328.

¹⁹¹ İbn Rüşd, *a.g.e. I*, 331.

olması gerekir. Eğer bunlar arasındaki ayrılık, öncelik ve sayı bakımından ise bu takdirde Zorunlu Varlık'ın bir ve tek olması, sözü edilen bütün bu varlıkların nedeni olması zorunludur ki, doğru olan da işte budur.”¹⁹²

Allah'ın birliğinin kanıtlanması, ancak Allah'ın özünün her yönden birliğinin kanıtlanmasıyla; birliğinin kanıtlanması ise çokluğun her bakımdan reddedilmesiyle gerçekleşir. İlk İlke'nin kendisine varlık ilişmiş olan bir mahiyeti yoktur; aksine nasıl ki mahiyet başka varlıklar için zorunlu ise, varlık da onun için zorunludur.¹⁹³ Başka bir ifadeyle İbn Rüşd Zorunlu-Mümkün ayrımını kendisinden önceki filozoflardan da esinlenerek şu şekilde açıklamaktadır. Tabiatında hareket bulunan ve zamandan ayrı düşünilemeyen Mümkün varlık; tabiatında hareket bulunmayan, öncesiz ve zamanla nitelendirilemeyen Zorunlu varlıktır. Mümkün olan yani tabiatında hareket bulunan varlık, duylar ve akılla bilinir. Tabiatında hareket ve değişme bulunmayan varlık ise; her hareketlinin bir hareket ettiricisi ve her eserin bir failinin olması gerektiği, birbirini hareket ettiren nedenlerin de sonsuza kadar devam etmeyip hiçbir şekilde hareket etmeyen bir İlk Nedende son bulacağı kanıtlanmıştır. Yine kesin olarak kanıtlandığı üzere, tabiatında hareket bulunmayan varlık, tabiatında hareket bulunan varlığın nedenidir. Ayrıca kesin kanıtla gösterildiği üzere tabiatında hareket bulunan varlık zamandan ayrılamaz; tabiatında hareket bulunmayan varlık ise hiçbir şekilde zamanla ilişemez.¹⁹⁴

¹⁹² İbn Rüşd, *a.g.e.* I, 332.

¹⁹³ İbn Rüşd, *a.g.e.* I, 336-338.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt* I, 84-85; Ayrıca bkz. *Tehafüt et-Tehafüt* II, 464-465.

2.4.1.İBN RÜŞD'E GÖRE KELAMCILARIN TANRI ANLAYIŞI

İbn Rüşd, Tanrı kanıtlamasına geçmeden önce konu ile ilgili kendi dönemindeki Haşeviyye, Batini bilgi taraftarı olan Sufiyye, Eş'ârilik ve Mutezile biçiminde ayırdığı zümreleri ciddi bir eleştiriden geçirerek, Allah'ın varlığı hakkında bir takım kanıtlamalara girişmenin bizzat Kur'an'ın bizlere açtığı bir yol olduğunu söyler. Burada Tanrı'ya İman etmenin sadece “inanın” emrine uymaktan ibaret olamayacağı; aksine iman için akılda ve insanlığın ortak tecrübesinde daha sağlam gerekçeler arandığı görülmektedir.¹⁹⁵ Şimdi kısaca İbn Rüşd'ün bahsetmiş olduğu bu zümrelerin Tanrı tasavvuru ve Tanrı kanıtlamalarına değineceğiz.

2.4.1.1.HAŞEVİYYE

Haşeviyyelere göre Tanrı'nın varlığı sadece nakil yoluyla bilinebilir. Bu konuda aklın hiçbir yetkisi ve katkısı da yoktur. İbn Rüşd bu konuda nassların bildirdiğinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan Haşeviyyelere, bu yaklaşımlarının dinin ve nassların genel açıklamalarına ters olduğunu söyler.¹⁹⁶

2.4.1.2.SUFİYYE

İbn Rüşd, Tanrı'yı tanımak ve onun hakkında bilgi sahibi olabilmek için tasavvufçuların başvurduğu mistik yöntemi de yetersiz bulur. O, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada keşfe (kalp gözüyle görmeye) veya ilhama (sezgi) da yer vermez. Ona göre insanın Tanrı bilgisine ulaşması için gerçek dünyadan el etek çekmesi, zahit bir yaşam sürmesi hiç de zorunlu değildir. Sübjektif olan ve herkesi kapsamayan keşfin kabul edilmesi bir anlamda düşüncenin seçme olduğu anlamına gelir. Tanrı'nın bilgisine, Kur'an'ın göstermiş olduğu yöntemle, doğadan gözlemler yaparak ve bu

¹⁹⁵ Taylan, *a.g.e.*, 247-248; İbn Rüşd, *el-Keşf-an Menâhici'l Edille*, 143.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 144.

gözlemler sonucunda doğadaki inayeti ve ihtirayı fark ederek Tanrı'ya ulaşmak pekâlâ mümkündür.¹⁹⁷

2.4.1.3.MUTEZİLE

İbn Rüşd, Mutezile'nin Tanrı'nın varlığı ve kanıtlanması hakkındaki görüşleri ve eserlerinin Endülüs'e ulaşmaması sebebiyle, bu ekol hakkında bir yorum ve tenkit yapmaktan kaçınsa da, Mutezile'nin görüşlerinin Eş'arilerin benimsediği yönetime benzediğini vurgular.¹⁹⁸

2.4.1.4. EŞ'ARİLER

Eş'ariler, mübarek ve müteâl olan Allah'ın varlığının akılla tasdik ve kabul edilebileceğini savunurlar. Lâkin onların bu hususta takip ettikleri yol; Allah'ın dikkatimizi çektiği ve insanları o cihetten imana davet ettiği, şer'i yol değildir. Çünkü Eş'arilerin meşhur yolu “Âlem Hâdistir” temeli üzerine inşa edilmiştir. Onlara göre âlemin hadis olması, cisimlerin bölünmeyen parçalardan (el-cüz-i lâyetecezza-atom) oluşmasına; bölünmeyen parçaların sonradan yaratılmış olmasına, onun hudûsu ile de cisimlerin muhdes oluşunu kabul etme esasına dayanır.¹⁹⁹

İbn Rüşd'e göre kelamcılarının kullanmış olduğu bu yöntem, burhanî bir yol olmadığı gibi bizlere Allah hakkında kesin bir bilgi de vermez. Çünkü şayet; âlemi muhdes olarak kabul edersek, söylenildiği gibi o zaman bir muhdisin varlığını zorunlu olarak kabullenmek gerekir. Ancak bu akıl yürütmede bazı çıkmazlar vardır. Öncelikle bu muhdis ne ezeli ne de muhdes olarak kabul edilebilir. Eğer onu muhdes olarak kabul edersek, onun da bir muhdise muhtaç olduğu zorunlu olarak düşünülür ki, bu durum bizi muhale ve imkânsızlığa götüren bir teselsülü kabul etmeye zorlar.

¹⁹⁷ Topaloğlu, a.g.m., 35; Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, 161-162; Taylan , a.g.e., 248; Sarioğlu, a.g.e., 222.

¹⁹⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 163.

¹⁹⁹ İbn Rüşd, a.g.e. 145.

Yok, eğer ezeli olarak kabul edersek, onun var olan her şey ile ilgili fiilin de olması gerekir, dolayısıyla varlığının da ezeli olması gerekir. Oysaki hadis olan, hadis bir fiille var olmalıdır.²⁰⁰

İbn Rüşd'e göre Eş'airilerin ortaya koyduğu, "Hudûs delili" ile Ebu'l-Meâli'nin savunduğu ve İbn Sina'nın da farklı bir yaklaşımla ele aldığı "İmkân delili" kesin ifadeler içerdiğinden ve basit olduklarından eksiktir.²⁰¹

İbn Rüşd'ün Tanrı kanıtlamasına geçmeden önce konumuzu toparlamak adına şöyle bir sonuç çıkarabiliriz. İbn Rüşd'e göre sadece peygamberlerden duyulan şeylerle Allah' gitmek ve Kuran'daki düşünceyle ilgili ayetleri göz ardı etmek yanlış olur. Yani Tanrı'nın varlığı bilgisine de sadece dini metinleri okuyarak ulaşamayız. O metinlerde, tavsiye edilen doğayı araştırma ve doğanın yasalarını keşfetme ruhuna sahip olursak Tanrı'ya daha doğru bir şekilde ulaşabiliriz. Ancak bunu yaparken doğadan ibret alma ve engin düşüncelere dalmak yerine, doğanın bilimsel sınırlarını zorlamak ve bilimin çözmesi gereken yasalardan hareketle dini hükümler çıkarmaya çalışmak sıradan insanlar açısından zihin karışıklığına yol açar. Eş'ari kelamcılarının yöntem yanlışı da buradadır. Yani onlar, bilimin alanına giren, evrenin nasıl oluştuğu ve ne zaman başladığı gibi konuları tartışarak, Tanrı'nın varlığına ulaşmak istemektedirler. Ancak bu yöntem halk için zihin karışıklığından başka hiçbir şey getirmemektedir.²⁰²

²⁰⁰ Taylan, *a.g.e.* 249; Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, 146

²⁰¹ Sarioğlu, *a.g.e.*, 222.

²⁰² Topaloğlu, *a.g.m.*, 34.

2.4.2.İBN RÜŞD'ÜN KULLANDIĞI DELİLLER

2.4.2.1. İNAYET DELİLİ

Bu kanıtın temel fikri doğada gözlemlediğimiz; ilişki, ahenk, uyum ve düzendir. Sözlükte “iyilik, yardım, lütuf, bağış ve ikram” anlamlarına gelen inayet; ihtiyatlı olmak tedbir almak bir şeyin üzerine titremek, dikkat etmek anlamlarını da içermektedir. Yaratıcı da dünyamızı yaratmakla yetinmemiş, onu içerisinde yaşayabileceğimiz bir alan olarak uygun hale getirmiştir. Bunun kendiliğinden veya sadece doğanın kendi koşullarından oluştuğunu iddia etmek yeterli bir açıklama olmayacaktır.²⁰³

İbn Rüşd İnayet delilini iki esas üzerine kurmuştur.

1. Âlemde mevcut olan her şey insanın varlığına uygundur. Yani insan ve âlem birbiriyle ahenkli iki varlıktır.

2. Âlemde var olduğunu söylediğimiz, uygunluk ve uyumluluğunun bir rastlantı sonucu değil; bunun kast ve irade eden bir fail (Allah) tarafından yaratılmasıdır. Bu uyum kast ve irade sahibi bir failin mevcudiyetinin zaruri neticesidir.²⁰⁴

Evrendeki her şeyin yerli yerinde ve insanın kullanımına açık olması ne yaptığını bilen ve doğal çevremizin böyle olmasını isteyen yüce bir varlıktan (Tanrı) kaynaklanır.²⁰⁵ Güneş ve ayın hareketleri, gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, mevsimlerin bir düzen içerisinde değişmesi ve dünyanın insan yaşamına uygun bir şekilde yaratılmasını düşünürsek bu gerçek açıkça anlaşılır. Ayrıca hayvanların, bitkilerin, cansız maddelerin; yağmur, nehir ve deniz gibi evrenin parçalarını oluşturan unsurların; toprak, su, ateş ve havanın insanın ihtiyaçlarına uygun olarak

²⁰³ Topaloğlu, a.g.m., 35.

²⁰⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 164.

²⁰⁵ Topaloğlu, a.g.m., 35.

yaratılması da bunun kanıtıdır. Bunun yanında insanların ve diğer canlıların hayati faaliyetlerini sürdürebilmeleri için organlarının da düzenli, planlı ve ahenkli bir şekilde çalışması gerekir. Bu yüzden, Allah hakkında doğru bir bilgiye ulaşmak isteyen kimsenin, Kuran'ın da işaret ettiği gibi bütün varlık âlemini iyice araştırması ve tanınması gerekir.²⁰⁶

2.4.2.2. İHTİRA DELİLİ

İhtira; yaratmak, örneği ve benzeri bulunmayan bir şeyi meydana getirmek anlamlarına gelir. İbn Rüşd'ün İhtira delilinin özünde dünyamızın yaratılması teması bulunmaktadır.²⁰⁷ Var olan bütün canlılar, mevcut olan bitkiler ve semaların varlıkları bu delilin içerisinde yer almaktadır. Filozof bu delili herkesin kolayca kavrayabileceği iki temele dayandırır.²⁰⁸

1.Hudûs delilindeki önermelere benzer bir şekilde, her var olan bir var ediciyi gerektirir tarzında bir önermeden hareketle gördüğümüz varlıklar âlemi yaratılmıştır. İhtira deliline göre hayvanların, bitkilerin, cansız varlıkların kısaca bütün âlemin yaratılması, var edici olan Tanrı'nın varlığının bir işaretidir.²⁰⁹ İbn Rüşd'e göre, etrafımızda bir takım cansız varlıklar görürüz, sonra bu varlıklarda bir hayatın meydana geldiğini fark ederiz. Gördüğümüz bu olaylar, bize hayatı var eden ve onu ihsan eden bir varlığın mevcut olduğunu kesinlikle gösterir. İşte bunları var eden varlık mübarek ve müteal olan Allah'tır. Ayrıca biz, semalardaki şaşmayan ve aksamayan hareketlere baktığımızda, göklerin yeryüzündekilere inayet etmekle memur olduğunu ve onların emrimize musahhar kılındığını görürüz. İşte emrimize verilen ve kendisine emredilene gerçekleştiren bir varlık zorunlu olarak bir başkası tarafından yaratılmıştır.

²⁰⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 164-165.

²⁰⁷ Topaloğlu, a.g.m., 35

²⁰⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 165.

²⁰⁹ Taylan, *a.g.e.*, 250-251.

2. Her yaratılmış olan varlığın mutlaka bir yaratıcısının olması gerekir. Bu iki esas bir arada düşünüldüğünde her varlığın (mevcut) mutlaka bir yaratıcısı vardır sonucuna ulaşabiliriz.²¹⁰ Bu iki esası şu şekilde de ifade etmek mümkündür:

- a) Bütün varlıklar yaratılmıştır.
- b) Her yaratılmışın bir yaratıcısı vardır
- c) O halde tüm varlıkların bir yaratıcısı vardır.²¹¹

İbn Rüşd, canlı ya da cansız bütün varlıkların yaratılmış olmasının, kendiliğinden bilinecek derecede açık olduğu fikrini temellendirebilmek için bazı varlıkların önce “cansız” iken daha sonra biyolojik ve psikolojik fonksiyonları bulunan “nefis” sayesinde “canlı, duyan ve düşünen” varlıklar haline gelivermeleri ile; göklerin varlığın devamına hizmet eden kesintisiz ve son derece düzenli hareketine dikkat çeker. Bütün bunlar kendiliğinden meydana gelemeyecek kadar mükemmel olaylar olduğuna göre onları yaratıp yöneten bir başka varlık olmalıdır ki; o Yüce Allah’tır. Allah hakkında tutarlı ve gerçek bilgiye ulaşmak için gerçek yaratmanın ne olduğunun kavranması gerektiğini söyleyen İbn Rüşd, bunun da ancak yaratılmışların mahiyetinin bilinmesiyle mümkün olacağını belirtir. Çünkü ona göre bir şeyin hakikatini bilmeden, onun yaratılmasının da gerçek anlamda bilemeyiz.²¹²

İbn Rüşd, bu görüşünü *Faslu'l Makâl*'de şu şekilde özetler: “Sanatı (yapmayı) bilmeyen, Masnu’u (yapılanı) bilemez; Masnu’u bilmeyen de Sani’i (yapanı) bilemez.”²¹³

Sonuç olarak İbn Rüşd, Tanrı’nın kanıtlanmasında açık bir şekilde aklın rehberliğine başvurarak İlayet ile İhtira arasında sıkı bir ilişki kurmaya çalışır. O, bir bakıma İslami anlayış ile Meşşai anlayışı bir birine yaklaştırarak uzlaştırmaya çalışır. Bunun yanında, Tanrı’nın varlığının kanıtlanmasında kelamcılarının kullandığı geleneksel bir delil olan Hudûs delili ile İslam filozoflarının kullandığı İmkân delili İbn Rüşd tarafından itibar görmemiştir.²¹⁴ Aslında birbirini tamamlar nitelikte olan

²¹⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 165.

²¹¹ Sarioğlu, *a.g.e.*, 224

²¹² Sarioğlu, *a.g.e.*, 224; Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, 165.

²¹³ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, 64.

²¹⁴ Taylan, *a.g.e.*, 251.

İnayet ve İhtira delilleri, Kozmolojik delille Gaye-Nizam delillerinin başarılı bir sentezi sayılabilir. İbn Rüşd'e göre inayet ve ihtira delilleriyle sadece bilgisi, hikmeti ve kudretiyle âlemi yaratıp yöneten bir Tanrı anlayışına değil; aynı zamanda dini nassların savunduğu adil, merhametli ve lütufkâr bir Tanrı fikrine de ulaşırız.²¹⁵

²¹⁵ Karlığa, a.g.m., 265; Ayrıca bkz., Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1998, 236-238.

3.İSLAM KELAMINDA TANRI TASAVVURU ve İSPATI

3.1.MUTEZİLE'DE ALLAH'IN VARLIĞI VE İSPATI

Bilindiği gibi Mutezile, kendisine özgü bir düşünce sistemine sahip olan, zaman itibariyle de diğer fırka ve fikir akımlarından önce gelen ve “Kelâm” olarak adlandırılan İslam akaidi felsefesinin ilk temsilcilerinden Vasıl b.Ata'nın (ö.728) görüşleri etrafında şekillenen İslami bir ekoldür. Vasıl b.Ata'nın kelâmî görüşlerinin ana merkezini “el-Menziletü'l Beynel-Menzileteyn” ilkesi etrafında oluştuğunu neredeyse ittifakla kabul edilmektedir. Bunun dışında mutlak anlamda Kaderiyye olan Mutezile ekolünün görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: Akıl te'vile inanmış ve aklın hüccetini marifetin kaynağı olarak kabul etmiştir. Allah'ın sıfatlarını nefyetmiş aynı zamanda Kur'an'ın mahlûk olduğunu öne sürmüştür.²¹⁶

Burada bizim konumuz Mutezile'de Allah'ın varlığı ve ispatı olduğundan Mutezile'nin tarihi gelişimine ve Mutezile kelâm âlimlerinin diğer görüşlerine değinmeden özetle; Mutezile'nin sıfatlar konusuna ve Allah'ın varlığını kanıtlamak için kullandığı delillere açıklık getirmeye çalışacağız.

Sıfatlar konusundan başlarsak, Mutezile'nin sıfatlar hakkındaki görüşlerini Şehristâni (ö.1153) *Milel ve Nihal*'de şu şekilde ifade eder: Mutezile, Allah'ın kadim olduğunu ve kıdemin onun en özel sıfatı olduğunu belirterek diğer mezheplerin kadim olarak gördüğü sıfatları kesinlikle kabul etmez. Mutezile, Allah'ın zâtı ile bilen, kudretli ve diri olduğunu ortaya koyarken, O'nun kadim sıfatlar ve Allah ile var olan manalar şeklinde kabul edilen İlim, Kudret ve Hayat sıfatlarıyla; Âlim, Kadir ve Diri olmadığını ortaya koyar. Onlara göre eğer sıfatlar Allah'ın en benzersiz özelliği olan Kıdem'de ortak olsalardı, bundan ilahlıkta müştereklik oluşurdu.²¹⁷ Vasıl b.Ata'ya göre iki kadim ve ezeli ilahın mümkün olamayacağı hususunda ittifak edilmelidir; aksi takdirde her kim Allah'ın kadim bir sıfatının olduğunu söylerse iki

²¹⁶ Bkz., Topaloğlu, *a.g.e.*, 68; Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*, (Çev.: Osman Tunç), İstanbul, 1999, 129.

²¹⁷ Şehristâni, *Milel ve Nihal*, (Çev.: Mustafa Öz), İstanbul, 2011, 57.

ilahı kabul etmiş sayılır. Vasıl b.Ata'nın sıfatlar konusuna bu şekilde yaklaşmasıyla Mutezile'nin en önemli düşüncelerinden birisi olan kadim sıfatları nefyetme ortaya çıkmış oldu.²¹⁸

Mutezile'ye göre Allah ilk kadimdir. Kıdem O'nun zatının biricik sıfatıdır, O her zaman İlk olagelmiştir. Allah sonradan var olan her şeyi öncelemiş ve yarattıklarından önce var olmuştur. Yine O, her zaman Âlim, Kadir ve Hayy'dır böyle olmaya da devam edecektir; ancak yaşayan âlimlere, kadirlere ve dirilere benzemez. O, eşyaya benzemeyen bir Zattır ve tek başına da kadimdir.²¹⁹

İspat konusuna gelince, öncelikle belirtelim ki, kendi eserlerinden çok azı günümüze ulaştığından Mutezile hakkındaki bilgilerimiz genelde onlara muhalif olan Ehl-i Sünnet mezheplerine ait eserlere dayanmaktadır. Bu kaynaklarda ise Mutezile'nin İspât-ı Vacip görüşüne çok az rastlamaktayız. Bunun nedeni Ehl-i Sünnet ile mutezile mezhepleri arasında Allah'ın sıfatları hakkında birçok ihtilaf olmasına rağmen, Allah'ın varlığı ve kanıtlanması konusunda fazla anlaşmazlık çıkmamış olmasına bağlanabilir.²²⁰

Mutezile'nin Allah'ın varlığı hakkındaki görüşleri hakkında önemli bir kaynak Eş'âri'nin (ö.936) *Makâlatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l Musallin (İlk Dönem İslam Mezhepleri)* kitabıdır. Buna göre Allah, birdir, O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işiten ve görendir. O'nun cismi, kalıbı, cüssesi, şekli, eti, kanı, şahsı yoktur. O, cevher ve âraz değildir. O'nun rengi, tadı, kokusu ve duyargası yoktur. O, birleşmez ve ayrılmaz; hareketli, sakin ve bölünen değildir. O, yaratılmışların sonradan olmalarına delalet eden sıfatlarla vasıflanamaz. Sonlu ve sınırlı değildir. Kalbe doğan ve hayalle tasavvur edilen hiçbir şey ona benzemez. O, ezeli ve ebedidir. Allah, âlim, kadir ve hayy olarak ezeldir. O, şeydir, eşya gibi değildir ve O tek başına kadimdir.²²¹

²¹⁸ en-Neşşar, *a.g.e.II*, 185; M.M.Şerif, *İslam Düşünce Tarihi I*, (Çev.: Mustafa Armağan), İstanbul, 1990, 261.

²¹⁹ en-Neşşar, *a.g.e.,II*, 241.

²²⁰ Topaloğlu, *a.g.e.*, 68.

²²¹ Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l Musallin(İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, (Çev.: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), İstanbul, 2005, 154.

3.1.2. MUTEZİLENİN KULLANDIĞI DELİL

3.1.2.1.HUDÛS DELİLİ

İlk İslam filozoflarından sayılan Kindî'nin de Hudûs delilini kullandığını çalışmamızın Kindî bölümünde açıklamıştık. Hudûs delili, kelamcılara has özellikleriyle ilk defa Mutezile tarafından ortaya konmuş, daha sonraları kelam âlimlerince de kabul edilip kullanılmıştır. Cevher ve âraz yoluyla âlemin hadis olduğu dolayısıyla bunun bir muhdisinin olması gerektiği ilk defa Ca'd b. Dirhem(ö.742) tarafından ortaya konmuştur. Delil, Ca'd b. Dirhem ve Cehm B.Safvan(ö.745) aracılığıyla Mutezile'ye geçmiş, Ebu'l Huzeyl el-Allaf (ö.850) tarafından dayandığı mukaddimeler geliştirilmiştir. Eş'ari, Matûridi (ö.944) ve onlardan sonra gelen kelamcılar tarafından da kullanılmıştır.²²²

Cevher ve Âraz yöntemine dayanan Hudûs delili şöyledir

- 1.Âlem, ârazıyla (suret) ve cevheriyle (madde) hadistir.
- 2.Her hadis olanın bir yaratıcısı vardır.
- 3.O halde âlemin de bir yaratıcısı vardır ki o da Allah'tır.²²³

Bu delilde âlemin hadis olduğunu ifade eden birinci önerme şu şekilde ispat edilmektedir: Âlem hadistir; çünkü o âraz ve âyândan oluşmuştur. Hareket, sükûn, birleşmek, ayrılmak gibi âyân da mevcut olan ve âraz diye isimlendirilen bu özellikler hadistir. Çünkü ârazın kendi başına mevcudiyeti yoktur. Bir de bu haller çoğunda müşâhede edildiği üzere gelip geçicidir. Hâlbuki bunlar hadis değil de kadim olsaydı var olmakla yok olmak arasında böyle bir değişiklik göstermezdi. Âyana gelince o da ârazsız mevcut olmamaktadır. Gerçekte bütün cisimler, hareket sükûn gibi ârazlardan ayrı düşünülemez. O halde hadis olan, ârazlardan ayrı bulunmayan ayan da zaruri olarak hadistir.²²⁴

²²² Topaloğlu, *a.g.e.*, 69-70; Ayrıca bkz. Kelamda kullanılan delillerle ilgili ayrıntılı bilgi için, Ulvi Murat Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, İstanbul, 2009.

²²³ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya, 1996, 151-152; Topaloğlu, *a.g.e.*, 70.

²²⁴ Topaloğlu, *a.g.e.*, 70.

3.2.EHL-İ SÜNNET KELAMINDA ALLAH'IN VARLIĞI ve İSPATI

Kelam tarihinin iki büyük ve önemli mezhebinden birisi Eş'ârilik'tir ve bu mezhebin kurucusu Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari'dir. Bir diğeri ise Maturidilik'tir ki bu mezhep de ismini Ebu Mansur Muhammed b.Maturidi'den almaktadır. Aslında bu iki ekol, Ehli Sünnet kelamını oluşturur; yani Ehli Sünnet kelamı deyince Eş'arilik ve Ebu Hanife'nin (ö.767) itikadî görüşleriyle de şekillenen Maturidilik mezhepleri akla gelmektedir.²²⁵ Çalışmamızın bu bölümünde ilk önce yukarıda ismi zikredilen ve Ehli Sünnet kelamının kurucuları sayılan; Ebu Hanife, Eş'ari ve Maturidi'nin Allah'ın varlığı ve ispatı konularına değindikten sonra; kelamın geleneksel kanıtı olan Hûdus delilini açıklamaya çalışacağız.

3.2.1.EBU HANİFE'DE ALLAH'IN VARLIĞI VE İSPATI

Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlar meselesi Ebu Hanife çağını en çok meşgul eden kelâmî meselelerdendir. Ebu Hanife, Vasıl b.Ata ve Cehm b.Safvan'la da aynı dönemde yaşamıştır. Ebu Hanife bu hassas konuda Ehl-i Sünnetin görüşünü, Allah'ın birliği üzerine inşa eder; fakat Allah'ın bir olmasını sayısal olarak değil, şerikinin olmaması yönünde değerlendirir.²²⁶ Nitekim Kur'an'da "Deki O Allah birdir. O sameddir, doğmamış ve doğrulmamıştır ve O'nun bir benzeri de yoktur."²²⁷ Ayetleri bize bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Ebu Hanife'den sonra gelen kelamcılar onun bu görüşünü şu şekilde açıklamışlardır: Allah birdir, ama bu birlik sayı yoluyla olan birlik değildir; çünkü sayısal olan birden maksat ikinin yarısıdır. İşte bu bize sayısal kapıyı açar. Bu, birin sayı yoluyla tarifidir. Dolayısıyla bu şekliyle Allah'a adlandırılmaz. Allah için

²²⁵ Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*, İstanbul, 2000, 105-111; Topaloğlu, *a.g.e.*, 79.

²²⁶ en-Neşşar, *a.g.e.*, C.I, 330.

²²⁷ İhlâs, 112/1-4

kullanılan birden maksat şudur; sıfatlarında ve zatında ve ya her ikisinde bir ortağı, naziri ve benzeri olmayandır. Onunla birlikte başka birinin bulunduğu düşünülmemelidir.²²⁸

Allah'ın sıfatları konusunda Ebu Hanife, Yüce Allah isimleriyle, zâtî ve fiilî sıfatlarıyla birlikte nasıl ise öyledir der. Yani O, ne bir ismini ne de bir sıfatını sonradan almıştır. Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatları bulunur. Allah'ı vasıflandıran ve zıddıyla da vasıflanamayacağı her sıfat, zâtî sıfattır. İlim, hayat ve kelim sıfatları gibi... Bu sıfatların hepsi de kadimdir. Fiilî sıfat ise, Allah'ın zıddıyla vasıflandırıldığı sıfatlardır, hâlk (yaratma) ve rızık gibi. Ebu Hanife, Allah'ın sıfatları hakkında bu ince ayrımı yapan ilk kişi olmakla birlikte her iki sıfatın da kadim olduğunu belirtir. Maturidi, bu konuda Ebu Hanife'nin görüşüne tabii olmuştur; Eş'ari ise bahsettiğimiz son sıfatların hadis olduğunu söyleyerek bu görüşe uymamıştır.²²⁹

İspat-ı Vacip konusunda Ebu Hanife naklî ve aklî delilleri kullanarak Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışmıştır.²³⁰

Ebu Hanife, kullandığı aklî delillerin malzemesini Kuran'dan almıştır, delil getirme metodunu ise ilk kelamcılardan alarak çoğunlukla hudûs ve imkân delillerine yakın deliller kullanmıştır. O, bu verileri kullanırken önermelerini kelamcılardan yaptığı gibi cevher ve âraza bağlı değil; bedihî ve zarûri bilgilere dayandırır. Risalelerinde şu örnekler yer alır. Akıl, dalgalı ve fırtınalı bir denizde yük dolu bir geminin kaptansız olarak doğru seyretmesini imkânsız gördüğü gibi; bu âlemin de yaratıcı olmadan mevcudiyetini imkânsız görür. Aynı şekilde akıl, anne karnında en mükemmel şekilde yaratılan çocuğun Allah'ın takdiri olmaksızın, yıldızların ve tabiatın tesiriyle meydana geldiğini imkânsız görür.²³¹ O, Canlıların anne karnında başlayan yaratılma süreçlerine bakarak Allah'ın varlığının ispatlanabileceğini ve

²²⁸ En-Neşşar, *a.g.e. I*, 330.

²²⁹ En-Neşşar, *a.g.e. I*, 332.

²³⁰ Topaloğlu, *a.g.e.*, 76

²³¹ Beyâzizâde Ahmed Efendi, *İmam- Azam Ebu Hanife'nin İtikâdi Görüşleri*, (Çev.: İlyas Çelebi), İstanbul, 2010, 40.

Eş'ari'nin de buna benzer bir delilin kullandığını görmekteyiz.²³² Ebu Hanife bunun yanında boş bir arsa üzerinde yapılan bir bina nasıl ki onu yapan bir ustanın varlığına delalet ediyorsa; âlemde görülen değişiklikler de bunarı yapan bir yaratıcının varlığını bizlere gösterir.²³³

3.2.2.EŞ'ARİLİK'TE ALLAH'IN VARLIĞI VE İSPATI

Eş'arilere göre Allah birdir, eşsizdir, ezeli ve ebedidir, Hayy'dır. Madde, cisim ve â'raz değildir. Allah herhangi bir yön ve mekânla sınırlı değildir. İlim, kuvvet, hayat, irade gibi sıfatlara sahip olmakla birlikte işiten, gören ve kelam sahibidir.²³⁴ Eş'ari'ye göre Allah'ın Hayy, Kâdir, Mürid, Mevcud, Mütakellim, Semi ve Basir olması; bunlarla kendini nitelemesi, canlıların da bu sıfatların bir kısmına sahip olması aralarında bir benzerliği gerektirmez, yani Allah yaratılmışlara benzemez.²³⁵

Mutezile Allah'ın ezeli ve kadim sıfatlarını ret ederken Eş'ariler bunları kabul ederler, yani Allah ezeli olan sıfatlarında birdir, naziri yoktur ve O'nun kadim sıfatları vardır. Eş'arilere göre Allah kendi zatında birdir ve bölünmez. Ezeli olan sıfatlarında da birdir, benzeri yoktur, fiillerinde de birdir; şeriki yoktur. Zatı dışında kadim yoktur, fiillerinde bölünme söz konusu değildir. İki kadimin bir arada olması muhaldir; kısaca Eş'arilerin Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkındaki görüşleri bunlardır.²³⁶

Eş'ari, Allah'ın varlığıyla ilgili deliller ortaya koyarken; Kur'an'ın da buna dikkatimizi çekerek âlemden hareket eder. Âlemdeki herhangi bir unsurun varoluşundan hareketle düşüncelerini varlıkların kendi başlarına var olamayacakları

²³² Şehristani, *a.g.e.*, 90; Topaloğlu, *a.g.e.*, 76.

²³³ Beyâzizâde, *a.g.e.*, 41.

²³⁴ M.M.Şerif, *a.g.e.*, 260.

²³⁵ Eş'ari, *el-İbane ve Usulü Ehli's-Sünnet*, (Çev.: Ramazan Biçer), İstanbul, 2010, 134-135.

²³⁶ En-Neşşar, *a.g.e.* II, 251-252; Eş'ari, *a.g.e.*, 135.

üzerine oluşturur.²³⁷ Buna göre insan, yaratılışı konusunda düşünüp başlangıcının ne olduğu, yaratılış aşamalarından nasıl geçtiğini ve sonunda yaratılışı tamamlanmış bir varlık haline nasıl geldiğine dikkatle baktığımızda; yaratılışını üstlenen, kendisini bir dereceden diğerine ulaştıran ve eksiklikten kemale yüceltenin kendisi olmadığını kesim olarak anlar. Böylece zorunlu olarak kendisinin kadir, âlim ve mürid bir yaratıcısının olduğu sonucuna ulaşır. Çünkü fitrattaki irade belirtileri, yaratılıştaki sağlamlık ve tutarlılık, eserlerinin ortaya çıkış sebebiyle bu gayeli fiillerin; cisimlerin tabiatı sonucu ortaya çıktığı düşünülemez.²³⁸

Eş'ari, Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışırken kullandığı bir diğer delil de, benzerine Ebu Hanife'de de rastladığımız, dünyada bulunan cisimlerin kendiliğinden düzenli bir şekilde bir araya gelerek anlamlı ve faydalı bir bütünlük oluşturmasının mümkün olmadığıdır. Eş'ari, pamuğun kendiliğinden ipliğe ve kumaşa dönüşmediğini ve boş bir arazide usta olmadan toprağın bir araya gelerek tuğlaları oluşturması; tuğlaların da dizilerek binayı kendi başına oluşturamayacağıdır. Böylece insan, kendisinin âlemde var olan diğer varlıklar üzerindeki tasarrufundan hareketle Allah'ın kendisi üzerindeki tasarruf ve tedbirini idrak eder.²³⁹

Eş'ari Allah'ın varlığına delil getirirken öncelikle insana dayanan bir yol izler. Âlemin bir yaratıcısı ve yöneticisi olduğu iddiası, insanın buna olan ihtiyacından hareketle ispatlanmaktadır. Çünkü insan âlemdeki bütün varlıklardan daha üstündür.²⁴⁰ Yeni doğan bir insanın çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık dönemlerinden geçtiğini biliyoruz. İnsanın bir dönemden başka bir döneme kendisinin ulaştırmadığını; insanı hâlden hâle çeviren, onu idare eden bir nakledici ve idareci mevcuttur ki o da Allah'tır.²⁴¹

²³⁷ Halife Keskin, "Eş'ari'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirmesi", *Ç.Ü.İ.F.D. C.III. S.2*, 2003, 3.

²³⁸ Şehristani, *a.g.e.*, 90-91.

²³⁹ Topaloğlu, *a.g.e.*, 78-79; Keskin, *a.g.m.*, 7.

²⁴⁰ Keskin, *a.g.m.*, 5.

²⁴¹ Topaloğlu, *a.g.e.*, 78.

3.2.3. MATURİDİLİK'TE ALLAH'IN VARLIĞI VE İSPATI

Ehli Sünnet Kelamının bir diğer kolunu oluşturan Maturidilik ekolünün kurucusu Ebu Mansur el-Maturidi, Allah'ın varlığını ispat konusunda Ebu Hanife ve Eş'ari'nin yolunu tutmuştur.²⁴² Maturidi ispatı vacip konusuyla ilgili olarak Allahın varlığına dair esas delillerini âlemin sonradan oluşu üzerine dayandırmaktadır. Bundan dolayı âlem, varlığı için yaratıcı bir sebebe muhtaçtır.²⁴³

Maturidi âlimlerinden Ebu'l Muin En-Nesefi (ö.1310), âlemin yaratılmışlığını şu şekilde ifade etmektedir “Bu kâinatın yaratıcısının varlığının delili nedir? diye sorulursa, bunu cevabı şudur: ‘Eserin varlığı onu yapan bir ustaya delalet eder’.”²⁴⁴

Maturidilikte İspât-ı Vacibin ayrıntılarına geçmeden önce onun sıfatlar meselesindeki görüşlerine bakacak olursak, Maturidilik'te Allahın sıfatları zâti (subûti) ve fiili olmak üzere iki guruba ayrılmaktadır. Zati sıfatları; hayat, kudret, sem', basar, ilim, kelam ve irade gibi sıfatlardır. Fiili sıfatlar ise; yaratma, rızık verme, üstün kılma, ihsan, rahmet ve bağışlama gibidir. Yüce Allah, bütün sıfatları ve isimleriyle birdir ve yine bütün sıfat ve isimleriyle kadimdir.²⁴⁵

Âlem, bütün parçalarıyla birlikte yaratılmıştır. Çünkü o yapılacak ilk sınıflamada cevher (âyan) ve âraz şeklinde iki kısma ayrılır. Kendi başına varlığı bulunan cevherdir; bu da ya birleşik ya da basittir. Birleşik olduğu zaman cisim; olmadığı zaman ise bölünemeyen bir parçadır ki bu kelimcılara göre cevher (töz) dir. Âraz ise kendi başına varlığı bulunmayan; renk, tat, koku ve oluş gibi cisim ve cevherlerde var olanlardır. Ârazların ise varlığının delili şudur. Cevher, bazen hareketsiz olur, sonra hareket eder tersi durumda da aynı şekildedir. Hareket ve sükun cevherin zatının dışında iki mana değil de; cevherin aslından olsaydı cevherin kendisi onları da gerektirdiğinden bütün hallerde sükun ve hareket bir arada

²⁴² Topaloğlu, *a.g.e.*, 79.

²⁴³ Lütfi İbrahim, “Allah'ın Varlığı Hususunda Maturidi'nin Delilleri”, (Çev., Emrullah Yüksel), *Atatürk Ü.İ.F.D.* S.10, Erzurum, 1991, 202.

²⁴⁴ Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Bahrü'l-Kelam(Maturidi Akâidi)*,(Çev.: Ramazan Biçer), İstanbul, 2010, 32.

²⁴⁵ Nesefî, *a.g.e.*, 32-33; Ayrıca bkz. M.M.Şerif, *a.g.e.*, 306.

bulunurdu. Ne var ki her sıfat kendi tanımına göre bir hâle özgü olduğundan ârazlar vardır ve bütün ârazlar da yaratılmıştır. Ârazların bir kısmının yaratılmışlığı, duyu ve gözlem yoluyla; bir kısmının yaratılmışlığı da kendisinin var olmasıyla zıddının yok oluşu çıkarımı ile bilinir. Yokluğu kabul etmesi onun yaratılmışlığına delil olur; çünkü yaratılmış olanın varlığı ve yokluğu mümkün konumdadır. Kadime gelince o varlığı kendisinden olup yokluğu mümkün olmayandır. Yokluğun imkânı ve bunun gerçekleşmesi yaratılmışlığın delilidir.²⁴⁶

Maturidi, *Kitâbü't-Tevhid*'inde âyan'ın (cevher ve cisimler) hadis oluşunu belirttikten sonra bunların bir muhdise muhtaç olduğunu, bu muhdisin de Yüce Allah olduğunu belirtir.²⁴⁷

Ârazların hepsi yaratılmış olup cevherlerin onlardan ayrı kalması imkânsızdır. Çünkü cevherlerin ayrı ayrı veya birleşme hali olmadan bulunduğunu düşünmek imkânsız olduğu gibi bir mekândaki cismin varlığı devam ederken hareketli veya sakin olmadığını düşünmekte muhaldir. Akıl, aynı mekânda ve aynı zamanda zıtların birleşmesini muhal gördüğü gibi; cevherlerin renklerin hepsinden, tatlardan ve kokulardan ayrı kalmasını da muhal görür. Cevherlerin ârazlardan ayrı kalması imkânsız olunca cevherlerin ârazlardan önce bulunması da imkânsızdır. Önce bulunmak, ârazlardan ayrı kalmak anlamına gelir; ayrı kalmak da muhal olduğundan cevherlerin önce bulunması imkânsız olur. O halde cevherler, -ârazlardan önce meydana gelmediği, yaratılmış olandan önce bulunamayan ise yaratılmışlık sebebinde onunla birleştiği için- zaruri bir şekilde yaratılmış olur. Yaratılmışlık ise varlığın bir başlangıcı olmasıdır. Varlıkların yaratılmış olmaları hakkında getirilen bu delil; gökyüzü, gezegenler, yıldızlar ve âlemin diğer bütün parçaları; yeryüzü ve oradaki denizler, dağlar, bitkiler, cansız nesnelere ve onların dışındaki her şey için geçerlidir.²⁴⁸

²⁴⁶ Maturidi, *Kitâbü't-Tevhid*, (Çev.: Bekir Topaloğlu), Ankara, 2009, 21-24.

²⁴⁷ Maturidi, *a.g.e.*, 21-24.

²⁴⁸ Nesefî, *Kitâbü't-Tevhid li Kavâidi'l-Tevhid (Tevhidin Esasları)*, (Çev.: Hülya Alper), İstanbul, 2010, 27-28.

Maturidi, *Kitâbü't-Tevhid*'te cisimlerin hudûsunu, bilgi edinme yolları olan; sadık haberler, duyu organları ve aklı kullanarak ulaşabileceğimizi göstermektedir. Şimdi sırasıyla bunları açıklamaya çalışacağız. Maturidi, kelamcılara göre bilgi edinmenin en temel yollarından birisi sadık haberlerdir.²⁴⁹ Nitekim Yüce Allah Kur'an'ı-Kerim'de kendisini "O, Her şeyin Halık'ı"²⁵⁰, göklerin ve yerin eşsiz Yaratıcısı²⁵¹ ve bunlarda vücut her şeyin mülkiyetinin kendisine ait olduğunu²⁵² haber vererek bizlere tanıtmıştır. Bu bilgiler âlemin sonradan, Allah tarafından yaratıldığını açıkça ispat eder.²⁵³

Duyu organlarımızla elde edilen bilginin kanıtlanmasına gelince, cisimlerin ana maddesini oluşturan aynlardan her biri çeşitli zaruretlerin çemberine alınmış ve başkasına bağımlılığını ilan etmiş durumda algılanmaktadır. Yani duyu organlarımızla idrak ettiğimiz cisimlerin zaruret ve ihtiyaç içinde bulduklarını görüyoruz. O halde başkasına muhtaç olamaz. Konuyla ilgi diğer hususta şudur: her varlık mevcudiyetinin başlangıç döneminden habersiz olduğu gibi, yetkin derecede güç ve bilgiyle nitelendiği dönemde bile kendisine gelebilecek tehlikeleri bertaraf edememektedir. Yani canlılar kendileri dışındaki bir varlığa bağımlıdır, sürekli ihtiyaç halindedirler. Böyle olunca da yaratılmışlık gerekli hâle gelir. Çünkü kıdem hiçbir zaman başkasına bağımlı değildir ve hiçbir şeye de muhtaç değildir.²⁵⁴

Yine duyularla algılanan her varlıkta farklı ve birbirine zıt özelliklerin (sıfatların) var olduğunu görüyoruz. Zıtlıklar kendiliğinden bir araya gelemezler. Âyanda müşahede ettiğimiz; iyi-kötü-, küçük-büyük, güzel-çirkin, aydınlık-karanlık gibi zıtlıklar değişiklik ve zeval bulma belirtileridir. Değişiklik ve zevalde fenaya maruz kalış ve yok oluş vardır, yani farklılaşma ve parçalanma yok oluş alametidir ki; yokluğa ihtimali olan bir şey kendiliğinden var olmamıştır ve onun bir başlangıcı da vardır.²⁵⁵

²⁴⁹ Maturidi, *a.g.e.*, 21.

²⁵⁰ En'am, 6/102; Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62.

²⁵¹ Bakara, 2/117; En'am, 6/101

²⁵² Bakara, 2/107; Âli İmran, 3/189; Mâide, 5/17, 18, 40, 120.

²⁵³ Maturidi, *a.g.e.*, 21.

²⁵⁴ Maturidi, *a.g.e.*, 21-22.

²⁵⁵ Maturidi, *a.g.e.*, 21-22; Topaloğlu, *a.g.e.*, 80.

Âlemin yaratılmış olduğu böylece kesin olur. Yaratılmış olanın varlığı mümkündür, varlığı mümkün olanın ise yokluğu da mümkündür. Varlığı ve yokluğu mümkün olanın meydana gelmesi zatının gereği değildir. O zaman onun yokluktan varlığa çıkması ancak bir tercih sebebiyle gerçekleşir; çünkü yapıcısı olmayan bir bina yoktur. Bu durumda mutlaka bir yaratıcının onu yaratması ve varlığını seçmesi gerekir.²⁵⁶

Kısaca Maturidilik'te İspât-Vacip konusu şu şekilde özetlenebilir: “Âlemin bir yaratıcısının olmasının kanıtı onun yaratılmış olması yani hudûsudur.”²⁵⁷

Maturidilik'te Allah'ın varlığı ve O'nun varlığını kanıtlamak için kullanılan delillerden sonra bütün kelimelerde ortak olarak kullanılan ve bu yüzden de kelimelerin geleneksel kanıtı olarak bilinen Hudûs delilini ele almaya çalışacağız.

²⁵⁶ Neseî, *Tevhid'in Esasları*, 28.

²⁵⁷ Maturidi, *a.g.e.*, 29.

3.3. EHL-İ SÜNNET KELAMINDA KULLANILAN HUDÛS DELİLİ

İbn Rüşd, *el-Keşf-an Menâhici'l Edille*'de İspat-ı Vacip konusunda kelamcıların Hudûs ve İmkân delillerinin kullandığını belirtmiştir.²⁵⁸ Kelamcılar, bu iki delil dışında Gaye ve Nizam, Kabûl-i Amme ve İlm-i Evvel delillerini kullanmış olsalar da²⁵⁹ onların geleneksel kanıtı “*Hudûs*” olduğundan çalışmamızın bu bölümünde sadece Hudûs delili üzerinde durmaya çalışacağız.²⁶⁰

Hudûs, sonradan meydana gelmek, yok iken sonradan var olmak; var olabilmek için başkasına muhtaç olmak demektir.²⁶¹ Kelam literatüründe ise, Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvuru olan kozmolojik delillerden birisi olmakla birlikte; bir varlığın hatta bütünüyle evrenin varlığından önce yokluğunu, bir zamanlar yok iken sonradan var olabildiğini belirtmek amacıyla kullanılan bir terimdir.²⁶² Bu özelliği taşıyan varlığa “*Hâdis*” denir. Hadisin zıddı ise “*Kadim*”dir. Kadim varlığının başlangıcı olmayan, varlığında bir başkasına muhtaç olmadığı gibi onun var olmadığı bir zaman da düşünilemeyen varlıktır.²⁶³ Hadisin yokluğu varlığından öncedir. Hadis yoklukla öncelenmiştir, yani onun yokluğu varlığından öncedir dolayısıyla onun varlığının bir başlangıcı vardır ve ondan önce yoktur. Hudûs ancak bir şeyin ondan-hadisten-önce gelmesiyle düşünülebilir; çünkü hudûs, şeyin varlığının öncelenmesinden ibarettir ve dolayısıyla ancak onu önceleyen bir şeyle düşünülebilir. O, yani önce gelen şey ise ya onun sonrakiyle bir araya gelmesi imkânsız olan yokluğudur ya da onunla birlikte mümkün olan başka bir şeydir.²⁶⁴

Kelamcılar, âlemin sonradan olduğu önermesinden hareketle, belirleyici ilke olarak bilinen bir ilkeye başvurarak, sonradan olan âlemin zorunlu olarak bir sonradan var edicisinin (Muhdis) bulunması gerektiğini kanıtlamaya çalışmışlardır.

²⁵⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf-an Menâhici'l Edille*, 143.

²⁵⁹ Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, 150.

²⁶⁰ Macit Fahri, “İslam’da Allah’ın Varlığının Geleneksel Kanıtı”, (Çev.: Mehmet Dağ), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, C.XXV, 157; Ayrıca bkz. Aydın, *a.g.e.*, 44.

²⁶¹ Maturidi, *a.g.e.* 24.

²⁶² Topaloğlu, “*Hudûs*” mad., *T.D.V.İ.A.* C.XVIII, 304; Ebu’l Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, (Çev., Şerafettin Gölcük), İstanbul, 1994, 21-22.

²⁶³ Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, 151.

²⁶⁴ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Çev.: Ömer Türker), İstanbul, 2010, 382.

En sade bir ifadeyle bu ilke şu anlama gelmektedir: Âlemin var olmadan önce olması ya da olmaması aynı ölçüde mümkün olduğundan; olma imkânını olmama imkânına tercih eden bir belirleyiciye (Müraccih) gerek vardır ki bu da Allah'tır.²⁶⁵

Hudûs Delilinin dayandığı önermeler şunlardır:

A. Âlem bütün parçalarıyla hadistir

B. Her hadis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır.

C. O halde bu âlemin de bir muhdise ihtiyacı vardır ki, O da hadis olmayan Allah'tır.²⁶⁶

Bunun izahına gelince, önermelerden ilkinde, yani “Âlem bütün parçalarıyla hadistir” önermesine göre âlem, Yüce Allah'ın dışında olup Sanii'in bilinmesine vasıta olan tüm varlıklardır. Âlem, emare ve alamet anlamlarına gelir. Allah'ın varlığının emaresi ve alameti olduğundan kâinata âlem denilmiştir. Cisimler, ârazlar, bitkiler, hayvanlar, insanlar âlemi gibi. Muhdes kavramı, yokluktan varlığa çıkarılmış anlamlarına gelir, yani yok iken sonra var olandır.²⁶⁷

Âlem hadistir, çünkü âlemdeki varlıklar ya âyandır ya da ârazdır. Âlem cisimler, cevherler ve ârazlardan oluştuğundan cevherler ve ârazlar da muhdestirler. Âlemdeki varlıklar, eğer başkasına dayanmaksızın bizatihi ve kendi kendine ayakta durabiliyorsa bu âyandır, maddedir -yani ârazın mukabili olarak hem cevher hem de cisim için kullanılan bir terimdir- aksi halde ârazdır. Âraz ise, kendi başına boşlukta yer tutamayan mevcudiyeti ancak cevhere veya cisme bağlı olan mümkündür. Taftazani (ö.1390) ve Bakıllani'ye (ö.1013) göre; renk, koku, hareket, ağırlık gibi durumlardır. Cevher ise ârazların her cinsinden birer tanesini aşan şey, boşlukta bizzat yer tutan ve mekâna sığabilen hacimli şeydir.²⁶⁸

²⁶⁵ Fahri, a.g.m., 160.

²⁶⁶ Gazzali, *İhya-u Ulûmi'd-Din* C.1, (Çev.: Mehmet A. Müftüoğlu), (Tet.-Tsh.: A.Fikri Yavuz), İstanbul, 1989, 259-260; Taftazani, *Şerhu'l Akaid-Kelam İlmi ve İslam Akaid-*, (Çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul, 2010, 102., Topaloğlu, a.g.e., 83; Aydın, a.g.e., 45.

²⁶⁷ Taftazani, a.g.e., 102.

²⁶⁸ Taftazani, a.g.e., 102-104; ayrıca bkz. Çubukçu, a.g.e, 17; Topaloğlu, a.g.e, 83; Pezdevi, a.g.e., 22-23.

Kelamcılara göre âlemin unsurları, hareket ve sükûndan müstağni kalamaz, yani hareketsiz ve sükûnsuz madde yoktur; hareket ve sükûn ise hadistir. Maddenin hareketsiz ve sükûnsuz olmaması şöyledir: cisim ve cevher mutlaka bir hayyizde ve mekânda oluş halindedir. Eğer cisim ve cevher, daha önce buldukları yerde aynen diğer bir oluşla bulunuyorlarsa o cisim sükûn halindedir. Şayet daha önce var oldukları yerde, diğer bir oluşla bulunmuyorlarsa; aksine diğer bir yerde bulunuyorsa o madde hareket halindedir. Bu durumda hadis olanlardan uzak kalamayan bir şeyin de hadis olması gerekir. Böylece hareket ve sükûnun hadis olduğu ortaya konmuş oldu ki; bu düşünebilen herkes için apaçıktır.²⁶⁹

Hadis varlığın onu meydana getirecek bir muhdise muhtaç olacağı hem hadisin tanımını gereğidir, akli bir zarurettir. Yani her muhdes için bir muhdis zorunlu olarak gereklidir. Bu zaruret ise tercih yapan bir zat olmadan (varlığı ve yokluğu da eşit olarak) mümkün olan bir şeyin iki tarafından birinin tercih edilmesinin imkânsız oluşu gibi bir zarurettir. Bu önermelerin zorunlu sonucu olarak da âlemin kendi cinsinden olmayan bir kadim tarafından meydana getirilmiş olması gerektiği açıktır. Eğer âlemin kendisinden bir parça tarafından meydana getirildiği söylenecek olursa bu devre yol açar. Âlemin kendisi gibi bir hadis tarafından meydana getirildiği kabul edilirse, bu defa da onu meydana getiren bir muhdisin olması kaçınılmazdır. Bu durumda devam edecek teselsül sebebiyle varlığı oluşturacak bir ilk varlığa ulaşmak imkânsızdır. Hem devir hem de teselsülde mantıki çelişkiler açık olduğundan bunlara dayanarak tutarlı bir ispat ortaya koymak mümkün değildir. Devir ve teselsül batıl olduğuna göre âlemin kadim olan Allah tarafından yaratılmış olduğu ortaya çıkar.²⁷⁰

Hudûs delilinin bu ikinci yanı “Her hadisin olanın bir muhdise ihtiyacı vardır” önermesine gelince, bunu “Her hadisin hudûs bulması için bir sebep lazımdır”. Şeklinde de ifade edebiliriz. Yani âlem hadis olunca kendisine biçim veren bir muhdise muhtaç olur.²⁷¹

²⁶⁹ Taftazani, *a.g.e.*, 105; Aydın, *a.g.e.*, 47.

²⁷⁰ Topaloğlu, *a.g.e.*, 89; Cürçâni, *a.g.e.*, 455-460; Taftazani, *a.g.e.*, 111.

²⁷¹ Aydın, *a.g.e.*, 46; Topaloğlu, *a.g.e.*, 92; Çubukçu, *a.g.e.*, 18.

Ehli Sünnet kelimcileri ve Mutezileden bazılarına göre bu aslında akıl için bedihi ve zaruridir yani açık ve seçik olan bir hükümdür. Çünkü akıl, her yazının bir yazıcısı, her şeklin bir yapıcısı ve her binanın bir ustasının bulunduğu zaruri olarak hükmeder. Bu önermenin açık olarak herkes tarafından bilinemeyeceğini söyleyen bazı Mutezile âlimlerine göre bu, ancak delil getirmekle bilinebilir.²⁷²

Ehli Sünnet âlimlerinden Gazzali (ö.1111) de bu önermenin akıl tarafından açıkça bilinebileceğini öne sürer. Eğer hükmün doğruluğuna herhangi bir itiraz söz konusu ise bu ifade edilenin tam olarak anlaşılmasındandır. Şöyle ki, “Hadis” yok iken var olan şey demektir. Böyle bir şeyin olması ya muhaldir ya da mümkündür. Muhal olamaz çünkü bir kere var olmuştur. Muhal olan asla var olamayacağına göre; acaba hadisin var olma keyfiyeti kendi öz yapısından mı kaynaklanır? Bu sorunun cevabı evet olamaz; çünkü varlığı kendi zati gereği olan bir şey sonradan yok iken var olmaz. O halde onun varlığı muhal ve ya vacip olmadığına göre mümkündür. Fakat mümkün de kendi başına var olamaz. Söz gelişi niçin “A” yok değil de vardır? Burada var olma ile yok olma arasındaki dengenin var olmadan yana bozulması gerekir ki, yokluğun yerini (eğer böyle bir ifadenin kullanılmasına bir an için izin verilirse) varlık alsın. Dahası da var. Niçin yok iken var olan, belli bir zamanda var oluyor? Onun daha önce veya daha sonra var olması mümkün olduğuna göre var olma zamanını kim veya ne seçer? Hudûs deliline göre, varlığı yokluğa; şu zamanda var olmayı bu zamanda var olmaya tercih edecek (müreccih) ve tahsis edecek (muhasis) biri olmadan hadisin hudûsu açıklamaz.²⁷³ Buna göre yokluğun önceliği dikkate alınırsa hudûs zamansaldır. Çünkü önceki ile sonrakinin bir araya gelmesi imkânsızdır. Yokluktan başkasının –ki bu illettir- önceliği dikkate alınırsa hudûs zati olur ve görüş birliğiyle bütün mümkünleri kuşatır. Çünkü her mümkün önceki ve sonrakinin bir araya gelerek bir öncelikle illeti tarafından öncelenmiştir. Bu durumda zati kıdem, Yüce Zorunlu’ya mahsustur.²⁷⁴

Topaloğlu, Bakıllani’den hareketle bu önermeyi şu şekilde açıklar. Var olmak yokluğa nispetle belirli bir zamanda ve belirli bir şekilde onu var edecek illet ve

²⁷² Topaloğlu, *a.g.e.*, 92-93.

²⁷³ Aydın, *a.g.e.*, 46.

²⁷⁴ Cürçani, *a.g.e.*, 382-384.

sebeup isteyen bir mefhum olduğuna göre bizatihi yokluğu varlığına tercih edilmiştir. Bu şekliyle hadisin var edilmiş olduğunu görürüz. Aynı cinsten olduğunu bildiğimiz hadislerin birbirlerinden daha önce veya daha sonra varlık sahasına çıktıklarını da müşahede edebiliyoruz. Bu hadisin aynı cinsten olan öteki hadisten; kendi kendine daha önce veya daha sonra var olması gerekir. Çünkü kendi kendine olduğuna göre aynı cinsten olan bütün hadislerin onlun gibi önce veya sonra olması kadar doğal bir şey olamaz. Hâlbuki gerçekte böyle değildir. Demek ki hadise kendi dışında tesir eden vardır. Âlemdede mevcut canlı cansız her varlığın, cisim için mümkün olan her türlü şekli alabileceğini her türlü terkibe girebileceğini düşünebiliriz. Hâlbuki gerçekte, cisimden muayyen şekil ve tertibi muhafaza etmektedir. Cisim de kendiliğinden olamayacağına göre cisimlerde müşahede ettiğimiz belirli, sabit şekil ve tertibi onlara veren bir müessirin mevcudiyeti zorunludur.²⁷⁵

nc nerme ise, yani “O halde bu âlemin de bir muhdise ihtiyaı vardır ki, o da hadis olmayan Allah’tır” önermesi sonuç önermesidir. Bu sonuç ile yukarıda üzerinde kısaca durduğumuz müreccih ve muhassis kavramları arasında sıkı bir ilişki vardır. Mademki bütünüyle âlemin var olması da var olmaması da mümkündür ve mademki bu imknlerden birincisi gerçekleşmiştir; o halde onu tercih eden bir sebebin bulunması gerekir. Gazzali’ye göre, Allah’ın sebep olması O’nun “Mreccih” olması anlamına gelir. Hudûs delili mreccihin ilim, irade, kudret gibi sıfatlara sahip olarak düşünülmesini gerekli kılar. Niçin şu anda var olanlar var da onlara zıt olanlar var değildir, niçin onlar şu zaman oldular da bu zamanda olmadılar? Bu ve benzeri sorulara; İlim, İrade, Kudret vs. gibi sıfatlara sahip bir sebep yani bir ,”Sâni”, “Bari”, muhdis” ve “Mubdi” düşünülmeden cevap verilemez. Bu yüzden hudûs delili her hangi bir sebebe ulaşmayı değil; yaratıcı ve varlığı devam ettirici bir sebebe ulaşmayı gaye edinir.²⁷⁶

²⁷⁵ Topaloğlu, *a.g.e.*, 92-93; Ayrıca bkz., Ebu Bekir Muhammed b.Tayyib el- Bakıllni, *et-Temhid*, (Nşr. Richard J.McCarthy), Beyrut, 1957, 23.

²⁷⁶ Aydın, *a.g.e.*, 49-50; Ayrıca Bkz., Gazzali, *el-İktisad fi’l İtikad*, (ev.: Kemal Işık), Ankara, 1971, 22-23.

4. İBN TEYMIYYE'DE TANRI TASAVVURU VE FITRAT DELİLİ

Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Teymiyye (ö.1328), İslam düşünce sistemi ve ona etki eden konular üzerinde etraflıca tartıştıktan sonra, başta kendi oluşturduğu düşünce kalıpları üzerinden bir yapılanma ve eleştiride bulunur. Tarihi süreç içerisinde ortaya çıkmış olan ekollerin ve âlimlerin görüş ve sistemlerini ayrıntılı bir şekilde tahlil eder ve bunlara yöneltilen eleştirileri kendinde toplayarak kendi görüşlerini ortaya koymaya çalışır. İbn Teymiyye'nin bu usul üzerinden yaptığı eleştirilerin başında felsefe, kelim ve tasavvuf anlayışları gelir.²⁷⁷ İbn Teymiyye felsefe, kelim ve tasavvufu yoğun bir tenkit süzgecinden geçirmiş, bunların temsilcilerini ağır bir dille eleştirmiştir.²⁷⁸ İbn Teymiyye'nin en çok ilgilendiği teolojik konular; Tanrı'nın varlığının kanıtlanması, Tanrı-Âlem ilişkisi ve Tanrı'nın sıfatları konuları olmuştur.

Çalışmamızın bu bölümünde ilk önce İbn Teymiyye'nin Tanrı ve sıfatları hakkındaki görüşlerini, Tanrı kanıtlamalarına İbn Teymiyye'nin yönelttiği eleştiriler ve en sonunda da İbn Teymiyye'nin Fıtrat delilini ele almaya çalışacağız.

²⁷⁷Burhanettin Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl Bağlamında)* A.Ü.S.B.E Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2009, 185.

²⁷⁸ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz el-Akl ve'n-Nakl*, C.VII, 418-419; İbnTeymiyye, *İman Üzerine*,(Çev.: Salih Uçan), İstanbul, 2009, 204-205.

4.1.TANRI TASAVVURU

İlahiyat konularında Selef'in anlayışının en doğru yol olduğu görüşünde olan İbn Teymiyye, Allah'ın zat ve sıfatları gibi konularda aklın tek başına doğru bir neticeye ulaşamayacağını belirtir. Allah'ın hiçbir varlığa benzemediği hususunda dört mezhep imamı, muhaddis ve selef uleması arasında ittifak olduğunu ifade eder. Bu konularda te'vil yapılmasının sakıncalı olduğu kanaatinde olan İbn Teymiyye, tahriften ibaret olan te'viller sebebiyle pek çok sapkın mezhebin ortaya çıktığına da dikkat çeker.²⁷⁹

İbn Teymiyye, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi itikâdi konularda insanların, Allah'ın kitabında haber verdiklerine, Allah resulünden tevatür yoluyla gelen bilgilere ve Selef'in icma ettiği hususlara iman etmesi gerekir.²⁸⁰

İbn Teymiyye'ye göre birtakım mevcudatın varlığı müşahede ve akılla bilinmektedir. Yine bilinmektedir ki, bunların bir kısmı daha önce iken sonradan meydana gelmiş ve var olmuştur. Örneğin kendimizin önce yok iken sonradan var olduğumuzu biliyoruz. Yine bulut, yağmur, bitkiler, hayvanlar ve benzeri şeyler sonradan var olmuşlardır. Yüce Allah bu olayların kendi varlığına delil olmasını şöyle açıklar.²⁸¹ “Şüphesiz göklerin yaratılışında, gece ile gündüzün değişmesinde, insanların faydasına olan şeyleri denizde taşıyıp giden gemilerde, Allah'ın gökten su indirip onunla ölmüş olan yeri dirilterek üzerine her çeşit canlıyı yaymasında; rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”²⁸² Bu ayette bahsedilen olayların ve varlıkların zorunlu olması mümkün değildir; çünkü varlığı zorunlu olanın yok olması düşünülemez. Bunlar ise sonradan yaratılmışlardır. Bunların yok iken sonradan var olmaları varlıklarının da yokluklarının da mümkün olduğunu gösterir; çünkü her iki husus da kendilerinde gerçekleşmiştir. Böylece varlığın sonradan meydana gelen mümkün varlığı kapsadığı zorunlu olarak ortaya çıkmış olur. İşte burada deriz ki,

²⁷⁹ Kıyıcı, *a.g.e.*, 198-199; İbn Teymiyye, *Külliyat*, C.I., (Çev.: Komisyon), İstanbul, 1987, 39

²⁸⁰ İbn Teymiyye, *el-Akide'tü'l Vasıtiyye*, (Çev.: İsa Canpolat), İstanbul, 2011, 52

²⁸¹ İbn Teymiyye, *Külliyat*, C V, 264.

²⁸² Bakara, 2/ 164.

sonradan meydana gelen mümkün varlık, varlığı kendine dayalı kadim bir varlık tarafından var edilmiştir. Aslında bu husus zaruri bilgilerin en açık olanlarıdır; çünkü insan yaratıldıktan ve güç sahibi olduktan sonra bile kendine bir organ yaratıp ekleyemez.²⁸³

İbn Teymiyye, varlıkla ilgili zorunlu-mümkün ayırımını yaptıktan sonra, “*Yoksa kendileri hiçbir şey olmadan mı yaratıldılar, yoksa yaratanlar kendileri midir?*”²⁸⁴ Ayetini zikreder; İnsanlar kendi kendilerini yaratmadıklarına göre, bir yaratıcının olması gerekir ki, O da her türlü eksiklikten münezzehtir olan Yüce Allah’tır.²⁸⁵

Allah, kendisine benzer olmadığı gibi isim ve sıfatlarıyla birlikte zikredilen zâtında ve fiillerinde de asla benzeri olmayandır. O’nun hakikaten bir zâtı, hakikaten fiilleri, hakikaten sıfatları vardır. Bununla birlikte O’na sıfat ve fiillerinde şu veya bu biçimde benzeyecek hiçbir şey yoktur. Allah eksikliği ve sonradan olmayı gerektirecek her şeyden münezzehtir. Çünkü O, daha üstünde hiçbir gaye olmayan en üstün kemâlin sahibidir. O’nun yok olması muhal olduğu için, sonradan olması da muhaldir. Sonradan olmak önce yok olmayı ve bir oldurucuya muhtaç olmayı gerektirdiğinden; O’nun varlığı ise Binefsihi Vacibü’l-Vücut olduğundan sonradan var olmamıştır.²⁸⁶

²⁸³ İbn Teymiyye, *Külliyat*, C V, 264-265; Bu açıklamalarda İbn Teymiyye’nin varlığı Zorunlu ve Mümkün şeklinde Farabî-İbn Sinacı terimlerle açıklaması ilginçtir. Her ne kadar kastı ayrı olsa da. İbn Teymiyye’nin bu ayırımdaki asıl amacı varlığı nedenli ve nedensiz olarak ikiye ayırmaktır. Çünkü ona göre filozofların Zorunlu-Mümkün, Nedenli-Nedensiz olarak yaptıkları bu ayırım, kadim ve başlangıçsız nedenlilerin var olabileceğini kabul etmeleri böyle bir sonuca ulaşmalarını imkânsız kılar., Mustafa Çağrı, “ İbn Teymiyye’nin Bakışıyla Gazali-İbn Rüşd Tartışması”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, C.IX, İstanbul, 1995, 90.

²⁸⁴ Tur, 52/35

²⁸⁵ İbn Teymiyye, *Külliyat*, C V, 265.

²⁸⁶ İbn Teymiyye, *Külliyat*, C V, 27.

4.2.TANRI'NİN SIFATLARI

Allah'ın sıfatları konusu İslam düşüncesinde temel bir konu olmakla birlikte düşünce ayrılıklarına da kaynaklık etmiş önemli bir meseledir. İbn Teymiyye kendinden önceki kelim ekollerinin ve filozofların sıfat anlayışını eleştirdikten sonra kendi görüşünü ortaya koyar.²⁸⁷ İbn Teymiyye'nin sıfatlara bakışı Ehli-Sünnet kelamcıları ile filozofların sıfatlara dair görüşleri arasında orta bir yol bulma çabasıdır.²⁸⁸

İbn Teymiyye'ye göre filozofların Tanrı'nın sıfatlarını reddederken dayandıkları önermeler şunlardır: 1. Tanrı için mutlak varlık olmaktan öte bir gerçeklik yoktur. Bu önerme Tanrı'nın "vücut" ve "mahiyet"ten mürekkep bir varlık olmadığı sonucunu doğurur. 2. Tanrı için herhangi bir sıfat düşünülemez, bu da O'nun zât ve sıfattan mürekkep olmadığı sonucunu verir. 3. Tanrı ne içlemi ne de kaplamı olan bir niteliği vardır. Bu önerme O'nun cins, nevi, fasl gibi "külliyyat-ı hams" denilen kategorilerden birine sokulmasını, dolayısıyla içlem ve kaplam bakımından öteki varlıklarla bir ilişkisinin bulunmasını imkânsız kılar.²⁸⁹

İbn Teymiyye, ne Tanrı'nın zâtının ne de sıfatlarının bir yaratıcısının bulunmadığı anlamında zât ve sıfatlara zorunlu varlık denilebileceğini bazı şartlarda kabul etmektedir. Şöyle ki, öncelikle mümkünlerin yaratıcısının "bir tek Tanrı" olduğuna ilişkin deliller sıfatları reddetme temeline dayanmaz; aksine Tanrı'ya bağlı olan bütün sıfatlar kadimdir; yokluğu imkânsızdır ve bu sıfatların bir fâili de yoktur. Şu var ki eğer sıfatların varlığı zorunludur derken onların başka bir varlığa (yani Tanrı'ya) bağlı olmaksızın varlıklarının zorunlu olduğu kastedilirse bu yanlıştır. Çünkü varlığı zorunlu olan ne yalnız Tanrı'nın zâtı ne de yalnız sıfatları olmayıp, zorunlu varlık, bağlı (lâzım) sıfatlarla nitelenmiş olan zâttır.

²⁸⁷ Kıyıcı, *a.g.e.* 200-201.

²⁸⁸ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru- Eleştirel Bir Yaklaşım-" *Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2, 2006, 67.

²⁸⁹ Mustafa Çağrı, " İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazali-İbn Rüşd Tartışması", *İslam Tetkikleri Dergisi*, C.IX, İstanbul, 1995, 100.

İkinci olarak, eğer Zorunlu varlık ifadesinden sadece bir fâili bulunmayan varlık kastediliyorsa bundan filozofların iddia ettikleri gibi, zât ve sıfatlardan ikisinin birden zorunlu kabul edilmesinin imkânsızlığı sonucu çıkmaz; aynı şekilde yine bundan, birden fazla kadim ve zorunlu varlık bulunmayacağı da anlaşılmaz. Zorunlu varlık ifadesinden fâili bulunmayan ve kendi başına mevcudiyetini sürdüren varlık anlamı kastediliyorsa, bundan da sadece sıfatların değil, zâtın birlikte zorunlu olduğu sonucu ortaya çıkar.²⁹⁰

Çağrıcı'ya göre İbn Teymiyye'nin bu açıklamalarından onun Ehl-i Sünnet kelamcılarıyla filozofların sıfatlara dair görüşleri arasında orta bir yol bulma çabası içerisinde olduğunu görürüz. Nitekim görüldüğü gibi o, ilke olarak sıfatların varlığının zorunlu olduğunu belirterek Ehl-i Sünnet düşüncesine temelde katılmaktadır. Çünkü ona göre biz zihnen nitelikleri bulunmayan bir varlık düşünemeyiz. Bu sebeple Tanrı'nı zâtı gibi sıfatlarının da ezeli ve ebedi olması zorunludur. İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığından ayrı ve bağımsız birer zorunlu gerçeklik gibi düşünülebilecek olan sıfat anlayışını kabul etmediğinde filozofların sıfatlara dair görüşlerine yaklaşmaktadır. Çünkü Eş'arilerin sıfatları "zâta zâid" saymalarına karşılık, İbn Teymiyye bu ifadeyi kullanmaktan titizlikle kaçınmış bunun yerine sürekli sıfatlarının zâta bağlı olduğunu, zâtla sıfattan biri diğerinin faili olmadığını, zâtın sıfatlar için bir mahal ve mevsuf olduğunu, yine sıfatlar için bir taşıyıcı olduğunu kabul eder.²⁹¹ O halde kendi başına var olan gerçek Zorunlu varlık, sıfatlarıyla birlikte yokluk kabul etmeyen zattır. Yani Tanrı ancak kendi başına vardır, O'nun öz varlığı kedisine bağlı bulunan sıfatlarıyla nitelenmiş olan zattır.²⁹²

İbn Teymiyye'ye göre insan cins ve fasıldan mürekkeptir, ya da insan konuşan canlıdır dediğimizde terkinin öteki anlamları gibi burada da insan hakkında iki ayrı, bağımsız birbirinden ayrılabilen unsurlardan söz etmiş olmayız; çünkü insan hakkında cins ve fasıl birbirinden ayrılmaz niteliklerdir. Aynı şekilde düşünme niteliği de ondan ayrı bir varlığa sahip olamaz. Şu halde kendi başına var olan zorunlu varlık, sıfatlarıyla birlikte yokluk kabul etmeyen zâttır. Soyut bir varlığın, hiçbir niteliği olmayan bir zâtın, mutlak varlığı zorunlu olmak şöyle dursun, gerçekte

²⁹⁰ Çağrıcı, a.g.m., 100-101.

²⁹¹ Çağrıcı, a.g.m., 101-102.

²⁹² Çağrıcı, a.g.m., 103.

böyle bir varlığın kendi başına bulunması bile mümkün değildir. Çünkü sıfatlardan soyutlanmış bir varlık, var olması imkânsız şeyler gibi ancak zihnen düşünülebilir. Kısacası Tanrı, “ancak kendi başına vardır; O’nun öz varlığı kendisine bağlı bulunan sıfatlarıyla nitelenmiş olan zâttır”. Bu yüzden İbn Teymiyye, filozofların sıfatların reddine ilişkin tartışmalarının tümüyle içeriksiz, temelsiz ve mugalâttan öte bir değer taşımadığı görülür. İbn Teymiyye’nin İbn Rüşd ve diğer İslam filozoflarını en şiddetli bir şekilde eleştirdiği konulardan biri de onların Tanrı’nın zât ve sıfatlarını, hatta sıfatların ve fillerin objelerini aynı ve bir tek realitenin farklı kavramlarla ifadesi saymalarıdır.²⁹³

Sıfatları nefyederek Tanrı ile sıfatlarını aynı şey sayan yani bütün sıfatların tek bir zata irca edilmesi gerektiğini kabul eden filozoflara İbn Teymiyye sıfatların nefyi konusunda şöyle açıklık getirir. Biz şu kişi bilgilidir dediğimizde iddia ettiğimiz gibi asıl bilen o kişinin bilgisi olduğunu değil; onun bilgi niteliğine sahip yani bilgiden soyutlanmış olmadığını ve bilgiyle nitelenmiş olduğunu anlarız.²⁹⁴ İbn Teymiyye’ye göre Allah hakkında sıfatları nefyedenler de ona birtakım nitelikler atfetmekten kendilerini kurtaramamışlardır. Sıfatları reddedenler, sıfatlar Tanrı’da anlam çokluğuna, bu da cisim ya da mürekkep olmaya yol açar düşüncesindedirler. Hâlbuki onlar, Allah’ın Mevcut, Vacip ve Nefsiyle Kaim ya da Âkil, Mâkul ve Akıl olduğunu söyleyerek aynı şeyi ifade etmişlerdir.²⁹⁵

İbn Teymiyye’ye göre filozofların, sıfatların inkârıyla ilgili bu görüşleri aslında onların varlık felsefesindeki tutarsızlıklardan kaynaklanmaktadır. Çünkü onlar, söz gelimi bir olan şeyi iki gösteriyorlar. İbn Teymiyye buna filozofların cisim anlayışlarını örnek göstermekte ve bunun da Aristoteles felsefesindeki madde ve suretten oluşan cisim ile “esir” denilen özün oluşturduğu semavi cisimleri kastetmektedir. Fakat öte yandan filozoflar bilgi, bilen, irade, kudret gibi tanrısal isim ve sıfatları da tamamen aynı kavramlar olarak birleştiriyorlar. Yine onlar, Tanrı’nın sıfat ve fiilleri gibi var olan şeyleri yok; mutlak varlık, soyutlar, külliler gibi zihin dışında herhangi bir gerçekliği bulunmayan şeyleri de var sayıyorlar.²⁹⁶

²⁹³ Çağrı, a.g.m, 103.

²⁹⁴ Çağrı, a.g.m., 104-105.

²⁹⁵ H.Aydın, “İbn Teymiyye’nin Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım-”, 74-75

²⁹⁶ Çağrı, a.g.m., 106; Ayrıca bkz., İbn Teymiyye, *Der’u Tearuz el-Akl ve’n-Nakl*, C.III, 446-447.

İbn Teymiyye, sıfatların anlaşılması konusunda iki temel kaide ortaya koyar:

1. Herhangi bir te'vile başvurmaksızın varlığını kabul ve tasdik etmek açısından Allah katında varlığı zorunlu olan Subûti sıfatları ile insanın niteliklerine benzediği düşünülen Haberi sıfatlar arasında hiçbir fark yoktur. Her iki sıfat grubunda gerçek mana ifade ettikleri şekliyle anlaşılmalıdır.

2. Allah'ın zatının keyfiyetini tam anlamıyla bilmek mümkün değildir. Dolayısıyla gereken O'nun yaratılmışlardan ayrı ve farklı bir zatının bulunduğuna iman etmektir der.²⁹⁷

İbn Teymiyye'ye göre sıfatlar konusunda takip edilmesi gereken yol, Allah'ın bizzat kendisi ve resullerinin gerek ispat ve gerekse nefyetme açısından vasıflandırdıkları şeylerle Allah'ın vasıflandırmasıdır. Kendisinin kendisi hakkında ispat ettiğinin kabul edilmesi ve nefyettiğinin de reddedilmesidir. Ümmetin selefi ve imamları, onu başka şeye benzetmekten kaçınarak, tahrif ve ta'tile sapmadan Allah'ın kendisi için ispat ettiği sıfatları olduğu gibi kabul etmişlerdir. Kendisi hakkında nefyettiği şeyleri de ne isimlerini ne de ayetlerini inkâra sapmadan reddetmişlerdir.²⁹⁸

İbn Teymiyye Yüce Allah'ın isim ve ayetleri hakkında küfre sapanları kınandığı “En güzel isimler Allah'ındır, o halde O'na onlarla dua edin ve O'nun isimleri hakkında eğriliğe sapanları bırakın”²⁹⁹ ayetini delil olarak gösterir. Selefin yolu isim ve sıfatları kabul etmek; fakat bu konularda yaratılmışlara benzerliği reddetmektir. Bu teşbihi bulunmayan bir ispat ve ta'tili bulunmayan bir tenzihtir.³⁰⁰ İbn Teymiyye Allah'ın sıfatlarını olduğu gibi kabul ederek Allah'ın tüm isimlerini ve ilgili sıfatlarını aynı zatla ilişkilendirir.³⁰¹

Allah'ın zatına bağlı bütün sıfatları kadimdir, yokluğu imkânsızdır ve failleri de yoktur. Sıfatlar Allah'ın zatından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden

²⁹⁷ Ulvi Murat Kılavuz, “Önsöz”, İbn Teymiyye, *er-Risaletü't-Tedmüriyye(Tevhid Risalesi)*, (Çev.: Ulvi Murat Kılavuz), İstanbul, 2009, 9.

²⁹⁸ İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, 47; İbn Teymiyye, *Külliyat*, C.III, 12-13; James Pavlin, “Sünni Kelam ve Kelami İhtilaflar”, Nasr-Leaman, *a.g.e.*, 149.

²⁹⁹ A'raf, 7/180.

³⁰⁰ İbn Teymiyye, *Külliyat*, C.III, 13; Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı*, Erzurum, 2009, 371-372.

³⁰¹ En-Neşşar, *a.g.e.*, C.I, 384; Pavlin, *a.g.e.*, 149.

kavramlar olmadığı için sıfatların kabulüyle zat ve sıfatlar arasında bir terkipten de söz edilmiş olmaz. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zat ve sıfatlar değil, kemal sıfatlarıyla nitelenen zattır; dolayısıyla sıfatlar zattan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün olmadığından sıfatların reddi mantıki olarak zatın varlığını da tehlikeye sokmuş olur.³⁰²

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın sıfatlarının ne'liklerini, niteliklerini ve anlamlarını Allah'tan başka kimse bilemez.³⁰³ Yani insan bilgisinin hakikatte Allah'ın zatının keyfiyetini kavrayamayacağı kanaatindedir. Sıfatlar genel ve mükemmel olarak tasavvur edilir. Zâtî İlâhiye genelliği açısından bilinmekle birlikte; O yaratılmış olan zatlara benzemez, kendisinin ne olduğunu ancak zatı bilir. O'nun zatının benzeri olmadığı gibi sıfatlarının da bir benzeri yoktur.³⁰⁴ Yine ona göre Allah'ın hiçbir benzeri olmadığından, O'na temsil ve ta'til yoluyla da kıyas getiremeyiz. İbn Teymiyye bu görüşüne baba-çocuk örneğini verir; baba olmadan çocuk olmaz, ya da çocuk babasız olmaz kıyasını Allah için düşünemeyiz. Allah için ancak Kıyas-ül Evlayı (üstün) kullanabiliriz. Bu kıyas, varlıklarda olmayan bir eksikliğin Allah'ta olması daha evladır görüşüne dayanır. Örneğin varlıklarda bulunan kemâl sıfatı Allah'a daha çok lâyıktır. O, Vacibu'l-Vücut'tur. O'nun varlığı bütün mümkünlerin varlığından üstündür; çünkü O, bütün mümkünlerin yaratıcısıdır. Mümkünlerin kemâli O'ndan kaynaklanır.³⁰⁵

Sıfatları te'vil etmeyi tahrif olarak değerlendiren İbn Teymiyye, selefın te'vilden kaçınarak Kur'an'ı çok iyi anladığını buna karşın selef kadar Kur'an'ı anlayamayan kelimcilerin "arş, istiva, yed" gibi haberi sıfatları te'vil etmelerine karşı çıkar.³⁰⁶

Kur'an-ı Kerim'de ve sahih hadislerde Allah'a nispet edilen vasıf ve fiiller hiç te'vil edilmeden olduğu gibi zahiri manasıyla anlaşılmalıdır. İlim ve Kudret nasıl Allah'ın sıfatıysa; "Vechullah", "Yedullah" tabirlerinde geçen yüz ve el de Allah'ın

³⁰² M.Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye", *T.D.V.İ.A.C.XX.*, 406.

³⁰³ İbn Teymiyye, *İhlas ve Tevhid*, (Çev.: Abdi Keskinsoy), İstanbul, 2004, 222.

³⁰⁴ H.Aydın, a.g.m., 72.

³⁰⁵ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz el-Akl ve'n-Nakl* CVII, 362.

³⁰⁶ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'ye göre Kelam ve Kelamcılar", *Cumhuriyet Ü.İ.F.Dergisi*. C.VII/1 Haziran 2003, 223-224.

sıfatlarıdır. İlim ve Kudret nasıl ki te'vil edilemez ve mecaz olarak yorumlanamazsa yüz ve el de te'vil edilemez ve mecazidir denilemez. Eğer böyle bir ifade kullanılırsa nasrlardaki ifadeler tahrif edilmiş ve saptırılmış olur.³⁰⁷ Burada da İbn Teymiyye Selef çizgisine atıfta bulunarak, onların herhangi bir keyfiyetlendirme, benzetme, değiştirme olmaksızın Allah'ın kendisi hakkında ispat ettiği sıfatları ispatlamak; yani, kendisine isnat ettiği sıfatları O'na isnat etmektir. Onlar aynı zamanda, Allah'ın kendisi hakkında ispat ettiği sıfatları ispat etmek ve kendisinden nefyettiği sıfatları da; isim ve ayetlerine dil uzatıp sapık te'viller yapmaksızın nefyederek.³⁰⁸

Allah, isimlerinde ve sıfatlarında yarattıklarına benzemez, bundan dolayıdır ki, Allah kendisini birtakım isimlerle isimlendirirken sıfatlarını da başka isimlerle göstermiştir. Kendisini isimlendirdiği isimler ona hasır. Kendisine nispet ettiklerinde hiç kimse bu isimlerinde O'na ortak olamaz.³⁰⁹ Bu nedenle Allah'ın sıfatları hakkında söylenenler, zatı hakkında söylenenlerin aynı olmalıdır. Nasıl ki, O'nun zatı konusunda eşi ve benzeri yoksa sıfatları ve fiilleri konusunda da O'nun bir benzeri yoktur. O'nun zatlara benzemeyen gerçek bir zâtı olunca, zâtı da diğer sıfatlara benzemeyen gerçek sıfatlarla muttasıftır. Düşünür bu konuda şöyle bir izah yapar: “Rabbimiz dünya göğüne nasıl iner?” şeklindeki bir soruya; “Allah'ın zatı nasıldır?” şeklindeki bir soruyla cevap veririz. Muhatabımız eğer ben onun nasıl olduğunu bilemem diyecek olursa, o zaman biz de inişin nasıllığını bilemeyiz deriz. Çünkü bir şeyin sıfatının nasıllığını bilmek, kendisinin nasıllığını bilmeyi gerektirir. Sıfat mevsufun ayrıntısıdır ve ona tabidir.³¹⁰

Allah'ın her şeyi bilmesi, her şeye gücünün yetmesi, her şeyi duyması ve görmesi kabûldür; “Kendisine ne uyku gelir ne de kendisini uyuklama tutar”,³¹¹ gibi ifadelerde *nefy* (reddir). İbn Teymiyye Allah'ın sıfatlarının kabulü ve nefyine şöyle açıklık getirmektedir: İspat içermedikçe nefyedilenlerde övgü ve üstünlük yoktur; çünkü sırf nefy, sırf yokluktur. Sırf yoklukta bir şey yok ki, övgü ve üstünlük söz konusu olsun. Ayrıca sırf nefy ile olmayan ve mümteni (akla muhalif) şeyler vasıflanır. Olmayan ve mümteni bir şey ise övgü ve üstünlükle vasıflanamaz. Bu

³⁰⁷ İbn Teymiyye, *Külliyat*, C.I, 38

³⁰⁸ İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, 14.

³⁰⁹ İbn Teymiyye, *Külliyat*, C.III, 38; İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, 24.

³¹⁰ İbn Teymiyye, *Külliyat*, C.III, 31.

³¹¹ Bakara, 2/255.

yüzdendir ki Allah kendisini bir nefy ile vasıflandırdığı zaman bir övgüyü, ispatı kapsayan bir vasıfla vasıflandırmaktadır. Yukarıda verdiğimiz ayet örneğinde uyuklama ve uyumanın nefyedilmesi yaratılmışları diri ve ayakta tutmayı yani Allah'ın diriliği ve yarattıklarını yönetme üstünlüğünü açıklar. Allahın kendisini tavsif etmediği her nefy bir ispatı gerekli kılmaz Bu sebeple Allah'ı ancak retlerle vasıflandıranlar, hakikatle ne övülmüş bir ilahı ne de mevcut bir ilahı ispat edebilirler.³¹²

³¹² İbn Teymiyye, *Külliyat*, CIII, 38-39

4.3.İBN TEYMIYYE'YE GÖRE DELİL GETİRMENİN (İSTİDLÂL) DEĞERİ

İbn Teymiyye'ye göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla Yunan ve İslam filozofları tarafından kullanılan deliller, Tanrı'ya özgü olması gereken niteliklerden uzak olduğundan ve içerisinde çok fazla soyut ifadeler barındırdığından eksik ve yanlış bir Tanrı tasavvuru oluşturmuştur. İbn Teymiyye bu yüzden bu delilleri kabul etmez. O, felsefi kanıtların kuşku ve kararsızlık uyandırdığından güvenilir olmadıklarını, anlaşılması zor, genel bir Tanrı fikrinden başka hiçbir şeyi kanıtlamadıklarını iddia eder.³¹³

İbn Teymiyye'nin bu konudaki bütün çabası filozofları ve kelamcıları, Kuran ve sünnette zikredilen dini delillerin aynı zamanda akli deliller olduğu hususunda ikna etmeye çalışmak ve Allah'ın varlığının ispatı başta olmak üzere inanç konusunda Yunan felsefesine dayanan kanıtlamaları kullanmanın yanlışlığını göstermek olduğunu söylemek mümkündür.³¹⁴

İspat-ı Vacip'te Kur'an'da kullanılan delilleri de örnek göstererek, gözleme dayalı tabii ve psikolojik delillere önem veren İbn Teymiyye, kelamcıların ve filozofların kullandığı zihni ve felsefi delillere itibar etmez.³¹⁵ Ona göre kelamcıların ve filozofların delilleri, gaye ve metot açısından kullanışlı ve elverişli değildir. Gaye açısından baktığımızda kelamcıların ispat delillerinde çok çaba sarf edilmiş olmasına rağmen, Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda bu çabanın yetersiz olduğu görülür. Metot açısından baktığımızda ise sonuca ulaşmayı engelleyen ve ihtilafa sebep olan öncüllere dayandığını görürüz bu yüzden bu deliller verimli sayılmazlar. Kısaca

³¹³ Wael B. Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", (Çev.: Hasan Basri Yel), *M.Ü.İ.F.D.* 2007/1, 227

³¹⁴ M.Nesim Doru, "Tanrı'nın Bilinmesi Meselesinde İbn Rüşd ve İbn Teymiyye Karşılaştırması", *Marife Dergisi*, S.3, Kış 2009, 70.

³¹⁵ Özervarlı, a.g.m., 405

kelamcılarının söz konusu düşünsel faaliyeti meseleyi aydınlatmak ve ispatlamaktan çok, karmaşık ve içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir.³¹⁶

İspat-ı Vacip konusunda İbn Teymiyye'nin filozofların ve kelamcılarının kullanmış olduğu delillere yapmış olduğu eleştirilere geçmeden önce, *Der' u Tearuz el-Akl ve'n Nakl* eserinde üzerinde önemle durduğu istidlalin, yani delil getirmenin gereksiz olduğu konusundaki görüşlerine de kısaca değinmek uygun olacaktır.

İbn Teymiyye'nin marife (Allah'ı bilmek) zaruri midir (doğuştan), yoksa Allah ancak istidlalle mi bilinir sorularına verdiği cevaplar, onun hem delil getirmenin zorunluluğu hem de Fıtrat delili hakkındaki görüşlerini oluşturur. Ona göre Eş'ariler, Mutezile ve kelamcılarının çoğuna göre Allah'ı bilmek ancak düşünmeyle yani delil getirmeyle gerçekleşir. Adı geçen ekollere göre düşünme Allah'ı tanımaya öncü olduğundan vesilenin de öncüsüdür, marife de vaciptir. Allah'ın bilinmesi maksat; nazar ise vesiledir. Ebu Haşim, kelamcılar, tasavvufçular ve Şiilerin birçoğuna göre vacibin ilkiyle düşünce kast edilmektedir. Bu sözlü münakaşadır, çünkü iradeli bir iş mutlaka iradeyle gerçekleşir.³¹⁷ İbn Teymiyye'ye göre Allah marifeyi (bilinmesini) sebepsiz olarak yaratır, yani bu irademizin dışında gerçekleşen ve doğuştan bize verilen bir özelliktir. Düşünme ve araştırmaya gerek kalmadan, akıl-baliğ olan kişilerin kalplerinde sebepsiz olarak yerleştirilmiştir. O, bu görüşü, -Allah'ın bilinmesi zaruridir, nazari değildir- Salih, Kubbe, Fadl, Rakkaşi ve Cahız'dan aldığını belirtir. Allah'ın bilinmesi sadece nazarla gerçekleşmez, Allah'ı düşünmeden idrak etmeyene düşünme vaciptir; fakat düşünmeden idrak edene idrak vacip değildir.³¹⁸

Öncelikle belirtelim ki, İbn Teymiyye adı geçen eserinde, şüphesiz ki, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin dönemindeki mü'minlerin kelam ilminin zikrettiği nazarla yani delil getirmekle emrolunmadıklarını savunmaktadır.³¹⁹ O şöyle demektedir: Yüce Allah Kur'an'da delil getirmeyi bizzat kullanmış, teşvik etmiş;

³¹⁶ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İstanbul, 2008, 119-120; H.Aydın, "İbn Teymiyye'nin Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım-", 61

³¹⁷ İbn Teymiyye, *Der' u Tearuz*, C.VII, 352.

³¹⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 352.

³¹⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 408.

fakat emretmemiştir. Biz de delil getirmeyi tamamen inkâr etmiyoruz, bizim kabul etmediğimiz görüş delil getirmenin herkes üzerine farz olması ve onsuz kimsenin Müslümanlığının kabul edilmemesidir. Delil getirmeyi zorunlu sayanların görüşleri ne Kur'an'da ne de icmada bulunmayan iftiralaradır.³²⁰

Allah Resulü insanları Allah'ın dinine, hiçbir grup, sınıf ve zümre farkı gözetmeksizin çağırıştır. Onları kabul etmiş, hiçbir insandan da delil istememiştir. Onlara Müslümanlığınız delil getirmeden kabul olmaz da dememiştir. Sonra sahabeler de aynı yolu takip etmişlerdir. Bu yüzden, delil getirmek şart olmuş olsaydı, Allah Resulü insanlara delil getirin derdi. “Delilsiz İslam olmaz” diyerek bu görüşü ortaya koyanlar Allah Resulünün yapmadığı bir şeyi İslama koymuşlardır.³²¹

İbn Teymiyye'ye göre insanlar iki kısma ayrılırlar. Birinci kısma giren insanların nefsi İslâmı teskin olmaz yani bunlar, mutmain bir kalple Allah'a iman etmezler. Bu yüzden bunlar Hz. İbrahim'den delil getirmelerini istediler, Hz. Peygamber de onlara mucizeler gösterdi. Bunların bir kısmı iman etti, diğer kısmı ise inat edip apaçık kâfir oldu. Bu özelliği taşıyan insanların delil getirerek Allah'a iman etmeleri farzdır. İnsanların diğer kısmı ise Allah'ın nefislerindeki imanı yaratmasıyla peygamberleri tasdik etiler.³²² Bu konuda Yüce Allah Kur'an'da “...eğer doğru kimselerseniz sizi imana erdirmesinden dolayı Allah size lütufta bulunmuş oluyor.” buyurmuştur.³²³ Bunlar Hz. Peygambere herhangi bir teklifte bulunmadan ve ondan mucize istemeden iman ettiler. İşte bunlar istidlali öğrenmeden İslâm'a gerçekten inananlardır.³²⁴

İbn Teymiyye'ye göre istidlal lafzında bir belirsizlik vardır. Eğer İstidlal ifadesinden deliller manzumesi, çekişmeler veya tartışmaların cevabı kastedilirse bunu ancak cedeli (münakaşayı) iyi yapanlar bilir. İstidlal lafzının belli bir terimi ve tertibi vardır, bunlar da sözcükler kısmına girer ki bunu da ancak lügati iyi bilenler anlayabilirler. Bu yüzden bu da bütün insanlara vacip değildir. Eğer istidlal lafzından maksat, bir şeyin bilinmesi için delil getirmek veya bir şey üzerinde araştırma

³²⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 417

³²¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 433-434.

³²² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 438.

³²³ Hucurat, 49/17.

³²⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 438.

yapmaksa zaten bu bütün insanların selim fitratlarında vardır. İnsanların dünya işlerinde ve sanatlarında bir konu hakkında tartıştıklarını, o konuyu anlamak için araştırma yaptıklarını iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebildiklerini görebiliyoruz. Bunların var olması nasıl ki fitratımız gereği ise Allah'ın varlığının bilinmesi de aynı şekilde fitratlarımızda vardır.³²⁵

4.3.1.HUDÛS DELİLİNİ ELEŞTİRMESİ

İslâm düşünce tarihinde ilk defa Mutezile âlimleri tarafından kullanıldığı kabul edilen hudûs deliline yöneltilen eleştiriler, varlığın başlangıçsız olduğunu kanıtlamaya veya bir yaratıcının varlığını inkâr etme niyetinden ziyade konunun teknik tarafıyla ilgili olmuş, ancak maddenin ezeliliğini iddia eden çok küçük bir zümre yaratılmışlık ilkesine karşı kesin bir tavır takınmıştır. İslâm filozoflarının hudûs deliline yönelttiği eleştirilerin temelinde Aristo'dan gelen zamanın kadîm olduğu telakkisi bulunmaktadır. Onlara göre âlem mevcudiyeti için Allah'a muhtaç olmakla birlikte, bu, âlemin zaman içerisinde sonradan yaratıldığı anlamına gelmez; âlemin aslı, hudûs-i zamânîye mâruz değildir.³²⁶

İbn Teymiyye'ye göre, Cehmiyye, Mutezile ve onları takip eden kelamcılar kadim bir ihdas ediciyi kanıtladıklarını ileri sürmelerine rağmen; onların ortaya koydukları Hudûs delili daha çok Allah'a bir başlangıç nispet etme tehlikesi taşımaktadır. Çünkü bu delil her ne kadar isabetli olarak kıdemi reddediyorsa da ilk yaratılanın sebepsiz meydana geldiğini, yani hadis bir illet bulunmaksızın doğrudan Allah tarafından var edildiğini ileri sürerek kadim olan Allah'ı zamanın içine taşımıştır. Kelamcıların bir kısmı Allah'ın fiillerini sıfatlarından ayırıp onları hadis saymakla problemi çözmeye çalışmışsa da İbn Teymiyye'ye göre bu izah başlangıçtaki hadis fiilin nasıl olup da sebepsiz meydana geldiği sorusuna bir açıklık getirememektedir. Zira bir kimse hadis varlıklar ancak hadis bir sebeple var olurlar dedikten sonra ilk hadis varlığın sebepsiz var olduğunu iddia ederse çelişkiye düşmüş

³²⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 438-439.

³²⁶ Topaloğlu, "Hudûs" mad., *T.D.V.İ.A.*, C.XVIII, 307.

olur. İbn Teymiyye Hudûs delilinin önemli bir önermesini oluşturan illetlerin sonsuza kadar gidemeyeceği ilkesini kabul etmemektedir. Ona göre bu ilke Allah'ın yaratmasını geriye doğru bir yerde durdurarak onu bir noktadan itibaren atıl duruma bırakmakta ve yaratmasına bir sınır getirir görünmektedir.³²⁷

İbn Teymiyye'nin belirttiği gibi, ârazların hudûsu ile evrenin hudûsuna istidlalde bulunmanın dini kaidelere dâhil edilmesi uygun değildir. Ârazların hudûsu ile âlemin hudûsuna delil getirmek gibi akli yöntemler dinde olmadıkları gibi güçlü deliller de değildir. Bu yüzden İbn Teymiyye öncelikle Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamak gerektiğini savunur. Allah'ın varlığını başka kesin bir delile dayandırmak mümkün olduğu için sonradan kâinatın yaratılmış olduğunu kabullenmek kolaylaşır.³²⁸ Sonuç olarak İbn Teymiyye kelamcılarının aksine yaratmanın hadis illetler vasıtasıyla başlangıç ve sonsuz olarak devam ettiğini kabul eder. Ona göre hudûs yani Allah tarafından var edilme devam etmektedir.

İbn Teymiyye'nin Hudûs deliline yönelttiği eleştirilerin benzerini İbn Rüşd de yapmıştı. İbn Rüşd'e göre kelamcılarının kullanmış olduğu bu yöntem, burhanî bir yol olmadığı gibi bizlere Allah hakkında kesin bir bilgi de vermez. Çünkü şayet; âlemi muhdes olarak kabul edersek, söylenildiği gibi o zaman bir muhdisin varlığını zorunlu olarak kabullenmek gerekir. Ancak bu akıl yürütmede bazı çıkmazlar vardır. Öncelikle bu muhdis ne ezeli ne de muhdes olarak kabul edilebilir. Eğer onu muhdes olarak kabul edersek, onun da bir muhdise muhtaç olduğu zorunlu olarak düşünülür ki, bu durum bizi muhale ve imkânsızlığa götüren bir teselsülü kabul etmeye zorlar. Yok, eğer ezeli olarak kabul edersek, onun var olan her şey ile ilgili fiilinin de olması gerekir, dolayısıyla varlığının da ezeli olması gerekir. Oysaki hadis olan, hadis bir fiille var olmalıdır.³²⁹

³²⁷ Özervarlı, *a.g.e.*, 121-122; *Der'u Tearuz el-Akl ve'n-Nakl*, C.VII, 399.

³²⁸ H.Aydın, "İbn Teymiyye'ye göre Kelam ve Kelamcılar", 230.

³²⁹ Taylan, *a.g.e.* 249; Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *el-Kesf*, 146

4.3.2. İMKÂN DELİLİNİ ELEŞTİRMESİ

Sonsuz nedenler dizisinin imkânsızlığını ve bir ilk nedenin bulunduğunu göstermek suretiyle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için Fârâbi ve daha geniş olarak İbn Sina'nın öne sürdüğü; nedenler dizisi içinde yer alan Tanrı dışındaki her bir neden zorunsuz (mümkün) olmalıdır. Çünkü zorunlu olsaydı onun da bir nedeni olmazdı. Böylece tek tek nedenler zorunsuz olunca bu nedenlerin toplamı da zorunsuzdur.³³⁰

İbn Teymiyye'ye göre "Vacibü'l-Vücut olan Allah'ın dışındaki bütün varlıkların mümkün olduğu ve bütün mümkün varlıkların bir var edicisinin bulunması gerektiği" öncüllerine dayanan imkân delili tamamen gereksiz zihni bir çabadır. Çünkü âlemin zorunsuzluğunun felsefi olarak ispatlanmasına ihtiyaç yoktur; zira Allah'tan başka her şey ona muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan da ister istemez zorunsuz (mümkün) varlıktır. Mümkün kavramı "kendiliğinden varlık alanına çıkamayan" anlamına geldiğine göre bu tür bir şey eğer varlık alanında bulunuyorsa, İbn Teymiyye'ye göre bu, mümkün oluşunun ötesinde muhdes (yaratılmış) demektir.³³¹

İbn Teymiyye, filozofların kabul ettiği ve zorunlu-mümkün ayırımına dayanan imkân delilini geçersiz sayar. O, özellikle İbn Sina'nın varlığı tarif ederken kullandığı Zorunlu, Mümkün ve Vacib bi-gayriği ayırımıyla, âlemi yokluğu düşünilemeyen, öncesiz ve başlangıçsız olarak kabul etmesi; aynı zamanda âlemi varlığı ve yokluğu eşit mümkün statüsünde görmesini tutarsız bir yaklaşım olarak görür. Ona göre bir şey, hem vacib hem de mümkün olamaz. İbn Sina'nın Vacib bi gayrihi dediğini kadim varlığın içinde görmek gerekir. Çünkü İbn Teymiyye'nin düşüncesinde varlık Kadim ve Muhdes olarak ikiye ayrılır. İleride bahsedeceğimiz gibi düşünür bu ayırımı aynı zamanda fitri olarak görür. Ayrıca, sonsuza kadar öncesiz sebeplerin varlığını düşünmek teselsüle yol açtığından bunlar kendileri

³³⁰ Çağrııcı, a.g.m., 86; Farabî, "Uyunu'l-Mesail", Kaya, a.g.e. içinde, 118.

³³¹ *Der'u Tearuz el-Akl ve'n-Nakl*, C.VII, 399; Özerverli, a.g.e., 125; Çağrııcı, a.g.m., 89; Toktaş, a.g.e., 75.

dışında zorunlu bir varlığa bağlanmaz.³³² Ona göre zorunlu-mümkün ayırımı yapmadan mümkün kavramından Hakiki Mümkünü ya da Hadisi anlamalıyız. Eğer bir İlk Neden'in varlığını kanıtlamak istiyorsak, böyle bir ayırma gitmemeliyiz. Ayrıca bu mümkünlerin sonsuza kadar sürüp gitmesine engel olarak teselsülün iptal edilmesini de kolaylaştırır. Bu yüzden varlık ayırımını yaparken varlığı nedenli olan ya da nedeni olmayan varlık olarak düşünürsek, zorunlu olarak nedeni olmayan varlığı da kanıtlamış oluruz. Bununla birlikte İbn Teymiyye, imkân delilini eleştirirken bu delilin yerine kullandığı ifadeler ve sunduğu öncüller bize filozoflar tarafından kullanılan İlet ya da İlk Sebep delilini hatırlatır.

İbn Teymiyye'ye göre Tanrı'nın varlığını imkân deliliyle kanıtlamanın yolu, "zorunlu mümkün" iddiasını bırakarak; mümkün terimini sadece "Nedensiz varlık" anlamında değerlendirmek gerekir. Yani mümkün kavramından sadece "Hakiki Mümkün" ya da "Hadis" olanı anlamalıyız. Bunu bu şekilde kabul edersek o zaman mümkünlerin nedenlerinin sonsuza kadar sürüp gitmesi imkânsızlaşır ve bir "İlk Neden" in varlığı kanıtlanmış olur. İmkân delilinde ortaya çıkan mümkün kavramı böylece bir yönüyle mümkün, bir yönüyle muhdestir. Oysa bir varlık, yokluğu imkânsız, öncesiz ve başlangıçsız şeklinde kabul edildikten sonra artık bunun varlığı da, yokluğu da düşünülebilen varlık olarak adlandırılması ne aklidir ne de dil mantığı açısından anlaşılabilir. Başkasına bağlı olarak zorunlu olan şey, mümkün teriminin kapsamında gösterilemez. İbn Teymiyye'ye göre varlık ya nedenli ya da nedeni olmayan varlık olarak ikiye ayrılır. Nedenli varlığın bir nedeninin bulunması gerekir. Böylece zorunlu olarak nedeni olmayan varlığın kanıtı ortaya çıkar.³³³

İbn Teymiyye "mümkünün bir fâilinin olması gerekir" yargısının doğru bir görüş olduğu fikrine katılmaktadır. Çünkü hem filozoflara hem de diğer düşünörlere göre mümkün sonradan var kılınan yani muhdes demektir. Sonradan var kılınanın ise bir fâilinin olması gerekir ve böylece Tanrı'nın varlığı kanıtlanmış olur. İbn Teymiyye'ye göre varlık ya nedenli, ya da nedeni olmayan varlık olarak ikiye ayrılır. Nedenli varlığın da bir nedeninin olması gerekir. Böylece zorunlu olarak nedeni olmayan varlığın kanıtı ortaya çıkar. Gerçi filozoflar da bu ayırımı yapmışlardır; ancak onların kadim ve başlangıçsız nedenlilerin var olabileceğini kabul etmeleri

³³² İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz* C.VIII, 202; İbn Teymiyye, *Külliyat*, C.V, 389.

³³³ Çağrııcı, a.g.m., 89-90.

böyle bir sonuca ulaşmalarını imkânsız kılmıştır. Çünkü bu son görüş, sonsuzca sürüp giden nedenler ve nedenlilerin bulunabileceği imkânına yol açar; bu da bir İlk Nedenin yani Tanrı'nın varlığının gerekliliğini ortadan kaldırır. İkinci olarak İbn Teymiyye, filozofların bu zorunlu mümkün veya kadim varlık görüşlerinin doğuracağı çok daha önemli bir sonuca işaret etmektedir. Bütün bu spekülasyonların amacı Zorunlu Varlık'ın bulunduğunu kanıtlamaktır. Filozofların yukarıdaki görüşleri dikkate alınır, biri kalkıp şöyle diyebilir: “Varlığın tümü aslında bir tek varlıktır; o zorunludur; mümkün veya vacip gibi veya muhdes ve kadim gibi bölümlere ayrılamaz. Ona göre filozofların imkân delili hakkındaki görüşleri iki türlü inancın doğmasına yol açmaktadır. Bir kesime göre sonsuzca sürüp giden nedenler ve nedenlilerin bulunması mümkün olduğundan, Zorunlu Varlık kanıtlanamaz. Bu görüş beraberinde agnostizmi ortaya çıkarır. Diğer kesim ise, yukarıdakilerin tersine, varlığın tümüyle zorunlu olduğunu, mümkün-hadis ile vâcib-kadim varlığın aynı varlık olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu da vahdet-i vücudu benimseyen tasavvufçuların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.³³⁴

Hudûs ve İmkân deliline yapılan eleştiriler sadece İbn Teymiyye ile sınırlı kalmamıştır; yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Rüşd, Hudûs delinin eksik yönlerini açıklarken aynı zamanda yine kelamcılar tarafından kullanılan İmkân deliline de eleştiriler getirir. İbn Rüşd'e göre kelamcıların bu deliller yoluyla dine soktukları görüşler; muğlâklık, aşırılık gibi itham ettikleri felsefi görüşlerden daha az muğlâk değildir. Bu deliller, herkes tarafından kolay anlaşılır Kur'anî delilleri ikinci plana itmiş ve bu yüzden geniş kitlelerin zihinlerini karıştıran, onları rahatsız eden bir düşünce tarzı yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca bu delillerin savunulması bazı ilmi ve felsefi güçlükler ortaya çıkarmakta ve kelam ilmi bunların üstesinden gelememektedir.³³⁵

³³⁴ Çağrı, a.g.m., 86-91.

³³⁵ Aydın, a.g.e., 53.54

4.3.3.HAREKET DELİLİNİ ELEŞTİRMESİ

Aristoteles ve onu takip eden filozoflara göre, Tanrı, kendisi hareket etmemekle birlikte sürekli hareket ettiricidir. İbn Teymiyye, Aristoteles felsefesinde, Tanrının âlemin ilk hareket ettiricisi olması gerektiği kabulüne dayanan Hareket deliline ciddi eleştiriler yapmıştır. Ona göre İbn Sina ve İslam filozofları İlk Muharrik yerine Vacibu'l-Vücut'u koymuşlarsa da bununla Yunan felsefesinde kullanılan delil değişmemiştir.³³⁶

İbn Teymiyye filozofların kullandığı Hareket deliline başlıca şu eleştirileri yöneltmektedir:

1.Filozoflar Tanrı'yı feleklere özgü hareketin fâil nedeni değil, gâî nedeni olarak görürler. Buna göre Tanrı feleğin hareketinin yaratıcısı ve sonradan var edicisi olması yönünden değil de, feleğin kendisini arzuladığı kendisine benzemeye çalıştığı bir sevgi ve aşk objesi olması bakımından feleklere özgü hareketi etkiledi. Bu görüşe bakılırsa artık Tanrı fâil neden olmaktan çıkıp sadece gâî neden olacaktır. Yani onlar, Zorunlu Varlığı kendi özü bakımından herhangi bir hadis varlığın faili olarak görmezler.

2.Tanrı'yı felek ve âlemin varlığı kendisine bağlı ilk hareketin yaratıcısı ve meydana getiricisi olduğunu kabul etsek bile; bu, Tanrı'nın âlemin bütün cevherlerinin ve öteki ârazların faili olduğu anlamına gelmez. Belki âlemin ârazları içinde yalnız birinin; yani hareket ârazının faili olduğu anlamına gelir. İbn Teymiyye'ye göre böyle bir varlık âlemin yaratıcısı olmaktan uzaktır. Özellikle onun harekete ilişkin sevilen varlık olmasına bağlanırsa Tanrı tümüyle âlemin yaratıcı olmaktan çıkarak, namaz kılarken cemaatin kendisine uyma ihtiyacını duyduğu imam durumuna düşer. Bu durumda olan için fâil ifadesini kullanmak akıl işi değildir.³³⁷

³³⁶ Özervarlı, a.g.m, 410; Çağrı, a.g.m., 83.

³³⁷ Çağrı, a.g.m., 83; Özervarlı, a.g.m, 410.

3.İbn Teymiyye, âlemin hareketsiz var olamayacağı şeklindeki Aristotelesçi görüşü de dayanaksız, hatta anlamsız bulmuştur. Çünkü âlemin hareketsiz var olamayacağını değil, ancak eksik olacağını söyleyebiliriz. Nitekim başka varlıklar da kendilerine özgü yetkinlik sıfatlarından birini kaybettiklerinde bu, onların yok olmaları anlamına gelmeyip kusurlu olmaları sonucunu doğurur.

4.İbn Teymiyye filozofların, Tanrı'nın fillerinin eserleri üzerindeki kesintisiz etkisine dayanarak böyle bir fâilin yapı ustasından daha değerli olduğu sonucunu çıkarmalarını da eleştirir. Ona göre filozoflar bu delille, Allah'ın yaratıcılığını ortadan kaldırmış ve Allah'ı nakıs duruma düşürmüşlerdir. Âlemin hareketsiz var olamayacağı görüşünün bir mesnedi bulunmadığından bu delil en baştan geçersiz sayılmalıdır. Ayrıca bir nesneyi hareket ettirmek, filozofların düşündüğü gibi cüzlerini bir araya getirip onu oluşturmaktan daha üstün bir vasıf değildir. Üstelik Aristoteles felsefesindeki Hareket delilinde Tanrı'nın evreni doğrudan hareket ettirmesi değil; ekmeğin acıkanı ya da suyun susayanı harekete geçirmesi gibi bir tesir söz konusudur. O halde Kur'an'a dayalı olarak yaratılmışların hem ortaya çıktıkları zamanda hem de var oldukları süre boyunca Allah'a muhtaç oldukları kabul edildiği takdirde İbn Teymiyye'ye göre bu delile ihtiyaç kalmayacaktır. Çünkü Allah âlemin hem faili hem rabbi hem de sevilen ve ibadet edilen ilahıdır; yani âlemin sadece gai değil, aynı zamanda fail sebebidir.³³⁸

Hareket delili konusunda İbn Teymiyye, İbn Rüşd ve onun gibi düşünenleri, Tanrı'yı "âlemin cevherlerinin faili" olarak gördüklerinden onları Aristoteles felsefesinden ayrı tutmak gerektiğini belirtir; çünkü onlar Tanrı'yı sadece gai sebep olarak değil; gerçek fâil olarak görürler.³³⁹

Aristoteles felsefesinde İslam'daki geleneksel inançta olduğu gibi bir Yaratıcı Tanrı fikri olmadığından İbn Teymiyye, bu felsefedeki Hareket Deliline eleştiriler sunar. Yaratıcı olmayan Tanrı sadece İlk Hareketi oluşturan ve bu hareketi de fail bir sebep olarak değil; sadece gai sebep olarak gerçekleştiren bir muharriktir. Aynı zamanda filozofların benimsediği bu görüş âlemin ezeli oluşunu da ortaya çıkardığından Gazzali de olduğu gibi İbn Teymiyye tarafından da bu kabul

³³⁸ Özervarlı, a.g.m, 410.; Çağrıci, a.g.m., 83; Toktaş, a.g.e., 77-78.

³³⁹ Çağrıci, a.g.m, 85.

edilmemiştir. Onlara göre filozoflar bir taraftan âlemin ezeli oluşunu savunurken diğer taraftan da bir yaratıcının olduğunu belirtirler. Bu da onlara göre bir çelişkidir.

4.4. FITRAT DELİLİ

İbn Teymiyye kendinden önce filozoflar ve kelamcılar tarafından kullanılan delilleri gereksiz görür. O, filozofların kullandığı delilleri eleştirirken; felsefeye ait olan terminolojileri kullanarak Tanrı'nın varlığına delil getiren kelamcıları da eleştirir. Ona göre hem filozofların hem de kelamcılarının kullandığı delillerde müşahede ve dini tecrübe göz ardı edilerek İslami geleneğe yabancı olan teorik kavramlarla Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmak yanlıştır. İbn Teymiyye'nin bu delillere alternatif olarak sunduğu, doğruluğuna inandığı ve benimsediği delil Fıtrat delilidir.

İbn Teymiyye'ye göre Tanrı'nın varlığı iki vasıtayla bilinebilir. Bunlar hiçbir çıkarım içermeyen “sezgisel yani fitri yaklaşım” ve “akıl yürütme melekesini kullanmayı öngören yaklaşımdır”.³⁴⁰

Fıtri yaklaşımı İbn Teymiyye *Der'u Tearuz* 'da “insanın selim fitratı, ilk düşüncesiyle ve fitratın zorunluluğu ile Âlim, Kadir, Hâkim olan Sanii'ye işaret eder.” ifadeleriyle bizlere sunar.³⁴¹

İbn Teymiyye yaratılmışların yaratıcıya muhtaç olmalarının, ona delil ve tanık göstermelerinin Allah'ın verdiği fitri bir şey olduğunu kabul etmektedir. Allah, insanları kâinattaki deliller olmadan kendi varlığını kabul edecekleri bir fitratta yaratmıştır. Şöyle ki, sonradan var edileni bilmek, var edenin varlığını bilmeyi zorunlu kılar ki bu yaratılıştan gelen zaruri bir bilgidir.³⁴² Eğer insan delil olmadan

³⁴⁰ Hallağ, a.g.m., 231.

³⁴¹ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz*, C.VII 397.

³⁴² İbn Teymiyye, *Külliyat* C.1, 114-115

yaratıcısını tanıyamaz bir yapıda bulunsaydı hiç kimse başkaları tarafından öne sürülen veya kendi kullandığı delilin bir yaratıcıya işaret ettiğini bilemezdi.³⁴³

Nitekim insan kâinatın bir yaratıcısının olması gerektiğini hudûs ve imkân delillerini düşünmeden de bilir. Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız üzere Marifetullah'ın fitri bir karakter taşıması sebebiyle İbn Teymiyye istidlalde bulunmanın zorunlu olmadığını ifade eder.³⁴⁴ Ona göre Peygamberlerin insanları dine davetlerinde insanlardan hiçbir delil istemeyip, onları ibadete yönelterek işe başlamaları³⁴⁵; müminlerin kalplerinin derinliklerinde Allah sevgisinin bulunması ve bunun tezahürlerinin her an görülmesi gibi psikolojik ve sosyal deliller, -yani iç ve dış gözleme dayalı bir tefekkür ve sevgiye dayalı bir iman- sırf teorik istidlallere gerek kalmadan daha kolay bir şekilde inanmamızı sağlar.³⁴⁶

İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının ilk anda görüldüğünden çok daha anlaşılması güç bir kavram olan fitrat aracılığıyla bilindiği ifadesini sıklıkla kullanmaktadır. "Fatara" fiilinin temel anlamı yaratmak yahut varlık vermektir; bunun sonucu olarak da "Fıtrat" terimi tabii anlayış melekesini ya da zihinlerimizde algılar üreten edinilmiş akıl yöntemlerinin aksine; değişmeden kalan, yaratılıştan olan kavrayış yetisini göstermektedir. İbn Teymiyye bu kavrama, bilgi edinmenin bir kaynağı olarak işlev görmeye, onu yetenekli kılan ilave anlamlar da vermektedir. Bununla beraber, bilgi edinmek için fitrat yetisinin hiçbir çıkarımsal süreç içermediği anlaşılacak zorundadır. Daha sonra mevcut kavramın işlevi çıkarımsal işlemleri yürütmek olan zihinden edinilmesi bu anlamdadır. Fıtratla bütünleşen bilgi sadece oradadır, onun asıl kaynağı da Tanrı'dır.³⁴⁷

Doğruyu yanlıştan ve yararlıyı zararlıdan ayırt edebilelim diye Tanrı bizde fitratı yarattı. Doğru ve yararlı olan şey fitratımıza çekici gelir oysa yanlış ve zararlı olan şey gelmez. Selim ve bozulmamış olması şartıyla, fitrat hakikat ışığını görür. Hiçbir engel görüşüne mani olmadığında sağlıklı gözün güneşi görebilmesi ile

³⁴³ Özervarlı, *a.g.e.*, 131.

³⁴⁴ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz*, C.VII, 408.

³⁴⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 433-434.

³⁴⁶ Özervarlı, *a.g.m.*, 406.

³⁴⁷ Hallaq, *a.g.m.*, 232.

tamamen aynı tarzda, bu türlü bir fitrat kötü öğelerle lekelenmedikçe veya bozulmadıkça fitratın hakikati tanınması da böyle gerçekleşir. Tanrı'nın içimize sağlam bir şekilde yerleştirdiği fitrat nedeniyledir ki biz, sadece O'nun varlığını değil; aynı zamanda O'nun kudretini, azametini ve evrendeki başka herhangi bir şeye üstünlüğünü onaylamaya karar veririz. Selim fitratta Tanrı'nın varlığının köklü bilgisi o halde zorunludur, zerre kadar da çıkarım gerektirmez. İbn Teymiyye çok sık olarak *fitrat* terimini zarura kelimesiyle birleştirir. Bu suretle fitri bilginin, beşeri kavrayış yetisine aşılanıp öğretildiği, bundan dolayı da zorla kabul ettirilip benimsetildiği fikrini vurgular.³⁴⁸

İbn Teymiyye'ye göre, işin hakikatine vakıf olan herkes, insanda fitri irade ve fitri bilginin var olduğunu bilir. Kelamcıların çoğu fitri bilgi ve iradenin olmadığı görüşündedirler. Kelamcılar, fitri bilgi ve iradeyi ortaya çıkarmak için çalışırlar, hâlbuki ortada olan bir şeyi ortaya çıkarmak yanlıştır.³⁴⁹

İlim ve iradede gerçek bazen bil fiil, bazen de gerçeğe yakın bir derecede meydana gelir. İnsan az bir hatırlama ve düşünmeyle böyle bir bilginin oluşumunda ilim ve iradeye başvurur. Nitekim Yüce Allah, insanları kendisi sevecek ve tanıyacak bir fitrat üzerine yaratmıştır. İşte Hanif dediğimiz yaratılış da budur.³⁵⁰ Allah Rum 30'da şöyle buyurur: “O halde, yüzünü Allah'ı birleyici olarak dine, Allah'ın fitratına doğrult ki, insanları o fitrat üzere yaratmıştır. Allah'ın yaratmasında bir değişiklik olmaz. Bu dosdoğru bir dindir; fakat insanların çoğu bilmezler.”³⁵¹

İbn Teymiyye fitrat delilini ortaya koyarken ilk önce delil getirmenin zorunlu olduğunu (istidlalin) savunanlara cevaplar verir, Allah'ın tüm insanlara farzı ayn kıldığı ilmi açıklar daha sonra da imanın tanımını ortaya koyarak delilini sağlam bir zemine oturtmaya çalışır. Şimdi bunları örneklerle açıklamaya çalışalım.

³⁴⁸ Hallaq, a.g.m., 232; İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 397.

³⁴⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 424.

³⁵⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 425.

³⁵¹ Rum, 30/30.

Eserinde Zağuni'den alıntılar yapan İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın bütün insanlara farz-ı ayn kıldığı ilim iki tanedir ve iman ancak bunlar sayesinde tamamlanır. Bunlar Allah'ın bilinmesi ve Tevhid'dir. Yani bütün eşyanın yaratıcısının Allah olduğunu ve insanların da O'nun kulu olduğunu bilmektir. Bunu âlim ve âvam olan herkesin bilmesi gerekir.³⁵²

Kaderiye ve Mutezileden bazı gruplar Allah'ı gerçek manada ancak âlimler tanır, âvamin imanı sahih değil ve onlar Allah'ı da tanıyamazlar demişlerdir. Zağuni onların bu görüşünü, insanların hakiki imanları nefsin tatmin olması, kalbin inandığı şeyle teskin olması ve ona yarayacak bir delile isnat etmesidir diyerek çürütmeye çalışır ve hiçbir âvamda bunların olmadığını söyleyemeyiz. Âvamdanda birisine Rabbini ne ile tanıdın diye sorarsak bize: Bu gökyüzünü yükseltmesinden³⁵³, bunları tek başına yapmasından, hiçbir cevher ve cismin ona ortak olmamasından tanıdığını söyler. Âvam bu cevabı delil getirmeden verir. Âvam bu cevabı her ne kadar bir âlim gibi delillendirerek ifade edemese de bunu kalbiyle idrak edebilir. Âlimin farkı söylemiş olduğu şeye delil getirmesi ve onların güzel, basit ve derin anlamlarını bilmesidir. Yüce Allah bilinmesini herkese teklif etmiştir; ancak bu teklif insanların gücü yettiği kadardır.³⁵⁴

Âvamin Yüce Allah'ı delilsiz bilmesine verebileceğimiz bir diğer örnek de şudur: İnsan kendi nefsini düşündüğü zaman, bir cisimden oluştuğunu ve yaratıldığını bilir. Yine insan sıfatlarını gerçekleştirmede birkaç yönden aciz olduğunu, yani organlarını, vücudunu, şeklini yapabilmekten aciz olduğunu bilir. Yine insan, Sani'nin şartının masnuattan önce geldiğini yani mesnu'un Sani'den önce olamayacağını, hiçbir şeyin de kendi kendine olamayacağını ve onu yaratan bir Sani'e muhtaç olduğunu bilir. Yani insan, yaratıcının yarattığı eserden önce geldiğini, hiçbir şeyin de kendi kendine olamayacağını ve onu yaratan bir yaratıcıya muhtaç olduğunu bilir. Mükelleften istenen fehm ve marifet öyle bir şeydir ki şüpheden arınmıştır. Akıl onunla aydınlanır, nefis de ona güvenir. Allah'ı tanıma

³⁵² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 444.

³⁵³ Ğaşiye, 88/18.

³⁵⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 444-445

insanların kendi nefsinde hak olduğundan Allah hükümlerinde âlimle âvama eşit davranmıştır.³⁵⁵

Her yaratılmış şeyin zorunlu olarak bir yaratıcıya sahip olması gerektiği, zihni tam olarak gelişmemiş herhangi bir fitrat için doğuştan bilinen bir olgudur. İbn Teymiyye, suçsuz olduğu halde kafasına vurulan çocuk örneğini verir. Çocuk suçluyu görmediği için kendisine böyle bir hareketi kimin yaptığını sorar, ona hiç kimsenin yapmadığı söylenirse, vurmanın bir fail tarafından yapılmadığına kesinlikle inanmaz.³⁵⁶ Çünkü çocuk hiç düşünmeden her hareket için bir failin ön şart olması gerektiğini, tıpkı selim fitratın her yaratılmış varlığın bir yaratıcı sayesinde vücut bulduğunu kesin bir biçimde bildiği gibi bilir.³⁵⁷

İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının zorunlu olarak selim fitrat sahibi herkes tarafından bilineceğine dair örnekler verdikten sonra, Tanrı'nın varlığını bileceğimiz bir diğer yöntem olan akıl yürütmelerle ilgili örnekler verir. Ona göre, insan akli felsefi önermelere ihtiyaç duymadan, tıpkı aydınlığın güneşe, kurak arazideki otun yağmura, dumanın ateşe, insanın zihninde herhangi bir mantıki kıyas gerektirmeden delalet etmesi gibi yaratılan ve yaratıcı arasındaki ilişkiyi kendiliğinden kurar.³⁵⁸

Fıtrat delilinde nefiste ortaya çıkan; ilim, sevgi, nefret, acı gibi duygular mevcuttur. Fıtratımızda bulunan bu delil, herkes tarafından bilinir. Ayrıca bu delilin beyanı, özelliği ve tabiri de farklıdır. İnsanlar bunu bilir fakat anlatamayabilirler. Zaten kalpteki bu ilmi hem bilene hem de vasf edene kelamcı adı verilir. Herkes kelamcı olamayacağına göre ve ilim de sadece kelamdan ibaret olmadığına göre asıl olan kalpteki bu ilimdir.³⁵⁹

İbn Teymiyye'nin fıtrat delilini incelediğimizde; o, Kur'an'dan ayetler getirerek aynı zamanda kalplerde oluşan hidayet, nur ve imanın Allah'ın fazileti ve

³⁵⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 447.

³⁵⁶ İbn Teymiyye, *Külliyyat*, C.V, 265.

³⁵⁷ Hallaq, *a.g.m.*, 237.

³⁵⁸ Özervarlı, *a.g.e.*, 132.

³⁵⁹ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz*, C.VII, 453.

rahmeti sayesinde gerçekleştiğini ifade eder.³⁶⁰ Bu görüşlerini; “Allah kimin bağırını İslam’a açmışsa işte o, Rabbinden bir nur üzerinden değil midir?”³⁶¹ ve “Allah onların kalplerine imanı yazmış ve kendilerini tarafından bir ruh ile desteklemiştir.” ayetlerine dayandırarak açıklar.³⁶²

Fıtratı diğer bütün delillere karşı alternatif olarak sunan İbn Teymiyye’nin bu delili iki yoruma zemin hazırlar. Buna göre, bir taraftan fitrat doğar doğmaz insanlarda yaratılıştan Tanrı hakkındaki bilgiyi simgeler; diğer taraftan da o, ayetlere mahsus zorunlu duyu algısı sayesinde Tanrı’nın varlığını bilmenin bir aracını temsil eder. Eğer o, birincisi ise o zaman İbn Teymiyye’nin bu kanıtı döngüselidir; çünkü o gerçekte Tanrı tarafından yaratılan fitrat aracılığıyla Tanrı’nın var olduğunu bildiğimizi iddia etmeye denk olacaktır. Eğer o ikincisi ise o zaman fitrat, İbn Teymiyye’nin Tanrı’nın varlığının kendisiyle bilineceği yegâne araç olarak ayetlere mahsus duyu algısını varsayım olarak koyan bilgi kuramı bağlamında anlaşılmalıdır. Öteki iki araç -akıl ve vahiy- bu gaye bakımından faydasızdır. Bunun sonucu olarak ikinci yorumda İbn Teymiyye, deneysel metafizikte temeli bulunan geçerli bir kanıt kurmuş gibi görünür. Ama eğer onun ifadesini fitratın, ayetlerin aracılığı olmaksızın Tanrı’nın var olduğunu bildiği anlamında kabul edersek o zaman onun katında göze batan bir çelişki ortaya çıkar. Bu, onun bilgi kuramı ile bu bilgi kuramının Tanrı’nın varlığının ispatlarına uygulanması ya da yanlış uygulanması arasında var olan çelişkiye ilavetendir.³⁶³ Kanaatimizce İbn Teymiyye, birinci görüşü yani, “insan fıtratı ayetler olmadan dahi –hiçbir delil olmaksızın- Tanrı’yı kavrar, çünkü Tanrı’nın varlığının bilgisi, fitratta doğuştandır” görüşünü benimsemektedir. Eğer fitrat, hiçbir âyet (delil) olmadan Tanrı’nın varlığını bilmeseydi, âyetlerin de Tanrı’nın eseri olduğunu bilmezdi.³⁶⁴

³⁶⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 459.

³⁶¹ Zümer, 39/22

³⁶² Mücadele, 58/22.

³⁶³ Hallağ, *a.g.m.*, 241-242.

³⁶⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 397, 403 vd.

5.SONUÇ

Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, sıfatları ve varlıkla ilişkisi gibi konularda, temel dini esas ve hükümleri nakle ve akla dayanarak açıklayan, bunları sistemleştiren ve savunan Kelam ilminin yanı sıra felsefe de benzer konular üzerinde, -herhangi bir dini referans almadan-, metodoloji ve olaylara yaklaşım bakımından objektif davranarak sistematik bir düşünce üretmiştir. Bilindiği gibi bu konu düşünce tarihinin en temel konusu olduğundan; bir filozofu, kelimacıyı, sufiyi veya dini karakterli bir ekolü onların tanrı tasavvurlarına bakarak anlayabiliriz. Bunun yanında filozoflar ve kelimacılar tarafından kullanılan deliller de aynı şekilde bizlere aralarındaki farkı gösterme açısından önemlidir.

İlkçağ felsefesiyle başlayan süreçte filozofların akli bir yöntemle kendi sistemlerini kurmaya çalıştıklarını ve her şeyin üstünde, her şeyin İlk Sebebi, Bir olan ve Mutlak anlamda İyi Olan bir Tanrı fikrine ulaştıklarını gördük. Bir, Tanrı'nın sadeliğini, mutlak karakterini ifade eder. O, hiçbir şeye, bölümlere ve melekeler ayrılmaz. Tanrı tüm şeylerin sadece sebebidir. İyi ismi, iyi olan her şeyin O'ndan kaynaklanması ve diğer tüm varlıkların da kendi kabiliyetleri ölçüsünde O'nu taklit ettiklerini ve İyi olanın onları muhafaza ettiği anlamına gelir. Filozoflar daha çok evrendeki düzene vurgu yaparak Kozmolojik ve Teleolojik delilleri kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır.

İslam felsefesindeki Tanrı tasavvurlarını incelediğimizde Tanrı, bütün varlıkların İlk Nedeni, Varlığı Kendinden Zorunlu Olan, Basit, Mükemmel ve Bir olandır. O, aynı zamanda kendisine hiçbir sıfatın atfedilmediği ezeli-ebedi olan, maksadı olmayan ve hiçbir şeye bölünmeyen varlıktır. İslam filozofları, kendilerinden önceki felsefi birikimi kullanırken müslüman filozof olma kimliklerini de felsefelerine yansıtmışlardır. Onlar, "İlk Muharrik'e, Südüra, felsefi mutluluk anlayışına dini bir renk kazandırmanın en olgun şeklini bizlere sunmuşlardır. Bütünüyle âlemin "Mümkün", Tanrı'nın ise "Vacibu'l-Vücut" olduğunu felsefi yolla en mükemmel şekilde ortaya koyan Fârâbî ve İbn Sina olmuştur. İslam filozoflarının

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullandığı Ontolojik, Kozmolojik ve Teleolojik delillerde de müslüman olmalarının etkilerini görebiliyoruz.

İslam'ın ilk yıllarında Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, sıfatları ve varlıkla ilişkisi gibi konularda, Kur'an'da açıklananların dışında insanlar herhangi bir felsefi ve kelami münakaşaya girmiyorlardı. Tanrı tasavvuru hakkında insanların takındığı bu tavır Mutezile ekolüyle ortaya çıkan Kelam hareketi ve sonradan felsefenin de duruma müdahil olmasıyla yani Müslümanların felsefe yapmaya başlamasıyla farklı bir boyuta ulaştı. Böylece birbirinden farklı Tanrı tasavvurları ve kanıtlamaları ortaya çıkmış oldu. Müslümanlar arasında bu farklılıkların oluşmasıyla birlikte ilk kez Gazali tarafından öze dönüş yani yorumsuz inançlar dönemi başladı diyebiliriz. İleride ise bu durum Allah'ın mahiyeti hakkında akıl yürütme ve yorumlarla ilgili olarak Kur'an'daki müteşâbih ifadelerin bile soruşturulmaması ve bu ifadeler Kur'an'da nasıl belirtilmişse öylece kabul edilmesi gerektiği savunuldu. Bununla da felsefeye karşı önemli bir cephe alındı. Gazali'den sonra İbn Teymiyye'de buna benzer bir çabanın içerisine girdi.

İbn Teymiyye'nin felsefe, mantık ve kelamı eleştirmesi onun bir filozof ve kelamcı kadar felsefi ve kelami problemlerle ilgilendiğini gösterir. O, nasslarda kullanılan istidlal ve aklilik üzerinde durmanın öneminden bahseder; fakat sadece Kur'an metniyle sınırlı olan bir aklilik pratikte mümkün görünmez. Çünkü vahyi anlamak ve tefsir etmek de neticede akli ve beşeri bir çabadır.

İbn Teymiyye, aslında konuyu kelâmı Meşşai ve İşraki çizgilerdeki felsefi terminolojiden arındırmak ve nassların istidlal ve temsil metodu uygulanarak te'vil ve teorilerle lâfzî/asli yapısından uzaklaştırılmasının önüne geçmek istemektedir. O, kelamcıları istidlallerinde müşahede ve tecrübeyi bırakıp teorik konulara yönelmekle, ayrıca yükledikleri yeni manalar itibariyle İslami geleneğe yabancı bir terminoloji kurmakla suçlamaktadır.

Tanrı'nın varlığının kanıtlanması açısından baktığımızda İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için zihni ve felsefi delillere ihtiyaç olmadığını ifade

etmektedir. İbn Teymiyye'nin görüşlerini incelediğimizde ona göre Tanrı'nın varlığı bilgisine, delil getirmeye gerek kalmadan, doğuştan Allah'ın her insana verdiği fitrat sayesinde ulaşabiliriz. O, bu görüşüyle aynı zamanda kendisinden önce kullanılan kanıtlamaları da reddeder. Yukarı da da bahsettiğimiz gibi İbn Teymiyye'nin Fitrat delili iki yoruma zemin hazırlar. Buna göre, bir taraftan fitrat doğar doğmaz insanlarda yaratılıştan Tanrı hakkındaki bilgiyi simgeler; diğer taraftan da o, ayetlere mahsus zorunlu duyu algısı sayesinde Tanrı'nın varlığını bilmenin bir aracını temsil eder. Eğer o, birincisi ise o zaman İbn Teymiyye'nin bu kanıtı döngüseldir; çünkü o gerçekte Tanrı tarafından yaratılan fitrat aracılığıyla Tanrı'nın var olduğunu bildiğimizi iddia etmeye denk olacaktır. Eğer o ikincisi ise o zaman fitrat, İbn Teymiyye'nin Tanrı'nın varlığının kendisiyle bilineceği yegâne araç olarak ayetlere mahsus duyu algısını varsayım olarak koyan bilgi kuramı bağlamında anlaşılmalıdır. Öteki iki araç -akıl ve vahiy- bu gaye bakımından faydasızdır. Bunun sonucu olarak ikinci yorumda İbn Teymiyye, deneysel metafizikte temeli bulunan geçerli bir kanıt kurmuş gibi görünür. Ama eğer onun ifadesini fitratın, ayetlerin aracılığı olmaksızın Tanrı'nın var olduğunu bildiği anlamında kabul edersek o zaman onun katında göze batan bir çelişki ortaya çıkar. Bu, onun bilgi kuramı ile bu bilgi kuramının Tanrı'nın varlığının ispatlarına uygulanması ya da yanlış uygulanması arasında var olan çelişkiye ilavetendir.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullanılan deliller, Tanrı'nın varlığı hususunda yapılan herhangi bir inancı icat ve inşaadan çok var olan inancı teyit etme amacı taşır. Deliller, inanmayı inanmaya sevk etmek yerine, inananların imanlarına akli temeller oluşturarak onların inançlarını sağlamlaştırır. Ortaya konulan bu deliller Tanrı'nın varlığı ihtimalini güçlendirir. Bu yüzden Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullanılan delillerin, inanmak isteyen imana sevk edecek kadar ya da imanını güçlendirecek kadar rasyonel; inanmak istemeyeni bunda başarılı kılacak kadar da müphem olmamalıdır.³⁶⁵

Çalışmamızda gördük ki hem filozoflar hem de kelamcılar Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken birçok delil kullanmışlardır. Onların niçin delil

³⁶⁵ Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, İstanbul, 2007, 117-118.

getirerek Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştıklarını birkaç sebebe dayandırabiliriz. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Tanrı'nın varlığına delil getirme bizzat kutsal metinlerde yer alır. Çünkü biliyoruz ki, dinlerin hiç biri ortaya çıkar çıkmaz hemen kendilerini kabul ettirememiştir, bu sebeple çeşitli itirazlarla karşılaşmışlardır. Bu itiraz ve karşı çıkmaların bir kısmı şahsi, bir kısmı siyasi diğerleri de fikri mahiyette olmuştur. Özellikle fikri itirazlara cevap verme, itiraz edenlerin oluşturduğu engelleri ortadan kaldırma ve dini toplum hayatına sağlam bir şekilde yerleştirme hayati bir önem taşır. Fikri bir itiraza ancak bir fikirle cevap verilebildiğinden; söz konusu olaya İslam'ın doğuşu ve yayılmasını incelediğimizde bunu görebiliyoruz. Örneğin; müşriklerin Allah'ın varlığına ve ahirete inanmadıklarını bu yüzden de Hz. Peygambere itiraz ettiklerini biliyoruz. Yüce Allah onların bu itirazlarına gerek kendi varlığı ve birliğini kanıtlamak gerekse ahiret inancını sağlam bir zemine oturtmak adına delil, burhan, âyet gibi ifadeleri de kullanarak cevap vermiştir.³⁶⁶ Kur'an bu konuda kozmik düzenden, varlık türlerinden, tabiat olaylarından, insanın fizyolojik ve psikolojik yapısından örnekler sunarak insan aklına ve vicdanına hitap eder. Bir ölçüde kelamcılarının ve filozofların kullandıkları gaye, nizam, imkân ve hudûs delillerinin esin kaynağının Kur'an olduğunu söyleyebiliriz.³⁶⁷ Yani fikri tartışmalar dinin kendi bünyesinde zaten mevcuttur. Düşünerek, anlayarak ve aklımızı kullanarak Allah'ın varlığına inanmanın ma'kûl, inanmamanın ise mârazi bir hal olduğunu öne süren bizzat Kur'an'ın kendisi olmuştur.

2. Dini fikir ve kanaatlerin insanların hayatında taklit derecesinden çıkıp, tahkik seviyesine ulaşması ancak ciddi anlamda bir düşünmeyle gerçekleşir. İnsan, inanç konusunda bazen şüpheye düşebilir ya da şüphede olanların itirazlarıyla karşılaşabilir. Bu yüzden kendi şüphesini gidermek, inancından tatmin olmak; inanmayan ve şüphede olan birisini inandırmak ve onun şüphesini gidermek için delil kullanarak onu bu durumdan kurtarabilir. Tanrının varlığına inanma aynı zamanda

³⁶⁶ Aydın, Mehmet, *a.g.e.*, 17-18.

³⁶⁷ Toktaş, *a.g.e.*, 66.

bir bilgi meselesidir. Bu bilgiyi elde etmek için akli bir faaliyette bulunmak gerekir.³⁶⁸

Tanrı'nın varlığıyla ilgili kullanılan delillere baktığımızda hiçbir filozofun sırf bir ispata varalım diye bir delil ortaya atmadığını söylememiz mümkündür. Filozoflar, oluşturdukları felsefi sistemin bir gereği olarak Tanrı'nın varlığı üzerinde durmuşlardır. Tanrı'nın varlığı konusunda deliller öne süren bir kimse olmayan bir şeyi keşfetmeye çalışmaz. Delilleri ortaya koyanlar ve onları geliştirmeye çalışanlar aslında mevcut olan inançlarının akli olduğunu da bizlere bir nevi sunmuşlardır. Dolayısıyla düşünce tarihinde asırlardır kullanılan, yeniden yeniden ifade edilen, Tanrı'nın varlığına ilişkin delillerin aynı zamanda Tanrı'nın varlığına olan inancın makul olduğunun gösterme çabasının bir sonucu olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir.³⁶⁹

³⁶⁸ Aydın, Mehmet , *a.g.e.*, 17-19

³⁶⁹ Aydın, *a.g.e.*, 17-19.

6. KAYNAKLAR

- ADAMSON, Peter-TAYLOR, Richard, *İslam Felsefesine Giriş*, (Çev.: Cüneyt Kaya), Küre Yay., İstanbul, 2008
- AHMET EFENDİ, Beyâzizâde, *İmam-I Azam Ebu Hanife'nin İtikâdi Görüşleri*, (Çev.: İlyas Çelebi), M.Ü.İ.F.Yayınevi, İstanbul, 2010
- ALPER, Ömer Mahir, "İbn Sina" Mad., *T.D.V.İ.A.*, C.XX,
 —————, *İbn Sina*, İsam Yay., İstanbul, 2010
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi II-Sofistlerden Platon'a-*, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2008
 —————, *İlkçağ Felsefe Tarihi IV-Helenistik Dönem Felsefesi-* İstanbul Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2009
 —————, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara, 2007
 —————, *İlkçağ Felsefe Tarihi III-Aristoteles-*, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2009
- ARUÇ, Numan Yusuf, *İbn Rüşd'ün Felsefi Düşüncesi*, Rağbet Yay., İstanbul, 2007
- ASLAN, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, İsam yay., İstanbul, 2007
- ATAY, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara, 1974,
 —————, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara, 1933
- AYDIN, Hüseyin, İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru- Eleştirel Bir Yaklaşım-, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 4/2, 2006
 —————, İbn Teymiyye'ye Göre Kelam ve Kelamcılar, *C.Ü.İ.F.D.*, C.VII/1 Haziran, 2003
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfi Yay, İzmir, 2007
- AYDINLI, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul, 2008
- B.HALLAQ, Wael, Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye, (Çev.: H.Basri Yel), *M.Ü.İ.F.D.*, 2007/1
- BAKILLANİ, Ebubekir Muhammed bin Tayyib, *et-Temhid*, (Neş.: Richard J.McCarthy), Beyrut, 1957
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yay., Ankara, 1998
- BİRCAN, Hasan Hüseyin, *İbn Sina'da Tanrı-Evren İlişkisi*, Bilge Adamlar Yay., Van, 2010

- , *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008
- BLACK, L. Deborah, “Fârâbî”, Nasr-Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi I*, içinde, (Çev.: Şamil Öçal-H. Tuncay Başoğlu), Açılım Kitapevi, İstanbul, 2007, 215-236.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayıncılık, İstanbul, 2009
- CÜRCÂNİ, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakıf*, (Çev.: Ömer Türker), Kırk Gece Yay., İstanbul, 2010
- ÇAĞRICI, Mustafa, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazali-İbn Rüşd Tartışması”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 4/2, 2006
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, *İslam Felsefesinde Allah'ın varlığının Delilleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1987.
- DORU, M. Nesim, “Tanrı'nın Bilinmesi Meselesinde İbn Rüşd ve İbn Teymiyye Karşılaştırması”, *Marife Dergisi*, S.3, Kış 2009,
- EN-NEŞŞAR, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I-II*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul, 1999
- EŞ'ÂRİ, Ebu'l Hasan, *el-İbâne ve Usulü Ehli Sünnet*, (Çev.: Ramazan Biçer), Gelenek Yay., İstanbul, 2010
- , *Makâlatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, (Çev.: Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın), Kabalcı Yay., İstanbul, 2005
- FAHRİ, Macit, “İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtı”, (Çev.: Mehmet Dağ), *A.Ü.İ.F.D.*, Cilt XXV, 1981
- , *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Kasım TURHAN), Şato Yay., İstanbul, 2008
- FARÂBÎ, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *El-Medinetü'l-Fazıla (İdeal Devlet)*, (Çev.: Ahmet Arslan), Divan Kitap, 2011
- , *Fusûlü'l-Medeni*, (Çev.: Hanifi Özcan), M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul, 2005
- , *Tahsilü's-Sa'ade*, (Mutluluğu Kazanma), (Çev.: Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974.
- , *Uyûnü'l-Mesail*, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, (Çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2007
- FRANKE, Felix Klein, “Kındî”, Nasr-Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi I*, içinde, (Çev.: Şamil Öçal-H. Tuncay Başoğlu), Açılım Kitapevi, İstanbul, 2007, 201-214.

- GAZALİ, Ebu Hamid, *İhya'ü Ulûmi'd-Din*, (Çev.: Mehmet A.Müftüoğlu) (Ttk.ve Tsh.: A.Fikri Yavuz), Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1989
- , *el-İktisad fi'l İtikad (İtikatta Orta Yol)*, (Çev., Kemal Işık), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1971
- GİLSON, 'Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev., Mehmet S.Aydın), Birleşik Yay., İstanbul, 1999
- GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası, İstanbul, 2000
- GÖLCÜK, Şerafettin-TOPRAK, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitapevi, Konya, 1996
- İBN RÜŞD, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Keşf'an Minhâci'l-Edille*, (Çev.: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 2004
- , *Faslu'l-Mâkal fi-ma Beyne'l-Hikmeti ve 'ş-Şeriatî Mine'l-İttisal*, (Çev.: Bekir Karlığa), İşaret Yay., İstanbul, 1992
- , *Faslu'l-Mâkal*, (Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 2004
- , *Tehafüt et-Tehafüt I-II*, (Çev.: Kemal Işık-Mehmet Dağ), Kırkambar Yay., İstanbul, 1998
- İBN SİNA, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi, *el-İşârat ve't-Tenbihat*, (*İşaretler ve Tembihler*), (Çev., Ali Durusoy-Ekrem Demirli-Muhittin Macit), Litera Yay., İstanbul, 2005
- , *Kitabü 'ş-Şifa (Metafizik I)*, (Çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul, 2004
- İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim *Der'u Tearuz el-Akl ve'n-Nakl* C.VII, (Thk. Muhammed Reşad Salim) Beyrut, Dârü'l-Künuzi'l-Edebiyye, 1978
- , *el-Akîdetü'l-Vasıtiyye*, (Çev., İsa Canpolat), Takva Yay., İstanbul, 2011
- , *er-Risaletü't-Tedmuriyye*, (Çev.: Ulvi Murat Kılavuz), İz Yay., İstanbul, 2009
- , *İhlas ve Tevhid*, (Çev.:Abdi Keskinsoy), Pınar Yay., İstanbul, 2004
- , *İman Üzerine*, (Çev.: Salih Uçan), Pınar Yay., İstanbul, 2009
- , *Külliyat 1-9*, (Çev.: Komisyon), Tevhid Yay., İstanbul, 1987

- İBRAHİM, Lütfi, “Allah’ın Varlığı Hususunda Maturidi’nin Delilleri”, (Çev.. Emrullah Yüksel), *Atatürk Ü.İ.F.D.*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, S.X., Erzurum, 1991
- JONES, W.T., *Batı Felsefesi Tarihi I-II*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yay., İstanbul, 2006
- KARLIĞA, Bekir, “İbn Rüşd” mad., *T.D.V.İ.A.*, C.XX.
- KAYA Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul, 2007
- , *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yay., İstanbul, 2006
- KESKİN, Halife, “Eş’ari’nin Allah’ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Bazı Argümanların Değerlendirmesi”, *Ç.U.İ.F.D.*, C.3,S.2, 2003
- KILAVUZ, Ulvi Murat, *Kelamda Kozmolojik Delil*, İz Yay., İstanbul, 2009
- KIYICI, Burhanettin, *İbn Teymiyye’de Akıl-Nakil İlişkisi(Der’u Tearuzi’l-Akl ve’n-Nakl Bağlamında)* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., Ankara, 2009
- KİNDİ, Ebu Yusuf Yakub, “Âlemin Sonluluğu Üzerine”, *Kindi Felsefi Risaleler İçinde*, (Çev., Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2006
- , “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, *Kindi Felsefi Risaleler İçinde*, (Çev., Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2006
- , “İlk Felsefe Üzerine”, *Kindi Felsefi Risaleler İçinde*, (Çev., Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2006
- , “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, *Kindi Felsefi Risaleler İçinde*, (Çev., Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2006
- , “Sonsuzluk Üzerine, Kindi Felsefi Risaleler İçinde”, *Kindi Felsefi Risaleler İçinde*, (Çev., Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2006
- KUMEYR, Yuhanna, *Felasifetü’l-Arab: el-Kindi*, Beyrut, 1986
- KUTLUER, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2002
- MATURİDİ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabü’t-Tevhid*, (Çev.: Bekir Topaloğlu), İsam Yay., Ankara, 2009
- NASR, Seyyid Hüseyin-LEAMAN, Oliver, *İslam Felsefesi Tarihi I-III*, (Çev.: Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu), Açılım Kitapevi, İstanbul, 2007

- NESEFİ, Ebu'l Muin, *Bahrü'l Kelam(Maturidi Akaidi)*, (Çev.: Ramazan Biçer), Gelenek Yay., İstanbul, 2010
- , *Kitabü't-Temhid-li Kavaidi'l-Tevhid(Tevhidin Esasları)*, (Çev.: Hülya Alper), İz Yay., İstanbul, 2010
- NETTON, Lan Richard, *Fârabî ve Okulu*, (Çev.: Mehmet Vural), Elis Yay, İstanbul, 2005
- OLGUNER, Fahrettin, *Fârabî*, Akademi Kitapevi, İzmir, 1993
- ÖZERVARLI, M.Sait, "İbn Teymiyye" mad., *T.D.V.İ.A.*, C.XX.
- , *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İsam Yay., İstanbul, 2008
- PAVLİN, James, "Sünni Kelam ve Kelami İhtilaflar", Nasr-Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi I*, içinde, (Çev.: Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu), Açılım Kitapevi, İstanbul, 2007, 137-151.
- PEZDEVİ, Ebu'l Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akaidi*, (Çev.: Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yay., İstanbul, 1994
- PLATON, *Timaios*, (Çev.: Erol Güney-Lütfi Ay), sosyal yayınları, İstanbul, 2001
- , *Yasalar*, (Çev.: Candan Şentuna-Saffet Babür), Kabalcı yayınları, İstanbul, 2007
- PLOTİNOS, *Enneadlar*, (Çev.: Haluk Özden), Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 2008
- ROSS, W.D., *Aristoteles*, (Çev.: Ahmet Arslan), Ege Üniv.Yayınları, İzmir, 1993
- SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul, 2006
- SÖZEN, "Kemal, Fârabî Ontolojisinde Tanrı'nın Niteliklerine İlişkin Yaklaşımların Türk-İslam Düşüncesine Etkileri", *S.D.Ü.İ.F.D.*, Eylül 2007
- ŞEHRİSTANİ, *Milel ve Nihal*, (Çev.: Mustafa Öz), Litera Yay., İstanbul, 2011
- ŞERİF, M.M., *İslam Düşünce Tarihi I*, (Mustafa Armağan), İnsan Yay., İstanbul, 1990
- ŞULUL, Cevher, "Tanrı'nın Felsefi Algılanışı", *H.Ü.İ.F.D.*, Sayı XIX, 2008
- , *Kindi Metafiziği*, İnsan Yay., İstanbul, 2003
- TAFTAZANİ, *Şerhu'l-Akaid (İslam Akaidi)*, (Çev: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 2010
- TAYLAN, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.(İFAV)Yay., İstanbul, 1997

- TOKTAŞ, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul, 2004
- TOPALOĞLU, “Aydın, İbn Rüşd ve Tanrı Kanıtlanması”, *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Haziran, 2007
- TOPALOĞLU, Bekir, “Hudûs Maddesi”, *T.D.V.İ.A*, C.XVIII.
- , *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı-İsbât-ı Vacib-*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1979
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş-*, Ülken Yay., İstanbul, 1995
- VORLANDER, Karl, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin),(Sad.:Yüksel Kanar), İz Yayıncılık, İstanbul, 2008
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: H.Vehbi Eralp), Sosyal Yay., İstanbul, 1998
- YAZICI Muhammet, *İbn Teymiyye'nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı*, Salkımsöğüt Yay., Erzurum, 2009
- YAZIR Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, Trhsz.

7.ÖZET**İSLAM FELSEFESİNDE TANRI KANITLAMALARI ve
İBN TEYMIYYE’NİN FITRAT DELİLİ****M.Sabır ŞAYBAK****Yüksek Lisans Tezi: Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı****Danışman: Doç.Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN****Mayıs-2013 122 Sayfa**

Tanrı'nın varlığı, mahiyeti ve kanıtlanması dinlerin olduğu kadar felsefenin de en temel meselesidir.

Tanrı'nın varlığı ve kanıtlanması düşünce tarihinin en önemli konularından biri olduğundan; bir filozofu, bir kelamcıyı, bir sufii veya dini karakterli bir ekolü onların Tanrı tasavvurlarına bakarak anlayabiliriz. Tanrı tasavvuru, insan hayatını şekillendirme, yönlendirme ve anlamlandırma açısından önemli bir fonksiyona sahip olduğundan bir insanın neye inandığını, neleri kullanarak ve nasıl inandığını da bizlere göstermesi açısından önemlidir.

Bu çalışmamızda felsefe ve kelamda ortaya konulan Tanrı tasavvuruyla birlikte, Tanrı'nın sıfatları ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla filozoflar ve kelamcılar tarafından kullanılan delilleri açıklamaya çalıştık. Ayrıca Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla zihni ve felsefi delillere ihtiyaç olmadığını belirten İbn Teymiyye'nin Tanrı tasavvurunu ve kendisinden önce kullanılan delillere alternatif olarak sunduğu fitrat delilini açıklamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Kanıt, Felsefe, Kelam, İbn Teymiyye, Fitrat.

ABSTRACT**EVIDENCES OF GOD IN ISLAMIC PHILISOPHY and
IBN TAMMIYYA'S PROOF OF CREATION****Mehmet Sabır ŞAYBAK****Master's Thesis: Department of Philosophy and Religious Sciences****Mentor: Assoc. Prof.Hasan Hüseyin BİRCAN****May-2013 122 Sheet**

Existence, nature and proof of God is the most fundamental matter of religions as well as philosophy.

As existence and proof of God is one of the most important subjects of the history of thought, we can understand a Sufi, a philosopher, a theologian and a religiously characterized person by looking at their conceptions of God. The conception of God doesn't not only have a crucial function in terms of shaping, guiding and making sense to human life, but also in terms of showing us what and how one believes.

In this study, along with the conception of God put forward in philosophy and writ, we have tried to state the evidences used by philosophers and theologians in order to prove the existence and attributes of God. Furthermore we have tried to express the conception of God, as an alternative to the evidences used previously to prove creation, presented by Ibn Taymiyya, who indicates that there is no need for philosophical and mental proofs in order to prove the existence of God.

Key Words: God, Evidence, Philosophy, Theology, Ibn Taymiyya, Disposition-Nature.