

T. C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

CEMÂLEDDİN EL-KÂSİMÎ'YE GÖRE

İSBÂT-I VÂCİB

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

KADİR RECEP MUHAMMED

DANIŞMAN
DOÇ. DR. CAĞFER KARADAŞ

BURSA 2007

TEZ ONAY SAYFASI

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 700523001 numaralı Kadir Recep Muhammed'in hazırladığı “**Cemâleddin El-Kâsımî'ye Göre İsbât-ı Vâcib**” konulu (Yüksek Lisans Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı,/...../ 20.... günü -saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının(başarılı/başarısız) olduğuna(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Sınav Komisyonu Başkanı
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye (Tez Danışmanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Ana Bilim Dalı Başkanı
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

...../...../ 20.....

Enstitü Müdürü
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

ÖZET

| | |
|------------------|---------------------------|
| Yazar | : Kadir Recep Muhammed |
| Üniversite | : Uludağ Üniversitesi |
| Anabilim Dalı | : Temel İslam Bilimleri |
| Bilim Dalı | : Kelam |
| Tezin Niteliği | : Yüksek Lisans Tezi |
| Sayfa Sayısı | : ix + 71 |
| Mezuniyet Tarihi | : .../.../ 2007 |
| Tez Danışmanı | : Doç. Dr. Cağfer Karadaş |

CEMÂLEDDİN EL-KÂSİMÎ'YE GÖRE İSBÂT-I VÂCİB

Akılcı Seleflilik cereyanı içerisinde yer aldığı söylenebilecek Cemâleddin el-Kâsımî İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. O, nass ile aklın, hiçbir zaman çelişmeyeceği görüşüne paralel olarak Cenâb-ı Allah'ın varlığını ortaya koyan aklî ve naklî deliller üzerinde durmuştur.

Giriş kısmında tezin önemi, amacı ve metoduna dair bilgi verildikten sonra teze temel teşkil eden kaynakların tanıtımı yapılmıştır. Birinci bölümde isbât-ı vâcibin mahiyeti ile tarihi seyrinden söz edilirken ikinci bölümde klasik delil kapsamında değerlendirilebilecek deliller mukayeseli olarak incelenmiştir. Son bölümde ise daha çok Yeni İlm-i Kelâm döneminde öne çıkan deliller üzerinde durulmuştur.

“Cemâleddin el-Kâsımî'ye göre isbât-ı vâcib” adlı çalışmamız söz konusu delilleri incelemekten ibarettir. Araştırma esnasında konuya ilişkin olan *Delâ'ilü't-tevhîd* ve *Mehâsinü't-tevîl* isimli temel eserler yanında alıntı yapılan birinci el kaynaklar da kullanılmıştır. Bunun yanı sıra müellifin çağdaşı olan düşünürlerin çalışmalarından istifade edilmiş ve gereken mukayeselerle tenkitler yapılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Cemâleddin el-Kâsımî İsbât-ı Vâcib Delil Akılcı Seleflilik

ABSTRACT

| | |
|--------------------|----------------------------|
| Writer | : Kadir Recep Muhammed |
| University | : Uludag University |
| Department | : Basic Islamic Sciences |
| Sort of Thesis | : Master |
| Page | : ix +71 |
| Date of graduation | :/...../2007 |
| Supervisor: Associ | : Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ |

THE PROBLEM OF İSPAT-İ VACİB ACCORDİNG TO CEMALEDDİN EL-KASİMÎ

Cemaleddin el-Kasımî, who is supposed to be in rational Salafî movement, has a significant position in the history of Islamic thought. He dealt with the rational and traditional evidences which prove the existence of Allah, While asserting that there is no controversy between ratio and text.

In the introduction, after declaring the importance of the thesis, its basic aim and its method, I presented the basic sourcec of the subject. In the first part I dealt with the true nature of İspat-ı Vacib and in the second part evidences, which may be seen traditional, studied in a comparative way. İn the last part of the thesis I studied mostly the evidences occurred during new kalami movement.

This research which is titled *İspat-ı Vacib according to Cemaleddin el-Kasımî* consists of examination of related evidences. During research I used both *Delâ'ilü't-tevhîd* and *Mehâsinü't-tevil* and other primary sources. I also used contemporary thinkers' Works and made necessary comparisons and critiques.

Key Words

Cemâleddin el-Kâsımî İspât-ı vâcib Evidences Rational Salafi Movement

ÖNSÖZ

Her dönemde teist kesiminin inanç ve değerlerini muhafaza etme amacını güden isbât-ı vâcib konusu her asırda çeşitli metotlar ve deliller çerçevesinde ateistlerin tepkilerine karşılık olarak işlenmiştir. Çünkü bir teze karşı her zaman antitez ileri sürülmüştür.

Allah'ın varlığını ortaya koymaya yönelik olan deliller içerisinde özü itibariyle Yunan filozoflarının düşüncelerine dayanan kanıtlar olduğu gibi sırf Kur'an-ı Kerîm ve hadîslere istinat eden deliller de mevcuttur.

Çalışmamız muhteva olarak giriş, onu takip eden üç bölümle sonuç kısmından meydana gelmektedir.

Giriş kısmında tezin önemi, amacı, metodu, problemi ve kullanılan kaynaklardan söz edilmiştir.

Birinci bölümde isbât-vâcibin mahiyeti ile tarihi gelişimi fazla detaylara girmeden kısa bir şekilde ele alınmıştır.

Cemâleddin el-Kâsımî, Allah'ın var oluşunu ispatlayan delilleri bir bölümde incelemiştir. Fakat biz bu delilleri iki bölüme ayırmak suretiyle klasik dönem delilleri kapsamında değerlendirilebilecek olanları ikinci bölümde Kâsımî'ye göre isbât-ı vâcib başlığı altında yazmaya çalıştık.

Üçüncü bölümde ise yeni ilm-i kelâm döneminde öne çıkan ve modern delil izlenimini veren deliller yazılmaya gayret edilmiştir.

Son olarak da sonuç kısmında tezden hareketle ulaşılan neticeler belirtilmiştir.

Tez konumun belirlenmesinde ve çalışmam sırasında yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen, her aşamada yönlendirmeleriyle katkıda bulunan değerli danışman hocam Doç. Dr. Cağfer Karadaş, tezin planını oluşturmada tecrübe ve bilgisiyle beni aydınlatan, tezimle ilgili önemli kaynakları temin eden saygı değer hocam Prof. Dr. A. Saim Kılavuz, ayrıca tezimin bir kısmını gözden geçiren, çelişkili görünen kısımların gerekli düzeltmelerini yapan muhterem hocam Doç Dr. Tefvik Yücedoğru ve tezimin

temel kaynaklarını oluşturan *Delâ'ilü't-tevhîd* ve *Mehâsinü't-te'vîl* adlı eserleri anlama ve çözüme konusunda büyük gayretler sarfeden kıymetli hocam Araş. Gör. U. Murat Kılavuz'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Bu arada yıllardan beri öğrenim görmemize vesile olan, maddi ve manevi desteği sağlayan Türkiye Diyanet Vakfı'na gönülden minnettar olduğumu da ifade etmek isterim.

Çeşitli sıkıntılara maruz kalıp dini bilgiler edinme düşüncesiyle beni Türkiye'ye gönderen sevgili aileme de sonsuz şükranlarımı sunar ve Cenâb-ı Allah'tan kendilerine sağlık, afiyet, sabır ve şifalar diliyorum.

Kadir Recep Muhammed

Bursa 2007

İÇİNDEKİLER

| | |
|-----------------------|-----|
| TEZ ONAY SAYFASI..... | ii |
| ÖZET | iii |
| ABSTRACT | iv |
| ÖNSÖZ..... | v |
| İÇİNDEKİLER | vii |
| KISALTMALAR..... | ix |
| GİRİŞ..... | 1 |

BİRİNCİ BÖLÜM

İSBÂT-I VÂCİB

| | |
|--|----|
| A. İsbât-ı Vâcibin Mahiyeti | 6 |
| B. İsbât-ı Vâcibin Tarihi Gelişimi | 10 |

İKİNCİ BÖLÜM

CEMÂLEDDİN EL-KÂSİMİ'YE GÖRE İSBÂT-I VÂCİB KLASİK DELİLLER

| | |
|---|----|
| A. Fıtrat ve İnsanlık Tarihi Delili | 18 |
| B. İnâyet Delili..... | 25 |
| C. İhtirâ' Delili..... | 28 |
| D. Hareket Delili..... | 30 |
| E. İmkân Delili..... | 33 |
| F. Varlıkların Nizâmı ve Kendilerinde Bulunan Mükemmellik Delili..... | 34 |
| G. Varlıkların Mükemmellik Arzusu Delili..... | 36 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ DELİLLERİ

| | |
|--|----|
| A. Bir Müsebbibe İhtiyaç Duyma Delili..... | 39 |
| B. Cüzlerin Oluşumu Delili | 40 |
| C. Varlıkları Belli Özelliklere Sahip Kılma ve Onlara Biçim Verme Delili | 41 |
| D. Âlemin Bir Kontrol Ediciye Zorunlu İhtiyacı..... | 42 |
| E. Değişim ve Dönüşüm Belirtileri Delili | 44 |
| F. Tek Tek Fertlerin İrtibatının Bütünün İrtibatının Gerekliliği Delili..... | 45 |
| G. Yer Küresindeki Hayvani ve Bitkisel Hayat Delili..... | 46 |

| | |
|--|----|
| H. İnsan Mucizesi Delili | 47 |
| İ. Varlıkların (Potansiyel Olarak) Hazır ve Elverişli Olmaları Delili..... | 49 |
| J. İşlerin Gelişmeye Başlaması Delili | 50 |
| K. Âlemin Aklî Sınırlama Yoluyla Kendisinin İleti Olmasının İmkânsızlığı Delili | 52 |
| L. İlzâm Delili..... | 52 |
| M. Varlıkların Yaşam Süreleri Delili | 53 |
| N. Peygamberlik ve Apaçık Mucizeleri Delili..... | 54 |
| O. İnsaf Ölçüsüne Baş Vurma Delili | 55 |
| P. Klasik Filozofların Tanıklığı Delili | 57 |
| R. Korkuda, Şefkatte ve Şaşkınlıktan Kurtulmada Aklı Selimi Ölçü Alma Delili . | 58 |
| SONUÇ..... | 61 |
| BİBLİYOGRAFYA..... | 66 |
| ÖZGEÇMİŞ | 71 |

KISALTMALAR

| | |
|---------|---|
| a. e. | : Aynı eser |
| a.g.e. | : Adı geçen eser |
| a.mlf. | : Aynı müellif |
| AÜİF. | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| b. | : Bin |
| bkz. | : Bakınız |
| çev. | : Çeviren |
| DİA. | : Diyanet İslâm Ansiklopedisi |
| DİB. | : Diyanet İşleri Başkanlığı |
| dn. | : Dipnot |
| edt. | : Editör |
| had.no. | : Hadis numarası |
| haz. | : Hazırlayan |
| md. | : Madde |
| MÜİF. | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| nşr. | : Neşreden |
| sad. | : Sadeleştiren |
| ss. | : Sayfadan sayfaya |
| TDV. | : Türkiye Diyanet Vakfı |
| thk. | : Tahkik eden |
| trc. | : Tercüme, tercüme eden |
| tsh. | : Tashih |
| tsz. | : Tarihsiz, tarih yok |
| vb. | : Ve benzeri |
| vd. | : Ve devamı |
| Yay. | : Yayınları, yayınevi |

GİRİŞ

İsbât-ı vâcib meselesi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü alimler arasında bu çerçevede bir fikir birliği görülmemektedir. İttifak söz konusu olmayan yerlerde tabii olarak ihtilaf ve sorunlar yaşanmaktadır. Bu sebeple problemlilik olarak görünen bir mevzunun araştırılması ve bir sonuca bağlanması düşüncesi hasıl olmuştur. Fakat, Cemâleddin el-Kâsımî'ye göre isbât-ı vâcib adlı tezle bu sorunun ortadan kalktığı yada yüzde yüz çözüldüğü anlaşılmamalıdır.

İmân esaslarına ilişkin konular ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyât başlıkları altında incelenmektedir. Kelâm ilmi büyük önem arzeden bu gibi mevzuları ele aldığı için mütekellimin tarafından üstün ve şerefli ilimlerden sayılmaktadır. İsbât-ı vâcib de ilâhiyyât meseleleri arasında yer aldığından onun ehemmiyeti bu şekilde daha da artmaktadır. Allah'ın varlığını kanıtlama faaliyeti her ne kadar inanmayanlara karşı bir tepki olarak başlamışsa inananları daha fazla ilgilendirdiği düşüncesindeyiz. Zira onun sayesinde kişinin imanı sağlamlaşır ve şek ile şüpheler giderilmiş olur. Buradan hareketle insanın geleceğini de bir bakıma belirleyen imana etki eden isbât-ı vâcible meşgul olmanın önemini vurgulamış bulunmaktayız. Böyle bir konuyu seçmemize büyük oranda söz konusu etkenler sebep olmuştur.

İslâm düşünce tarihinde Allah'ın varlığını delillendirme konusuyla genelde kelâm alimleri ile İslâm filozofları meşgul olmuştur. Bunların karşısında yer alan Selefiyye mezhebi müntesipleri de uğraşmıştır. Bu ekolün gelişmesine neden olan ve vermiş oldukları eserlerle katkıda bulunan İbn Teymiyye (ö.728/1328), öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ve İbnü'l-Vezîr (ö.840/1436) gibi bilginler de kelâmcılarla filozofların formüle ettikleri delillerini çürütmek ve Kur'ânî burhanları açığa çıkarmak üzere isbât-ı vâcible ilgilenmeye başlamışlardır.¹

¹ Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yay. Ankara 1998, 16.

İtikadda Selef yolunun takip edilmesi düşüncesine sahip olan Cemâleddin el-Kâsımî,² (1866-1914) yukarıda sözünü ettiğimiz alimler gibi isbât-ı vâcib üzerinde çalışmıştır. O, mütekaddimîn ile müteehhirîn alimlerinin bu konudaki metotlarını göz önünde bulundurup yirmi beş delil ortaya koymuştur.

Her ne kadar Cemâleddin el-Kâsımî'nin Selefiyye ekolüne mensup alimlerden olduğu düşüncesi gündemde ise de onun, isbât-ı vâcib ve tefsirde kullandığı metottan hareketle muhafazakâr Selef bilginleri arasında değil, daha çok son asırlarda gün yüzüne çıkan ve Cemâleddin Afgani (1839-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Reşid Rıza (1865-1935) ve Şibli Numanî (1857-1914) gibi şahıslarca temsil edilen, akılcı Selefilik olarak da adlandırabileceğimiz akım içerisinde yer aldığını söylemek mümkündür.³

Bir defa isbât-ı vâcib konusuyla meşgul olmak, Selefi olmak düşüncesine ters düşmektedir. Çünkü bu mesele akli tefekkürle istidlâli gerektirmektedir. Fakat muhafazakâr Selefilik'te akli düşünce ve istidlâlin yeri yoktur. Dolayısıyla Kâsımî de akılcı Selefilik akımı içerisinde görülmelidir.

O, diğer Selef bilginlerinden farklı bir metot takip ettiği ve araştırılmaya değer bir şahıs olduğu düşüncesiyle yazdığı delillerin incelenmesi amaçlanmıştır. Zira ele aldığı delillerin gözden geçirilmesi neticesinde isbât-ı vâcib konusunda söz sahibi olan kişilerden daha çok istifade ettiği ya da alıntılar yaptığı görülmüştür. İktibas yaptığı kişilerin mezhep ve branşlarına da bakmadığı ortaya çıkmıştır.

Cemâleddin el-Kâsımî'ye göre incelemeye çalıştığımız isbât-ı vâcib delillerinin Abdüllatif Harpûtî (1842-1916), İsmail Fennî Ertuğrul (1855-1946), Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) ve Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) gibi düşünürler tarafından ele alınışı araştırılıp gereken karşılaştırmalar yapılmıştır. Kullanmış olduğumuz metodun büyük önem arzettiğini düşünüyoruz. Zira bir defa söz konusu aydınlar Kâsımî'nin dönemini idrak etmiş şahıslar olup kendilerinden hareketle delillerin klasik ile modern olanlarını belirlemenin yanı sıra

² Turgut, Ali, "Cemâleddin el-Kâsımî", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 311.

³ Karadaş, Cağfer, "İslam Düşüncesinin Panoraması", (*Çağdaş İslâm Düşünürleri*, edt. Cağfer Karadaş), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, 31.

bunlar içerisinde Kâsımî'den etkilenen ve yararlanan kişiler de gücümüz nispetinde gösterilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla takip ettiğimiz usulün daha önemli ve olumlu yönlerin fazla olduğu inancındayız.

On dokuzuncu asırlardan bu yana, inancı olumsuz yönde etkilemeye başlayan materyalizm, pozitivizm ve komünizm gibi belli başlı inkârcı cereyanların iddialarını çürütmek üzere kelâm ilminin metodunda değişiklik yapıldı ve yeni ilm-kelâm döneminde söz konusu akımlara cevap verilmeye çalışıldı. Bu dönemde yazılan eserler büyük bir yekun oluşturmaktadır.⁴ Bunlar arasında tezin temel kaynağını oluşturan, Cemâleddin el- Kâsımî'nin *Delâ'ilü't-tevhîd*'i de yer almaktadır. *Delâ'ilü't-tevhîd*, bir giriş, dört bölümle sonuç kısmından meydana gelmektedir. Eserin giriş kısmında tevhid ve imanın önemli prensiplerine temas edildikten sonra istidlâlde nazarın esas teşkil etmesiyle ilmin temeli olan aklın rolü ve marifetullahtan bahsedilmektedir. Ayrıca Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den (ö.333/944) itibaren bir gelenek haline gelen ve kelâmî eserlerde görülen bilgi çeşitleri incelenmektedir. Allah'ın varlığına ulaşmada temel teşkil edecek olan bu genel bilgiden sonra birinci bölümde Cenâb-ı Allah'ın var oluşunu kanıtlayan yirmi beş delil ele alınmaktadır ki söz konusu bölüm bizim çalışmamızı oluşturmaktadır. İkinci bölümde ilâhiyyât meselelerinden bazılarına yer verilip Allah'ın zatının bilinemeyeceği ve yaratılmışların Allah'ın zatından meydana gelmediği vurgulanmaktadır. Ayrıca hulul, ittihad, ilâhiyyâta ilişkin konularda konuşmanın bidat, susmanın daha evla olmadığına dikkat çekilmektedir. Üçüncü bölümde materyalizm, bu cereyanın din ve ilme getirdiği afetler, varlıkların rastlantı eseri olarak meydana gelmelerinin mümkün olmayışı, maddenin yokluktan varlığa çıktığı, dinle ilim arasındaki ilişkiler gibi konular yer almaktadır. Dördüncü bölümde ise nübüvvet bahisleri incelenmektedir. Son olarak da hakikatin inkâr edilmesi sonucunda Allah'ın kendi varlığını destekleyen mucizeler ortaya koyduğu ve burhan metodunu kullanmanın etkisini içeren bir sonuç kısmına yer verilmektedir.

Tezde kullanılan ve temel kaynak olan *Delâ'ilü't-tevhîd* yanında yine Kâsımî'nin on yedi ciltlik eseri olan *Mehâsinü't-te'vîl* adlı tefsirinden de istifade

⁴ Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 431-434.

edilmiştir. Eserin birinci cildinde tefsir usulüyle ilgili önemli konular incelenmiştir. Bu ciltte alimler arasında daha çok Şâtıbî'den nakiller yapılmıştır. Sûrelerin tefsiri ikinci ciltte başlar ve on yedinci ciltte sona erer. Müellif, telif ettiği eserin adından da anlaşılacağı gibi te'vili kabul etmiştir. O, akıl ile nakil arasında çelişkinin söz konusu olamayacağını, çelişki görünmesi durumunda naklin te'vil edilebileceğini ifade etmiştir. Tefsirinin incelenmesiyle benimsediği görüşten vazgeçmediği kanaati bizde hasıl olmuştur. Zira o, ayetlerin açıklamasını yaparken tefsir ilminde büyük bir vukufiyeti olan Taberî (ö.310/922), Râğıb el-İsfahânî (ö.502/1108), Zemahşerî (ö.538/1144), Fahreddîn er-Razî (ö.606/1209), İbn Kesir (ö.774/1373), Süyûtî (ö.911/1505), Ebüssuûd Efendi (ö.982/1574), gibi alimlerden yararlanmıştı. Dolayısıyla alimleri Selefî, Mutezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî ayırımlara tabi tutmadan tefsir konusunda söz sahibi kişilerin görüşlerine yer vermek suretiyle ayetleri açıklamaya çalışmıştır. Fakat biz bu müfessirlerin yorumlarına hiç temas etmeden sadece Kâsımî'nin, delillerle ilişkili olan ayetlerin tefsirine yer verdik.

Cemâleddin el-Kâsımî'nin *Delâ'ilü't-tevhîd* ve *Mehâsinü't-te'vîl* eserleri dışında, yapılan mukayeseler sırasında ikincil kaynaklar kullanılmıştır. Bunlar yeni ilm-i kelâm dönemi eserlerinden olup onları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Abdüllatif Harpûtî'nin *Tenkîhu'l- kelâm fî akâid-i ehl'il-İslâm*, İsmail Fennî Ertuğrul'un *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Üss-i İslâm*, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, *İslâm Tarihi*, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm*, *Mülahhas İlm-i Tevhîd* ve Ömer Nasuhi Bilmen'in *Muvazzah İlm-i Kelâm'ı*.

Tezin planı ile ilgili bir noktaya temas etmek gerekir. Daha önce de ifade edildiği gibi *Delâ'ilü't-tevhîd'in* üçüncü bölümünde materyalizm ve onun temel meseleleri incelenmiştir. Çalışmamızda materyalizme de yer verilecekti fakat Kâsımî, bu konuda kendi görüşünü tam olarak ortaya koymadığı ve çeşitli alimlerden nakiller yaptığı için materyalizm konusunu incelemeye gerek duymayarak sadece isbât-ı vâcibi ele aldık.

BİRİNCİ BÖLÜM
İSBÂT-I VÂCİB

A. İsbât-ı Vâcibin Mahiyeti

İsbât-ı vâcib isim tamlamasıdır. “İsbât” kanıtlamak, bir şeyin varlığına delil getirmek; “vâcib” ise zorunlu demektir. Bir kelâm ve felsefe terimi olarak isbât-ı vâcib, varlığı zorunlu olan zâtın var olduğunu ispatlamak anlamına gelmektedir. Buradaki ispattan mutlak anlamdaki kanıtlama anlaşılmalıdır. Çünkü bu manada ispatlama sadece müspet ilimler için geçerlidir. Pozitif bilimler, belli bir hükmü olgu ve deneyler sonucunda ortaya koymaktadır. Ama müteal olan bir varlığı böyle bir kritere tâbi tutmak hem akla ve mantığa hem de müspet ilimlere ters düşmektedir. Dolayısıyla söz konusu ispattan kasıt, kâinatta görülen varlıklarla mucizelerden hareketle nazar ve istidlâl çeşitlerini de göz önünde bulundurmak suretiyle yüce bir varlığa ulaşmaktır.

Evrendeki zıtlar ilkesi gereğince teist kişilerle beraber ateistler de vardır. Fakat onlar, inananlara nispetle çok daha az sayıdadırlar.⁵ Bu durum imtihan dünyasında yaşamış olmanın bir gereği ve müşahede ettiğimiz dış dünyanın doğal bir seyridir. Eğer durum böyle değil de tamamen farklı olsaydı, o zaman dünyada bulunmanın hikmet ve amacı ortadan kalkmış olur, ahiretteki mükafat ve cezalandırma olayından da bahsedilemezdi.

Nasslarda bu konunun belli bir dereceye kadar işlendiğini görmek mümkündür. Ancak kelâm ve felsefe eserlerinde formüle edilen deliller bulunmayıp tam aksine bu kanıtlara temel teşkil edecek bir takım işaret ve ipuçları mevcuttur. Bunun, Kur’an’ın nâzil olduğu ortamla alakalı olduğu söylenebilir. Çünkü câhiliye dönemi Araplarında Tanrı düşüncesi var olmakla birlikte bu söz konusu düşünceye şirk kattıkları için yüce kitapta daha çok Allah’ın birliğine vurgu yapılmaktadır.⁶ Fakat bu, o dönemdeki tüm insanların müşrik olduğu anlamına gelmemekte, zira içlerinde yaratıcıyı bütünüyle inkâr

⁵ İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (çev: M.Saim Yeprem) Marifet Yay. İstanbul 1994, 164; Topaloğlu, Bekir- Yavuz, Yusuf Şevki- Çelebi, İlyas, *İslâm’da İnanç Esasları*, M.Ü.İ. F. Vakfı Yay. İstanbul 1999, 45- 46- 61.

⁶ Yunus 10/ 18; Zümer 39/ 3; Bakara 2/ 163, 255; İhlâs 112/ 1; Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, 21; a. mlf., *Allah İnanç*, İsam Yayınları, İstanbul 2006, 27; a.mlf., “Allah”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 473, 475; Kılavuz, A. Saim, “Allah”, *İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, M.Ü.İ.F.Vakfı Yay. İstanbul 1997, I, 115- 116; Özerverli, M. Sait, “İsbât-ı Vâcib”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 495.

eden ateist kişiler de mevcuttu.⁷ Ayrıca her insanın akli gelişimi farklı yapıda olduğundan ve Kur'an-ı Kerim, evrenselliği gereği herkesi muhatap kabul ettiğinden bünyesinde cahilin de alimin de tatmin olacağı deliller barındırmaktadır.

İnsanı muhatap olarak kabul eden Kur'an'ın⁸, Allah'ın varlığını ispatlamak üzere kullandığı deliller ihtirâ', ibdâ', fitrat, gaye, hikmet, inayet ve nizam deliline dayanak teşkil etmektedir. Çünkü Kur'an-ı Kerim, tabiat ile kendisinde bulunan, ister gizli ister açık, Allah dışındaki canlı ve cansız bütün varlıkların yaratılışından, dolayısıyla onların üstün kudrete sahip yaratıcısından söz etmektedir. Bunun yanında, yaratılmış varlıklar üzerinde düşünülüp ibret alma vurgusu sıkça yapılmaktadır.

Dış dünyada Allah'ın var olduğunu gösteren deliller bulunmanın yanı sıra kâinatta, akılla donatılan varlıklar içerisinde en üstün konumda yer alan insan olduğu içindir ki, onun iç yapısında da Mutlak Varlığı kanıtlayan belgeler mevcuttur.⁹

Her şeyin yoktan var edildiğine dikkat çeken Kur'ân-ı Kerîm, sonradan muhtemelen çıkabilecek maddeci ve buna benzer iddiaları da temelden çürütme hikmetini her zaman kendi bünyesinde taşımıştır.¹⁰

Kur'ân yanında hadîslerde de isbât-ı vâcib'e yer verilmiştir. Burada sadece birkaç rivayeti zikretmekle yetineceğiz.

Hz. Muhammed, geceleyin kalkıp dışarıya çıktıktan sonra gök yüzüne bakarak şu mealdeki ayetleri okumuştur:

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-ı selîm sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her zaman) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbîh ederiz. Bizi cehennem azabından koru!”¹¹ Hz.

⁷ Abdülhamid, *a.g.e.*, 169, 170.

⁸ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 26.

⁹ Fussilet 41/ 53.

¹⁰ Bakara 2/ 28; Rûm 30/ 19; Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, 28.

¹¹ Âl-i İmrân 3/ 190- 191.

Peygamber daha sonra evine dönüp yatmış, bir ara tekrar kalkarak dışarı çıktıktan sonra gök yüzüne bakmış ve yukarıda meali verilen ayetleri okuyup evine dönmüş, abdest aldıktan sonra da namaz kılmıştır.¹²

Yemen halkından bir grup Hz. Peygambere gelerek, dinin hükümleri ve alemin ilk oluşumu hakkında bilgi edinmek istediklerini ifade etmiş, bu sebeple Hz. Muhammed “Allah vardı ve O’ndan önce hiçbir şey yoktu..” cevabını vermiştir.¹³

Diğer bir hadîs şu şekildedir: Bedir savaşından sonra esir olarak alınan müşriklerin bırakılması konusunda müzakereler yapmak üzere Medine’ye gelen Cübeyr b. Mut’im, akşam namazında Hz. Peygamberin “Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdır? Yoksa gökleri ve yeri onlar mı yarattılar? Hayır! Onlar bir türlü anlayıp inanmazlar”¹⁴ mealindeki ayetlerini okuduğunu duymuş ve etkilendiğini şu şekilde ifade etmiştir: “Neredeyse kalbim yerinden fırlayacaktı”.¹⁵ Cübeyr’i İslâm’a ısındıran ilk kıvılcım bu olmuştur.

İsbât-ı vâcib’in gerekliliği ve imkân dahilinde olup olmayışı çerçevesinde düşünürler tarafından çeşitli görüşler serdedilmiştir. Bunlardan biri, imân etme duygusunun insanın ruhuna ve gönlüne işlenmiş olduğundan hareketle Allah Teala’nın varlığını kanıtlamaya gerek olmadığı görüşüdür.¹⁶ Zira, Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın varlığı hakkında şüphe duyulamayacağı vurgulanmıştır.¹⁷ Diğer de, isbât-ı vâcib’in gerekli olduğu görüşüdür. Çünkü bu şekilde insan, taklitten kurtulup tahkike varma imkânını elde etmekle kalmayıp bu konuya ilişkin aklına gelebilecek şüphe ve itirazları ortadan kaldırıp kuvvetli bir inanca sahip olma şansını elde edebilir.¹⁸ İnsanlar farklı

¹² Müslim, “Tahâre”, 15.

¹³ Buhârî, “Tevhîd”, 22.

¹⁴ et-Tûr 52/ 35- 36.

¹⁵ Buhârî, “Tefsîru sûre 52”.

¹⁶ Ahmed Hilmi, Filibeli, Şehbenderzâde, *Üss-i İslâm*, (sad. Adnan Bülent Baloğlu- Halife Keskin), T.D.V. Yay. Ankara 1997, 28; Gölçük, Şerafeddin- Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Yay. Konya 1998, 149; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, 80; a.mlf., “ Allah”, *İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, I, 117.

¹⁷ İbrahim 14/ 10.

¹⁸ Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, *DİA*, XXII, 497; Ayrıca bkz. Uludağ, Süleyman, *İslâm’da İnanç Konuları ve İ’tikâdî Mezhepler*, Marifet Yay. İstanbul 1998, 105- 113.

yapıda yaratıldıkları için bazıları basit bir kanıttan nasibini alıp bu şekilde tatmin olurken, bunun tam tersi bir başkası da önermeleri ihtiva eden delilden etkilenmek suretiyle ancak bir Mutlak Varlık'ı kabul edebilmektedir.

Bazı düşünürler, Allah'ın varlığı apaçık olduğu için kanıtlanmaya ihtiyaç hissetmediğini, bazıları ise O'nun varlığı gizli ve istidlâlî bilgiyi gerektirdiğinden ispat edilmeye layık olduğunu belirtmişlerdir.

Allah'ı isbâtın imkânı mevzuuna gelince; tabi ki her insan kendi inancını bir şekilde ispatlamaya çalışır. Bu sebeple teist olanlar isbât-ı vâcibe dair bir takım deliller geliştirmiş ve O'nun kanıtlanmasının mümkün olduğunu savunmuşlardır. Bunların karşısında yer alan ateist kesimi ise böyle bir ispatın imkânsızlığı üzerinde durup inanç sahiplerinin delillerini çürütmek üzere anti tezler geliştirmişlerdir. Fakat bu deliller kuvvetli olmamanın yanı sıra O'nun yokluğunu ispat edecek mahiyette değillerdir.¹⁹

Allah'ın varlığı mutlak manada ne ispat ne de inkâr edilebilir. İspat ve inkâr edilebilmesi için aşkın bir varlık değil de somut olması gerekirdi. Maddi bir şey olmadığına göre, tam anlamıyla ispat ve inkârdan söz edilememektedir. Zira ispat edilebilseydi yer yüzünde tüm fertlerin inanç sahibi olması gerekirdi. Ama böyle olmadığı bizler tarafından müşahede edilmektedir. Diğer taraftan Mutlak Varlık'ın yokluğu da kanıtlanabilseydi, bu defa bütün insanların inançsız olmaları gerekirdi. Fakat ikinci seçeneğin de böyle olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla mutlak manada Allah ne ispat ne de inkâr edilebilir.²⁰

Allah Teala insanı akılla donatıp ona imân ve inkâr şeklinde iki seçenek sunmuştur.²¹ Bu, Allah'ın sünnetinin bir gereğidir. Aksi takdirde bütün insanların imân veya inkâra zorlanmaları söz konusu olurdu. Bu da dünya ve ahiret ayrımının gerekliliğini ortadan kaldırırdı. Kişi, dünyada akli ile Allah karşısında belirlediği konuma göre ahirette mükâfat veya ceza şeklinde bir karşılığı hak edecektir.

¹⁹ Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *DİA*, XXII, 496.

²⁰ Ayrıca bkz. Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, (çev. Mehmet Aydın), Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir 1986, 73; Ahmed Hilmi, Filibeli, Şehbenderzâde, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* (haz. Necip Taylan), Çağrı Yay. İstanbul 2001, 21; a.mlf., *Üss-i İslâm*, XVII; Topaloğlu, *İslâm Kelâmcularına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, 126- 131.

²¹ el- Kehf 18/ 29.

B. İsbât-ı Vâcibin Tarihi Gelişimi

Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın varlığını ispat etme konusunu sınırlı da olsa ihtiva ettiğinden ve nâzil olduğu dönemi takip eden devirde bu konuda herhangi bir sorun yaşanmadığından detaylı isbât-ı vâcib teliflerine ihtiyaç hissedilmemiştir.²²

Fakat Müslümanların yaptıkları fetihlerle genişleyen İslâm Medeniyeti, değişik din ve kültürlerle tanışma imkânına sahip olduğunda bu din ve kültür mensuplarından İslâm'a girenler olup önceki fikirlerinden tamamen soyutlanamayan kişiler de bulunmaktaydı. Muhtemelen bunlar, bu döneme kadar kendisinden hiç söz açılmayan isbât-ı vâcib gibi konuları gündeme getirmiş oldular.²³ İlk isbât-ı vâcib belirtileri C'ad b. Dirhem'de (ö.124/742) görülmektedir. Daha sonraki asırlarda Kelâmcıların benimsediği hudûs delilinin ilk kez bu şahıs tarafından ortaya konduğu rivayet edilmektedir. Çünkü o, alemin cevher ve arazlardan müteşekkil olduğu, dolayısıyla yaratılmış olduğu görüşünü ileri sürüyordu.²⁴ C'ad'ın öğrencisi olarak bilinen Cehm b. Safvân (ö.128/745) da büyük ölçüde hocasının düşüncesini kabul etmiştir.²⁵ Söz konusu şahısların çağdaşı olan Ebû Hanîfe (ö.150/767) bu meseleyi biraz daha ayrıntılı olarak ele almıştır. Ona göre, kâinatın mükemmel düzeni, yaratıkların değişim sürecinden geçmeleri, çocuğun annesi vasıtasıyla güzel bir biçimde dünyaya gelmesi, üstün bir yaratıcının varlığına delâlet etmektedir. Ayrıca bir geminin dalgalarla çevrili denizde kaptansız hedefine ulaşmasının imkânsızlığını göz önünde bulundurarak bu alemin mutlaka bir müdebbirin olması gerektiği noktasına dikkatimizi çekmektedir. İşte bu

²² Topaloğlu, *Allah İnancı*, 27; a. mlf., "Allah", *DİA*, II, 475.

²³ Ebu'l- Vefa Taftazanî, *Ana Konularıyla Kelâm*, (trc. Şerafeddin Gölcük), Kitap Dünyası Yay. Konya 2000, 26- 30; Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yay. İstanbul 2000, 22; Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, 41- 42; a.mlf., *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay. İstanbul 1993, 21.

²⁴ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, 69; Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 543.

²⁵ Ali Sami en- Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İnsan Yay. İstanbul 1999, II, 93.

yüzden Peygamber tebliği ulaşmayan kişi ya da bölge halkı Allah'a imân etmekle mükelleftir.²⁶

Aynı dönemde yaşayan ve Ebû Hanife, Vâsıl b. Ata (ö.131/748), Amr b. Ubeyd'le (ö.144/761) ilmi münazaralar yaptığı bilinen Ca'fer es -Sâdık'a (ö.148/695) nispet edilen "kitâb fî isbâti's sâni" adlı eserden hareketle onun da bu konuyla ilgilendiği ihtimali söz konusu olmakla birlikte kesinlik ifade etmediği söylenebilir.²⁷

İkinci yüzyılda Kelâm ilmi ortaya çıktı. Mutezile, Allah'ın sıfatları yanında varlığını ispat konusunu da ele almaya başladı. Fakat itizal mezhebi, bize kadar ulaşan formülleşmiş delillerden nerdeyse sadece bir tanesini kullanmış oluyordu. O da, Ca'd b. Dirhem ve talebesi Cehm b. Safvân kanalıyla gelen hudûs delilidir. Bu kanıt, daha sonra söz konusu mezhep mensupları tarafından geliştirilmeye başlandı.²⁸ Ayrıca nassın yanında akli da bilgi kaynağı olarak gören bu ekolün temel tezi, Allah'ın varlığının akılla bilineceğidir.²⁹

Sünni ulemanın akaid alanında kullandığı metodun yetersizliğinden dolayı üçüncü asırdan sonra Selef bilginlerinden bazıları inanç konularını akli delillerle teyit etme girişiminde bulunmuşlardır. Çünkü ehl-i bid'at olarak addedilen fırkalara selef metoduyla karşı çıkmak mümkün görünmemekteydi. Bu görevi üstlenen şahıslar İbn Küllâb (ö.240/854), Muhâsibî (ö.243/858) ve Kalânîsî'dir (ö.IV./X.yüzyıl başları).³⁰ Bunlardan en önemlisi ise İbn Küllâb el- Basrî'dir. Zira o, söz konusu grupları tenkit etmekle kalmayıp Mutezile Kelâm'ında bulunan bazı terimleri kullanmaktan ya da benimsemekten çekinmemiştir. Bu kavramlar içerisinde hudûs deliline temel teşkil eden hâdis, kadîm, cevher ve araz terimleri ile "hareket ve sükundan ayrı olamayan cisimler

²⁶ Ahmet Efendi, Beyazîzâde, *İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri* (çev. İlyas Çelebi), M.Ü.İ.F. Vakfı Yay. İstanbul 1996, 79-80; Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanife'nin Kelâmî Görüşleri ve Sünnî Kelâmın Oluşumuna Etkileri", (*İmâm-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi*, Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereleri, edt. İbrahim Hatipoğlu), Kurav Yay. Bursa 2005, II, 145.

²⁷ Öz, Mustafa, "Ca'fer es- Sâdık", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 3.

²⁸ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, 68- 73.

²⁹ Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara 1987, 15- 16.

³⁰ Şehristânî, Ebü'l- Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *İslâm Mezhepleri*, (trc. Mustafa Öz), Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 44- 96.

hâdistir”, “hâdisler ise geriye doğru sonsuza kadar devam edemez” gibi önermeler de bulunmaktaydı.³¹ Bu yüzden İbn Küllâb, hudûs delilini kullanan ilk sünni âlimlerden sayılmaktadır.³²

İslâm Felsefesine gelince, bu ekolün mensuplarının da isbât-ı vâcib’le ilgilendiği görülmektedir. İlk mümessili Kindî (ö.252/866), kelâmcıların meşhur diye bilinen hudûs delilini matematiksel olarak adlandırabileceğimiz bir takım mukaddimeler çerçevesinde incelemektedir.³³ Âlem ve ancak kendisiyle birlikte varlığı düşünülebilen hareket, zaman, mekân v.b. kavramların sonsuz olamayacağı tezini savunup bunların bir ilk sebebe ulaşması gerektiği sonucuna varır.³⁴ Bu yüzden söz konusu delili farklı açıdan değerlendirmesi, onun özgünlüğünü (orijinal yönünü) göstermektedir. Kindî, bundan başka vahdet- kesret,³⁵ gaye ve nizam³⁶ delili kapsamında değerlendirilebilecek deliller de kullanmaktadır.

İslâm felsefesinin asıl kurucusu sayılan Fârâbî (ö.339/950) de çeşitli deliller ortaya koymuştur ki onları şu şekilde sıralamak mümkündür: İlk sebep, inâyet, ekmel varlık, hareket, imkân, hudûs, gaye ve nizam delili. İlk sebep delilinde, alemde bulunan her şeyin bir sebebi olduğunu; dolayısıyla varlıkların da bir sebebe bağlı olarak varlıklarını sürdürdüklerini, söz konusu sebebin de ilk sebep olan Allah Teala’nın olduğunu ortaya koyar.³⁷ İnâyet delilini, hardal tanesi bile olsa her şeyin, bir varlığın idaresi altında olduğunu, bütün varlıkların ancak O’nun inâyetiyle meydana geldiğini ifade etme çerçevesinde ele alır.³⁸ Allah’ın var oluşunun mükemmelliğinden hareketle

³¹ Yücedoğru, Tevfik, *Ehl-i Sünnet’e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Emin Yay. Bursa 2006, 52- 55; Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Küllâb”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 156.

³² Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah’ın Varlığı*, 69; Yücedoğru, *a.g.e.*, 53.

³³ Kindî, Ebû Yusuf Ya ‘ kûb b. İshak, *Kindî- Felsefî Risâleler*, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yay. İstanbul 2002, 155.

³⁴ *a. e.*, 149- 154, 167- 169, 205- 211.

³⁵ *a. e.*, 161- 167.

³⁶ *a. e.*, 214, 226- 227.

³⁷ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân, *Kitâbu Ârâi Ehlil Medînetil Fâdıla*, (nşr. Albert Nasri Nadir), Dârul Meşrik, Beyrut 2002, 37- 38.

³⁸ Fârâbî, *Kitâbul Cem Beyne Ra’yeyil Hakîmeyn*, (nşr. Albert Nasri Nadir), Dârul Meşrik, Beyrut 1986, 103.

ekmel varlık delilini inceler.³⁹ İlk muharrik delili olarak da adlandırılan hareket delili ise, kâinatta görülen varlıkların bir hareket halinde oldukları ve kendilerini hareket ettiren fakat kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici varlık olduğu esasına dayanır. Ayrıca varlıkları zorunlu ve zorunsuz diye ikiye ayıran Fârâbî, söz konusu kavramları prensip olarak kabul ederek imkân delilini oluşturmaya çalışır.⁴⁰

İslâm felsefe ekolünün bir diğer temsilcisi İbn Sinâ'dır (ö.428/1037). Fârâbî'den büyük ölçüde etkilenen bu filozof isbât-ı vâcib mevzuunda vâcib ve mümkün kavramlardan yola çıkarak Allah'ın var olduğunu ispat eder.⁴¹

Söz konusu ekolde önemli bir yer işgal eden bir başka filozof da İbn Rüşd'tür (ö.595/1198). O, Haşeviyye, Eş'ariyye, Sufiyye ve Mutezile gibi grupların isbât-ı vâcib'e ilişkin görüşlerini tenkit ederek Kur'ân-ı Kerîm'i dikkate almak suretiyle Allah'ın varlığını, ayetlerle destekli inâyet ve ihtirâ adında iki delille ispat etmeye çalışır. İlk kanıt, evrende görülen ahenk ve uygunluğa, ikincisi ise her şeyin yaratılmış olması ile yaratan bir varlığın bulunmasına dayanır.⁴²

Mutezile mezhebinden ayrılıp Eş'ariyye fırkasını kuran Ebu'l Hasan el- Eş'arî (ö.324/935-6), Allah'ın varlığına dair kayda değer bir delil geliştirmiştir. O, insanın mükemmel bir varlık haline gelinceye kadar geçtiği merhalelerden bahsetmektedir. Kişi ilk önce meni halindeyken daha sonra pıhtılaşmış kan ve son olarak da embriyo yani kan, et ve kemikten müteşekkil bir varlık haline gelir. Daha sonraki safhalarında bütün organları teşekkül etmiş tam bir insan olarak doğar. Ayrıca ne kadar mükemmel bir varlık ise de çocukluk devresinden gençlik ve yaşlılık dönemine geçişi sağlayan kendisi olamayacağına göre varlığının ve kendisinde görülen değişimin mutlaka bir yaratıcısı olması gerektiğini savunur. Dokumacı olmadan pamuğun kendiliğinden iplik veya kumaş haline gelmesi ile usta olmaksızın boş bir arazide binanın bulunmasını

³⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehlil Medînetil Fâdila*, 48- 51.

⁴⁰ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, 59- 60; Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 154- 155.

⁴¹ İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *en- Necât fi'l- mantık ve'l- ilâhiyyât*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Dâru'l- Cîl, Beyrut 1992, 77- 89.

⁴² İbn Rüşd, Ebü'l- Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el- Keşf 'an menâhici'l- edille*, (haz. Muhammed Abid el- Cabiri), Merkez Dirâsâti'l- Vededeti'l- Merbiyye, Beyrut 2001, 101-118.

beklemek ne kadar mantıksız ise, bu alemin yaratıcısız meydana geldiğini kabul etmek de o kadar akıl dışıdır.⁴³

Eş'arî'nin düşüncesini büyük ölçüde sistematize eden Bâkılânî'dir (ö.403/1013). Bu mütekellim cevher ve arazların, dolayısıyla alemin hâdis olduğunu ve her hâdis olanın mutlaka bir muhdisi bulunduğuna işaret ederek Allah'ın varlığını ispata çalışır. Ayrıca yazan, ressam ve usta olmadan yazının, resmin ve binanın kendi kendine oluşmasının imkansızlığından söz ederek alemin de muhdisinin bulunması gerektiği hususuna dikkat çekmektedir.⁴⁴

Kelâm ilminde kendisiyle yeni bir dönem başlayan ve öncekilerin benimsediği bazı prensipleri kabul etmeyen kişi Gazzâlî'dir (ö.505/1111). O, selefleri gibi hudûs delilini kullanmakla birlikte bunun dışında evrende cereyan eden nizam ve bu düzenle uyum içinde olan insanı da göz önünde bulundurup Allah'ın varlığını kanıtlamaktadır. Allah'ın varlığına ulaşmak için üzerinde en çok durduğu veya önem atfettiği varlık insandır.⁴⁵

Eş'ariyye mezhebi mensuplarından olup bir çok alanda vermiş olduğu eserler sayesinde ün yapan bir diğer mütekellim Fahreddin er- Râzî'dir (ö.606/1209). O, öncekilerin kullandığı hudûs delilini kullanmakla beraber İslâm filozoflarının delili olarak bilinen imkân delilini kullanmaktadır.⁴⁶ Söz konusu alim bu iki delille Allah'ın varlığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁷

⁴³ Eş'arî, Ebü'l- Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma' fî'r-red 'alâ ehli'z- zeyğ ve'l- bidâ'*, (nşr. Abdülaziz İzzeddin es- Seyravel), Dâru Lübnan Littıbaat ve'n- Neşr, Beyrut 1987, 82- 83.

⁴⁴ Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu't Temhîd*, (Richard J. McCARTHY), Mektebetü'ş- Şerkıyye, Beyrut 1957, 22- 25.

⁴⁵ Gazzâlî, Hüccetü'l- İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İtikad'da Orta Yol*, (çev. Kemal Işık), A.Ü.İ.F. Yay. Ankara 1971, 22- 31; a.mlf., *İhyâu' Ulûmi'd- Dîn*, (trc. Mehmed A. Müftüoğlu), İpek Yay. İstanbul 2002, I, 257- 260; a.mlf., *Kimyâ- yı Saâdet*, (trc. Ali Arslan), Yeni Şafak, İstanbul 2004, I, 54-58, 61- 64.

⁴⁶ Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîruddin Muhammed b. Muhammed, *Telhîsu'l- Muhassal*, (nşr. Abdullah Nûranî), Haydari Press, Tahran 1980, 242- 247.

⁴⁷ Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el- Mesâilü'l- Hamsûn fî Usûli'd- Dîn*, (nşr. Ahmed Hicâzî es- Sekkâ), Dârul Cîl, Beyrut 1990, 18- 32; a. mlf., *Meâlimu Usûli'd- Dîn*, (thk. Semîh Düğaym), Dârul Fikri'l- Lübnânî, Beyrut 1992, 31- 34; a. mlf., *el- Erbeûn fî Usûli'd- Dîn*, (thk. Ahmed Hicâzî es- Sekkâ), Mektebetü'l Kulliyati'l Ezheriyye, Kahire 1986, 19- 29;

Mâtürîdiyye ekolünün önderi olan Ebû Mansûr el- Mâtürîdî (ö.333/944), ayn ve alemin yaratılmışlığını ortaya koyduktan sonra evrenin yaratıcısının zorunluluğu üzerinde durup Allah'ın varlığını kanıtlamaktadır. Dolayısıyla onun en çok hudûs deliline vurgu yaptığı görülür.⁴⁸ Burada söz konusu alimin, ehl-i bid'at olarak bildiğimiz Mu'tezile'nin isbât-ı vâcib hususunda benimsediği metodu büyük ölçüde kullandığını söylemek mümkündür.

Mâtürîdiyye mezhebinin gelişmesi için büyük gayretler sarfeden Neseî ailesi mensuplarından olan ayrıca hemen hemen bütün kelâm konularını ihtiva eden *Tebşiratu'l- Edille* yazarı Ebû'l- Muîn en- Neseî (ö.508/1115), Mâtürîdî'nin izinden giderek isbât-ı vâcib mevzuunda, cevher ve arazlardan oluşan alemin hem kendisinin hem de kendisini oluşturan bu iki kavramın yaratılmışlığı ile yaratıcısı bulunduğu dayanan hudûs delilini çok daha detaylı bir şekilde ele almıştır.⁴⁹

Söz konusu ekolün bir diğer temsilcisi Nûreddin es- Sâbûnî'dir (ö.580/1184). Bu alim de kendisine kadar ki kelâmcıların yolunu takip ederek özlü bir biçimde hudûs delilini işlemiştir.⁵⁰

Yeni ilm-i kelâm döneminde, özü itibariyle önceden var olan fakat politik ya da bilimsel olarak tanıtılan komünizm, pozitivism gibi akımlardan kuvvet kazanarak gün yüzüne tekrar çıkmaya başlayan ve ciddi bir şekilde İslâm dünyasını kasıp kavuran belli başlı inkârcı cereyanlar kelâmın incelediği konular arasında yer almaya başlamıştır. Tanrı fikrini ortadan kaldırmaya yönelik olan bu akımların iddialarını çürütmek üzere bilginler eser vermeye başladılar. Bu eserlerin iki türlü olduğu söylenebilir. Geleneğe bağlı kalarak temel inanç konularının tamamını ya da bir kısmını ihtiva etmekle birlikte söz konusu cereyanları da ihmal etmeyen eserlerle, sırf bu gibi cereyanlara cevap verme niteliğinde olan kitaplar. Bizim incelemeye çalışacağımız Cemâleddin el- Kâsımî'nin

⁴⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, (haz. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi), İsam Yay. Ankara 2003, 25- 36.

⁴⁹ Neseî, Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebşiratu'l- Edille*, (haz. Hüseyin Atay), DİB Yay. Ankara 2004, I, 62- 108.

⁵⁰ Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd, *Mâtürîdiyye Akaidi*, (trc. Bekir Topaloğlu), DİB Yay. Ankara 2000, 19- 21.

(1866-1914) *Delâ'ilü't- tevhîd'i* ilk tür kitaplar arasında yer aldığını söylemek mümkündür.

İKİNCİ BÖLÜM

CEMÂLEDDİN EL-KÂSİMİ'YE GÖRE İSBÂT-I VÂCİB KLASİK DELİLLER

A. Fıtrat ve İnsanlık Tarihi Delili

Fatr kökünden türeyen fitrat kelimesi yarmak, yaratmak anlamına gelmektedir. Terim olarak ise Allah'ın, varlıkları kendisini bilecek ve tanıyacak şekilde yaratmasını ifade etmektedir.⁵¹

Cemâleddin el- Kâsımî, söz konusu delili incelemeye başlamadan önce fitratın zorunlu oluşundan hareketle onu delil olarak kabul ettiğini söyler. Ona göre, delil kelimesinden kasıt kesin olanla kendisiyle delil getirilendir. Aslında zorunlu bilgiye delil getirilmez, tam aksine kendisi delil olarak kullanılır.⁵²

Kâsımî, bir çok insanın bu delili daha üstün ve daha öncelikli kabul ettiğini ifade ederek üstün olmasının sebebi, insanın yapısında yüce varlığı idrak etme özelliğinin bulunması ve her hangi bir şüphecî tarafından ortadan kaldırılması yada yapısının değiştirilmesinin mümkün olmayışıdır. Çünkü bu özellik her ferдин gönlüne işlenmiş ve insanlarda inanç şeklinde ortaya çıkar. Ayrıca bu durum belli bir dereceye kadar kişinin konuşmasına, hal ve hareketlerine de yansımaktadır. Felâket anlarında başına geleni defetmek için gösterilen çabalar bunun en açık örneğidir. Bu, hiçbir ateistin inkâr edemeyeceği bir olgudur. İnsana bahşedilen îmân etme özelliğinde kulun da hiçbir rolü bulunmamaktadır. Söz konusu hususiyet, etle kemiğın kaynaşması gibi insanla bir arada bulunur, bir başka ifade ile kişinin ayrılmaz bir parçası ve onun temel unsurlarındandır. Bedende kanın akması gibi ruh yapısında kendine bir yer edinmiştir.⁵³

Kâsımî, adı geçen delile kaynak teşkil eden “Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmış ise ona çevir.”⁵⁴ ayetini, akıl her şeyin yaratılmış, dolayısıyla bir yaratıcıya ihtiyaç hissedildiğini anlar, ayrıca birden fazla yaratıcıya ihtiyaç söz konusu olmayıp aksini iddia eden çıkarsa fıtratı değiştirmiş olur

⁵¹ İbn Manzur, Ebü'l- Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el- Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, “ftr” md., Dâru Sadır, Beyrut ts, V, 55 vd.

⁵² Cemâleddin el- Kâsımî, *Delâ'ilü't- tevâhid*, (nşr. Halid Abdurrahman Akke), Dâru'n- Nefâis, Beyrut 1991, 191.

⁵³ *a. e.*, 191- 193.

⁵⁴ er-Rûm 30/30.

fakat, Cenâb-ı Allah aynı ayette yaratılışta değişmenin olamayacağını ifade etmektedir, şeklinde yorumlamıştır.⁵⁵

Kâsımî, fıtrat deliline kaynak teşkil eden “İnsana bir zarar geldiği zaman, yan yatarak, oturarak veya ayakta durarak bize dua eder; fakat biz ondan sıkıntısını kaldırıncı, sanki kendisine dokunan bir sıkıntıdan ötürü bize dua etmemiş gibi geçip gider. İşte böylece haddi aşanlara yapmakta oldukları şeyler güzel gösterildi”,⁵⁶ ayetine ilişkin dikkate değer bir yorum yapmıştır. Ona göre insan, kendisine gelen zararın kalkması, giderilmesi için her ne şekilde olursa olsun Allah’a yalvarma ve yakarmaya başlar. Bu sıkıntıdan kurtulunca da tekrar eski haline döner ve kendi bildiğini okur. Dolayısıyla haddi aşan mertebesine düşer. Fakat bu seviyede olanlara zikirten uzak durmak, yüz çevirmek ve şehvetlerin peşine düşme hastalığı sirayet etmiş ve bu durum onlara hoş gösterilmiştir. Söz konusu ayetin inzâl sebebinin biri de müşriklere karşı delil getirmektir. Zira musibet ve bela esnasında yüce bir varlığa yönelme, yakarma ve yardım dileme özelliği sadece inananlara değil, inanmayanlara da nakşedilmiştir. Bu ayet, ne fayda ne de zarar veren şeylere kulluk etmenin terk edilmesi ve Allah’a ortak koşanların O’nun tek varlık ve ibadete sadece kendisinin layık olduğunu kesin bir şekilde bilmeleri gerektiğine de işaret etmektedir.⁵⁷

Cemâleddin el- Kâsımî, imam Kazvînî’den (ö.675/1277) şöyle bir nakil yapar: “Allah’ı tanımanın zorunlu oluşunun kanıtı, insan aklının buna kolayca ulaşmasıdır. Bu yüzden birinin başı sıkıştığında fıtratı gereği bakışlarını semalara dikerek sıkıntısını gidereceği bir ilâhtan yardım beklemeye başlar. Bu durum hemen hemen bütün yaratılmışlarda görülmektedir. Meselâ hayvanlar, kendisiyle hayatlarını sürdürecekleri temel maddeler bulunmadığı zaman yada helake uğrayacaklarını hissettiklerinde

⁵⁵ Cemâleddin el- Kâsımî, *Mehâsinü’- te’vîl*, (tsh. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru’l- İhyâi’l Kutubi’l Arabiyye, Kahire 1957, XIII, 4778.

⁵⁶ Yunus 10/12; Ayrıca bkz: Zümer 39/8, 49; Neml 27/62. Kâsımî, Yunus sûresinin 12. ayetine yaptığı yoruma benzeyen bir açıklama bu delilin Kur’ân’daki dayanağı olan diğer ayetlere de getirmiştir. Bkz. Kâsımî, *Mehâsinü’-te’vîl*, XIII, 4678-4680; XIV, 5130; XIV, 5144-5145.

⁵⁷ Kâsımî, *Mehâsinü’-te’vîl*, IX, 3329.

başlarını göğe doğru çevirirler. Buradan anlaşılıyor ki yardım isteme hususiyeti hayvanlarda da mevcuttur.”⁵⁸

İnsanlar sadece bir sıkıntı ile karşılaştıklarında yaratıcılarına yönelir, bunun dışında müreffeh bir hayat yaşarken O’nu hep unutmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm de bu tür olaylara işaret etmekte ve insanın nankörlüğünden bahsetmektedir.⁵⁹

Kendilerine hiçbir davetçinin ulaşmadığı bazı bölge halkının gönülleri kendilerini, yüce bir varlığı itiraf etmeye sevk etmektedir. Buradan hareketle bazıları bilginin (marifetin) zorunlu oluşundan söz etmektedir.⁶⁰

İnsanlar, Mutlak Varlık’ın zatına vakıf olmamakla birlikte onların etnik ve inanç yapılarının farklılığına rağmen bir yaratıcının varlığına işaret etmektedirler. Kur’ân-ı Kerîm, Allah’ın varlığından şüphe duyulamayacağını dile getirmek suretiyle⁶¹ marifetullahın zaruri oluşuna dikkatimizi çekmek istemiştir. Peygamberlerin gönderiliş maksadı da bir yaratıcının varlığını ortaya koyma olmayıp asıl amacı tevhid ilkesini yerleştirmek olmuştur. Zira sözünü ettiğimiz varlığın zatını idrak etmek mümkün görünmemektedir.⁶²

Kazvini’den yapılan nakilde, insanların Allah’ın varlığını kabul ettikten sonra kendisine ortak koşmaları, zorunlu sıfatlardan bazılarını inkâr etmeleri, imkansız bir şeyi ispat etmeleri ve nübüvveti reddetmeleri sebebiyle şirke düştükleri ifade edilir.⁶³ Burada küfürle şirkin karıştırıldığı ve aralarında isabetli bir ayırım yapılmadığı kanaatindeyiz. Çünkü ortak koşmakla müşrik olunabilirse de nübüvveti inkâr etmek küfrü gerektirir.

Kur’ân-ı Kerîm’de varlıklardan onay alma amaçlı ayetler bulunmaktadır.⁶⁴ İşte bu gibi ayetlerle Cenâb-ı Allah, kulların fitratında var olan bir takım ilkeleri

⁵⁸ Kâsımî, *Delâ’ilü’l-tevhîd*, 193.

⁵⁹ el- İsrâ 17/ 67.

⁶⁰ Kâsımî, *Delâ’ilü’l-tevhîd*, 193- 194.

⁶¹ İbrâhim 14/ 10.

⁶² Kâsımî, *Delâ’ilü’l-tevhîd*, 194.

⁶³ *a .e.*, 194.

⁶⁴ en- Naml 27/ 61- 64; el- A’râf 7/ 172; İbrâhim 14/ 10.

hatırlatmaktadır. İnsanlar yaratıcılarını tanıyacak şekilde yaratılmış, fakat şeytan kendilerini bu özellikten döndürmeye çalışır. Bu sebeple peygamberler, onları doğru yola sevk etmek ve şeytana karşı uyarmak için gönderilmiştir.⁶⁵

Kâsımî, Râğıb el- İsfahânî'den (ö.502/1108) nakiller yaparak bu konuyu detaylandırmaya çalışmıştır. En üstün bir bilgi olarak marifetullah, genel olup herkesin kalbine yerleştirilmiştir. Dolayısıyla bunun asıl hikmeti varlıkların, kendilerini var eden bir yaratıcının olduğunu öğrenmeleri yada farkına varmalarıdır. Allah hakkında edinilen bilgi, tevhid ve sıfatlarına ilişkin olan bilgidir. Bunun dışında ise üç tür bilgi çeşidinden söz edilebilir: Peygamber ve şehit gibi kişilerin sahip olduğu bilgi; kuvvetli zanla elde edilen bilgi ve son olarak taklit ve vehme dayalı olan bilgi.⁶⁶

Duyulara konu olan varlıklar hakkında doğru bir bilgiye sahip olma, yüce bir yaratıcıyı bilmenin son noktasını teşkil edebilir. Allah'ın zatını değil de nimetlerini düşünmeyi öngören hadîs de muhtemelen bu noktaya işaret etmiştir.⁶⁷ Kur'ân-ı Kerîm de âlemde bir takım ipuçlarının bulunduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ İnsanın bu işaretleri görebilmesi için mutlaka araştırması gerekir. Araştırmanın ise, bir şeyin varlığını, cinsini, ayırıcı özelliğini ve amacını inceleme gibi belli başlı merhaleleri olup hepsi birbiriyle bağlantılıdır yani biri diğerini izlemektedir.⁶⁹

Marifetullah, fitri olduğundan insanlar kimin gözetimi altında bulduklarını bilir ve bunu dile dökerler. Zira, Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiği gibi kendilerine yaratıcılarının kim olduğu sorulursa mutlaka Allah diyeceklerdir.⁷⁰ Bu durum, marifetullahın zorunlu oluşuna işaret etmektedir. Bundan dolayı filozoflar, öğrenimin

⁶⁵ Kâsımî, *a.g.e.*, 194- 195.

⁶⁶ Râğıb el- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *ez- Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa*, (thk. Mahmud Bîcû), Dâru İkra, Suriye 2001, 121-122.

⁶⁷ Aclûnî, Ebü'l- Fidâ İsmail b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî, *Keşfü'l- hafâ' ve müzîlü'l-İlbâs*, Dâru İhyâi't- Turasi'l Arabiyyi, Beyrut 1351, I, 311, Had. No: 1005; Muhammed Nasîrüddin Elbani, *Silsiletü'l ehâdîsi's- sâhiha*, Mektebetü'l Maarif li'n- Neşr ve't-Tevzi', Riyad 2000, IV, 395, Had. No: 1788.

⁶⁸ *ez- Zâriyât* 51/ 21; *Âl-i İmrân* 3/ 190.

⁶⁹ İsfahânî, *a.g.e.*, 123-124.

⁷⁰ *ez- Zuhuruf* 43/ 87.

insana hariçten bir şey getirmediğini tam aksine nefiste var olanı ortaya çıkardığını ifade etmişlerdir.⁷¹

Cenâb-ı Allah, kullarını hak bir dini tanıyacak şekilde yaratmıştır. Dolayısıyla bu özelliğin değişmesi yada ortadan kalkması düşünülemez.⁷² Çünkü O, gönüllerine îmânı nakşetmiştir.⁷³ Rasûlullah, her doğan çocuğun fitrat üzere dünyaya geldiğini dile getirirken her halde bu noktaya temas etmek istemiştir.⁷⁴

Umûmun kabulü,⁷⁵ târih-i beşer,⁷⁶ şahadet-i umumiye, ittifak-ı âmme⁷⁷ ve kabûl-i âmme⁷⁸ olarak da adlandırılan insanlık tarihi delili, hem Müslüman aydınları hem de batı düşünürleri tarafından kullanılmıştır.⁷⁹

Cemâleddin el-Kâsımî'ye gelince o, insanlık tarihinin, farklı kabile ve milletlere mensup bütün insanların yaratılışları gereği dînî yönelimlerinin olduğunu gösterdiğini belirtir. Ayrıca her hangi bir devirde dine sahip olmayan, Tanrı fikrinden uzak kalan halk ve milletin bulunmadığını da ifade eder.⁸⁰ Zira din duygusu ve ilâh düşüncesi her ferdin gönlüne işlenmiştir.⁸¹

Söz konusu duygu ve düşüncenin ya da kul olma şuurunun insan aklının bir ürünü, planı olması imkânsızdır.⁸² Çünkü eğer onun eseri olsaydı kendi kalbinden ve

⁷¹ İsfahânî, *a.g.e.*, 142-143.

⁷² *a. e.*, 142.

⁷³ el- Mücâdele 58/22.

⁷⁴ Buhârî, "Cenâ'iz", 79; Müslim, "Kader", 22-25.

⁷⁵ Fenni, İsmail, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, I, 23.

⁷⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 28.

⁷⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, Bilmen Yay. İstanbul ts, 122.

⁷⁸ Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmçılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, 107.

⁷⁹ *a. e.*, 107, 146.

⁸⁰ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 252.

⁸¹ er-Rûm 30/30.

⁸² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 28; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 86.

ruhundan bu fikri kolaylıkla söküp atabilirdi. Fakat bunu yapamadığına göre bu, bahse konu olan özelliğin bir başka varlık tarafından nakşedildiğini gösterir.⁸³

Dünyayı gezen ve toplumların konumlarını araştıran seyyahların ifadelerine göre parası, idaresi, ilmi v.b. şeyleri olmayan bölgeler ile okul, eğlence yeri ve toplantıdan habersiz olan halkın bulunması imkân dahilinde iken mabetler ve insanların sıkıntılarını giderecek bir ilahtan uzak beldelerin olması mümkün değildir.⁸⁴

Kâsımî, en vahşi ve en barbar topluluklarda bile Tanrı inancının görüldüğünü, sözü edilen akidenin de her türlü gelişmeden önce ve insan neslinin meydana gelmesi ile beraber ortaya çıktığını ifade eder. Yani geriye ne kadar dönersek dönelim her bir milletin din ve ilâh fikrinin bulunduğunu görmemiz mümkündür.⁸⁵

Cemâleddin el-Kâsımî, mevzuyu incelemeye başlar başlamaz söz konusu delilin icmâî olduğunu söyledikten sonra bunun sebebinin, her milletin, bir ilâh benimseme noktasında fikir birliği içinde bulunduğuna dayandırır.⁸⁶

Milletlerin ittifakı gerçek olup sapkınlıktan uzaktır. Ayrıca bir takım toplulukların Mutlak Varlık'tan habersiz oldukları iddiası da geçersizdir. Çünkü din ve tanrı fikrinden uzak kişiler bulunsalar bile bunlar düşünce tarihinde pek itibar görmemişlerdir. Zira tarihçiler ile araştırmacılar, genel olarak toplumlar arasında tam bir icmânın bulunduğunu ortaya koymuşlardır.⁸⁷

Kâsımî, din fikri ve Tanrı inancını fitrî, doğuştan gelen bir özellik olarak görür. Fakat yukarıda böyle bir düşünceden uzak kalan kişilerin bulunduğu ifade edilmişti. Ona göre, söz konusu insanlarda böyle bir özelliğinin bulunmayışı, yaratılışlarında var olan bir eksiklik olarak görülebilir. Bu, her hangi bir duyu organından yoksun olan

⁸³ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 252.

⁸⁴ *a. e.*, 253. Plütarkos adında bir tarihçinin de böyle bir görüşü mevcuttur. Bkz. Fenni, İsmail, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, I, 23, d.n. 13.

⁸⁵ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 253. Kâsımî'nin bu değerlendirmesi ile Roma hatibi olarak tanınan Çiçeron'un serdettiği görüş paralellik arz etmektedir. Bkz. Fenni, *a.g.e.*, I, 23, d.n. 13.

⁸⁶ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 253.

⁸⁷ *a. e.*, 253.

kişilerin durumuna benzemektedir. Buradan hareketle ender bir durumun herkese şamil kılınmasının imkânsızlığı ortaya çıkar.⁸⁸

Söz konusu fikir adamı, insanlık tarihinin yüce varlığa ilişkin gösterdiği bir diğer delilin, büyük bir sayıya ulaşan yer yüzü sakinlerinin ilâh kabul etme konusundaki tanıklığının olduğunu ifade eder. Bu çerçevede oluşan tanıklığa yalan ve benzer durumların bulaşıp bulaşmadığını ihtimaller olarak düşünmenin yanı sıra diyalektiği bu yönde sürdürmeye çalışır ve dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan akıl sahibi nice kişilerin yalan ile yanlış üzere birleşmelerinin mümkün olmayışı sonucuna varır.⁸⁹

Bu mevzuyu açıklığa kavuşturmak üzere Kâsımî, Fârâbî'den nakiller yapar. Çünkü bu İslâm filozofu beşer tarihine dair önemli bilgiler verir. Kendisinin ifadesine göre, farklı alimlerin bir konudaki tanıklığından daha mükemmel kanıt bulunmamaktadır. Zira burada akıl denilen bir delil devreye girer ki o, bu gibi konularda söz sahibidir. Bir kişi, belli bir konuda yanlış hüküm verebilir. Fakat sayılınca insan aklının batıl ve dalalet üzere birleşmesi düşünülemez. Bundan dolayı din ve ilâh mevzularında şahitlik, en geçerli ve kuvvetli delillerden kabul edilmiştir.⁹⁰

İşte insanlık tarihi delili kompleksli önermeleri içermeyen bir delil olarak karşımıza çıkar ve herkese hitap edebilecek bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla deliller içerisinde muhtemelen nizam ve gaye delilinden sonra sade bir üslup ile Allah'ın varlığını en güzel biçimde ortaya koyan bir delil olduğu söylenebilir.

Aynı asırda fakat farklı diyarlarda yaşayan ve isbât-ı vâcib'le ilişkisi olan belli başlı düşünürler vardır. Bunlardan bazıları Abdülatif Harpûtî (1842-1916), İsmail Fennî Ertuğrul (1855-1946), Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) ve Ömer Nasuhi Bilmen'dir (1883-1971).

⁸⁸ a. e.,254.

⁸⁹ a. e., 254.

⁹⁰ a. e., 255.

Abdüllatif Harpûtî ile İsmail Fenni Ertuğrul, eserlerinde fitrat konusuna yer ayırmamışlardır.⁹¹ Filibeli ise isbât-ı vâcib delillerini başlıklar halinde incelememesine rağmen söz konusu burhana, kendine özgü bir biçimde işaret etmektedir.⁹²

Kelâm ilmine katkıları olan İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinde isbât-ı vâcib konusunu ele almıştır. Söz konusu düşünürle Kâsımî'nin fitrat deliline ilişkin görüşleri bire bir örtüşmektedir. Hatta Kâsımî'nin *Delâ'ilü't- tevhîd* adlı eserinde yer alan ifade biçimi aynı şekilde İzmirli'de de görülmektedir. Buradan hareketle İzmirli'nin büyük ölçüde Kâsımî'den etkilendiğini söylemek mümkündür.⁹³

Ömer Nasuhi Bilmen de *Muvazzah İlm-i Kelâm* isimli kitabında kısa olarak bu delile değinmiştir.⁹⁴

Adı geçen bilginler arasında insanlık tarihi delilini sadece Abdüllatif Harpûtî ele almıştır. Onun dışındaki kişilerin görüşleri Filibeli ve İzmirli'nin düşünceleri ile paralellik arzeder. Fitrat delili kapsamında İzmirli hakkında söylenenler söz konusu burhan için de geçerlidir. Bir başka ifade ile beşer tarihi delilinde Kâsımî'nin kullandığı üslup İzmirli'de de görülür.

B. İnâyet Delili

Giriş kısmında isbât-ı vâcibin tarihi gelişimini incelerken bir çok fırkanın kullanmış olduğu delillerin İbn Rüşd tarafından eleştirildiğini ve Kur'an kaynaklı olan inâyetle ihtirâ delillerini benimsediğini ifade etmiştik.

İnâyet delili en çok İbn Rüşd tarafından kullanılmıştır. Bu yüzden Cemâleddin el-Kâsımî, söz konusu düşünürün eserinden nakiller yapmak suretiyle inâyet delilini açıklamaya çalışır.

⁹¹ Harpûtî, Abdüllatif, *Tenkîhu'l Kelâm fî akâid-i ehl'il İslâm*, (çev. İbrahim Özdemir- Fikret Karaman), T.D.V. Elazığ Şubesi Yay. Elazığ 2000,139-145; Fenni, İsmail, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, (sad. Abdulhalim Kılıçsoy), Sebil Yay. İstanbul 1996, I, 13-16.

⁹² Ahmed Hilmi, Filibeli, Şehbenderzâde, *İslâm Tarihi*, (edt. Cem Zorlu), Anka Yay. İstanbul 2005, 46; a.mlf., Üss-i İslâm, 1-6, 29.

⁹³ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1339-1341, II, 5-6.

⁹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 109.

Şeriat, âlem hakkında bilgi edinmeyi önerir. Zira kişi bu şekilde kâinatın yaratılmış olduğunu ve her yaratılanın yaratıcısı bulunduğunu, dolayısıyla kendiliğinden veya rastlantı eseri olmadığını anlar. Ayrıca şeriatın bizleri aydınlatmak üzere tuttuğu yol yada benimsediği metot, herkes tarafından anlaşılması kolay ve karmaşık değildir. Dolayısıyla inâyete ilişkin ayetler dikkatlice incelendiğinde yüce bir zâtın varlığına işaret ettiği görülür.⁹⁵

Duyu organlarına konu olan evrende her şeyin bir amaca yönelik olarak yaratıldığı bizlerce müşahede edilmektedir. Fakat bir varlığın gereken şekilde değil de tamamen farklı biçimde meydana gelmesi, gaye ile hikmetin ortadan kalkmasını gerektirir.⁹⁶ Bu da, yaratmanın bilgece olmadığını gösterir. Kur’ân- Kerîm’de ise inâyetle⁹⁷ hakîm bir varlıktan söz edilmektedir.⁹⁸

Evrende bulunan taş, mutlaka kendisini bu özellikte takdir eden bir varlığın eseri olduğuna işaret eder. Ama böyle bir maddenin bu özellikte olmaması yada istenilen gayeye sahip olmayışı, rastlantı eseri olduğu kanaati hasıl olur. Bu durum bütün kâinat için geçerlidir.⁹⁹

Var olan bütün canlılar için alemin uygun hale getirilmesi ve tabiat yapısının zevale uğramaması, söz konusu ahenk veya düzenin tesadüfen meydana gelmediğine tam aksine yaptığını bilinçli ve düzenli olarak yapan bir varlığa delalet etmektedir.¹⁰⁰

İbn Rüşd, inâyet delilinin herkesin kabul ettiği iki temel üzere bina edildiğinden kesin olduğunu ve karmaşık olmadığını savunur. İlk esas, alemin tüm varlıklara uygun olmasına dayanırken¹⁰¹ ikincisi, her şeyin zorunlu olarak yaratıldığına istinat

⁹⁵ İbn Rüşd, *el- Keşf ‘an menâhici’l- edille*, 161-162.

⁹⁶ *a. e.*, 162.

⁹⁷ Burada inâyet kelimesini felsefi bir kavram olarak, daha doğrusu İbn Rüşd’ün kendisine yüklediği manada kullanıyoruz.

⁹⁸ Âl-i İmrân 3/5; el- En’âm 6/18, 73; en- Nahl 16/80-81; el- Furkan 25/45-50; el- Ankebût 29/42; el- Câsiye 45/36; el- Haşr 59/1; Abese 80/23-32.

⁹⁹ İbn Rüşd, *el- Keşf ‘an menâhici’l- edille*, 162,

¹⁰⁰ *a. e.*, 162-163.

¹⁰¹ Mâtürîdî, “Görmedin mi Allah gökten su indirdi. Onunla renkleri çeşit çeşit meyveler çıkardık”... (Fâtır 35/ 27), ayetini açıklarken suyun diğer tüm varlıkların yaratılışına uygunluğundan hareketle bu delilin bir örneğini sergilemektedir. Ona göre su, her şeyin hayat kaynağı olmakla birlikte yaratılmış

etmektedir. Başka bir deyişle, yeryüzündeki her şey insan varlığıyla uyumlu olup bu uygunluk zorunlu olarak irade sahibi bir fail tarafından meydana gelmiştir. Zira bu ahengin tesadüf eseri olması mümkün değildir. Bu kanıt bünyesinde her iki esası barındırdığı için Mutlak Varlık'ı ispat eden en üstün delillerden sayılır.¹⁰²

Cemâleddin el- Kâsımî, İbn Rüşd'ün söz konusu delile ilişkin düşüncelerini aktardıktan sonra filozofun doğru söylediğini ifade ederek kendi görüşünü ortaya koyar. Güneşin doğuşu noktasında insan aklına şüphe gelmediği gibi inâyet delilinin zuhuru açısından da hiçbir şek söz konusu değildir. Bir meskenin usulüne uygun olarak hazırlanışı, mevsimlerin ardarda birbirini takip etmesi, hikmet sahibi bir zatın varlığına işaret etmektedir. Buharlı bir geminin idareci olmadan, ulaşması gereken noktaya varması imkansız olduğu gibi alemin de kontrolsüz olarak hayat sürmesi mümkün değildir. Zira ikinci ihtimal doğru olsaydı kâtip, kuyumcu, dokumacı ve inşaatçı olmadan yapılmış süs eşyaları, dokunmuş elbiseler, telif edilmiş kitaplar ve inşa edilmiş binaların bulunması imkân dahilinde olurdu. Fakat akıl, zorunlu olarak bunun muhal oluşuna hükmetmektedir.¹⁰³

Kâsımî'nin yukarıda geçen gemi, dokumacı, kâtip ve inşaatçı örneklerini vermesi, Ebu Hanife, Eş'ârî ve Bâkılânî'den etkilenme ihtimal ve oranının yüksek olduğunu gösterir. Çünkü giriş kısmında ifade edildiği üzere bu örnekler söz konusu alimler tarafından kullanılmıştır.

İbn Rüşd kelâmcıları, kendilerince kullanılan hudûs ile kıdem kavramlarının şeriatta bidat olduğunu dile getirmek suretiyle tenkit eder ve sadece inâyetle ihtirâ delillerinin Kur'ânî metot olduğunu savunur.¹⁰⁴ Fakat bu eleştirinin isabetli olmadığı kanısındayız. Zira ihdâs kelimesinin muzarii Kur'ân-ı Kerîm'de yer almasına rağmen¹⁰⁵ inâyet ve ihtirâ kelimeleri geçmemektedir. Bir defa inâyet felsefî bir kavramdır.

varlıklar kendisi ile hayatlarını devam ettirirler. Bu şekilde de asıl yaratıcının kim olduğu noktasında onlarda bir bilgi hasıl olur. Bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilat-ı ehli's-sünne*, (thk. Fatıma Yusuf el-Haymî), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004, IV,179.

¹⁰² İbn Rüşd, *el- Keşf 'an menâhici'l- edille*, 163, 80, 118.

¹⁰³ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 205-206.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *el- Keşf 'an menâhici'l- edille*, 171-173.

¹⁰⁵ et- Talâk 65/1.

Dolayısıyla hem kelâmcıların hem de İbn Rüşd'ün kullandığı terimlere yüklenen manaların sonradan oluşması açısından aralarında hiçbir fark yoktur. Bu sebeple bazı kavramların bidat bazılarının ise Kur'ânî olduğunu ileri sürmek ve böyle bir ayrıma tâbi tutmak doğru değildir. Çünkü her iki tarafın benimsemiş olduğu kelimeler -ister mana olarak ister teknik anlamda olsun- nasslarda görülmemektedir. Ayrıca ihtirâ ile hudûs delillerinin ihtiva ettiği önermeler de farklı olmakla birlikte varılan sonuç hep aynıdır.

Fıtrat delilinde Kâsımî ile çağdaş olan bazı şahıslardan söz etmiştik. Usul gereği, burada da hangi alimin inayeti incelediğini ifade etmek uygun olsa gerektir. Harputî için söylediklerimiz, bu delil için de geçerlidir. İsmail Fenni, söz konusu burhana çok kısa olarak temas etmiştir. İbn Rüşd'ün benimsediği delillerin birincisini, Filibeli hiç ele almamıştır. İzmirli eserlerinde bu delile de yer ayırmıştır. Ömer Nasuhi ise, ele aldığı kanıtlar arasında inâyet deliline yer vermemiştir.

C. İhtirâ' Delili

Bu delil, bünyesinde gökler, bitkiler hatta bütün canlıların varlığını barındırmakla birlikte her insanın yaratılışında potansiyel olarak var olan iki temele istinat eder. İlk esas, sözünü ettiğimiz varlıkların yaratılmışlığına dayalı iken ikincisi, her yaratılan varlığın mutlaka bir yaratıcısı bulunduğu dayanmaktadır. Yaratılma olgusu, içgüdüleriyle hareket eden hayvan ve bitkilerce de bilinmektedir. Dış dünyada, kendilerine sonradan hayat verilen cansız varlıklar müşahede edilmektedir. Buradan hareketle bu yaşam süresini bahşeden bir varlığın bulunduğu sonucuna varılmış olur. Göklerin insanın yararına hizmet etmesi maksadıyla yaratıldığı bilinmektedir. Böyle bir amaçla yaratılan bir varlığın yaratıcısı olması zorunludur.¹⁰⁶

Gerçek anlamda Allah'ın varlığına ulaşmak isteyen kişi varlıkların yaratılışını dikkatlice incelemesi gerekir. Çünkü varlıkların özünü bilmeden yaratılışı tam anlamıyla idrak etmek mümkün görünmemektedir.¹⁰⁷

İhtirâ' deliline kaynak teşkil eden "İnsan düşünmez mi ki, daha önce o hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır"¹⁰⁸ ayetini Kâsımî, Cenâb-ı Allah insanı

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *el- Keşf 'an menâhici'l- edille*, 119.

¹⁰⁷ *a. e.*, 119.

toprak ve nutfe haline getirmeden evvel o, mutlak yokluk idi ve müşahede âleminde varlığa çıkmış değildi, ayrıca öldükten sonra onun tekrar hayata döndürülmesi uzak bir ihtimal değildir, şeklinde tefsir etmiştir.¹⁰⁹

Yukarıda ihtirâ' deliline kaynak teşkil eden bir tek ayetten söz etmemiz, bahse konu olan delilin başka Kur'ânî dayanakların olmadığı anlaşılmalıdır. Özellikle insanın yaratılışı ile ilgili ayeti seçmemiz, yaratılmış varlıklar içerisinde insanın en üstün mertebede yer alması sebebiyledir.

İbn Rüşd, bu malumatı verdikten sonra Kur'ân-ı Kerîm'in incelenmesiyle Allah'ın varlığına ulaştıran delillerin inâyet ve ihtirâ' olduğunun görüleceğini belirterek üç tür ayetin göze çarptığını söylemiştir. Birinci ve ikinci grup ayetler, inâyet ve ihtirâ' delillerine işaret ederken üçüncü tür, her ikisini de birleştirmiştir. Dolayısıyla Mutlak Varlık'a ulaştıran delillerin sadece bu iki delilden ibaret olduğu apaçık ortaya çıkmıştır.¹¹⁰

Söz konusu burhanların muhatabı insanlardır. Fakat bunların özünü kavrama noktasında herkesin kapasitesi farklı olduğundan delillerden biri üst sınıfa yani bilginlere yönelik olurken diğeri sadece sıradan halka mütealliktir. Halk, duyulara dayalı olan bilgiyle yetinirken alimler ise akli delillerle idrak edileni de işin içine katarlar. İşte bu şekilde, aralarındaki üstünlük belirmiş olur.¹¹¹

Halkın durumu, bir sanat eserine bakan fakat kendisi hakkında hiçbir bilgiye sahip olmayan kişiye benzer. Fakat alimin durumu, bu sanatta bulunan hikmetleri de düşünmek suretiyle onu değerlendiren kişinin hali gibidir. Buradan hareketle hangi zümre yaratanını daha iyi tanıyabileceği sonucu ortaya çıkmış olur. Dehriyye'nin durumu ise, sanatları müşahede etmesine rağmen bunları yapan bir varlık olmadığı kanaatine sahip olanın durumuna benzer.¹¹²

¹⁰⁸ Meryem 19/67.

¹⁰⁹ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XI, 4156.

¹¹⁰ İbn Rüşd, *el- Keşf 'an menâhici'l- edille*, 120-122.

¹¹¹ a. e., 122.

¹¹² a. e., 122.

Daha önceki delillerde bazı düşünürler üzerinde durmuştuk. Burada da hangilerinin söz konusu burhanı ele aldıklarını dile getirmeye çalışacağız. Abdülatif Harpûtî, Ahmed Hilmi ve Ömer Nasuhi eserlerinde bu delile yer vermez iken İsmail Fenni, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm* adlı eserinin birinci cildinde ihtirâ' ve ibdâ' tariki başlığı altında bu delil hakkında bilgi sunmuştur.¹¹³ İzmirli ise *Yeni İlm-i Kelâm* ve *Mülahas İlm-i Tevhid* isimli teliflerinde, inâyeti incelediği gibi ihtirâ'yı da araştırmış¹¹⁴ ve bu noktada İbn Rüşd'ün, her ikisinin Kur'ânî deliller olduğuna ilişkin görüşünü benimsemiştir.

D. Hareket Delili

İsbât-ı vâcibin tarihi seyrini incelerken söz konusu delilin Fârâbî tarafından kullanıldığını söylemiştik. Fakat ilk muharrik delili olarak da adlandırılan bu kanıt, Aristo mantığına dayanmaktadır. Zira o, hareket ve hareket ettiriciye ilişkin sonraki düşünürler tarafından da benimsenen bir düşünce ortaya koymuştur ki çeşitli şekillerde formüle edilmiştir.¹¹⁵

Hareket, bir mekândan bir başka mekâna geçiş anlamına gelip sonradan olmanın zorunlu özelliklerindedir. O, maddenin özünden değildir. Hareketin madde vasıtasıyla meydana geldiğini farzederseniz maddenin gücü ve iradesi olması gerekirdi. Fakat maddeyi de hareket ettiren bir sebep vardır. Bu da Yüce Allah'tır.¹¹⁶

Cemâleddin el- Kâsımî, yeryüzünün Allah dışında herhangi bir varlığa dayanmadığı, destek almadığı, boşlukta yer tuttuğu ve küre biçiminde olduğu noktasında uzay araştırmacılarının hemfikir olduklarını ifade ettikten sonra arzın aynı anda günlük ve yıllık olmak üzere iki hareket çeşidi gerçekleştirdiğini söyler. Günlük hareket, dünyanın yirmi dört saat zaman zarfında bir kere olmak üzere batıdan doğuya

¹¹³ Fenni, İsmail, *a.g.e.*, 15-16.

¹¹⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 6, 12-13; a. mlf., *Mülahas İlm-i Tevhid*, Kanaat Matbaası, İstanbul 1338, 90-92.

¹¹⁵ Harpûtî, Abdülatif, *a.g.e.*,144; İzmirli, *a.g.e.*, II, 24-26; İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, 194-195; Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, 59-60; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 96.

¹¹⁶ Kâsımî, *Delâ'ilü't- tevhîd*, 217; İzmirli, *a.g.e.*, II, 25.

doğru kendi ekseninde dönmesinden ibaret iken yıllık hareket, yeryüzünün güneş etrafında tam bir sene boyunca batıdan doğuya doğru dönmesinden oluşmaktadır.¹¹⁷

Kâinatta mutlak hareketsizlik tasavvur edilemez. Zira varlıkların hareket halinde oldukları müşahede edilmektedir. Fakat bunların kendiliğinden hareket etmeleri imkân dahilinde olmadığı için mutlaka bir başka varlık sayesinde hareket ederler. Ama söz ettiğimiz bu başka varlık da hareket etme gücüne sahip ise bu güç ve kuvvetin bir başka varlık tarafından verilmesi gerekir. Böyle bir düşünce bizi teselsüle götürür. Bu silsilenin sonsuza kadar devam edip gitmesi ise mümkün değildir. Eğer söz konusu silsilenin imkânsız olmadığını düşünecek olursak ilk hareket ettirici varlığa ulaşmamış oluruz. Asa el tarafından hareket ettirilirse ancak hareket edebilir. Dolayısıyla her şeyin varlığı, hareket ettirilmeyen tam aksine kendisi hareket ettiren ve ilk muharrik olan bir zata ulaşır ki O, Cenâb-ı Allah'tır.¹¹⁸

Hareket, bir şeyi kuvveden file çıkarmak anlamına da gelmektedir. Bir şeyi kuvveden file ancak aktif biçimde (bi'l-fiil) var olan bir varlık (hakiki varlık) çıkarabilir. Söz gelimi ateş, aktif anlamda (bi'l-fiil) yakıcıdır, ağaç ise potansiyel olarak (bi'l-kuvve) yakıcıdır. Ateş ağacı bi'l-fiil yakıcı hale getirir. Ağacın yanması, ateşin yakmasına işaret etmektedir.¹¹⁹

Filozoflar, tüm hareket çeşitlerinin mekândaki harekete dayandığını, söz konusu hareketin de bir ilk hareket ettiricinin hareket ettirmesine bağlı olduğunu dile getirmişlerdir. Eğer böyle olmasaydı sonsuz olarak hem hareket eden hem de hareket ettirenler olurdu. Bu ise imkânsızdır. Dolayısıyla ilk muharrikin ezeli olması gerektiği sonucuna ulaşmış oluruz. Fakat durum böyle olmazsa O'nun ezeliliği ortadan kalkar. Her hareket, özü itibariyle bir hareket ettiriciye muhtaç olup bütün yaratılmışlarda bulunması şarttır.¹²⁰

¹¹⁷ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 214-215.

¹¹⁸ a. e., 216.

¹¹⁹ a. e., 216; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 25.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt I*, 132.

İbn Rüşd, gök cisimlerin yaratıldığına dair delil getirirken cisimlerin hareket yönünden araştırılması gerektiğini söylemiştir. Zira bu metot, bilginlerin kullandıkları usul olup araştırmacıyı Allah'ın varlığına ulaştırır.¹²¹

Cemâleddin el- Kâsımî, bazıları hareket delilini “dönmeyi zorlayan burhan” şeklinde adlandırdığını ifade etmiştir. Zira âlemde görülen her şey dönmeye mahkumdur. Dönmeye mecbur olan her şey zorunlu olarak bir hükmedene ihtiyaç duyar.¹²² Kur’ân-ı Kerîm’de de bazı şeylerin bir yörüngede yüzdüğü belirtilmiştir.¹²³

İhtirâ’ deliliyle de bağlantılı olan “O, geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratandır. Her biri, bir yörüngede yüzer.” ayetini Kâsımî şöyle yorumlamıştır: Cenâb-ı Allah, geceyi insanların sükunet bulmaları, gündüzü ise çalışıp geçimini sağlamaları için yaratmıştır. Güneş ve ayı da ışık kaynağı ve hesap vasıtası olarak meydana getirmiştir. Bunlardan her biri, bir şeyin suda yüzmesi gibi kendi yörüngesinde yüzer. Felek kavramı, yuvarlak ve oval olan her şeyi kapsamaktadır.¹²⁴

Kâsımî, bazı uzay bilimcilerin, gök cisimlerin hareketinin kendiliğinden oluştuğunu ileri sürdüklerini ifade eder.¹²⁵ Fakat hiçbir şeyin kendiliğinden hareket etmesi mümkün olmadığından mutlaka bir başka varlık tarafından hareket ettirilmektedir.¹²⁶

Söz konusu delil, İslâm filozofları içerisinde en çok Fârâbî tarafından kullanılmasına rağmen Kâsımî’nin, bu delili İbn Rüşd’den nakletmesi dikkat çekicidir. Ayrıca felsefeciler arasında nasslara baş vurma ve onları delil olarak kullanma noktasında İbn Rüşd’ü en mutedil olanlardan görmesi, onun bu tercihinin nedeni olarak değerlendirilebilir.

¹²¹ İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l edille*, 78, 108.

¹²² Kâsımî, *Delâ’ilü’t-tevhîd*, 218; İzmirli, *a.g.e.*, II, 25-26.

¹²³ el-Enbiyâ 21/33.

¹²⁴ Kâsımî, *Mehâsinü’t-tevîl*, XI, 4269; Felek teriminin detaylı anlamı ve bu konuda ortaya çıkan görüşler için bkz. Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu’l-Gayb*, (trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), Huzur Yay. Ankara 1993, XVI, 136-137.

¹²⁵ Kâsımî, *Mehâsinü’t-tevîl*, XI, 4269.

¹²⁶ Kâsımî, *Delâ’ilü’t-tevhîd*, 216.

Abdüllatif Harpûtî, son dönem düşünürlerin inceledikleri deliller arasında hareket deliline de temas ettiklerini ifade etmiştir.¹²⁷ İsmail Fennî, Fransızca felsefe eserlerinde hareket delilinin de yer aldığını söylemiştir.¹²⁸ Ahmed Hilmi, önemli teliflerinde bu konuya ilişkin bilgi vermemiştir. İzmirli, söz konusu delili detaylı ama aynı zamanda sade bir üslupla ele almıştır.¹²⁹ Ömer Nasuhi ise, bir çok delilde olduğu gibi burada da konuyu incelememe tavrını sergilemiştir.

E. İmkân Delili

Sözlük anlamı itibariyle imkân, bir fiilin kolayca gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bir terim olarak ise mümkün, varlığı ile yokluğu eşit olan demektir.¹³⁰

Kâsımî'ye göre bu delilin yöntemi, Cenâb-ı Allah'ın varlığını kanıtlamanın yanı sıra mümkün kavramının tanımını yapmak ile zati özelliklerini belirlemektir. Ayrıca mümkün varlığın tarifi yapıldığında, varlığı kendinden olmayan bir şey olduğu noktasında insanda bir bilgi hasıl olacağını da dile getirir.¹³¹

Varlık kategorileri dikkate alındığında onlar içerisinde bitkilerin de yer aldığı, daha da önemlisi söz konusu varlıkların hallerinden kendilerinin sonradan ortaya çıktığı müşahade edildiği gibi varlık aleminde bulunduktan sonra da ortadan kalktığı, yok olduğu görülür.¹³²

Bitkilerin durumunu ortaya koyan bu izah, bir yandan mümkün varlık teriminin tanımını yaparken diğer yandan sonradan ortaya çıkma ile yok olmanın mümkün varlığın temel özelliklerinden olduğunu da tespit etmiş oluyor.

Yokluktan varlığa çıkan ve varlıktan yokluğa dönen her şeyin zati itibariyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Fakat zorunlu olduğu farzedilse bu defa

¹²⁷ Harpûtî, *a.g.e.*, 144.

¹²⁸ Fenni, İsmail, *a.g.e.*, 17-18.

¹²⁹ İzmirli, *a.g.e.*, II, 24-26.

¹³⁰ Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 68; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 478; Kaya, Mahmut, "İmkân", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 224.

¹³¹ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 227.

¹³² *a. e.*, 227.

kendisinden önce bulunan yokluktan söz edilemeyeceği gibi yokluk diye bir şeyin kendisine ârız olması da söz konusu olmayacaktı. Dolayısıyla her mümkün, kendisine hayatı bahşedecek mutlak bir sebebe muhtaç olur ki söz konusu illet Vâcibu'l Vücûd'tur.¹³³

Tabiatın dikkatlice incelenmesi sonucunda zorunlu olmadığı ve bileşik olmayan bir varlıktan meydana geldiği müşahede edilir. Özü itibariyle varlığı mümkün olan şeylerin kuvveden fiile çıkmaları, zorunlu varlık olan ve bu eylemi hiçbir engel olmadan gerçekleştirebilen bir zat vasıtasıyla mümkün olabilir. Eğer söz konusu varlık da özü itibariyle mümkün varlık olma özelliğini taşırsa, bu defa bir başka yaratıcıyı gerektirir. Fakat böyle bir silsilenin uzayıp gitmesi imkân dahilinde değildir. Zira vâcib olanda mümkün olma özelliği bulunmamaktadır. Aksi takdirde olsa onun adı zorunlu değil mümkün olurdu. Bu sebeple kâinat ve kendisinde bulunan her şey bir Vâcibu'l Vücûd'a ulaşır.¹³⁴

Daha çok İslâm filozoflarınca benimsenen imkân delili, Cemâleddin el-Kâsımî'nin muasırları olan ve her konuda kendilerinden söz ettiğimiz o düşünürlerin her biri tarafından incelenmiştir.¹³⁵

F. Varlıkların Nizâmı ve Kendilerinde Bulunan Mükemmellik Delili

Cemâleddin el-Kâsımî, kâinatı oluşturan bütün varlıklarda Cenâb-ı Allah'ın varlığının müşahede edildiğini ifade eder.¹³⁶ Zira her şey, son noktasına kadar mükemmel bir biçimde düzenlenmiştir. Bu da zorunlu olarak yaratmanın inceliklerini bütün detayları ile bilen bir varlığı gerektirir. Çünkü sağlam bir nizam kendisini irade eden bir varlığa dayanır.¹³⁷

¹³³ a. e., 228.

¹³⁴ a. e., 228. Bu ifade İbn Rüşd'e ait olup bulunduğu yer tespit edilemedi.

¹³⁵ Harpûtî, *a.g.e.*, 144; Fenni, *a.g.e.*, I, 14; Filibeli, *Üss-i İslâm*, 7, 20, 27, 30, 31, 45, 46, 66; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 241-242; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 16-19; Ömer Nasuhi, *a.g.e.*, 117-118.

¹³⁶ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 236.

¹³⁷ a. e., 237.

Sanatkâr olmadan bir binanın sanat eseri olmasını beklemek ne kadar mantıksız ise âlemin müdebbiri olmaksızın meydana gelmesi de o kadar akıl dışıdır. İnâyet delilinde de ifade ettiğimiz gibi buna benzer değerlendirmeler Ebu Hanife, Eş'arî ve Bâkîllânî tarafından yapılmıştır. Kâsımî, sanat ve sanatkâr örneğinden hareketle içinde bulunduğumuz evreni mükemmel bir düzene koyan, her şeyi inceden inceye düşünen, yaşamaya elverişli kılan bir varlığın zorunluluğu noktasına dikkatimizi çekmek istemiştir.¹³⁸

Varlıkların düzeni ve kâinatın kusursuz işleyişi ile ilgili Kur'ân'da bir çok ayet mevcuttur. Kâsımî, "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-ı selîm sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır"¹³⁹ ayetini şu şekilde açıklamıştır: Göğün yükseltilmesi ve genişlemesi, yerin alçaltılması ve yoğunluğu; dolayısıyla her ikisinin yaratılmasında muazzam özellikler müşahade edilmektedir. Gök yıldızlar, gezegenler ve benzeri özelliklere sahipken yer, dağlar, denizler, ağaçlar, bitkiler, ekinler, meyveler, hayvanlar, madenler ve insana lütuf olmak üzere verilen bir çok nimetlere sahiptir. Gece ile gündüzün birbirini izlemesi, güneşin doğuş ve batışına göre, veya artma ve kısıalma yönünden her ikisinin farklı olmasında zihinleri arınmış kişiler için apaçık hikmetler ve yaratıcıya delalet eden yüce deliller vardır.¹⁴⁰

Harpûtî, enbiya ve asfiyânın takip ettiği yol ile gaye ve alemdeki nizam delili başlığı altında bu konuya temas etmiştir.¹⁴¹ İsmail Fenni, fransızca eserlerinde geçen delilleri incelerken nizam delili üzerinde de durmuştur.¹⁴² Filibeli, âlemde bir düzen ve ahengin görüldüğüne işaret ederek nizam delilini incelemeye çalışmıştır.¹⁴³ İzmirli de

¹³⁸ a. e., 237.

¹³⁹ Âl-i İmrân 3/190.

¹⁴⁰ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, IV, 1065-1066.

¹⁴¹ Harpûtî, a.g.e., 142-145.

¹⁴² Fenni, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, I, 19-20.

¹⁴³ Filibeli, *Üss-i İslâm*, 25-26, 29-30,

bu delili detaylı bir şekilde ele almıştır.¹⁴⁴ Bunların dışında ise Ömer Nasuhi ele aldığı mevzular arasında söz konusu delile yer vermemiştir.

G. Varlıkların Mükemmellik Arzusu Delili

Varlıklarda bulunan kemâl ve olgunluk düşüncesine dayanan bu delil, kemâl delili olarak adlandırılmıştır. Kemâl delili, Descartes'in da kullandığı bir delil olup kendisinden önce inceleyen ve adına ekmel varlık ismi veren kişi İslâm filozoflarından Fârâbî olmuştur.¹⁴⁵

Kâsımî, her bir varlığın özünde yetkinlik fikri ve kemâle ulaşma arzusu olduğunu belirtir. Bundan dolayı hiç kimse yokluk ve noksanlığı sevmez. Bunun zıddını elde etmeye çabalar. Daima mükemmelin peşinde koşar. Bu da, kemâli arzulama özelliğinin kendisine nakşedildiğini ispatlar.¹⁴⁶

Arzulanan şeyin korunması ve devam ettirilmesi ancak kendisini tamamlayan unsurla mümkün olabilir. Söz gelimi malûl illet ile tamamlanır. Bir başka ifade ile insanın varlığı Mutlak Varlık sayesinde mükemmel ve ikmal olmuştur. Eksik olan her şey, kendisinden daha mükemmel olanla mükemmelliğin son noktasına ulaşabilme imkânını elde edebilir. Bazı varlıkların varlığı hiyerarşik bir şekilde tamamlanmıştır. Meselâ madde suretle, suret şekil verenle, his ruhla, ruh akılla, akıl da bütün bu aşamaları planlayan varlık ile tamamlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in de bu noktada bir haberi mevcuttur.¹⁴⁷ Bu yüzden kendisinde eksiklik bulunan, bundan kurtulmaya ve zıddını elde etmeye çalışır; elde edince de bu defa kaybetmemeye özen gösterir.¹⁴⁸

Olgunluk bir şeyin son noktasını ifade ettiğinden her şey buna ulaşma arzusunda olup bu özelliği olgun ve kâmil varlıktan alır, çünkü mükemmel olmayan bir

¹⁴⁴ İzmirli, *Mülâhhas İlm-i Tevhîd*, 84-86; a. mlf., *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 7 vd.

¹⁴⁵ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, 61; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâmâ Giriş*, 96-97.

¹⁴⁶ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 243-244.

¹⁴⁷ el- Mü'minûn 23/ 12-14.

¹⁴⁸ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 244.

varlık sadece eksiklik özelliği verebilir. Zıtlık ilkesi gereğince yaratılmışlardaki fitri eksiklik, kendilerini yüce bir varlığa sığınma ve mükemmeli talep etmeye sevkeder. İnsanın en büyük zaafı ise, sonunu bilmediği bir takım emellerin peşinde olmasıdır. Fakat kişinin her gün yeni şeyler yapması ve bunları tekrar bozması kemâl niteliklere sahip bir varlığa delâlet etmektedir.¹⁴⁹

Varlıkların mükemmellik sevdası delili sadece İzmirli İsmail Hakkı tarafından ele alınması, ayrıca Kâsımî'nin konuyu anlatış tarzının aynen İzmirli'de görülmesi,¹⁵⁰ daha önce yeri geldiğinde ortaya attığımız İzmirli'nin Kâsımî'den etkilenmiş olduğu iddiamızı bir bakıma desteklemektedir.

¹⁴⁹ *a. e.*, 244-245.

¹⁵⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 26-27.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ DELİLLERİ

A. Bir Müsebbibe İhtiyaç Duyma Delili

Varlıklar aleminde sonradan meydana gelen her varlığın illet ve sebepleri bulunmaktadır. Nasıl ki hava aydınlanmak için güneşe, su da ısınmak için ısıtan bir şeye ihtiyaç duyuyorsa aynı şekilde sonradan varlık statüsünü kazananlar da kendilerinden önce gelen bir takım illet ve sebeplere muhtaçtırlar. Bu hâdislerin varlık ve oluşumu da söz konusu illetler vasıtasıyla gerçekleşir. Sebeplerin kadîm olması imkan dahilinde değildir. Bunlar da, başka sebeplere bağlı olup hiyerarşik bir şekilde kendilerini meydana getiren sebepsiz bir müsebbibe kadar ulaşırlar.¹⁵¹ Cemâleddin el-Kâsımî, bu şekilde görüşünü ortaya koyduktan sonra daha önceki delillerde olduğu gibi birtakım düşünürlerden nakiller yapmaktadır. Bu delilde de yine İbn Rüşd ve Fârâbî'den istifade ederek konuyu biraz daha ayrıntılı olarak ele almaya çalışır.

İbn Rüşd bu delili şöyle tahrir eder: Varlığı ile yokluğu eşit olan varlıkların, öncelerinde mutlaka bir illetleri vardır. İletler mümkün olunca onların da illetleri bulunması gerekir. Dolayısıyla durum bu şekilde sonsuza kadar devam eder. Fakat illet olmadığını farzederek yokluktan varlığa çıkan mümkün varlıkların illetsiz olduğu sonucuna varmış oluruz ki, bu imkansızdır. Böylece her şey, sebebi olmayan fakat kendisi sebep sayılan ve varlığı zorunlu olan bir varlığa ulaşır.¹⁵²

Felsefeciler, ilk önce duyularla algılanan varlıkları daha sonra akli sebepleri düşünüp algılanamayan tam aksine idrak edilenlerin illeti olan bir varlığa ulaşmışlardır.
153

Kâsımî, bazı kişilerin bu delili farklı bir tarzda ortaya koyduklarını ifade etmekle birlikte bunların kimler olduğu noktasında bir açıklık getirmez. Söz konusu delil bu alimlerce de şöyle tahrir olunmuştur: Duyu organlarına konu olan kâinatta sebepler arasında bir nizam görülmektedir. Etkin illetlerde teselsül düşünülemez. Zira illetler silsilesinde ilk illet, ortadakinin illeti olduğu gibi sonuncunun da illeti sayılır. İlk illet

¹⁵¹ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 212.

¹⁵² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l- Me'ârif, Kahire 1968, II, 448-449.

¹⁵³ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 213. Bu ifade İbn Rüşd'e ait olup bulunduğu yeri tespit edemediğimiz için Kâsımî'nin *Delâ'ilü't-tevhîd'ini* kaynak olarak gösterdik.

olmasaydı orta yada son illet de bulunmayacaktı. Fakat bir ilk illet vardır ki O, Cenâb-ı Allah'tır.¹⁵⁴

Fârâbî'nin söz konusu delile ilişkin şöyle bir görüşü mevcuttur: Başlangıçta var olmayıp daha sonra ortaya çıkan her şeyin bir sebebi vardır. Bu durumda olan, kendi varlığının illeti olamaz. Fakat asıl sebep olmayan ve zamanla sebep olma statüsünü kazanan, mutlaka bir sebep ile sebep olmuştur. Bu sebep de ilk illettir. Zira her hâdis bir illet vasıtasıyla var olmuştur. Söz konusu illet ise Cenâb-ı Hak'tır.¹⁵⁵

Kâsımî, genellikle kelâm kitaplarında görülen “illet” kavramıyla “varlık veren” kastedildiğini ifade etmektedir. Bu gibi mefhumların istimal edişin amacı, hasma karşı terim benzerliği sağlamaktır. Ayrıca bu kullanım mana yönünden doğru olsa bile, Cenâb-ı Allah'ın güzel isimleri olduğundan O'nun böyle terimlerle vasıflanmasının isabetli olmadığını savunur.¹⁵⁶

Ancak bu tür kullanım felsefeden etkilenme sonrasında meydana gelmiştir. Zira ilk dönem kelâm eserlerinde böyle bir ifade görülmemektedir. Dolayısıyla “illet”, “varlık veren” anlamındaki terim kelâmî değil felsefidir.

Abdülatif Harpûî, İsmail Fenni, Ahmed Hilmi ve Ömer Nasuhi bu konuyu ele almaz iken İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm'da silsile-i esbâb delili başlığı* altında bu mevzuyu inceleyerek söz konusu burhanın *Mukaddime'de* İbn Haldun tarafından açıklandığını ifade etmiştir.¹⁵⁷

B. Cüzlerin Oluşumu Delili

Allah'ın varlığının dışındaki her şey bileşiktir. Bileşik olan da bir başka şeyle öncelenmiştir. Bu başka şey dediğimiz, kendisinden önce gelen cüzleridir. Cüzlerden müteşekkil olan, bir başka şeyle öncelenen ve yokluktan sonra meydana gelen her varlık hâdistir. Dolayısıyla âlem ve onu oluşturan maddi ve manevi varlıkların tümü sonradan ortaya çıkmıştır. Hâdis olanın tek başına bir muhdise muhtaç olmadan kendini

¹⁵⁴ a. e., 213.

¹⁵⁵ Fârâbî, *Kitâbu Nusûsi'l Kelim*, (*Fusûsu'l- hikem*), Matbaatü's- Seade, Kahire 1325, 164-165.

¹⁵⁶ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 214.

¹⁵⁷ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 24.

yaratması imkânsız olduğundan mutlaka bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Bu yaratıcı da Cenâb-ı Allah'tır.¹⁵⁸

Farklı önermeleri ihtiva etmesine rağmen söz konusu delili kelâmcıların en çok benimsedikleri hudûs delilinin bir alt grubu olarak değerlendirmek mümkündür. Zira bahse konu olan delilin dikkatlice incelenmesi sonucunda, hâdis ve muhdis kavramları çerçevesinde takrir olunduğu görülecektir.

C. Varlıkları Belli Özelliklere Sahip Kılma ve Onlara Biçim Verme Delili

Cemâleddin el- Kâsımî, madde özelliğini kazanan ve duyulara konu olmakla birlikte hissedilen her şeyin sınırlı bir biçime ve bir keyfiyete sahip olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁹ Zira bunun en açık özelliği boyutlu olmaktır. Boyutlu olmak denildiğinde akla gelen ilk şey kendisinde uzunluk, genişlik ve derinlik gibi üç boyutun bulunmasıdır. Bu, bir varlığın vazgeçilmez ve olmazsa olmaz unsurlarındandır. Bu yüzden böyle bir maddenin söz konusu boyutlardan ayrı olarak düşünülmesi yada kendisinde bunların bulunmadığının ileri sürülmesi mümkün değildir.¹⁶⁰

Daha önce de ifade edildiği üzere önde gelen bazı astronomlar, yer küresi ile bir takım gezegenlerin yuvarlak olduğu düşüncesini benimsemişlerdir. Bu gezegenlerin eriyik bir halde şekilsiz olduğu düşüncesi başlangıçta hakim iken daha sonraları ise kendilerinde yaratılan çekim gücü sayesinde daire şeklini kazandıkları görüşü benimsenmeye başlanmıştır. Buna örnek olarak küçük su damlaları verilir. Söz konusu damlalar da başlangıçta eriyik bir şekilde olup sonradan küre şeklini almıştır.¹⁶¹

Boyutlu olma ile daire halini alma sınırlı şekillerden olmakla birlikte biçim ve keyfiyete sahiptir. Böyle bir özelliği olan ise hâdistir. Zorunlu olarak biçim verilen ve sınırlanan her şeyin bir biçim vereni ile sınırlandırmanı vardır. Çünkü bir varlığın aynı

¹⁵⁸ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 218-220; İzmirli, *a.g.e.*, II, 15-16.

¹⁵⁹ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 220.

¹⁶⁰ *a. e.*, 220-221.

¹⁶¹ *a. e.*, 221.

anda hem yaratan hem de yaratılan olması imkânsızdır. Dolayısıyla her varlığın bir musavviri bulunur ki O zât Yüce Allah'tır.¹⁶²

Bu ve buna benzer pek yaygın olmayan delillerin sadece İzmirli tarafından incelenmesi ve ifadesinin, Kâsımî'ninkine benzemesi, fitrat delilinde iddia ettiğimiz İzmirli'nin Kâsımî'den etkilenmesi tezini teyit etmektedir.

İbn Rüşd, filozofların "muhasıs" kavramıyla kastettikleri şeyin gâî sebep olduğunu dile getirmiştir. Onlara göre varlıklarda ancak hikmetin gerektirdiği bir amaç ve gaye doğrultusunda bir kemiyet ve keyfiyet bulunur. Zira her yaratılan bir amaç, hikmet ve ibret için yaratılır. Tesadüf eseri olarak meydana gelen bir varlık düşünülecek olursak işlediği her fiilin tesadüfen meydana gelmesini gerektirdiği gibi bir hikmet ve sanattan da söz edilemez. Bu takdirde her kemiyet ve keyfiyetin taşıdığı varlığın arzusuna göre ortaya çıkması söz konusu olur. Bu da her insanın yaratıcı olması anlamına gelir. Bunun yanında hikmet ve gaye asıl yaratıcıda değil yaratılan varlığın yaratmasında bulunurdu ki böyle bir şeyin düşünülmesi mümkün değildir. Zira âlemde bulunan her şey bir amaç ve hikmetle meydana gelmiştir.¹⁶³

Abdülatif Harpûî, İsmail Fenni, Filibeli ve Ömer Nasuhi inceledikleri mevzular arasında söz konusu delil hakkında malumat vermez iken İzmirli, tasvir delili başlığı altında bu konuyu özlü bir şekilde incelemeye çalışmıştır.¹⁶⁴

D. Âlemin Bir Kontrol Ediciye Zorunlu İhtiyacı

Cemâleddin el-Kâsımî, büyük hadîs hâfızlarından ve müctehid alimlerinden olan Muhammed b. Murteza el-Yemânî'nin (ö.840/1436) *İsâru'l-Hak* adlı kitabından müslümanlar ile gayri müslimlerin, dünyanın bütün cüzleriyle yani yeri, göğü, denizleri, dağları ve içinde taşıdığı her şeyle uzay boşluğunda olduğu konusunda fikir birliği içinde olduklarını nakletmiştir.¹⁶⁵

¹⁶² a. e., 221.

¹⁶³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, II, 627-629.

¹⁶⁴ İzmirli, a.g.e., II, 16.

¹⁶⁵ İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim b. el-Murtazâ el-Yemânî, *İsariü'l-hak ale'l-halk fi reddi'l-hilafat ile'l-mezhebi'l-hak min usuli't-tevhid*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 54.

Akıl, zorunlu olarak bir ağırlığın havada kalması, tutunmasının ancak bir başka varlık sayesinde olacağına hükmeder. Fakat devamlı ve eksiksiz tutma işi, akledilemeyen rüzgarla mümkün değildir. Zira filozofların ileri sürdüğü gibi düzenli ve dengeli esen rüzgarlar da olsa kendisini meydana getirecek bir yaratıcıya ihtiyaç duyar.
166

Bu işi gerçekleştiren yani her şeyin dengeli olmasını sağlayan, mahir bir insan olamaz. Zira söz konusu mahirinin başına koyduğu kase dolu suyun dengesini ancak sürekli egzersiz yapmak suretiyle sağlayabilir.¹⁶⁷ Fakat Allah'ın bir şeyi yapması için bu gibi metotlara başvurması söz konusu değildir.

Yer çekim kanunun bilincinde olan ateist kesim, onu Allah'ın inayetinin yerine koymaya çalışır. Böyle bir kanuna sarılan kişi, söz konusu kanun vasıtasıyla Mutlak Varlık'ı ortadan kaldırdığını zannederek kendini avutur. Fakat genel yer çekim kanunu keşfeden bilgin her şeyi bilme ve idrak etme gücünün olmadığını, dolayısıyla zayıf bir varlık olduğu düşüncesiyle yaşamakta ve Allah'ın varlığını reddetmeye kalkışmaz. Ayrıca hikmetler ve kanunların derin sırlarına vakıf olan, bunların hiç ara vermeden sürekli çalıştığını bilir. Kâsımî, bu bilgiyi son dönem bilginler arasında yer alan bir kişiden aktardığını söylemekle birlikte bu zatın kim olduğuna ilişkin hiçbir ipucu vermemiştir. Ama bu görüşün çok güzel bir şekilde ifade edildiğini de zikretmeden geçememiştir.¹⁶⁸

Bazılarına göre, bilgimiz sınırlı olduğundan detaylarına inerek yer çekim kanunun sırlarını araştırmak doğru değildir.¹⁶⁹ Fakat bu görüşün herkesi kapsamadığı kanaatindeyiz. Çünkü böyle bir konuda inceleme yapacak düzeyde olan birini engellemek isabetli olmasa gerektir.

Cemâleddin el-Kâsımî, konuyu alimlerden yaptığı iktibaslarla açıkladıktan sonra özet olarak, göklerin birbiriyle görülen değil de manevi bağlarla bağlı olması, ayrıca her

¹⁶⁶ İbnü'l-Vezîr, *İsariü'l-hak ale'l-halk*, 54.

¹⁶⁷ a. e., 54.

¹⁶⁸ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 226.

¹⁶⁹ a. e., 226.

birinin intizam ve ahengin bulunması, Mutlak güç sahibinin en büyük belirtilerle eserlerinden olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁰

Alemin kontrol altında bulunduğu delili, daha önce kendilerinden bahsettiğimiz aydınların hiç biri tarafından ele alınmayışı, söz konusu delilin yaygınlık kazanmadığı düşüncesini akla getirir.

E. Değişim ve Dönüşüm Belirtileri Delili

Cemâleddin el-Kâsımî, kelâmcıların bir kısmının, kainatta bulunan her şeyin değişen ve dönüşen bir maddeden olduğunu, şekli, hareketi ve arazlarıyla değişmeye mahal teşkil ettiğini ileri sürdüklerini söylemiştir. Çünkü değişim, mutlaka onu sağlayan bir sebeple mümkün olabilir.¹⁷¹

Çoğu astronomi bilginlerine göre gök cisimleri başlangıçta uzayda toz veya toz bulutu halinde olup zamanın geçmesiyle soğuması söz konusu olmuş ve o toz bulutundan da yeryüzü meydana gelmiştir. Böylelikle evrendeki cüzler de bir bir ortaya çıkmaya başlamış ve zamanla kainatta garip değişmeler görülmüştür. Değişim silsilesinin her biri kendinden önce bulunanın malulü yani sonucu sonrakinin ise illeti bir başka deyişle sebebidir. Bu silsile, kendisinde tasarrufta bulunan ya da onu kontrol altında tutan bir varlıkta sona ermesi zorunludur. O varlık da Cenâb-ı Allah'tır.¹⁷²

Bilindiği üzere cevherler değil de daha çok arazlar değişim ve dönüşüm göstermektedir. Değişen ve dönüşen bir şeyin sonsuz olması imkânsızdır. Dolayısıyla o, hâdistir.¹⁷³ İşte bu önermelerden hareketle yani varlıkların değişim ile dönüşüme mahal teşkil ettiklerinden ve ezeli olmalarının imkânsızlığından yola çıkarak söz konusu delilin hudûs delili kapsamında değerlendirilebileceğini söylemek mümkün hale gelmektedir.

¹⁷⁰ a. e., 227.

¹⁷¹ a. e., 228-230.

¹⁷² a. e., 230-232.

¹⁷³ Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, 83-84; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 87-90; Karadaş, Çağfer, *Bâkılânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay. Bursa 2003, 60.

Değişim ve dönüşüm belirtileri delilinin, erken dönem bilginlerinden olan Ebû Hanîfe tarafından işlendiği görülmektedir. O, deliller konusunda daha sonraki âlimlere kaynak teşkil edecek bazı düşünceler bırakmıştır ki, onlardan biri de âlemin değişime uğramasıdır. Ona göre bu değişimin kendi kendine oluşması imkânsız olduğundan bu değişme işini yapan bir başka varlığın bulunması zorunludur.¹⁷⁴ İşte bu sebeple adı geçen delil muhtemelen yaygınlık kazanmadığı için bize modern bir delil olarak görünmekte veya takdim edilmektedir. Fakat bu ve buna benzer delillerin belirtileri önceki âlimlerde kısa ve özlü bir biçimde görülmektedir.

Kâsımî'ye göre incelemeye çalıştığımız delil, kendisiyle çağdaş olan düşünürler tarafından ele alınmamıştır.

F. Tek Tek Fertlerin İrtibatının Bütünün İrtibatının Gerekliliği Delili

Cemâleddin el-Kâsımî, bu konuyu incelerken ilk önce varlık çeşitlerinden ve bağlı oldukları kanunlardan söz etmektedir. Bu varlıklar ile kanunlar arasındaki ilişkinin, sebeplerin sonuçlarla olan bağlantısı gibi olduğunu ifade eder. Buradan hareketle Kâsımî, varlıkların bu tabiat kanunları sayesinde hayatlarını sürdürdüklerini ileri sürer.¹⁷⁵ Örnek olarak da bitkileri verir ve bu canlı varlıkların yaşaması için güneş ile yağmur gibi çok önemli olan tabiat kanunlarına muhtaç olduğunu dile getirir. İnsanın da dünyaya gelmesi için iki unsurun olması gerekir. Bu yüzden bebeğin bunlar olmadan meydana gelmesi düşünülemez. Bunların göz önünde bulundurulması sonucunda varlıklar için sebep sonuç ilişkisi söz konusu olduğunu söyler. Varlıkların her biri bir diğerinin illeti olduğundan bir varlığın her hangi bir illet ve sebebe ihtiyaç olmadan kendi kendine oluşması imkan dahilinde değildir. Varlıklar aleminde her birinin illeti olduğuna göre bunları yaratan bir ilk illetin bulunması gerekir ki O, Allah Teâlâ'dır.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Beyazîzâde, *İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*, 80; Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri ve Sünnî Kelâmın Oluşumuna Etkileri", (*İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereleri, ed. İbrahim Hatipoğlu), II, 145.

¹⁷⁵ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 233.

¹⁷⁶ a. e., 234.

Görüldüğü gibi bu delil, âlemde bulunan varlıkların, hayatlarını devam ettirebilmeleri için mutlaka bir takım kanunlara bağlı buldukları, ayrıca varlıklar arasında sebep sonuç ilişkisinin söz konusu olduğu çerçevesinde formüle edilmiştir.

Söz konusu delilin, Kâsımî'nin çağdaşları tarafından incelenmemesi, onun klasik kanıt olarak kabul edilmediği; daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığı ve modern bir delil olarak değerlendirilebileceği söylenebilir. Fakat yine de klasik kanıtlardan olan ihtirâ' delili içerisinde düşünülebilir.

G. Yer Küresindeki Hayvani ve Bitkisel Hayat Delili

Cemâleddin el-Kâsımî, hayvanî ve bitkisel hayatın, Allah'ın varlığını gösteren en açık delillerden olduğunu ifade ettikten sonra ancak canlıdan canlı doğabileceğini ve bu görüşle kendiliğinden yada maddeden doğma iddiasının çürütüldüğünü söyler.¹⁷⁷ Madde hayattan yoksun olduğu için ilk başta kendisine daha sonra da insana hayat ve can vermesi mümkün değildir. Bu durum, madde dışında bir başka varlığı gerektirir. Çünkü madde ne akli ne de bu lütufla donatılan varlığı yaratabilir. Bir başka ifade ile ne cevheri ne de arazları meydana getirebilir.¹⁷⁸

Kâsımî, kendiliğinden doğma iddiasının üç yönden çürütüldüğünü ifade eder. İlk önce hayat hakkında iki seçenek sunar. Bunlar onun hâdis veya kadîm olma ihtimalidir. Kadîm oluşu mümkün değildir. Zira jeolojik araştırmalar da maddenin hayat verme özelliğine sahip olmadığını ortaya koymuşlardır. Bunun sonucunda hayatın hâdis olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Eğer kendiliğinden doğma fikri kabul edilirse o zaman hayatı anlamlandırmak mümkün olmaz. Dolayısıyla her şeyin kendiliğinden doğduğu iddiası iptal edilmiş olur.¹⁷⁹

Hayatın sonradan ortaya çıkması, hayat sahibi bir varlığın bulunmasını gerektirir. Bu varlığın materyalistlerin iddia ettiği gibi madde olması imkân dahilinde değildir. İlk delilde maddenin hayattan yoksun olduğunu ifade etmiştik. Kendisinde

¹⁷⁷ a. e., 234.

¹⁷⁸ a. e., 234-235.

¹⁷⁹ a. e., 235.

bulunması gereken özelliğe sahip olmayan bir şeyin aynı özelliği bir başkasına vermesi mümkün değildir.¹⁸⁰

Cemâleddin el-Kâsımî, materyalistlerin kendi görüşlerini delillendirmek için büyük çaba gösterdiklerini ve yıllarca deneylerle meşgul olduklarını belirtir. Fakat inanç sahibi bilginlerin ancak canlıdan canlı çıkar ilkesini ortaya atmak suretiyle onların iddialarını iptal ettiklerini söyler.¹⁸¹

Kâsımî'nin ortaya koyduğu bu delillerin sadece biz inananlar için geçerli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü söz konusu kanıtlar ile karşı tarafı kendi düşüncesinden vazgeçirebileceğimizi düşünürsek yanılmış oluruz. Materyalistlerin fikirlerini kabul etmediğimiz gibi onların da bizim ortaya attığımız tezleri benimsemeleri söz konusu değildir. Bunun nedeni de imanın rasyonel bir veriye dayanmamış olmasından kaynaklanır.

Daha önceki delilde verilen bilgi bu konu için de geçerlidir. Bir başka ifade ile bu delilin, Kâsımî ile aynı asırda yaşayan âlimlerce ele alınmaması, modern kanıtlar arasında yer aldığı düşüncesini akla getirir.

H. İnsan Mucizesi Delili

Kâsımî, varlıklardaki hikmeti gören kişinin Mutlak Varlık'a ilişkin bilgisi ve inancı artacağını ifade ettikten sonra varlık türleri arasında en üst mertebede yer alan varlık çeşidi insan olduğunu belirtir. Çünkü onun varlığı pek çok yönden yaratıcıya delalet eder.¹⁸²

Fıtratı itibariyle her dil bir yaratıcıyı anmaya meyillidir. Ayrıca kişi onun vasıtasıyla kendi fikrini ifade eder. Dilin bu şekilde yaratılması, marifetullahın genel ve gönüllere nakşedilmiş olduğunu göstermektedir. İnsandaki ahlak faktörü de Vâcibu'l Vücûd'u gerektirir. Bu etkenin insanda öylesine bulunması, söz konusu değildir. Zira

¹⁸⁰ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 235.

¹⁸¹ *a. e.*, 235-236.

¹⁸² *a. e.*, 238.

Cenâb-ı Allah, kişiyi gereken özelliklerle donattıktan sonra kötülüklerden alıkoyma ve hayır olanı methetme ilkesi ile sorumlu tutmuştur.¹⁸³

Allah'ın varlığını gösteren bir başka delil de varlık türlerindeki farklılaşmadır. Varlıklardaki farklılığa rağmen eşsiz bir güzelliğin bulunduğu bir gerçektir. Buradan hareketle bazılarının iddia ettiği gibi kâinatta tesadüf eseri olduğu iddiasının tutarlı olmadığı ortaya çıkmış olur. Ayrıca her şeyin maddeden meydana geldiği safatası da batıl bir görüştür. Çünkü kendisinde kavrama özellik ve yeteneği bulunmayan bir şeyin varlıkları farklı şekillerde yaratması imkan dahilinde değildir. Dolayısıyla erkek ve dişi farklılığı madde olmayan bir başka varlığın bulunmasını zorunlu kılar.¹⁸⁴

Yüce bir yaratıcının varlığını ortaya koyan bir başka kanıt da insanın hem fizikî hem de ruhî yapısıyla eşsiz bir varlık olarak yaratılmasıdır. İşte bu sebeple “kendi varlığın hakkında tefekkür etmen sana yeter”, “kendini bilen Rabbini bilir” gibi meşhur sözler söylenmiştir. Hatta ikinci ifade ilk sözün açıklaması olmanın yanı sıra¹⁸⁵ günümüze dek hadîs olarak da nakledilegelmiştir.¹⁸⁶

İnsanın varlık ile tabiatı yaratılmışlar içerisinde mükemmellik arzettiği, meydana gelişi de üstün bir mahareti gerektirdiği için Allah'ın varlığını ortaya koyan en önemli delil ve en dikkat çekici mucizelerden kabul edilmiştir. Buna bağlı olarak araştırılmaya değer bir yapıya sahip olan insandan hareketle müteal bir yaratıcı ispat etme düşüncesiyle insan bedeni üzerinde incelemeler yapılmış, organların yaratılışının hikmetleri ele alınmıştır. Bu şekilde insandan yola çıkarak Mutlak bir varlığa ulaşma gayreti gösterilmiştir.¹⁸⁷

İnsan mucizesi delili her ne kadar yeni ve modern bir delil olarak görünüyor ise de onun Selef ve onu takip eden döneme kadar uzandığını söylemek mümkündür. Zira insana ve onun mükemmelliğine ilişkin ilk değerlendirmeler Ebû Hanîfe, biraz daha detaylı olarak da Ebu'l Hasan el-Eş'arî'de görülmektedir. Dolayısıyla bu delil sonraki

¹⁸³ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 238-239.

¹⁸⁴ *a. e.*, 239.

¹⁸⁵ *a. e.*, 240.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, I, 31, 61; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, II, 262, Had. No: 2532.

¹⁸⁷ Bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, I, 54-58, 61-64.

dönemlerde Kâsımî gibi bazı alimler tarafından öne çıkarılmıştır. Fakat muhtemelen fazla yankı bulmadığından ve klasik deliller arasında yer almadığından karşımıza yeni bir delil olarak çıkmıştır.

Abdüllatif Harpûtî ve Ömer Nasuhi bu konuya hiç temas etmez iken İsmail Fenni bu delili kısa olarak da olsa ele almıştır.¹⁸⁸ Filibeli bu mevzuyu bir başlık altında değil de daha çok eserlerinin değişik yerlerinde incelemiştir.¹⁸⁹ İzmirli ise, Filibeli ve Kâsımî'ye benzer bir metot takip ederek söz konusu delil hakkında özet bir bilgi sunmaya çalışmıştır.¹⁹⁰

İ. Varlıkların (Potansiyel Olarak) Hazır ve Elverişli Olmaları Delili

Kâinatta amacına uygun olarak her şeyde elverişli ve hazır olma hali görülmektedir. Söz konusu hazırlığın, bulunduğu eşyanın özünden olması mümkün değildir. Bu ancak hikmet sahibi bir varlığın bulunmasının neticesi olabilir.¹⁹¹

Örnekler vermek suretiyle konuyu anlaşılır kılmak daha uygun olsa gerektir. Anne karnındaki çocuğu göz önünde bulundurursak henüz kullanmadığı fakat dünyaya geldikten sonra hayatını sürdüreceği bir takım organlarla donatıldığını görürüz. İşte bunu fark eden kişi gelecekte bu organların işlevsel olacağını anlar. Fakat bunu planlayan anne olamayacağı gibi akla gelen her hangi bir madde de olamaz. Çünkü ne annenin ne de maddenin, karnında olup biten şeyler hakkında bilgisi yoktur.¹⁹² Bu örnek sadece insan türü için değil hayvanlar için de geçerlidir. Hayvanlarda eğitim, öğretim sonucunda kazanılmayan içgüdüler bulunur ki, bunlar sayesinde hayatlarını sürdürürler. Tasavvur ve düşüncesi olmayan bir kuşun maharetle yaptığı yuvası karşısında insan akli hayrete düşer. Bu özelliği varlığına yerleştiren kimdir? Dolayısıyla varlıkların hayata

¹⁸⁸ Fenni, *a.g.e.*, 20.

¹⁸⁹ Filibeli, *Üss-i İslâm*, 1, 26, 31-32, 43-45, 51, 54; a. mlf., *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 51-53; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 47.

¹⁹⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 35-36.

¹⁹¹ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 241.

¹⁹² *a. e.*, 241.

elverişli ve hazır hale getirilmesi olayı, hikmet sahibi bir varlığın bulunduğunu gösteren en büyük delillerinden kabul edilmektedir.¹⁹³

Cemâleddin el-Kâsımî'nin bu delili incelerken bazı kişilerden nakiller yaptığı görölmektedir. Fakat kimler olduğu noktasında bir açıklık getirmez. Ama verilen örneklerden yola çıkarak az çok tahminde bulunmak mümkündür. Girişte de ifade edildiği üzere çocuk örneği Ebu Hanife'de, biraz daha geliştirilmiş şekli ise Ebu'l Hasan el-Eş'arî'de mevcuttur. Buradan hareketle Kâsımî'nin büyük ölçüde söz konusu âlimlerden istifade ettiği söylenebilir.

Kâsımî, annenin kendi karnında ne gibi olaylar cereyan ettiği konusunda bilgiye sahip olmadığını söyler. Muhtemelen bu, daha önceki asırlar için söz konusudur. Zira gün geçtikçe gelişme kaydeden bugünün bilimi sayesinde artık bu tip mevzularda bilgi edinmek mümkün hale gelmiştir.

Abdüllatif Harpûtî, İsmail Fenni ve diğer düşünürlerin, varlıkların hazırlanmışlığı adında bir delilden söz etmemeleri bu delilin yaygın olmadığı ve klasik kanıtlar arasında yer almadığına işarettir. Fakat buna rağmen konunun ifade biçimi ile anlatış tarzı göz önünde bulundurulduğu zaman söz konusu delilin nizam ve gaye delileri içerisinde değerlendirilebileceği söylenebilir. Çünkü anne karnındaki çocuğun halen kullanamadığı organların geleceğe yönelik olarak elverişli ve bir gaye ile hikmet çerçevesinde yaratılmış olması, ele alınan delilin nizam ve gaye delilleri kapsamında düşünölebileceğine delâlet etmektedir.

J. İşlerin Gelişmeye Başlaması Delili

Cemâleddin el-Kâsımî, sanatların gelişmesi ve kâinatta müşahede edilen nizamın eksiksiz bir biçimde sürmesi bazı kelâm âlimleri tarafından Allah'ın varlığına delil olarak gösterildiğini ifade etmiştir.¹⁹⁴

¹⁹³ a. e., 241-242.

¹⁹⁴ a. e., 242-243.

Mutlak Varlık'a işaret eden bir diğer belirti de zanaatkârların birbiriyle yarış halinde olmalarıdır. İlimdeki gelişme ile sanatkârlar fazlalaşır ki, bu sanata bir güzellik katar.¹⁹⁵

Asıl sanata gelince, yer yüzü, madenler, gökler, yıldızlar, su, hava, bitkiler ve hayvanlardan oluşan âlemdir. Eğer yaratıcı sonradan meydana gelen bir varlık olsaydı söz konusu sanatta bir eksiklik ortaya çıkardı. Kur'ân-ı Kerîm de yer ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olamayacağını; olması halinde bir düzenden söz edilemeyeceğini dile getirmiştir.¹⁹⁶ Dolayısıyla ilim ve kudretinde noksanlık bulunmayan hakîm bir sanatkârın olması zorunlu hale gelmiştir ki O, Cenâb-ı Allah'tır.¹⁹⁷

Varlıkların hazır ve elverişli kılınmaları delilinde söylenenler bu delil için de geçerli olduğu kanaatindeyiz. Zira mevzuuyu dikkatlice incelediğimizde bir gelişmeden ve buna bağlı olarak da âlemdeki düzenin bozulmadığından söz edildiğini görürüz. Dolayısıyla bu konunun da nizam delili kapsamında değerlendirilebileceğini ifade etmemiz mümkündür.

Abdüllatif Harpûtî, enbiya ve asfiyânın takip ettiği yol başlığı altında bu delile bir dereceye kadar temas etmiş ve nizam deliline kaynak teşkil eden "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün sürelerinin değişmesinde ...aklını kullananlar için Allah'ın varlığına ve birliğine nice deliller vardır" ayetinin¹⁹⁸ enbiya ve asfiyânın usulü olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁹

İşlerin gelişmeye başlaması mevzuunda bahsedilen nizam ve uygunluktan İsmail Fenni de söz etmiştir.²⁰⁰

Filibeli, İzmirli ve Ömer Nasuhi, yukarıda kendilerinden söz edilen düşünörlere benzer bir metot kullanmışlardır. İşte buradan hareketle incelenen konunun, mevzu bahis olan âlimlerin hiç biri tarafından direkt olarak ele alınmadığı söylenebilir.

¹⁹⁵ *a. e.*, 243.

¹⁹⁶ el-Enbiyâ 21/22.

¹⁹⁷ Kâsmî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 243.

¹⁹⁸ el-Bakara 2/164.

¹⁹⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 142-143.

²⁰⁰ Fenni, *a.g.e.*, I, 19-20.

K. Âlemin Akfî Sınırlama Yoluyla Kendisinin İlleti Olmasının İmkânsızlığı Delili

Bu delil, kâinatın kendisinin var edicisi olup olamayacağı sorusu çerçevesinde formüle edilmiştir. Buna göre âlem ya kendi kendine meydana gelmiş ya da bir başka varlık sayesinde ortaya çıkmıştır. Bir sebep olmadan varlık sahasına çıkması bir çok mantıksız ve yanlış sonuçları doğurur. Söz gelimi bir şeyin ne kendi kendini yaratması ne de bir başka varlık tarafından meydana getirilmesi söz konusu olmaksızın yokluktan varlığa çıkması imkân dahilinde değildir. Dolayısıyla âlemin bir başka varlık sebebiyle meydana geldiği ihtimali zorunlu olarak ortaya çıkar.²⁰¹

Kâsimî, bu konuda bazı araştırmacılar tarafından bir açıklama yapıldığını ifade eder. Fakat bu araştırmacıların kim olduğuna ilişkin yine net bir bilgi bulunmamaktadır. Eşyanın var olmasına yönelik üç ihtimal düşünülmüştür. Birincisi rastlantı eseri olduğudur. İkincisi zorunlu olarak çıktığıdır. Üçüncüsü ise bir amaç ve irade ile yaratıldığıdır. Söz konusu ilk iki seçenek çıkmaza götürdüğü için iptal edilmiş ve kâinatın bir gaye ile meydana geldiği sonucuna ulaşılmıştır.²⁰²

Âlemin kendisinin sebebi olmasının imkânsızlığı konusunun sadece İzmirli tarafından ele alınması ve Kâsimî'nin ifade biçimi aynı şekilde İzmirli'de görülmesi, İzmirli'nin Kâsimî'den etkilendiği tezini teyit etmektedir.

L. İlzâm Delili

Delil ile yenme, hasmı susturma gibi manalara gelen ilzâm delili, bir varlığın hakikatinin müşahede ve görme söz konusu olmadan idrak edilmesinin imkân dahilinde olup olmayışı ya da bir şeyin varlığı sadece görme ile mi idrak edilebileceği soruları çerçevesinde takrir olunmuştur.²⁰³ Buradan hareketle hakikatlerin müşahede olmadan görülebileceğini iddia edene çeşitli deliller getirilerek iddiasının yanlışlığı gün yüzüne çıkarılır. Bir şeyin hakikatinin ancak müşahede ile kavranabileceği görüşünü savunan kişiye de ezeli varlık idrak edip etmediği gibi sorular yönelttilerek benimsemiş olduğu

²⁰¹ Kâsimî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 245-247.

²⁰² *a. e.*, 247; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 28-30.

²⁰³ Kâsimî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 247-249.

fikrin batıl oluşu ortaya konmaya çalışılır. Ezelî bir varlığın sadece görme yolu ile idrak edilebileceğini ileri süren boşuna ısrar etmiş olur, çünkü ezelî varlık ne şekilde olursa olsun idrak edilemez. Dolayısıyla ortaya atılan fikirler bedihi olarak ve her yönü ile geçersiz olmuştur.²⁰⁴

İlzâm delilinin kişi üzerinde etki etme özelliğine sahip olmadığı kanısındayız. Çünkü bünyesinde barındırdığı sorular ve önermeler karşı tarafı tatmin etme niteliğinde değildir. İbn Hazm'ın bu delile temas etmesi, onun modern bir delil olmadığını tam aksine klasik kanıtlar arasında yer aldığını gösterir.

Cemâleddin el-Kâsımî'nin muasırları olan söz konusu aydınların hiçbiri ilzâm deliline ilişkin her hangi bir bilgi vermemiştir.

M. Varlıkların Yaşam Süreleri Delili

Cemâleddin el-Kâsımî, materyalistlerin âlemin cüzlerinden olan yeryüzü, güneş, yıldızlar v.b. varlıklara belirli bir süre ve ömür takdir etmeleri, varlıkların sonradan meydana geldiğini gösteren delillerden olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁵

Fakat materyalistler bir şeyin kendiliğinden yada yokluktan meydana gelmesinin mümkün olmadığını yanı sıra varlıkların menşeinin bizatihi bilinen şey olmadığını, söz konusu kaynağın mutlaka kuvvet sahibi olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İşte buradan hareketle bir materyalistin, kuvvetle beraber bulunan maddenin tüm varlıkların kaynağı olduğunu iddia ettiği anlaşılır.²⁰⁶

Böyle bir görüşe sahip olana maddenin nasıllığının sorulması halinde hakikati ya da mahiyetinin bizim için bilinmesi mümkün olmadığını söyler. Şimdi bu gibi fikri benimseyen birisi ile kendisinin dışında olan bir başka materyalisti mukayese edersek maddenin adlandırılmasında sanki bir farklılık olduğu görülecektir. Ama her ikisinin vardığı sonuç aynıdır. Bir başka deyişle her maddeci her şeyin kaynağının madde olduğunu savunur. Müslümanlara gelince, bütün varlıkların, mahiyeti bilinmeyen

²⁰⁴ a. e., 249.

²⁰⁵ a. e., 250.

²⁰⁶ a. e., 251.

gerçek kuvvete sahip bir varlıktan meydana geldiği konusunda fikir birliği içerisinde olmuşlardır.²⁰⁷

Söz konusu delilin başlığı ile içeriğinin fazla bağlantılı olmadığı görüşündeyiz. Çünkü başlık ilk bakışta varlıkların hayat sürelerini belirleyen bir varlığın olduğu izlenimini verirken muhteva, materyalistlerin benimsemiş oldukları görüşlerden oluşmaktadır.

Harpûfî'nin, varlıkların ömrüne ilişkin bir açıklamasına rastlanmadığı gibi, İsmail Fennî de eserinde böyle bir delile yer vermemiştir. Filibeli, adı geçen delil hakkında bir bilgi vermemiştir. İzmirli ve Ömer Nasuhi diğer düşünürler gibi mahlukatın yaşam süresi diye başlı başına bir konuyu ele almamışlardır.

N. Peygamberlik ve Apaçık Mucizeleri Delili

Ebû Abdullah Muhammed b.İbrâhim el-Murtazâ el-Yemânî, nübüvvet ile onun gösterdiği apaçık mucizelerin İslâm'da önemli bir yere haiz ve yol gösterici bir delil olduğunu belirtmiştir. Çünkü peygamberler müjdelemek, ikâz etmek ve insanlarda var olan Allah inancını geliştirmek üzere gönderilmiştir. Böyle yüce bir görevi üstlenen kişi çeşitli şekillerde sınanmış ve sonunda başarıya ulaşmıştır. Kutlu insanlar olan peygamberler bir iddia ortaya atmış, bunu savunmak için gerekli yer ve zamanlarda mucize, delil göstermiş, direnmiş ve bunun sonucunda Allah'ın inayeti ile zafer elde etmişlerdir. Yapmış oldukları faaliyetler ve kazandıkları savaşlar herkesi derinden etkilemiştir.²⁰⁸

Peygamberler, tebliğ etme sürecinde hep Allah'ın destek ve yardımı ile hareket etmişler; dolayısıyla kendilerine karşı çıkma ya da faaliyetlerini boşa çıkarma teşebbüsünde bulunanlar her zaman etkisiz hale getirilmiştir. En düşündürücü şey de, düşmanları daha güçlü olmalarına rağmen hem peygamberler hem de takipçilerinin

²⁰⁷ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 251.

²⁰⁸ İbnü'l-Vezîr, *İsari'l-hak*, 54 vd.

azaba uğramaktan korunmalarıdır. Bu, Allah'ın çeşitli kitapları ile dünya tarihi eserlerinde apaçık görülmektedir.²⁰⁹

İbnü'l-Vezîr, peygamberlerin üstlendikleri nübüvvet vazifesinin üstünlüğü ile onun yerine getirilmesinden hareketle bahse konu olan delilin ta gönüllerin derinliklerine kadar işleyen çok güçlü bir kanıt olduğunu dile getirmiştir.²¹⁰

Cemâleddin el-Kâsımî, Devvânî'nin (ö.908/1502) şerhine haşiye yazan Mercânî'den nakiller yapmak suretiyle biraz daha ayrıntılı olarak nübüvvet delilini ele almaya çalışmıştır. Zira Mercânî'nin ifadesine göre peygamberi kabul etme Müslüman olmanın en önemli ve zorunlu şartlarından. Ayrıca peygamberin verdiği bilgi önem arzeder. Çünkü mucize ile destekli bir bilgi zaruri bir bilgi mesabesindedir. Şâri, dini hükümleri gönderdiği elçisi vasıtasıyla bildirmiştir. Bir peygamberi doğrulamak kişi için son derece kolaydır. Sebebi de insanın gönlüne buna dair bir bilginin işlenmesidir. Nübüvvet ve mucizenin doğruluğu aynı zamanda peygamberin hayatında takındığı tavrın düşünülmesi sonucunda varılan akli hükümlerle de bilinmektedir.²¹¹

Her delilde kendilerinden bahsettiğimiz Harpûtî, İsmail Fenni v.b. düşünürler ele aldıkları isbât-ı vâcib delilleri arasında eserlerinde böyle bir konuya yer vermemişlerdir.

O. İnsaf Ölçüsüne Baş Vurma Delili

Cemâleddin el-Kâsımî adı geçen delili Sadreddin eş-Şîrâzî'nin (ö.1050/1640) *el-Esfarü'l-erbaa* adlı eserinden nakletmiştir. Molla Sadra olarak da bilinen Şîrâzî'ye göre felsefî araştırmalarda hikmet bir başka ifade ile felsefe yada tasavvufi hikmet ve şeriat arasında bir uyum görülmektedir. Hikmetle şeriat birbirine muhalif olmayıp her ikisinin, ilk hakikatin yanı sıra onun sıfat ve fillerini bilme amaçları vardır. Dolayısıyla ikisinin de amacı olan marifetullah farklı şekillerde yani kimi zaman vahiyle kimi zaman da

²⁰⁹ a. e., 54 vd.

²¹⁰ a. e., 54-59.

²¹¹ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 258-259.

kesb ile elde edilir ve buna bağılı olarak da nübüvvet, hikmet veya velayet gibi değişik isimler alır.²¹²

Amaçları itibariyle hikmetle şeriatın birbirine zıt olduğunu ifade eden bu konuda bilgi sahibi değildir. Bazen insan sadece felsefi meselelerde söz sahibi olup şeriatın hiç haberi olmayabilir. Aynı şekilde bunun tam tersi de mümkündür. Maddî ve manevî kirlere arınan, doğru yoldan sapmayan bir grubun âlemin hâdis, dolayısıyla sonlu olduğunu ısrarla savunmasını, insaflı bir biçimde ve her türlü sapmalardan uzak kalarak düşünen kişi isabetli bulmanın yanı sıra onların doğru olan inanç ve bilgiyi ifade ettiğini görür. Zira bu görüş zahiren şeriate her hangi bir zarar vermez. Tam aksine kendilerinde şüphe olmayan akli deliller de bunu teyit eder ve kâinatın yaratıcısının tek olup muhtaç olmayan bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.²¹³

Molla Sadra'nın işlediği insaf ölçüsüne baş vurma delilinin çok önemli ve değerli olduğu kanaatindeyiz. Zira bir defa hem hikmetin hem de şeriatın farklı alanlar olmasına rağmen aralarında bir muhalefetin olmayacağı vurgusu yapılmıştır. Bunun tersini düşünen kişiler ise cahil olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu âlimin, kâinatın hâdis ve sonlu olduğunu kabullenen kişilere her ne kadar karşı çıkmışsa da onların (kelâmcıların) bu görüşünün isabetli olduğu açıklaması da dikkate değer. Çünkü âlemin hudûsu en çok kelâmcılar tarafından dile getirilmiştir. Bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaya çalışan Dehriye ve benzeri gruplarla kelâmcılar çeşitli tartışmalar yapmışlardır. Bunun yanında ehl-i hadîs olarak ta bilinen kesimden belli başlı konularda kelâmcılara tenkitler yöneltilmesi de bir vakıadır.

Peygamberlik ve apaçık mucizeleri delilinde Kâsımî'nin çağdaşları hakkında söylenenler bu delil için de geçerlidir. Bir başka ifade ile, insaf ölçüsüne başvurma delili hiçbir tarafından ele alınmamıştır.

²¹² Molla Sadra, Sadreddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'aliye fi'l-esfari'l-akliyyeti'-erbaa (el-esfari'l-erbaa)*, (tsh. Maksud Muhammedi), Bünyad-ı Hikmet-i İslâmî Sadra, Tahran 1380, VII, 413.

²¹³ a. e., 413-415.

P. Klasik Filozofların Tanıklığı Delili

İbn Miskeveyh (ö.421/1030), Allah'ın varlığını kanıtlama noktasında ilk filozoflarda ihtilafın görülmediğinin yanı sıra onlardan her hangi birinin Allah'ı yada sıfatlarını reddettiklerine dair rivayet bulunmadığını, dolayısıyla aralarındaki ittifakın zorunlu olarak meydana geldiğini belirtmiştir.²¹⁴

Ona göre, insanın kendini riyazetle eğitmesi, hakka bağlı olması, akla tam teslimiyet göstermesi ve çeşitli duygularla vehimlerden uzak durması halinde filozoflara uyar, onlar gibi bir tavır sergiler ve peygamberlerin davetine ulaşır. Peygamberler önemli rol oynarlar. Onların insanlar karşısındaki konumu doktorların hasta vücutlara karşı konumu gibidir. Peygamberler tevhid ilkesini ortaya koyup adalete bağlılığı emretmişler ve ilâhî siyaseti yerine getirmişlerdir. İnsanlar arasında daha çok üst sınıfı yani bilginleri düşünmeye sevk etmişlerdir. Ayrıca hakkıyla düşünen her kişiyi, ilk yaratıcıyı kabul ve tevhide sevkeden üstün deliller ortaya koymuşlardır.²¹⁵

Kâsımî, Molla Sadra'nın, *el-Esfariü'l-erbaa* adlı eserinde ilk filozofların bu konuda hakkı bulduklarına ilişkin nakiller yaptığını ifade etmiştir. Bu noktada filozofların, âlemin hâdis ve ilk yaratıcıya bağlı olduğu konusundaki görüşleri peygamberlerin mesajıyla uyuştuğunu dile getirir.²¹⁶

Fârâbî, felsefe öğreniminin maksadı Mutlak varlık'ın, her şeyin illeti, adaleti ve hikmetiyle kâinatın düzenleyicisi bulunduğunu bilmek ve tanımak olduğunu ifade etmiştir.²¹⁷ Filozofun bu sözü, insaf ölçüsüne başvurma delilindeki Molla Sadra'nın değerlendirmesini bir bakıma teyit etmektedir. Yine Fârâbî, Aristo'nun âlemi kadîm olarak kabul ettiği zannedildiğini belirtir. Fakat onun *Teoloji* isimli eserinin kâinatın yaratıcısını ispat etme konusunda durumun tamamen farklı olduğu görülmektedir. Zira söz konusu kitapta maddenin yoktan ve bir yaratıcı tarafından yaratıldığını apaçık olarak ortaya koymuştur. Aristo, *Semau't-tabii* adında bir başka eserinde bütün

²¹⁴ İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub, *el-Fevzü'l-asgar*, (thk. Salih Azime), el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat, Tunus 1987, 40-41.

²¹⁵ *a. e.*, 41-42.

²¹⁶ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 262.

²¹⁷ *a. e.*, 262.

varlıkların meydana gelişinin şansı ya da rastlantı eseri olmasının imkânsızlığına dikkat çekmektedir. Buna delil olarak da âlemin parçaları arasında bulunan eşsiz nizamı getirir. Dolayısıyla Aristo, her şeyin yaratıcısı, tek ve etken illet olan bir varlığın bulunduğunu net bir şekilde ortaya koymuştur.²¹⁸

Şîrâzî, peygamberin dinine sahip bulunmayanın hikmetten nasibi olmadığını ve varlıkların hakikati noktasında bilgi edinmeyenin hikmet sahibi sayılamayacağını dile getirmiştir. Çünkü hikmet sıradan bir şey değil o, herkesin ulaşamadığı en şerefli ilâhî ihsan ve hazinelerindedir.²¹⁹

Harpûtî, İsmail Fenni ve Ahmed Hilmi böyle bir delilden söz etmedikleri gibi İzmirli ve Ömer Nasuhi de söz etmemişlerdir.

R. Korkuda, Şefkate ve Şaşkınlıktan Kurtulmada Aklı Selimi Ölçü Alma Delili

Cemâleddin el-Kâsımî, peygamberlik ve apaçık mucizeleri delilinde olduğu gibi burada da İbnü'l-Vezîr'in *İsariü'l-hak* adlı eserinden nakiller yapmak suretiyle konuyu açıklamaya çalışmıştır.

Peygamberler, görevlerini ifa etme esnasında getirdikleri mesaja uyanları müjdelemiş, aklıyla değil de nefisleriyle düşünen, büyüklük taslayıp tebliği önemsemeyip inkâr edenleri ceza ve azapla uyarılmışlardır. Bunun sebebi, kişinin bunu dikkate alması, ciddi bir durum olarak görmesidir. Zira akıl bir şeyi göz önüne almayı öngörürken hikmet, düşünmeyi amaçlar.²²⁰

İnsanın ruhunda fitratı gereği korkma özelliği bulunmaktadır. Söz konusu özellikle kişi gerçek ve saf yaratılışını bulmakla birlikte Hak'ka ulaşmayı engelleyen şüphelerle şaşkınlığı ortadan kaldırır; dolayısıyla hakiki imana kavuşmuş olur. Bünyesinde şaşkınlık ve şüphe gibi hastalıkları barındırmayan İslâm'ın teşrifıyla sağlam

²¹⁸ Fârâbi, *Kitâbu'l Cem Beyne Ra'yeyi'l Hakîmeyn*, 100-103.

²¹⁹ Molla Sadra, *Risâle fi'l- hudus (Hudusü'l-alem)*, (tsh. Hüseyin Museviyan), Bünyad-ı Hükümet-i İslâmî Sadra, Tahran 1378, 149.

²²⁰ Kâsımî, *Delâ'ilü't-tevhîd*, 264; Muhtemelen bu ifadeler İbnü'l-Vezîr'e aittir. Fakat *İsariü'l-hak* isimli eserde bunun yerini tespit edemediğimiz için Kâsımî'nin *Delâ'ilü't-tevhîd*'ini referans olarak gösterdik.

inanca mani olan bu illetler giderilmiş, akıllar karanlıktan aydınlığa çıkmıştır. Çünkü bu din, gönülleri imar edip onları doğru yola sevketmiş, toplumlarda meydana gelen maddi ve manevi problemlere çözüm yolu bulmuştur.²²¹

Şiddetli korku anında iman etme kişinin tabiatındandır. Daha önceki kavimlere dikkatlice baktığımızda bu durumu kolayca görmüş oluruz. Kur'an-ı Kerîm bu konuda bize kesin olarak haber vermektedir. Yunus'un (a.s) kavmi azabı görünce hemen iman etmeye kalkıştı. Firavun da boğulacağını müşahede ettiğinde iman etti. Demek ki insan, başına gelen musibet ve korku sebebiyle fitratı gereği yüce bir ilâha yönelmeyle yakarma ihtiyacı duyar ve üstün bir varlığın zatına inanır. Ayrıca bir çok insan ölüm anını yaşarken ısrar ettiği inançlar, şüpheler ve çirkin işlerden vazgeçer. Söz konusu vazgeçme hali kendisine tecelli eden bir delilden dolayı değildir. Tam aksine katı tabiat bir an içinde yumuşamış ve gerçek fitrat ortaya çıkmıştır.²²²

Firavun ve diğer kişiler korkmayı ihtiva etmeyen büyük bir delil görmüş olsalardı iman etmeyeceklerdi.²²³ Cenâb-ı Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de bu noktaya temas etmiştir.²²⁴

Böyle bir ihtimal söz konusu olsa bile Kur'ân-ı Kerîm'in de ifade ettiği üzere azabın görülmesiyle iman etme hiç bir fayda sağlamamaktadır.²²⁵

Konuyla yakından ilişkisi olan "Nice memleketler var ki biz onları helâk ettik. Azabımız onlara geceleyin yahut gündüz istirahat ederlerken geldi. Azabımız onlara geldiğinde çağırışları, biz gerçekten zalim kişilermiyiz, demelerinden başka bir şey olmadı."²²⁶ ayetlerinin açıklamasını Kâsımî şöyle yapmıştır: Vahyi inkâr ya da indirilene muhalefet etme sebebiyle Cenâb-ı Allah, o beldeleri helâk etmiştir. Lût kavmi gibi bazılarında azap gece vakti, Şuayb kavmi gibi de bazılarında gündüz ortasında dinlenirken gelmiştir. Bir başka deyişle azap, musibete uğrayacak olan millete hiç

²²¹ İbnü'l-Vezîr, *İsariü'l-hak*, 60 vd.

²²² *a. e.*, 59 vd.

²²³ *a. e.*, 59.

²²⁴ el-A'râf 7/5; el-Mü'min 40/84.

²²⁵ el-Mü'min 40/85.

²²⁶ El-A'râf 7/4-5.

ummadığı ve gaflet içinde bulunduğu bir zamanda gelmiştir. Bu zaman, gece ve gündüz şeklinde belirtilmiştir. Zira her iki zaman süreci insanların gafil oldukları bir zamandır. Böyle bir vakitte sıkıntının gelmesinin hikmeti ise azabın geleceğini göstermeyen bir belirtinin olmamasıdır. Başlangıçta sadece tehdit ve korkutma söz konusudur. Kendilerini uyaran bu tehditler sanki onlara, refah ve emniyet içinde bulunduğunuzda aldanıp kanmayın, zira Allah'ın azabı bir anda gelir, şeklinde bir haber de vermektedir. Ama onlar bu ikazların farkına varamayıp Allah'ın azabına hak kazanmış oluyorlar.²²⁷

Cemâleddin el-Kâsımî, bu delile Gazzâlî'nin de işaret ettiğini belirtmiştir. Fakat onun, *İhyâ'dan* yaptığı nakillerin asıl konuyla alakalı olmadığı düşüncesiyle yer verilmemiştir.

Abdüllatif Harpûtî, İsmail Fennî ve Ahmed Hilmi bahse konu olan delili ele almadıkları gibi İzmirli İsmail Hakkı ve Ömer Nasuhi de incelememişlerdir.

²²⁷ Kâsımî, *Mehâsinü't-tevîl*, VII, 2610-2611.

SONUÇ

Mutlak bir varlığın var oluşunu ortaya koyma anlamına gelen isbât-ı vâcib, nassla sabit olan bir konudur. Her ne kadar bazı kesimler tarafından isbât-ı vâcibin veya belli başlı delillerin Kur'ân kaynaklı olmadığı dile getirilmiş ya da ileri sürülmeye devam ediliyorsa da bu, isabetli olmayan bir anlayış ve düşünce tarzıdır. Çünkü isbât-ı vâcibe kaynak teşkil eden Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin incelenmesiyle kâinat, onu oluşturan her şey ve kendilerine sık sık vurgu yapılan varlıklardan hareketle Cenâb-ı Allah'ın mevcûdiyetine delil getirildiği görülecektir. Hatta dikkat çekici bir noktadır ki, Kur'ân'ın ihtiva ettiği sûreler içerisinde bakara, en'âm, nahl, ankebût, fil gibi hayvan isimleri yanında kâinatın diğer kısmını oluşturan insan ve cin adlarıyla anılan sûreler de yer almaktadır. Bu noktada yapmış oldukları araştırma ve değerlendirmeler neticesinde bunu fark eden özelerde İslâm filozofları ile kelâmcılar genelde İslâm âlimleri çeşitli yönlerden Vâcibu'l-Vücûd'u kanıtlayan deliller ele almaya ya da var olanları geliştirmeye başlamışlardır. Bu ifadelerden, konunun sadece Müslüman bilginler tarafından ele alındığı anlaşılmalıdır. Tam aksine farklı dinlere mensup çeşitli aydınlar, isbât-ı vâcib noktasında incelemeler yapmış, gerekli yerlerde delillere yönelik eleştirilerini de ortaya koymuşlardır.

Cemâleddin el-Kâsımî de isbât-ı vâcib konusunda çalışma yapan alimler arasında yer almaktadır. O, eski ve yeni kaynakları gözden geçirip yirmi beş delil ele almaktadır. Kelâmcılar tarafından pek fazla kullanılmayan ve delillerin ilkinin teşkil eden fitrat delili daha çok fertlerin bir din ve Allah inancına sahip olduklarına işaret ederken insanlık tarihi delili ise fertlerin oluşturduğu toplumların din ve Tanrı fikrinden uzak kalmadıklarını incelemektedir.

Klasik deliller kapsamında değerlendirilen inâyet ve ihtirâ' delillerinin sahibi İbn Rüşd'tür. İnâyet, bünyesinde iki esas barındırır. İlki, alemin varlıklarla olan ahenk ve uyuma temas ederken ikincisi de her şeyin yaratılmışlığına işaret etmektedir. İnâyet delilinde olduğu gibi ihtirâ' da iki temel üzere kuruludur. Birincisi, varlıkların yaratılmış olduğuna dayanırken ikincisi, yaratılanın yaratıcısı bulunduğu istinat etmektedir. İnâyet delilinin ikinci esasıyla ihtirâ'nın birinci temeli arasında bir paralellik

olduğu görülmektedir. Böyle bir aynılık, söz konusu delillerin benzerliğini ve o kadar fazla farklılık arzetmediğini, değişik önermeler içermediğini ortaya koymaktadır.

Aristo mantığına dayanan hareket delili en çok Fârâbî tarafından kullanılmasına rağmen Kâsımî'nin bahsi geçen delili incelerken daha çok İbn Rüşd'ten nakiller yapması, filozoflar içerisinde nasslara baş vurma noktasında İbn Rüşd'ü itidali sağlayan bir kişi olarak gördüğü şeklinde bir ihtimal söz konusu olabilir.

İslâm filozofların delili olarak bilinen imkân delilinde Kâsımî, mümkün varlıkların, sonradan ortaya çıkma ve yok olma diye iki temel özelliğe dikkat çekmektedir.

Kâsımî, yüksek akli tefekkürü gerektirmeyen nizam delilini, sanatkâr ve sanat eseri, başka bir deyişle Ebu Hanife, Eş'ârî ve Bâkılânî'nin kullandıkları örneklerden hareketle ele almaya çalışır.

Descartes'e kadar uzanan kemâl delili, her varlıkta mükemmellik fikri ve en mükemmele ulaşma arzusunun bulunduğu işaret etmektedir.

Şimdiye kadar kendilerinden bahsettiğimiz deliller, klasik kanıtlar arasında yer almaktadır. Bundan sonra haklarında birkaç söz söylemeye çalışacağımız deliller yeni ve modern delil izlenimini her ne kadar veriyorsa da bu delillerin her biri klasik delilere irca edilebileceğini söylemek mümkündür.

Kâsımî, bir müsebbibe ihtiyaç duyma delilinde sonradan ortaya çıkan her varlığın illeti olduğunu ifade etmiştir. Buradaki illetten kasıt yaratıcı olsa gerektir. Dolayısıyla adı geçen burhan, klasik deliller kapsamına giren ihtirâ' deliline irca edilebileceği söylenebilir.

Cemâleddin el-Kâsımî'nin, cüzlerin oluşumu ve varlıkları belli özelliklerle donatma delillerinde kullandığı hâdis kavramından yola çıkarak her iki delilin hudûs delili kapsamında değerlendirilebileceği ifade edilebilir.

Alemin bir kontrol ediciye ihtiyacı delilinde dünyanın uzay boşluğunda olduğundan ve kendisinde bulunan nizamdan söz edilmektedir. Buradan hareketle bahse konu olan delil, nizam delili kapsamında düşünülebilir.

Değişim ve dönüşüm belirtileri konusunda da dile getirdiğimiz gibi bu delil, Ebu Hanife tarafından kullanılmıştır. Fakat daha sonraki dönemlerde muhtemelen fazla yaygınlık kazanmadığından modern delil olarak görünmekte ya da gösterilmektedir. Ama daha çok arazların değişim gösterdiği bilinmektedir. Araz terimi ise hudûs delili incelerken gündeme gelen bir kavramdır. İşte bu sebeple söz konusu delilin de hudûs delili içerisinde yer aldığı söylenebilir.

Tek tek fertlerin irtibatının bütünün irtibatının gerekliliği delili, varlıkların bir takım tabiat kanunlarına bağlı olarak hayatlarını sürdürdükleri, söz konusu kanunların da bir illeti olduğu noktasına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla adı geçen delil ile bir müsebbibe muhtaç olma delili arasında bir paralellik görülmektedir. Her iki delil farklı önermeleri ihtiva etmekle beraber varlıkların bir illeti bulunduğu yani aynı sonuca ulaşmaktadır. İşte bu sebeple bahsi geçen delili de ihtirâ' kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Kâsımî'ye göre yer yüzündeki hayvanî ve bitkisel hayat, Allah'ın varlığını ortaya koyan en açık delillerden sayılır. Zira kendiliğinden ortaya çıkmayı savunan materyalist iddialarını çürütür.

İnsan mucizesi delili insanın eşsiz yaratılışını dikkate alarak Mutlak Varlık'a ulaşmayı amaçlar. Daha önce de belirtildiği üzere bu delil ilk dönem alimlere kadar uzanır. O alimlerden biri Ebu Hanife'dir. Ebu Hanife, Allah'ın varlığını ispatlama mahiyetinde insanla ilgili örnekler verir. Buradan hareketle bahse konu olan delilin de modern bir delil olarak değil daha çok klasik deliller arasında yer aldığı söylenebilir.

Varlıkların hazır ve elverişli olmaları delili, yaratılmışların dünyaya gelmeden önce ve geleceğe yönelik olarak çeşitli özellik, organ ve lütuflarla donatıldıklarına temas etmektedir. Kâinatta bir gelişme görüldüğünü öne süren bir diğer delilde de bir nizamın eksiksizce işleyişinden söz edilmektedir. Her şeyin bir düzen içerisinde varlıklara sunulması, söz konusu delillerin nizam ve gaye delili çerçevesinde değerlendirilebileceğini göstermektedir.

Alemin akli sınırlama yoluyla kendisinin sebebi olmasının imkânsızlığı delili, kâinatın kendi kendine oluşmasının söz konusu olamayacağını, tam aksine varlığı bir

illete ulaşması gerektiğini inceler. Bir müsebbibe muhtaç olma ve tek tek fertlerin irtibatının bütünün irtibatının gerekliliği delillerinde de bir ilk illetten söz edilmektedir. Dolayısıyla her üç delil hakkında yapılacak değerlendirmenin aynı olması gerektiği kanaatindeyiz.

İbn Hazm'ın da işaret ettiği ilzam delilinin içerdiği karmaşık önermelerden yola çıkarak onun avam tabakasına tesir edeceği bir özelliğinin olmadığı düşüncesindeyiz.

Kâsımî'nin, varlıkların ömrü delilinde daha çok materyalistler ve sahip oldukları görüşler üzerinde durması, konuyu gerektiği şekilde incelemeyeceğini göstermektedir.

Peygamberlik ve apaçık mucizeleri delili, peygamberlerin üstün görevleri ile faaliyetlerini göz önünde bulundurarak Cenâb-ı Allah'a ulaşmayı amaçlar. Kâsımî, bu delile ilişkin açıklamaları İbnü'l-Vezîr'den nakletmektedir. Fakat İbnü'l-Vezîr'in eserinde peygamberlik ve apaçık mucizeleri tarzında bir başlık bulunmamaktadır.

İnsaf ölçüsüne başvurma delilinde hikmetle şeriatın uzlaşma içerisinde olduğu, aralarında bir muhalefetin söz konusu olamayacağı belirtilmiştir. Kâsımî bu delili Molla Sadra'nın *el-Esfariü'l-erbaa* adlı eserinden aktarmıştır. Şîrâzî'nin kitabında insaf ölçüsüne başvurma diye bir başlık mevcut değildir. Dolayısıyla peygamberlik ve apaçık mucizeleri delilinde olduğu gibi Kâsımî, kendine göre başlıklar koyarak nakilleri aktarmaya çalışmıştır.

Klasik filozofların delili, Allah'ın var oluşu konusunda ilk filozofların hem fikir olduklarına işaret etmektedir.

Korkuda, şefkate ve şaşkınlıktan kurtulmada akl-ı selimi ölçü alma delilinde ise insanın fitratında korkma özelliğinin bulunduğu ve korku anında iman etme hususiyetin de devreye girdiği ifade edilmektedir. Kâsımî bu delili de incelerken daha önceki delillerde yaptığı gibi alıntının yapıldığı eserdeki başlıkları kullanmayıp kendine göre farklı başlıklar yazarak aktarmalar yapmaktadır.

Delillerin incelenmesi noktasında Kâsımî'ye yöneltilebilecek en önemli eleştiri hudûs delilini ele almamasıdır. Klasik filozofların tanıklığı delilinde Molla Sadra'nın *Risâle fî'-hudus (Hudusü'l-alem)* isimli eserinden alıntılar yapmasına rağmen kelâm kitaplarında detaylı bir şekilde incelenen hudûs delili diye bir delil üzerinde durmaması

bir eksiklik olarak görülmektedir. Ayrıca hudûs delili hakkında bilgiye sahip olmadığı ihtimali de çok düşük bir ihtimal olduğu kanaatindeyiz.

Cemâleddin el-Kâsımî isbât-ı vâcib konusunu incelerken hem klasik hem de yeni kaynakları kullanmıştır. Onun en çok istifade ettiği ve eserlerini referans olarak gösterdiği şahıslar ise İbn Rüşd ve Fârâbî'dir. Bunların dışında İbn Miskeveyh, İbn Hazm, İbnü'l-Vezîr ve Molla Sadra'dan da faydalanmıştır. Buradan hareketle daha önce de belirtildiği üzere Kâsımî'nin mezhep farklılığını dikkate almadığını söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

- Aclûnî, Ebü'l- Fidâ İsmail b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî, *Keşfü'l- hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut 1351.
- Ahmed Hilmi, Filibeli, Şehbenderzâde, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* (haz. Necip Taylan), Çağrı Yay. İstanbul 2001.
- _____, *İslâm Tarihi*, (edt. Cem Zorlu), Anka Yay. İstanbul 2005.
- _____, *Üss-i İslâm*, (sad. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin), T.D.V. Yay. Ankara 1997.
- Ahmet Efendi, Beyazîzâde, *İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri* (çev. İlyas Çelebi), M.Ü.İ.F. Vakfı Yay. İstanbul 1996.
- Ali Sami en- Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), I-II İnsan Yay. İstanbul 1999.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu't Temhîd*, (Richard J.McCARTHY), Mektebetü'ş- Şerkıyye, Beyrut 1957.
- Cemâleddin el- Kâsımî, *Delâ'ilü't- tevhîd*, (nşr. Halid Abdurrahman Akke), Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1991.
- _____, *Mehâsinü't- te'vîl*, (tsh. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-XVII, Dâru'l-İhyâi'l Kutubi'l Arabî, Kahire 1957.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, A.Ü.İ.F. Yay.Ankara 1987.
- Ebu'l- Vefa Taftazanî, *Ana Konularıyla Kelâm*, (trc. Şerafeddin Gölcük), Kitap Dünyası Yay. Konya 2000.
- Eş'arî, Ebü'l- Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma' ft'r-red 'alâ ehli'z- zeyğ ve'l- bidâ'*, (nşr. Abdülaziz İzzeddin es- Seyravel), Dâru Lübnan Littıbaat ve'n- Neşr, Beyrut 1987.

- Fârâbi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân, *Kitâbu Ârâi Ehli Medînetil Fâdila*, (nşr. Albert Nasri Nadir), Dârul Meşrik, Beyrut 2002.
- _____, *Kitâbu Nusûsi'l Kelim*, (*Fusûsu'l- hikem*), Matbaatü's- Seade, Kahire 1325.
- _____, *Kitâbul Cem Beyne Ra'yeyil Hakîmeyn*, (nşr. Albert Nasri Nadir), Dârul Meşrik, Beyrut 1986.
- Fenni, İsmail, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, (sad. Abdulhalim Kılıçsoy), I-II, Sebil Yay. İstanbul 1996.
- Gazzâlî, Hüccetü'l- İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İtikad'da Orta Yol*, (çev. Kemal Işık), A.Ü.İ.F. Yay. Ankara 1971.
- _____, *İhyâu' Ulûmi'd- Dîn*, (trc. Mehmed A. Müftüoğlu), I-IV, İpek Yay. İstanbul 2002.
- _____, *Kimyâ- yı Saâdet*, (trc. Ali Arslan), I-II, Yeni Şafak, İstanbul 2004.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, (çev. Mehmet Aydın), Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir 1986.
- Gölcük, Şerafeddin- Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Yay. Konya 1998.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yay. İstanbul 2000.
- Harpûtî, Abdüllatif, *Tenkîhu'l Kelâm fî akâid-i ehl'il İslâm*, (çev. İbrahim Özdemir- Fikret Karaman), T.D.V. Elazığ Şubesi Yay. Elazığ 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l- Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el- Ensârî, *Lisânü'l- 'Arab*, ftr" md., I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub, *el-Fevzü'l- asgar*, (thk. Salih Azime), el-Müessesetü'l- Vataniyye li't- Terceme ve't- Tahkik ve'd- Dirasat, Tunus 1987.
- İbn Rüşd, Ebü'l- Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el- Keşf 'an menâhici'l- edille*, (haz. Muhammed Abid el- Cabiri), Merkez Dirâsâti'l- Vededeti'l- Merbiyye, Beyrut 2001.

- _____, *Tehâfütü't-tehâfüt*, (thk. Süleyman Dünya), I-II, Dâru'l- Me'ârif, Kahire 1968.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *en- Necât fi'l- mantık ve'l- ilâhiyyât*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Dâru'l- Cîl, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim b. el-Murtazâ el-Yemânî, *İsariü'l- hak ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât ile'l-mezhebi'l-hak min usûli't-tevhîd*, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler ve Akâid Esasları* (çev: M. Saim Yeprem) Marifet Yay. İstanbul 1994.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, I-II, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1339-1341.
- _____, *Mülahhas İlm-i Tevhîd*, Kanaat Matbaası, İstanbul 1338.
- Karadaş, Cağfer, *Bâkullânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay. Bursa 2003.
- _____, "İslam Düşüncesinin Panoraması", (*Çağdaş İslâm Düşünürleri*, edt. Cağfer Karadaş), ss. 13-36, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, XII, ss.145-163, İstanbul 1995.
- _____, "İmkân", *DİA*, XXII, ss. 224-225, İstanbul 2000.
- Kılavuz, A. Saim, "Allah", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, I, ss. 115-120, M.Ü.İ.F.Vakfi Yay. İstanbul 1997.
- _____, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- Kindî, Ebû Yusuf Ya 'kûb b. İshak, *Kindî- Felsefî Risâleler*, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yay. İstanbul 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, (haz.Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi), İsam Yay. Ankara 2003.
- _____, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, (tah. Fatıma Yusuf el-Haymî), I-V, Müessesetü'r- Risale,Beyrut 2004.

- Molla Sadra, Sadreddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'aliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'-erbaa (el-Esfârü'l-erbaa)*, (tsh. Maksud Muhammedi), I-IX, Bünyad-ı Hikmet-i İslâmî Sadra, Tahran 1380.
- _____, *Risâle fi'l- hudûs (Hudûsü'l-âlem)*, (tsh. Hüseyin Museviyan), Bünyad-ı Hükümet-i İslâmî Sadra, Tahran 1378.
- Muhammed Nasîrüddin Elbani, *Silsiletü'l ehâdîsi's- sâhîha*, I-VI, Mektebetü'l Maarif li'n- Neşr ve't-Tevzi', Riyad 2000.
- Nesefî, Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebşîratu'l- Edille*, (haz. Hüseyin Atay), I-II, DİB Yay. Ankara 2004.
- Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yay. İstanbul tsz.
- Öz, Mustafa, “Ca'd b. Dirhem”, *DİA*, VI, ss. 542-543, İstanbul 1992.
- _____, “Ca'fer es- Sâdık”, *DİA*, VII, ss. 1-3, İstanbul 1993.
- Özervarlı, M. Sait, “İsbât-ı Vâcib”, *DİA*, XXII, ss. 495-497, İstanbul 2000.
- Râğîb el- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *ez- Zerîa ilâ Mekârimi's- Şerîa*, (thk. Mahmud Bîcû), Dâru İkra, Suriye 2001.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, (trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), I-XXIII, Huzur Yay. Ankara 1993.
- _____, *el- Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn*, (nşr. Ahmed Hicâzî es- Sekkâ), Dâru'l Cîl, Beyrut 1990.
- _____, *el- Erbeûn fi usûli'd- dîn*, (thk. Ahmed Hicâzî es- Sekkâ), Mektebetü'l Kulliyati'l Ezheriyye, Kahire 1986.
- _____, *Meâlimu usûli'd- dîn*, (thk. Semîh Düğaym), Dâru'l Fikri'l- Lübânî, Beyrut 1992.
- Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd, *Mâtürîdiyye Akaidi*, (trc. Bekir Topaloğlu), DİB Yay. Ankara 2000.

- Şehristânî, Ebû'l- Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *İslâm Mezhepleri*, (trc. Mustafa Öz), Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Topaloğlu, Bekir- Yavuz, Yusuf Şevki- Çelebi, İlyas, *İslâm'da İnanç Esasları*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay. İstanbul 1999.
- Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, ss. 471-501, İstanbul 1989.
- _____, *Allah İnanıcı*, İsam Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yay. Ankara 1998.
- _____, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay. İstanbul 1993.
- Turgut, Ali, “Cemâleddin el-Kâsımî”, *DİA*, VII, ss. 311-312, İstanbul 1993.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîruddin Muhammed b. Muhammed, *Telhîsu'l- Muhassal*, (nşr. Abdullah Nûranî), Haydari Press, Tahran 1980.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler*, Marifet Yay. İstanbul 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri ve Sünnî Kelâmın Oluşumuna Etkileri”, (*İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereleri, edt. İbrahim Hatipoğlu), I-II, ss.141-154, Kurav Yay. Bursa 2005.
- _____, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, ss. 156-157, İstanbul 1999.
- Yücedoğru, Tevfik, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Emin Yay. Bursa 2006.

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı: Bulgaristan- 1982

| Öğr. Gördüğü Kurumlar: | Başlama Yılı | Bitirme Yılı | Kurum Adı |
|-------------------------------|---------------------|---------------------|--------------------------------|
| Lise: | 1997 | 2000 | Bozyazı İmam Hatip Lisesi |
| Lisans: | 2000 | 2004 | U. Ü. İlahiyat Fakültesi |
| Yüksek Lisans: | 2005 | 2007 | U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü |

Doktora:

Medeni Durum: Bekar

Bildiği Yabancı Diller: Türkçe

Çalıştığı Kurum(lar): Başlama ve Ayrılma Tarihleri Kurum Adı

Yurtdışı Görevleri:

Kullandığı Burslar: Türkiye Diyanet Vakfı Bursu (1997-2004) (2005-2007)

Tarih- İmza

Kadir Recep Muhammed