

42963

T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

MUHAMMED HAMDİ YAZIR'A GÖRE  
ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ  
(İSBÂT-I VÂCİB KONUSU)

(Yüksek Lisans Tezi)

İlhan Güneş

BURSA, 1995

T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELAM BİLİM DALI

MUHAMMED HAMDİ YAZIR'A GÖRE  
ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ  
(İSBÂT-I VÂCİB KONUSU)

(Yüksek Lisans Tezi)

**Yöneten :**

Prof.Dr.Ahmet Saim KILAVUZ

**Hazırlayan :**

İlhan GÜNEŞ

**Bursa / 1995**

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ  
KISALTMALAR  
GİRİŞ

## BİRİNCİ BÖLÜM

İSBÂT-I VÂCİB KONUSU, İSBÂT-I VÂCİB KONUSUNA  
MEZHEPLERİN BAKIŞI VE İSBÂT-I VÂCİB DELİLLERİ

### Birinci Kısım

#### İSBÂT-I VÂCİB KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

- I- İSBÂT-I VÂCİB KONUSU
- II- KUR'AN'DA ve HADİSTE İSBÂT-I VÂCİB
  - A. KUR'AN-I KERİMDE
  - B. HADİSLERDE
- III- MEZHEPLERİN İSBÂT-I VÂCİB'E BAKIŞI
  - A. İSLAM FELSEFESİ'NİN İSBÂT-I VÂCİB'E BAKIŞI
  - B. EHL'İ SÜNNETİN İSBÂT-I VÂCİBE BAKIŞI
    - 1. Selefiyyede
    - 2. Maturidilerde
    - 3. Eş'arilerde
  - C. MU'TEZİLE'NİN İSBÂT-I VÂCİB'E BAKIŞI
  - D. KONUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ

### İkinci Kısım

#### İSBÂT-I VÂCİB DELİLLERİ

- I. ONTOLOJİK (VARLIK) DELİLİ
  - a. Delilin Yapısı
  - b. Delilin Tarihçe ve Kritiği
- II. KOZMOLOJİK DELİL
  - A. HUDUS DELİLİ
  - B. İMKÂN DELİLİ
  - C. HUDUS ve İMKÂN DELİLİNİN KRİTİĞİ
- III. İNÂYET DELİLİ
- IV. İHTİRA DELİLİ
  - İNÂYET ve İHTİRA DELİLLERİNİN DEĞERLENDİRMESİ
- V. FITRAT DELİLİ
- VI. AHLAK DELİLİ
- VII. KABUL-İ ÂMME (BEŞER TARİHİ) DELİLİ
- VIII. EKMEL VARLIK DELİLİ
- IX. HAREKET DELİLİ
- X. TASAVVUFİ DELİL (DİNİ TECRÜBE DELİLİ)
- XI. DİĞER DELİLLER
- XII. DELİLLERİN DEĞERLENDİRMESİ

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **MUHAMMED HAMDİ YAZIR, KELAMİ METODU VE ISBÂT-I VÂCİB GÖRÜŞLERİ**

#### **Birinci Kısım**

- I- MUHAMMED HAMDİ VE KELAMCI KİŞİLİĞİ
  - A. Muhammed Hamdi Yazır
  - B. Kelamcı Kişiliği
- II. İLAHİYATTA BİLGİ KONUSU
- III. İLAHİYATTA KELAM METODU

#### **İkinci Kısım**

### **ISBÂT-I VÂCİB GÖRÜŞLERİ**

- I. VARLIK DELİLİ
- II. HUDUS DELİLİ
  - a. Yazır'ın Delile Bakış Şekli
  - b. Delilin Takriri
- III. İMKÂN DELİLİ
- IV. İNÂYET DELİLİ
- V. İHTİRA DELİLİ
- VI. FITRAT DELİLİ
- VII. İLK İLLET DELİLİ
- VIII. HAREKET DELİLİ
- IX. ASRİMİZDA ORTAYA ÇIKAN AKIMLAR VE YAZIR'IN DÜŞÜNCELERİ
  - A. MATERYALİZM
  - B. TESADÜFÇÜLÜK NAZARİYESİ
  - C. TEKÂMÜL NAZARİYESİ
  - D. POZİTİVİZM
- X. TASAVVUF DELİLİ
- XI. DEĞERLENDİRME

#### **NETİCE**

#### **BİBLİYOGRAFYA**

## ÖNSÖZ

Bazı kişi veya olaylar vardır tarihin seyrine yön verir. Bazıları da vardır ki tarihin önüne set çeker ve bu tarihi akışı durdurur. Fakat insanlık tarihinde bir olay vardır ki insanlık varolalı beri bununla meşgul olmuştur. İşte bu olay inanma duygusu ve Allah(c.c)'ın varlığı meselesidir.

İnsanları meşgul eden bu mesele, dinlerin asıl hedef ve gayesini oluşturmakla beraber, Allah(c.c)'ın varlığına inanan insanlar için hiçbir şekilde problem olmamaktadır. Zira onlar için asıl mesele Allah(c.c) ı aradım da bulamadım dan ziyade varlığından şüphem olmayan Allah(c.c)'a nasıl daha yakın olabilirim düşüncesidir.

XIX. ve XX.yüzyılda meydana gelen inançsızlık akımları günümüzde hoşnutsuzluğu yitirmiş ve saldırganlık durumunu ilmi gerçeklere ve araştırmalara bırakmıştır.

İslam itikadının önemi ve gerekliliği fikri bütün tahsil hayatım boyunca beni meşgul etmiş ve bu konuda bir çalışma yapmak arzusuna sevk etmiştir. Dolayısı ile bundan sonraki çalışmalarına da zemin oluşturması için Allah(c.c) ın varlığı konusunu seçtim. Bu çalışmada Allah(c.c)'ın varlığını farklı şekilde ele almaktan ziyade mevcut olan çalışmalardan hareketle avrümüzün alimlerinden M.Hamdi Yazıcı ın bu konudaki görüşlerini ortaya koymak olmuştur.

Çalışmam Giriş bölümü, birinci ve ikinci bölümün yanında sonuç bölümünden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Kur'an ve sünnetle beraber felsefe ve kelam ekollerinin metod olarak bu konuya bakışını ve İbat-ı Vacib delillerini;

ikinci bölümde de Hamdi Yazıcı'nın kelam metodunu ve kelam delillerini işleyişini zikrettik.

Çalışmamızda İslam alimlerinin sadece vefat tarihlerini hicri/miladi olarak verirken, batılı düşünürlerin miladi olarak doğum ve ölüm tarihlerini zikrettik. Bunun yanında adı geçen Türk müelliflerinin soyadı ve adını verirken, yabancı olanların adını ve soyadını vermeyi uygun gördük.

Hedefimiz, bir çalışma yaparken, birşeyler ortaya koyabilmek olduğu kadar ilmi bir çalışmayı ve metodlarını daha yakinen öğrenebilmektir.

Çalışmamın ortaya çıkmasında bizden eniş müsamahasını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Saim Kelavuz a. derslerde değerli fikirlerinden istifade ettiğim değerli hocalarıma, çalışma süresince benden desteğini esirgemeyen eşime, tezin bilgisayarda yazımını üstlenen Fatma Elif Karapınar'a na teşekkürü bir borç bilirim.

İdeal bir eserde aranan vasıfların tümünün belki de bulunamayacağı bu eserin ortaya çıkmasında bana bu gücü veren Allah (c.c.) a hamd olsun.

İlhan GÜNEŞ

Bursa - 1995

## KISALTMALAR

a.g.e.	= Adı geçen eser
a.g.m.	= Adı geçen makale
b.	= Bin (oğlu)
bkz.	= Bakınız
c.	= Cilt
c.c.	= Celle Celâlühü
ev.	= eviren
h.	= Hicri
haz.	= Hazırlayan
m.	= Miladî
M.Ö.	= Milattan Önce
neşr.	= Neşreden
s.	= Sayfa
terc.	= Tercüme eden
v.	= Vefatı
v.d.	= Ve devamı

MUHAMMED HAMDİ YAZIR'A GÖRE  
ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ  
(İSBÂT-I VÂCİB)





## GİRİŞ

İnsan olmanın en temel özelliklerinden biri düşünmek ve yaşamaktır. Her insan kendi öz benliğinden getirdiği duyularla, toplumdan aldığı bilgi ve kültürü, akli sayesinde özümsemek suretiyle doğru ve yanlış yargısına varır. Doğruyu ve yanlış bulmaya çalışır. Böylece "nerden geldim?" "ne yapıyorum?" ve "nereye gideceğim?" sorularına cevap arar.

Var olmak ve varlığı hissetme şuuruna sahip her insan, bu soruları kendisine sorar. Ancak, herhangi bir ilham kaynağından mülhem olmadığı sürece, saf akıl halinde cereyan eden bu diyalog doğru veya yanlış; ama mutlaka kendisini tatmin edecek bir cevaba ulaşır.

İnsanlık tarihi varolduğu süreden bu yana Allah(c.c)'in varlığı tartışılmıştır. İkel kavimlerde mevcut olan "Allah" fikri, genelde bir inancı ortaya koyacak biçimde teşekkül etmiştir. Animizm, Naturizm ve Totemizm gibi inançları buna örnek gösterebiliriz. Sokrates'in tanrılar üstü bir ilaha; Eflatun'un kainata düzen veren bir tanrının varlığına inanmaları gibi, pek çok düşünce şeklinde bunu görebiliriz. Bütün bunlar ve benzeri nazariyeler Allah(c.c)'in varlığını oraya koymaktan ziyade, dinlerin ve inançların doğması ile ilgilidirler.<sup>1</sup>

İsbât-ı Vâcib fikri, yani varlığı kendinden olan, varlığı konusunda hiçbir şeye muhtaç olmayan zorunlu varlığın delillendirilmesi fikri, tek tanrı inancını ifade eden dinler vasıtası ile olmuştur.

Allah(c.c)'in varlığına inanmak veya inkar etmek, hem fikri hem de pratik olarak düşünüldüğü zaman, oldukça karmaşık bir mesele haline dönüşür. Allah(c.c)'i inkar fikrini (ateizmi) ele aldığımızda görürüz ki ateistler; teizmi ciddi bir problem olarak karşılarında görürler. Onların felsefi geleneğe bağlı olanları, her ne kadar tanrı kavramını, aleyhinde konuşulacak derli toplu bir düşünce veya fikir olarak görmek istemeseler bile, "varlık delilini" (ontolojik delil) kavram niteliğinde ele alarak savunma yoluna giderler.<sup>2</sup>

Şunu pek rahatlıkla ifade edebiliriz ki, inkarcıların "mükevvinî alem" şeklinde ifade edegeldikleri herşeyden çok daha yüce, en mükemmel sıfatlarla muttasıf olan zat-ı bari mevcuttur ve onu inkar etmek, gayr-ı kabildir. Çünkü insanlık tarihinden beri

<sup>1</sup>Çubukçu, İ. Agah, İ. Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri, Ank., 1987, S.10

<sup>2</sup>Aydın Mehmet, Din Felsefesi, S.179, İZMİR, 1990

üzerinde durulan Allah(c.c)'ın varlığı düşüncesi, gerek avam tarafından, gerek bu konuda konuşma yetkisine sahip, ilimde rusuh sahipleri tarafından manevi bir birliktelik oluşturmuştur. Dünyanın her tarafından, fakat birbirlerinden habersiz insanların birlik içerisinde kabul ettikleri "birlik delili" halinde tecelli ederek, "ittifak delili" ni meydana getirmiştir.

Şüphesiz ki, Allah(c.c)'ın varlığı meselesini en geniş ve açık bir biçimde ortaya koyan din; İslam Dini'dir. Bu konuda K.Kerim'in çok açık ifadelerine rastlamaktayız. Özellikle yaratmak ile ilgili örnekler çoktur. "Allah(c.c), semaların ve arzın nurudur".<sup>3</sup> "Görmüyor musunuz ki, Allah(c.c), semaları yedi kat olarak nasıl yaratmıştır? O semalarda ayı nasıl bir nur, güneşi nasıl bir meşale kılmış ve sizin için arzdan nasıl bitkiler bitirmiştir."<sup>4</sup>

Bu nedenle İslam kelim ve düşüncesinin kaynağı da K.Kerim'dir. İslam Dinini üç temel esas; uluhiyyet, nübüvvet ve semiyat şeklinde ifade edecek olursak görürüz ki, bu üç temel esasın ikisi, büyük ölçüde metafizik konular şeklinde telakki etmemiz gerekir.

Kuran-ı Kerim'in nazil olduğu ilk devirde böyle düşünceler gündeme gelmemiştir. Hz.Peygamber ilahi mesajı tebliğ ederken, bu konuları teorik olarak ele almamıştır. Ancak iman ve ahiret konuları insana sorumluluklar getirir bir şekilde, ispata yönelik olarak anlatılmıştır.

Hız.Peygamber devrinde ve onu takip eden saadet asrında müslümanların islami düşünce heyecanını çeşitli kültür ve felsefi hareketlerden uzak bir şekilde yaşamaları, kelami konularda yakından tartışma ortamına girmediklerini göstermektedir.

Raşid halifeler devrinde gerçekleştirilen İslam Fütühatı, birbirinden çok farklı kültür ve medeniyetleri bir araya getirmiştir. Bu hareket beraberinde hem avantaj hem de dezavantaj getirmiştir. Süratli bir tercüme faaliyeti yapılmıştır. Bu faaliyet müslüman bilginlerin islami ve imani esasları daha belirgin biçimde ortaya koymalarını gerekli kılmıştır. İ.Azam Ebu Hanife (V.150-767) bu konuda ilklendendir. Fıkh-ı Ekber isimli eseri ile akaid konularının önemini ortaya koymaya çalışmıştır.

İsbât-ı Vâcib konusu ile hemen hemen İslam bilginlerinin pek çoğunun ilgilendiğini görmekteyiz. Burada dikkate değer bir mesele, kelam ilmi inkişafını sürdürürken diğer

<sup>3</sup>Nur, 24/35

<sup>4</sup>Nuh, 71/15,16,17

tarafında itikadi İslam mezhepleri Allah(c.c)'ın varlığını hangi şekilde daha doğru bir biçimde ispat edebileceklerini tartışır oldular. Bu da alimlerin zaman zaman sert tutum ve tartışmalarına neden olmuş; hatta bu tür davranışlar gizli tekfirlere yol açmıştır. Ancak bu tartışmaların cari olduğu konularda inkârâ götüreren bir delilin varlığını iddia etmek oldukça güçtür. Bir tarafta Allah(c.c)'ın varlığının şeriatla bilinebileceği ifade edilirken, diğer tarafta aklın rolü tartışılmaz metod olarak görülmektedir. Bu konuda Mu'tezile tamamen akli metodu benimserken, Mâturidîler akılla Allah(c.c)'ın varlığını bilmenin gereğini, Eş'arîler ise zorunlu olmadığını ifade etmişlerdir.

İslam filozoflarından Kindi (260-873) akılcı bir metod takip ederek, hâdis olan varlığın yaratıcı olamayacağını ifade ederek alemdeki nizam ve tertibi Allah(c.c)'ın varlığına bir sebep olarak görmek suretiyle, ayrı bir felsefi metoda sahip olmuştur. Kindi, bu düşünceleriyle maddeyi zaman mefhumu ile ezelleştiren Aristo ve Eflatun geleneğinden ayrılır.<sup>5</sup>

Kindi'yi takip eden İslam Filozoflarından Farabi (V.339-950) ve İ.Sina (980-1037) da tamamen akli bir metod takip etmişlerdir. Fakat alem hakkındaki görüşleriyle kendilerinden sonra gelen âlimler tarafından tenkide uğramışlardır.

Gazzâlî (V.505-1111) ye kadarki dönemde, kelâm konuları hemen hemen şekil, muhteva ve usul yönünden aynılık arzedip, kendi içerisinde bir seyir takip etmiştir. Gazzâlî'nin İsbât-ı Vâcib konusunda farklı bir yeri vardır. Ona göre: "K.Kerim'de Allah(c.c)'ın varlığını ifade eden o kadar çok açık deliller var ki, insanların başka deliller ihdas etmelerine gerek kalmamaktadır."<sup>6</sup> Hudûs delili üzerinde de duran Gazzâlî, Allah(c.c)'ın mahlûkatı üzerindeki hikmetine işaret etmiş ve kâinata mevcut olan canlıların sınırlarını ortaya koyan "El hikme fi Mahlûkatillahi azze ve celle" isimli eseri ile İsbât-ı Vâcib konusunu ele almıştır.

Gazzâlî'den sonraki dönemde İbn-i Rüşd-ü (V.595-1198) inâyet ve ihtira delilleri üzerinde yorum yapan bir düşünür olarak görmekteyiz. Bundan sonraki dönemlerde de yeni eserlerle birlikte haşiyeciliği de görmekteyiz.

Asrımızda ortaya çıkan yeni inkârcı felsefi cereyanlara karşı kelâm güncelliğini korumaya çalışmaktadır. Ancak bu konuda en etkin delilleri Kur'anî deliller olarak görmekteyiz.

<sup>5</sup>Çubukçu, İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, S.19 Bkz. Taylan, Necip, Anahatlarıyla İslam Felsefesi, S.163

<sup>6</sup>Gazzali, İhya-u Ulûmiddin, I, 320, (Terc, Müftüoğlu, M.Ali) İST.

Yokluk varlığa illet olamayacağına göre, hiçten de hiçbir şey meydana gelmeyecektir. Yani yok iken var olan şey, kendilerindeki o yokluktan yine kendi kendilerine değil, behemehâl bir mücidin icadı ile meydana gelmesi<sup>7</sup> inanan bir kişi için böyle olduğuna göre, belki bir yerde inançlı insan için İsbât-ı Vâcib gerekli olmayabilir.

Açıklıkla şunu ifade edebiliriz ki, akliliği büyük ölçüde korunmuş olan kelâmımızda günümüz felsefe ve bilimlerinin her birini tayin ve tespit eden özel ilkeler arasındaki ilişkiler müvâcehesinde kelâmımızı ve İsbât-ı Vâcibi işleme gayretinde olmalıyız. Araştırmamız, bu konunun paralelinde, Muhammed Hamdi Yazır'ın İsbât-ı Vâcib hususuna bakışını ele alıp, değerlendirmek olacaktır.

Gayret bizden, tevfik Allah(c.c)'tan...



---

<sup>7</sup>Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kar'an Dili, I, 67

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **İSBÂT-I VÂCİB KONUSU, İSBÂT-I VÂCİB KONUSUNA MEZHEPLERİN BAKIŞI VE İSBÂT-I VÂCİB DELİLLERİ**

## BİRİNCİ KISIM

### İSBÂT-I VÂCİB KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

#### I- İSBÂT-I VÂCİB KONUSU

Allah'(c.c) ın varlığı konusuna önce iman nokta-i nazarından kabullenip, sonra delilleri ile araştırmak mü'min açısından oldukça zor bir meseledir. Konuya iman etmeyen açısından bakıldığında devreye akfî muhakemeler girecektir. Allah'(c.c)ın zâtı yönüyle varlığını ispât etmenin güçlüğü karşısında inkârı da o nispette güçtür. Duyu organları da bu varlığı somut bir biçimde algılama güçlüğü ile karşı karşıyadır. Ancak saf akıl konuyu "varlık" safhasında algılamaya başladığı yerde isbât-ın imkanı da devreye girer. Pozitif bilimler bir faraziyenin doğruluğunu veya yanlışlığını ortaya koymaları durumunda, hareket noktaları öncelikle o faraziyenin doğruluğu yönündedir. Bir derya kabul ettiğimiz akfî tefekkür sisteminde Isbât-ı Vâcib'in imkânı konusunu, "varlık" yönü ile ele alarak hareket etmek olmalıdır.

Yüce Allah(c.c), varlığını insanda zorunlu hissettiren öyle bir zattır ki, varlığımızın bütün zerelerinde kendini apaçık ortaya koyar. Zira bizim varlığımız da kendisine istinad eden manevî bir irtibat mevcuttur. İnsanın yaradılışı kendi içinde uluhiyyet fikrini var kılmıştır. Bu durum bizim dış dünyamıza tesir etmiş ve Isbât-ı Vâcib konusunu daha belirgin hale getirmiştir. Evrende mevcut bütün varlıklarda bunu tespit etmek mümkündür.<sup>8</sup>

İnsanlık bilgisi ilim ve fennin birleştirilmiş biçimidir. Bu bilginin geçerliliğini kabul edebilmek için sonsuz bir birliğe; genel kanunları dahi götürecektir sebeplerden uzak bir sebebe, bir mutlak varlığa ihtiyaç vardır. Bunu red ve inkâr etmek, maddenin içerisinde var olan manâyı; yani ilim ve fenni reddetmek olur.<sup>9</sup> Vecdî bir bakışla gören insan daima kendisini Allah'(c.c.)a ulaştıracak bir yol bulur. Tabiatıta mevcut olan en cılız sesten, en yüksek gök gürültüsüne kadar pek çok maddi varlıkta ilahî bir kudret ve kuvvet hissedilir.

Allah'(c.c.)'ın varlığına iman etmeyen kimseler edindikleri dini ve müsbet ilimlerin eksikliğinden o bilginin özüne vâkıf olamadıklarından dolayı onlar aslında gerçek inkârcı değillerdir. Zira onları inkâra götüren bilginin temelinde ilmî ve felsefî bir araştırma eksikliği; görüş ufkunun ve idraklerinin kısıllığıdır. Fakat bu manâda dahi olsa, dinler bu türdeki kişileri inkârcı olarak kabul etmektedir. Buna rağmen gerçekten temelde ilmi bir araştırma ve felsefî geleneğe bağlı ve araştırmasının neticesinden kendisini ısrarla inkâra götüren mütefekkirler de

<sup>8</sup>Yazır, a.g.e.,c.1, s.20; Günaltay, M.Şemseddin, Felsefe-i Ülä. (Haz.NuriÇolak) s.63 İST.1994

<sup>9</sup>Şehbenderzade, Filibeli A.Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s16. İST.1979

vardır. Eşyanın hakikatinin ardındaki nedensellik prensibini akli bir muhakeme ile reddetmek suretiyle inkârı tercih eden düşünürler<sup>10</sup>, kendilerini inkâr yargısına götüren saf akıl; aynı yöntem ve aynı nedenle hareket noktasını varlık olarak kabul eden pek çok düşünürü de ispata götürmektedir. Bu demektir ki, mücerred aklın dışında onu besleyerek ve varlık fikrine götürecektir dış etkenler gerekmektedir.

Akli delillere bu zaviyeden bakanlar, Allah(c.c)'ın görünen ve görünmeyen bütün varlığını kuşatan sonsuz tecellisi karşısında nefislerinin gururunu kırarak: "Allah(c.c)'ı aradım da bulamadım" diyemeyeceklerdir. Aksi takdirde Vücut-ı Mutlak'ı delillere dayanarak inkâr etmiş demek değil; gerçekleri asıl hedeflerinden saptırıp, kendi maksatlarına ve emellerine göre yorumladıklarından dolayı, ilmen inkâr mümkünmüş gibi göstermiş olurlar ki, inkâr bu meyânda tahrif demek olur.<sup>11</sup>

Gerçekte insan, görüşünü sınırlayan bireysellikten kurtularak kendisi ile insanlık arasındaki ilişkiyi göz önüne alacak olursa, gerçeğe ulaşma ihtimali de gittikçe güçlenecektir. Çünkü bireysel düşüncelerinde hata edebilen insan, tüm insanlığın birleştiği şeylerde hataya düşme ihtimalini daha asgariye indirmiş olur.

Netice olarak Zât-ı Barî hakkında kesin bilgiye varabilmek için, bilinmezler labirentine girmeye gerek yoktur. "O, ilktir, sondur, zahirdir ve batındır, O herşeyi bilir"<sup>12</sup> ayetinde de belirtildiği gibi iman edip kabul etmek isteyenlere ayan-beyan; inkâr etmek isteyenlere de gizlidir. Bu nedenle ispatın yanında inkârın çok daha zor olduğu ve ispat noktasının her zaman açık bulunduğu daha belirgindir.

<sup>10</sup>Bertrand Russel (1872-1970) ve David Hume (1711-1776) İngiliz filozoflardır. Nedensellik problemi ile ilgili görüşleri için bkz. Çakar, Muharrem, Sebeplilik Problemi ve Allah'ın varlığı, s.13vd., İST., 1990

<sup>11</sup>Günaltay a.g.e., s.65

<sup>12</sup>Hadid, 57/3

## II- KUR'AN' DA VE HADİSTE İSBÂT-I VÂCİB

### A. KUR'AN-I KERİMDE

Kur'an-ı Kerim, Allah(c.c)'in varlığı ile ilgili ulûhiyyet ve rubûbiyyeti ifade eden konulara özellikle yer vermiştir. Bütün semavî kitaplar içinde Allah(c.c)'in varlığı konusunu en çok işleyen kitap Kur'an-ı Kerim'dir.<sup>13</sup>

"Allah(c.c)" kavramının müslümanlarca ifade ettiği manâdan dolayı, Hz.Peygamber (S.A.V.)'in inkârcılara olan açık ve kararlı tutumu; onlarca da biraz ortak bir anlam ifade ettiği fikrini ortaya koymaktadır.<sup>14</sup> Bu inkârcıları Kur'an-ı Kerim cehaletle nitelendirip onları inkarlarından vazgeçmeleri konusunda uarmakta, fakat polemîğe girmemektedir: "Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Yaşarız ve ölürüz. Bizi ancak zaman helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar. De ki: Allah(c.c) sizi diriltir, sonra öldürür. Sonra sizi şüphe götürmeyen kıyamet gününde bir araya toplar. Fakat insanların çoğu bilmezler."<sup>15</sup>

Kur'an'daki müşâhhas Allah(c.c) ifadeleri ilk dönemlerdeki cahiliye insanında mevcut olan "maddi tanrı" anlayışını, mücerrede doğru yükselten, Aşkın Varlık'a yüceltme amacına yöneliktir, ifadeleriyle Kur'an-ı Kerim Allah(c.c)'in varlığı düşüncesini açık bir şekilde ortaya koymayıp "teşhisin" maddeleştirmeyi intaç edeceği düşüncesine belki de engel olmuş olabilir.<sup>16</sup>

Kur'an delilleri her insanın kendinden faydalanabileceği gıdalar gibidir. Emzikteki bebeden tutun da, kuvvetli insana kadar herkesin istifade edebileceği süt gibidir.<sup>17</sup>

Varlığı konusunu K.Kerim'de Allah(c.c) daha ziyade zatına ve sıfatlarına nisbet ettiği fiilleriyle ve sıfatlarıyla anlatmıştır. Tabiatın yaratılışından ve ahenginden, tesadüfe yer verilmeyişinden, bir gaye ve amaçtan, insanın yaratılışından, hayvanatın; kısaca tüm canlı ve cansız alemde kendisine nisbet ederek bahsetmiştir: "İnsan görmez mi ki biz onu meniden yarattık. Bir de bakıyorsun ki apaçık düşman kesilmiş. Kendi yaradılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve: Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diyor. De ki: "Onları ilk defa vucûde kim getirmişse, yine o diriltecek. Çünkü o, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir. Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkartan O'dur. İşte siz ateşi ondan yakıyorsunuz. Gökleri ve yeri yaratan

<sup>13</sup>Akkad, Allah, s.253 ve devamı; Bkz. İrfan Abdülhamit, İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları (Terc. Yeprem, M.Saim) s.167, İST.1983

<sup>14</sup>İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, Çev.S.Ateş, s.89

<sup>15</sup>Fussilet 41/24-26

<sup>16</sup>Ulutürk, Veli, Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?, s.283, İZMİR, 1985

<sup>17</sup>Gazzâli, İlcamü'l Âvam, (Terc., Ünal, D.Sabit)s.60. İZMİR. 1987



, onların benzerlerini yaratmaya kaadir değil midir? Evet, elbette kaadirdir. O herşeyi hakkıyla bilen yaratıcıdır"<sup>18</sup>

Kur'an-ı Kerim'in ifade ettiği Allah kavramı, inanmayanlar karşısında insanların tam bir galibiyet arzedecekleri bir tutumu sergilemektedir: "... Şüphesiz ki Allah(c.c), yalancı ve inkârcı bir kimseyi doğru yola iletmez."<sup>19</sup> Kur'an insanların hiç bilmemekten öte, Allah(c.c)'ı bir yere kadar tanımalarını; beşer ölçüsünde ileri derecede bir marifet kesbetmelerini sağlar. Fakat bunu yaparken de insanın dil ifadesinde kendini bulan lafızlara ağırlık vererek, açık ve sarih lafızlarla ilâh ile insan arasında açık bir rabita kurmağa çalışır. Zatının bilinmesi konusunda ise insanı kendi nefsi ile başbaşa bırakır.<sup>20</sup>

Kur'an-ı Kerim her ne surette olursa olsun Allah(c.c)'ın varlığından bahsetmiştir. Ama bu doğrudan olmasa bile değişik ve dolaylı bir şekilde olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in İsbât-ı Vâcible ilgili beş yüz civarında ayetinin olduğu İmam-ı Gazzâli tarafından ifade edilir.<sup>21</sup>

Kur'an-ı Kerim'in ifade ettiği delillerin nitelikleri hakkında bazı mütefekkirler değişik yorumlar yapmışlardır. Delillerin akîl veya naklî olduğu, bazıları ise Kur'an'daki ifadelerin inançsızlara akîl delil olamayacağı, sıhhati, insanlara yararlı olup olmadığı gibi konular üzerinde tartışmışlardır. Büyük ölçüde Kur'an-ı Kerim bu delilleri zikretmiştir. Fakat bu delilleri isimlendirme yoluna gitmemiştir.

Kur'an-ı Kerim'in ta'limi olarak anlattığını düşündüğümüz İsbât-ı Vâcib konusundaki bu tutumunu kısaca özetleyebiliriz:

1) Allah(c.c)'ın varlığını bize bildiren ve konu edinen temel kaynakları üç başlık altında toplamak mümkündür.

- a) Kâinat
- b) Mu'cizat
- c) Kur'an-ı Kerim <sup>22</sup>

Bu üç kaynağı kullanıp istifade edecek olan ise selim fitratlı insandır.

2) Allah(c.c)'ın varlığı konusunda Kur'an-ı Kerim'in taşıdığı üslûb ve kullandığı deliller sağduyulu insanlara hitab ettiği ve onlarca anlaşılabilceği esasına dayanır.<sup>23</sup>

<sup>18</sup>Yasin, 36/77-81

<sup>19</sup>Zümer, 39/3

<sup>20</sup>Ulutürk, a.g.e., s.223

<sup>21</sup>Gazzâli, İlcam, s.

<sup>22</sup>Sait Havva, İslam'da Allah İnancı (Terc, Ramazan, Nazlı) s.23, İST., 1980

<sup>23</sup>Topaloğlu, Bekir, Allah, DİA, II, 473

3) Bu hususa binaen Kur'an-ı Kerim'in ifade ettiği deliller her ne kadar naklî iseler de delalet edecekleri selim fitratlar için akli olma özelliğine sahiptirler.

4) Kur'an-ı Kerim'in üzerinde çokça durduğu yoktan varetme, yaratma, öldürme, rızık verme, gaye edinme gibi ifadeleri yanında; akîf, naklî, enfüsî, sosyal, psikolojik, moral, tarihi .... delilleri konu edinen ifadelerine de çokça rastlanmaktadır.<sup>24</sup>

## B. HADİSLERDE

Kur'an-ı Kerim'den sonra ikinci kaynak olan hadislerde de İsbât-ı Vâcib konusuna rastlamaktayız. Ancak Hz.Peygamber (S.A.V.) dönemine baktığımız zaman İsbât-ı Vâcib'in başlı başına bir konu olmaktan çok, iman konusu şeklinde değerlendirildiğini görmekteyiz. Allah(c.c)'a ve Resûlüne inanan mü'minler böyle bir konuyu gündeme getirmemişler; hatta ifade etmeye ihtiyaç bile hissetmemişlerdir.

Saadet asrı sahabileri Kur'an'da ve sünnette varid olan her ne varsa onlara sınımsızca sarılmış; teşbih ve te'vil gibi yollara meyletmeksizin hepsini kabul etmişlerdir.<sup>25</sup> Ancak, zaman zaman Hz.Peygamber (S.A.V.)'in bu konuda ashabin soruları ile karşılaştığını görüyoruz. Sahabiden Ebu Hureyre (R.A)'nin (V.59/679) rivayetine göre, Peygamberimiz'e ashabından bir grup gelerek şöyle dediler: "İçimizde öyle şeyler hissediyoruz ki, onu söylemeyi bile günah addediyoruz." Peygamberimiz (S.A.V.): "Gerçekten böyle bir şey hissettiniz mi?" diye sorar. Onlar da: "Evet" derler. Bunun üzerine Peygamberimiz (S.A.V.): "Bu imanın ta kendisidir" buyurdular.<sup>26</sup>

İbn-i Abbas'dan rivayet edilen başka bir hadiste; bir kişi Peygamber (S.A.V.)'e gelerek: ininde öyle büyük bir şey hissettiğini; bunu söylemektense yanıp kül olmayı tercih ettiğini, söyler. Bunun üzerine Peygamberimiz (S.A.V.)'de: "Allah-u Ekber! Allah-u Ekber! Allah-u Ekber! Kulunun halini vesveseye yücelten Allah(c.c)'a hamd olsun"buyurdular.<sup>27</sup>

Hadis kaynaklarının vesvese hadisi olarak niteledikleri bu iki hadisi kelâm âlimleri, İlm-i Kelâm'a girişte delil olarak kullanmalarına<sup>28</sup> rağmen, bu iki hadiste, insanoğlunun, yaratıcısını düşünmeye sevkeden, Hz.Peygamber (S.A.V.)'in teşviklerine rastlıyoruz.

<sup>24</sup>Bu konuda, Bekir Topaloğlu'nun "Allah'ın Varlığı" isimli kitabında ayetler sırası ile işlenmiştir.

Ayrıca Veli Ulutürk a.g.e.'de Uluhiyyetle ilgili lafızları sıralamıştır.

<sup>25</sup>İbn-i Kudame, Lum'atü'l İ'tikad (Derleyen: Topaloğlu Bekir) s.8

<sup>26</sup>Ebu Davud, Sümen, Kitabü'l Edep, Vesvese

<sup>27</sup>Ebu Davud, a.g.e., Vesvese babı,

<sup>28</sup>Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi Giriş, s.20, İZMİR, 1988

İmran b.Husayn'in rivayetine göre, Hz.Peygamber (S.A.V.)'e gelen Yemenli bir topluluğa Hz.Peygamber (S.A.V.), mebde ve mead konusunda bilgi vermek isteyerek, topluluğa şöyle buyurmuştur: "Ezelden Allah(c.c) vardı ve Allah(c.c)'tan başka birşey yoktu. Ve Allah(c.c)'ın arşısı üzerinde bulunuyordu. Sonra Allah (c.c.) levhte kainatın tamamını takdir ve tesbit etti. Ve göllerle yeri yarattı.<sup>29</sup>

Ebu Hureyre'nin (R.A) rivayetine göre bir hadis-i kudside Yüce Allah (c.c.) şöyle buyuruyor: "Ademoğlu zamana küfrederek bana eziyet eder. Çünkü ben zamanım, bütün işler benim elimdedir. Geceyi ve gündüzü ben düzenlerim." <sup>30</sup> Buraya kadar rivayet edilen bu hadislerin hemen hepsi Allah(c.c)'ın varlığına işaret eden delillere zemin hazırlamıştır. Ancak şu ifade edilebilir ki; Hz.Peygamber (S.A.V.)'in hadisleri Kur'an-ı Kerim'e paralel olarak hatta Kur'an-ı Kerim'i açıklayıcı nitelik taşımaktadır.



<sup>29</sup>Buhari, Sahihu'l Buhari, N, Kitabu bed'il halk. bab. 878; Kitabu'l tevhid. N. bab. 1216

<sup>30</sup>Buhari, Muhtasar-ı Sahih-ul Buhari (Terc Kamil Miras)

### III- MEZHEPLERİN İSBÂT-I VÂCİB'E BAKIŞI

Mezheplerin İsbât-ı Vâcib konusundaki görüşlerine geçmeden önce, İslam filozoflarının bu konudaki görüşlerine de kısaca temas etmekte fayda vardır.

#### A. İSLAM FELSEFESİ'NİN İSBÂT-I VÂCİB'E BAKIŞI

İslam Felsefesi'nde filozofların itikad konusundaki görüşleri hemen hemen dini motiv arzeder. Kur'an-ı Kerim'in davet şekillerine baktığımız zaman: "(Resulüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütte çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. Ve O, hidayete erenleri de çok iyi bilir."<sup>31</sup> ayetinde olduğu gibi hikmet, güzel öğüt ve mücadele şeklinde olduğunu görmekteyiz. İslam Filozofları burhana delâlet eden hikmet metodunu kullanmışlardır.<sup>32</sup>

Filozoflar, dinin sembolik bir karakteri olduğunu söyleyerek, akıl vahiy ilişkisinde, akla öncelik vererek, vahyi akıl yoluyla açıklamak isterler: "Birtakım müessir güçler insanın mizacına etki edebilir. Bu durum insanın ister uyku halinde, ister uyanık halinde olsun, faal aklın (ilk varlığın) onu etkilemesinden kaynaklanabilir"<sup>33</sup> diyen Farabi, ilahi vahyin aklını etkilediğini ve ona yön verdiğini söylemek ister.<sup>34</sup>

Farabi, özü itibari ile İslam düşüncesinden farklı, fakat yorumu ile aynı düşünceyi<sup>35</sup> ifade eden sudur nazariyesinde, maddeyi "ilk varlık"ın irade ve ihtiyarından bağımsız, cömertliğinin kendiliğinden, faaliyetinin bir neticesi olduğunu ifade eder. Bu nazariye ile ilk varlık deliline temas ettiği gibi<sup>36</sup>, aynı zamanda bu "ilk varlık" nazariyesinden hareketle imkan deliline de temas eder. Daha sonraları bu delili pek çok İslam âlimi kullanmıştır.<sup>37</sup> Nazariyenin sonuç kısmı ile, maddesi olmayan bir şeyin nev'inde kendinden başka bir şeyin olmadığını; yani tekrar kendisine dönüş olduğunu ifade eder.<sup>38</sup>

<sup>31</sup>Nahl, 16/25

<sup>32</sup>Topaloğlu, a.g.e., s.86-87

<sup>33</sup>Farabi Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed, El Medinetü'l Fadıla (Çev.N.Danışman) s.78. İST., 1989

<sup>34</sup>Ülken, H.Ziya, İslam Düşüncesi, s.241, Bkz.Taylan, Necip, Anahatlarıyla İslam Felsefesi, 188, İST., 1985

<sup>35</sup>Macit Fahri İslam Felsefesi Tarihi, s.98, (Terc.Turhan, Kasım) İST., 1987

<sup>36</sup>Farabi, a.g.e., 2,38 vd....

<sup>37</sup>Topaloğlu.Bekir, İslam Filozoflarına ve Kelamcılarına göre Allah'ın varlığı (İsbât-ı Vâcib), S.59-62, ist.

<sup>38</sup>Farabi, a.g.e., s.38

Filozoflara göre, Allah(c.c) tasavvuru, tamamen metafizik bir olgudur. İnsan maddeden uzaklaştığı cihette, O'nu algılamak imkân dahilinde olur. İnsan aklının O'nu algılamaması, ya algıda eksikliğin veya yanlış tasavvurun neticesidir.<sup>39</sup>

İlk mevcudu bulmak için kendi yaratıklarından hareket edilmemeli, fakat var olan "birşey"in imkanından ve akledilebilir bir zat olduğundan hareket edilmelidir.<sup>40</sup>

Filozoflar, varlıkları zorunlu ve zorunsuz olmak üzere iki kısma ayırarak, üçüncü bir halin imkânsız olduğunu söylerler. Zorunsuz varlıkların neden-sonuç ilişkisinde bir ilk varlığa<sup>41</sup> vardırıp, O'nun da varlığının zorunlu olduğuna kani olmuşlardır. Buna göre "zorunlu varlığın" mevcudiyeti kendiliğindedir.<sup>42</sup> Mahiyeti kendiliğinden olan bir zatın faslı ve cinsi olamayacağına göre, böyle bir varlık tanımlanamaz ve açıkça ispat da edilemez. Ne varlığı ne de fiili istidlali düşüncenin konusu olamaz. Zira onun illeti, konumu, keyfiyeti ve zamanı yoktur.<sup>43</sup>

Netice olarak filozofların dayandıkları deliller;

a) Kur'ani ve vahye dayalı olma gayretindedirler,

b) Akli, vahyi açıklayıcı nitelikte kullanıp, akla vahyin önünde yer vermişlerdir.

c) Hadislerde ifadesini bulan "Allah(c.c)-ı zatı yönüyle değil, e'ali yönüyle araştırınız"<sup>44</sup> metoduna bağlı kalma gayreti ile "ilk varlık", tefekkür ve teemmül yönüyle bulma gayretinde olup, zatı yönüyle tanımlama cihetine gitmemiştir.

## B- EHL-İ SÜNNETTE ISBÂT-I VÂCİB ANLAYIŞI

### 1. Selefiyye'de

Kur'an-ı Kerim hemen her fırsatta Allah fikrini ortaya koymuştur. Ancak bu durum daha ziyade Allah(c.c)'in sıfatları konusunda olmuş; mücerred bir ilâh şeklinde olmamıştır.

İlk müslümanlar (selefi sahihin), Allah(c.c)'a; Kur'an-ı Kerim'de kendisini ve Hz.Peygamber (S.A.V.)'in O'nu ne şekilde vasfetmişse<sup>45</sup> o şekilde, inanma yoluna gitmişlerdir. Onlara göre

<sup>39</sup>Farabi, a.g.e., s.13 vd...

<sup>40</sup>Taylan, Necip, a.g.e., s.214; Topaloğlu, a.g.e., s.63

<sup>41</sup>Farabi, a.g.e., s.16 vd...

<sup>42</sup>Ülken, H.Ziya, İslam Felsefesi Tarihi s.259, (Bkz.Necip Taylan, Anahatlarıyla İslam Felsefesi) s.214

<sup>43</sup>Macit Fahri, a.g.e., s.121

<sup>44</sup> ?

<sup>45</sup>Koçyiğit. Talat, Hadisçilerle Kelamcılar Arasında Münakaşalar. ANK. 1984, s.12

nazar, tefekkür ve istidlal, ancak nasların zahiri manâlarına göre olabilir,<sup>46</sup> bunun ötesinde hiçbir yoruma dayalı ifadeye yer verilemez. Bu konuda Hz.Peygamber (S.A.V.)'in haber verdiği ve ondan sarîh olarak nakledilen herşeye iman etmek; idrakte hiçbir şekilde te'vil, teşbih ve temsile meyletmeksizin kabul ederek teslim olmak<sup>47</sup>, selefin temel prensibidir. Bu nedenle selefin inanç şekline "bilâ keyf" akidesi demek mümkündür. Selefler, kelâmcıların ortaya koydukları delilleri hüccet kabul ederek bid'at ehlini red eylemeyi kerih görürlerdi.<sup>48</sup> Özellikle bu konuda Kur'an-ı Kerim'in: "... işte kalplerinde eğrilik bulunanlar sırf fitne çıkarmak ve onun te'viline yeltenmek için onun müteşabih olanına tabi olurlar. Halbuki onun te'vilini Allah(c.c)'tan başkası bilemez. İlimde paye sahibi olanlar da "Biz ona inandık, hepsi Rab'bimizin katındandır" derler"<sup>49</sup> meâlindeki ayetini delil olarak kullanırlar.<sup>50</sup>

İslâm dünyasında mu'tezilî ve felsefî akımlardan sonra selefî metodu yeniden ihya etmek gayesi ile ortaya çıkan, fakat eleştirel nitelik taşıyan yeni bir selefî hareket görüyoruz. Bunun en hareketli savunucusu olarak İbni Teymiyye'yi görmekteyiz. Rasyonalistlere olduğu kadar kelâm ve felsefeye karşı yoğun, menfi bir harekete girer. Ona göre bütün felsefî ve kelâmî metotları, hastayı iyileştirip ona şifa vermekten çok uzaktır. En iyi metot, Kur'anî metottur.<sup>51</sup>

İbn-i Teymiyye nakli zorunlu olarak tercih etmiştir. Allah'ın (c.c) varlığı hakkında saf bilgi yeterli olmadığı gibi, akıl da bu konuda yeterli değildir.<sup>52</sup> Zira Allah (c.c), aklın sınırları içinde birşey değildir ki akıl ona bazı durumları isnad edip, bazılarını da reddedebilsin.<sup>53</sup> Ona göre aklın durumu İlm-i nâfiyi gerektirmez. Bunun için kişi nakle iman edip amel-i salih yapmalıdır.<sup>54</sup>

Sonraki selef mensupları Allah (c.c.)'ın zat ve sıfatları yönü ile her ne kadar tanınabilirse de, bazı gaybi hadislerle<sup>55</sup> dayanarak Allah (c.c.) hakkında tam bir bilgiye varılamayacağı görüşündedirler. Bu gibi gaybî ifade eden hadislerle dayanarak İbn-i Teymiyye, kelâm âlimlerini yanlış metod kullanmak suretiyle, hatalı yolda olduklarını söyler. "Herhangi bir şeyin varlığı, varlığını ispatlayan delilin bulunmasına dayanıyorsa, o zaman delilin yokluğu, söz konusu şeyin yokluğunu gösterir. Eğer bir şeyin varlığı mümkün oluyor da, biz onun varlığını ispatlayan delilin bulunduğunu bilmiyorsak, bizim bu delilin varlığını bilmeyişimiz, o şeyin yok olduğunu

<sup>46</sup>Topaloğlu, Kelam İlimi, s.82

<sup>47</sup>İbn-i Kudame, Lü'm'atü'l İ'tikad. s.25 (Derleyen, Topaloğlu, Bekir)

<sup>48</sup>Oğuz, M.İhsan, Mezheb-i Selef. İST: 1973, s.11

<sup>49</sup>Âl-i İmran, 3/7

<sup>50</sup>İbn-i Kudame, a.g.e., Allah'a iman bölümü

<sup>51</sup>Macit, Fahri. a.g.e., s.252; Bkz.İbn-i Teymiyye. Mecmuatür Resail, s.18

<sup>52</sup>İbn-i Teymiyye, İmanü'l Evsaf (Terc. Salih Uçan) İst., 1985

<sup>53</sup>İbn-i Kudame, a.g.e., s.9

<sup>54</sup>Fığlalı. ERuhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, s.73, İST., 1990

<sup>55</sup>İbn-i Teymiyye, a.g.e., s.165 vd...

göstermez" şeklindeki akli istidlâli ile de, Allah(c.c)'ın varlığı konusuna akli delilleri, Kur'anî yolla açıklama gayretine girer.<sup>56</sup>

Netice olarak, Mutekaddimûn selevin, saf Kur'an'a ve sünnete uygun, Allah(c.c)'ı bilme ve tanıma gayretleri yanında Muteahhirûn olarak niteleyebileceğimiz ikinci grup seleviler, Kur'an'a ve sünnete uygun olabilecek şekilde Kur'an'dan birtakım akli delilleri çıkarıp, bunları Allah(c.c)'ın varlığında ve tanınmasında kullanma yolunu tercih etmişlerdir.

## 2-Maturidiyye'de

Ehl-i sünnet mezhebinin Maturidiyye ekolünün kurucusu İmam Maturidi (V.333/944), itikad konusundaki görüşlerinde, İmam-ı Azam Ebu Hanife (V.150/767)'den etkilenmiş, büyük ölçüde onun sistemini temel alarak<sup>57</sup> kendi kelâm sistemini kurmuş ve kendisinden sonraki takipçileri tarafından görüşleri daha belirgin hale getirilmiştir.

Maturidiler, Allah(c.c)'ın varlığı konusunda, bilgi teorisi üzerinde durarak, öncelikle bilgiyi; kadim ve hadis olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Kadim bilginin Allah (c.c.) ile kâim olduğunu, hadis bilgilerinin algılanabilmesi için duyular(his)ın, haberin ve aklın rolüne inanmışlardır.<sup>58</sup>

Duyularla elde edilen bilgi hissi olup, biz onlarla; elem, haz, lezzet, tad, koku vs. gibi durumları algılarız.

Akıl ile elde edilen bilgi ise eşyanın ilk görüldüğü anda aklın vardığı hükmî sonuç şeklinde; meselâ bir bütünün parçalarından büyük olduğunu baktığı ilk anda algılaması, veya düşünmeye ihtiyaç duymak suretiyle sebep-sonuç ilişkisine varmak suretiyle elde edilir.

Bir diğer bilgi çeşidi olan haber de, kendi içerisinde iki kısma ayrılır. Birinci kısım, inkarı mümkün olmayacak şekilde meydana gelen haberler ki, bu mütevatir haberdir; ikinci kısım ise, mucizenin teyid ettiği peygamberlerin verdiği haberlerdir.<sup>59</sup> İkinci kısım olan bu haberi Maturidiler en büyük delil olarak görürler. Zira bu, Allah(c.c)'tan gelen ve yaratıkların bir benzerini getirmeleri imkansız olan nassların ihtiva ettiği haberlerdir.<sup>60</sup>

<sup>56</sup>İbn-i Teymiyye, a.g.e., s.167 vd...

<sup>57</sup>Işık, Kemal, Maturidinin Kelami Sisteminde, İman, Allah ve Peygamberlik anlayışı, s.10, ANK., 1980

<sup>58</sup>Sabuni, Nureddin, El bidaye fi Usulid'Din (Derleyen, Topaloğlu, Bekir) s.16, İST., 1979

<sup>59</sup>Sabuni, a.g.e., s.16-17

<sup>60</sup>Maturidi, Kitabu't Tevhid, (Neşr. Fethullah Huleyf, Terc.Sudi Erdoğan) s.85-86, İST., 1981

Bu bilgi edinme yollarını kullanan Maturidiler, Allah(c.c)'in varlığını ispat ederken, alemin hadis olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Atom nazariyesi üzerinde görüş belirtmişler ve cevher-araz ilişkisinden hareketle cisimlerin hadis olduğunu ortaya koymuşlardır.<sup>61</sup>

Maturidi'nin, cisimlerin hâdis oluşunu ispat ederek kullandığı akli deliller kelâmcıların temel kural olarak kullandıkları "cisimler hadislerden hali değildir ve hadislerden soyutlanmayan her cisim hadistir" kuralına dayanmıştır.<sup>62</sup> Buna göre cisimlerin birtakım olayların dışında kalmaları mümkün değildir. Bir şeyin aynı anda iki hareket halinde olması mümkün değildir. Dolayısı ile bunların bir ahenk içerisinde cereyan etmeleri gerekir. Birinin varlığı halinde diğersinin yokluğu gerekir. Bu ise, hâdis olmayı gerekli kılar. Bu durumu duyu organlarımızla veya hisle algılayabileceğimiz gibi, akıl ile istidlâl etmemiz mümkündür.<sup>63</sup>

Hislerimiz bize cisimlerin bir takım ihtiyaçlara ve zaruretlere istinad ile ortaya çıktığını haber verirken, böyle bir nesnenin yine zorunlu bir varlığa muhtaç olduğu kanısına varılmıştır. Bu varlık Kadim olan Allah(c.c) tealadır.<sup>64</sup>

Bu ve buna benzer şekilde örneklere sık rastladığımız Maturidilerin İsbât-ı Vâcib konusundaki delilleri yanında, şer problemi ile istidlâlde ilk olarak İmam Maturidi'de rastlamaktayız. <sup>65</sup>Mükemmel olma prensibine dayalı prensibin eşyayı zıtları ile yaratanın Allah(c.c) olduğunu ortaya koyduğunu bu delil ile de görmekteyiz.

### 3-Eşariyye'de

Ehl-i sünnetin bir diğerkolu olan Eşariyye, kurucusu olan Ebu'l Hasen el' Eş'ari'nin (V:324/936) ifadesi ile kitap ve sünnete bağlı, sahabinin izinde, özellikle selefi âlim Ahmed b.Hanbel'in (V.241/855) yolunda itikadî bir mezheptir.<sup>66</sup>

İmam Eşari'nin kurduğu bu mezhebin sistematik olarak gelişmesinde, hatta kurucusunun görüşlerini fazlası ile aşmasında, sonraki tabilerinin büyük rolü olmuştur. Doktrinel olarak gelişmesini sağlayan ve sistematüğını kuran ilk kişi olarak İmam el-Kadı Ebu Bekr el Bakillani

<sup>61</sup>Sabuni, a.g.e., s.19 vd...

<sup>62</sup>Maturidi, a.g.e., Huleyf önsözü, s.45

<sup>63</sup>Maturidi, a.g.e., s.91-92

<sup>64</sup>Maturidi, a.g.e., s.84 vd...

<sup>65</sup>Maturidi, a.g.e., Huleyf önsözü, s.49, Geniş bilgi için bkz. Işık, a.g.e., s.74

<sup>66</sup>Topaloğlu, Kelam İlmi, s.139



(V.403/1013)<sup>67</sup> gösterilir. Müteahhirin Eş'arî âlimlerinin ise, ilahiyat konularındaki fikirleri geliştirdikleri ileri sürülür.<sup>68</sup>

Eş'arilerin sistemleri bilgi üzerine kuruludur. Bâkıllanı bilgiyi "nesnelere olduğu gibi algılamaktır" şeklinde tanımlar.<sup>69</sup> Buna göre bilgi:

- a. Allah(c.c)'a ait kadim bilgi ve
- b.-Mahlûkata ait hadis bilgi şeklinde olmak üzere iki kısımdır.

Mahlûkata ait bilgi edinme vasıtaları üçtür:

- Duyu organları
- Haber-i Sadık
- Akıl.

Bilgi vasıtalarının üç ile sınırlanmasındaki amaç, dini akideyi tesbitten ibarettir. İnsanın dışında (etkisi olmaksızın) meydana gelen bilgi; insana art olan bilgi ki, bu da;

- a. İdrak özelliğine sahip olanı akıl,
- b. İdraki dışında batını ile gerçekleşen ise, duyu organlarının verdiği bilgilerden meydana gelmektedir.<sup>70</sup>

Bu sınıflandırma ile Eş'ariler feyz yolu ile kalbe doğan "ilham"ı, sıhhatli ve bilgi edinmede bir yol olarak görmedikleri<sup>71</sup> gibi, bu konuda filozofları da reddetmişlerdir.<sup>72</sup> Bilgi vasıtalarında detay konularda Maturidilerle hem fikir olduklarını Taftazani (V.797/1395) Şerhu'l Akaid'inde belirtir.<sup>73</sup>

Temel olarak Eş'arilerin düşünce sistemleri;

- a. Akılî bilginin mahiyeti ve sınırları,
- b. İçinde Allah(c.c)'ın hakimiyetine dayalı olan metafizik konuları kapsamaktadır.<sup>74</sup>

Eş'ariler, sonsuz gerçeğin algılanmasında vahyin temel esas olduğunu kabul ederek, akıl vahyin doğrulayıcısı olarak görürler. Eğer akıl ve vahiy arasında bir çelişki meydana gelirse, vahiy tercih edilir. Dolayısıyla vahye dayalı olan bu imanî şekil, akıl tarafından izah edilebilir bir nitelik arzermeli, fakat bu izah ediş de izah edilen şeyin mahiyeti ve şartları çerçevesinde

<sup>67</sup>Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.167

<sup>68</sup>Uludağ, Süleyman, Şerhu'l Akaid Tercemesi, Giriş, s.36, İST., 1982

<sup>69</sup>Macit Fahri, a.g.e., s.167 (bkz. Bakıllanı et-Temhid s.61

<sup>70</sup>Taftâzani, Şerhu'l Akaid, s.7, (Haz.Uludağ Süleyman) İST.,1982

<sup>71</sup>Taftâzani, a.g.e., s.12

<sup>72</sup>Taftâzani, a.g.e., s.7

<sup>73</sup>Taftâzani, a.g.e., s.6

<sup>74</sup>Macit Fahri, a.g.e., s.167

olmalıdır.<sup>75</sup> Buna göre ele aldıkları varlık konusunu cevher-araz ilişkisi içerisinde incelemişler ve cismin, hadis olduğunu ispat etmişlerdir. Mahiyetleri konusunda farklı özelliklere sahip olan cisimler, neticede bir nihâl sebebe muhtaçtırlar. Bu da Allah-u Teâlâ'dır.<sup>76</sup> Eş'arilerin bir başka izah tarzı da şu şekildedir:

Dünya mümkinat alemidir. Bundan dolayı onun bir nedeni olmalıdır. Nedene bağlı olan şeyin nedeni kendisinde değil, dışındaki bir nedendedir. Bu da varlığında hiç bir nedene bağlı olmayan ve varlığı bizatihi olan Allah (c.c.)'dir. İlliyyet prensibi olarak adlandırılan bu delilde Eş'arîler yine aklın rolünü kullanmışlardır.<sup>77</sup>

### C- MU'TEZİLENİN ISBÂT-I VÂCİB KONUSUNA BAKIŞI

İslâm tefekkür tarihinde nakli düşüncenin önüne akli düşünceyi koymak suretiyle ortaya çıkan Mu'tezile, kelâm tarihinde tevhid ve adalet konular ile temayüz etmiş, rasyonalist bir düşünce geleneğine sahip itikadi bir mezheptir. Ku'ani vahyin, akıl esasına göre yorumlanmasını<sup>78</sup> esas alan, davalarına uymayan nassları da te'vil yolu ile izah ederek Allah(c.c.)'in varlığını ve birliğini<sup>79</sup> ispat etmeye çalışmıştır.

Özellikle Bağdat ekolünü<sup>80</sup> takip eden Mu'tezili düşünürler akla büyük ölçüde değer vermişler ve akli "ilim kazanma melekesi" olarak algılamak suretiyle, bütün bilinmesi gerekenleri zorunlu olarak aklın süzgecinden geçirme eğilimine girmişlerdir. Buna göre akıl, şüphenin izalesi ve sağlam bilginin elde edilmesinin yegâne temelidir.<sup>81</sup>

Mu'tezileyi ilahiyat konularından metafizik konulara yönelten sebeplerin başında Yunan filozoflarının eserlerini okumaları olmuştur. Hasımlarını bizzat kendi silahlarıyla bertaraf etme düşüncesi, onları akli istidlallere zorlamış ve böylece başta itikada giren yabancı akımları önleme gayret ve düşünceleri, sonraları felsefe ile dini uzlaştırma amacına yönelmiştir.<sup>82</sup>

Mu'tezile tevhid prensibini ortaya atarken "teaddüd-i kudema" fikrini tevlid edeceği düşüncesiyle sıfat-ı ilahiyye nefyetmek suretiyle herşeyin ilk prensibi ve yaratıcısı olan Allah (c.c.)'in varlığında ve teklîğinde bir sebep ve nedenin olmadığı fikrine varmıştır.<sup>83</sup>

<sup>75</sup>M. Abdül Hayy, Eş'arilik İslam Düşüncesi Tarihi, I. 265

<sup>76</sup>Taftâzani, a.g.e., s.13-16

<sup>77</sup>Taftâzani, a.g.e., s.16

<sup>78</sup>Mir Velîyyüddin, Mu'tezile, İslam Düşüncesi Tarihi, I.235

<sup>79</sup>İşık, Kemal, Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, ANK., 1967, s.68; Topaloğlu, Kelam İlmi s.173, Beyazı, İşaratül Meram Min İbarati'l İmam (Neşr, Y.Abdurrezzak) s.92, Kahire, 1949

<sup>80</sup>Mu'tezile'nin kolları için bkz. Topaloğlu, a.g.e., s.179 vd....

<sup>81</sup>İşık, a.g.e., s.80

<sup>82</sup>İşık, a.g.e., s.49

<sup>83</sup>İşık, a.g.e., s.67

Allah(c.c)'ı bilmek Mu'tezileye göre şeriatın önce akıldır. Kâinatın varlığında illiyet prensibini kabul eden Mu'tezile, husun-kubuh meselesini de aynı mantıkla<sup>84</sup> ele almıştır. Buna göre kâinatta var olan herşey bir sebep-sonuç ilişkisine göre ve Allah(c.c)'ın hikmeti icabı meydana gelmiştir. Bundan dolayı insan Allah(c.c)'ı aklı ile bilmek ve bulmak zorundadır.

Allah(c.c)'ın varlığını ispat için yaygın olarak kullanılan cevher-araz metodunu, Mu'tezile'de de farklı anlayışlar hakim olsa da, kullandığını görüyoruz. Ancak bir kısmı cüz'ü lâ yete'cezzâ fikrini İslâm'daki telakkisi dışında, Aristocu bir geleneğe sahip düşünce ile kabul ederler. Bu konuda Mu'tezilenin öncülüğünü yapan<sup>85</sup> İbrahim b.Seyyar en-Nazzam (V.231/848), bu konudaki ikilemi ortadan kaldırmak için tafra teorisini kullanır.<sup>86</sup> Nazzam, bu görüşleriyle kâinatın ve yaratıcısının varlığını ispata çalışmıştır.<sup>87</sup>

#### D- KONUNUN DEĞERLENDİRMESİ

Genel olarak görüşlerinin değerlendirmesini yaptığımız felsefe, selefiye maturidiyye, eş'ariyye ve mu'tezile ekollerini kısaca bir mukayese edecek olursak, karşımıza şöyle bir tablo çıkar. Şunu öncelikle ifade etmek gerekir ki, bütün bu ekollerin asıl amacı İslâm akide ve inancını müdafaa edip, gerçek bir şekilde ortaya koyma gayretidir. Ancak konuların teferruatına indikleri zaman, bazen meseleler bir çıkmaza girmekte ve farklı bir tutum sergilemektedir. Bütün bunları metodlar yönü ile değerlendirdiğimiz zaman üç durumla karşılaşırız:

1. Tamamen nassları temel alan görüşler,
2. Nassları temel alıp, akli ikinci plana alan görüşler,
3. Akli temel alıp, nassları ikinci plana alan görüşler.

Selef alimleri birinci kategoriye girmektedirler. Onlar kitap, sünnet ve icma<sup>88</sup> dan başka hiç bir şeyi kabul etmezler. Fakat selefin sonraki tabileri (ki İmam İbn-i Teymiyye ve müntesipleri) tutumları ile adeta "Kur'an akılcılığına dayalı bir felsefi tenkide yönelmişler"<sup>89</sup> ve adeta "zahirilik" görüntüsü<sup>90</sup> sergilemişlerdir. Buna rağmen selef-i salihin diğer ekoller tarafından her zaman hayırla yadedilmişlerdir.

Eş'ariyye ve Maturidiyye arasında esasen metod yönü ile bir kesin ayırım yapmak mümkün değildir. İmam Eş'ari'nin kırk yıl Mu'tezile'de kalıp, sonra onlardan ayrılarak selef

<sup>84</sup>İşık, a.g.e., s.77; M.Veliyyüddin, Age., s.249 (Bkz.Bağdadi, el-Fark beyn el-Fırak, s.70-120)

<sup>85</sup>Macit, Fahri, a.g.e., s.44 vd... ; Mir Veliyyüddin Age., s.244-246

<sup>86</sup>Bu teori için bkz. Mir Veliyyüddin, Age., s.245

<sup>87</sup>Bkz. İşık, Maturidinin Kelam Sistemi, s.67

<sup>88</sup>Bayazî, İşaratul Meram, s.298

<sup>89</sup>Topaloğlu, Kelam İlmi, s.83

<sup>90</sup>Macit Fahri, a.g.e., s.249

akidesine tabi olduğunu ilan etmesi<sup>91</sup>, kurduğu Eş'ariyye mezhebinin görüşleriyle sonraki saliklerinin görüşlerinin hep aynı paralelde olmadıklarını göstermektedir.

İsbât-ı Vâcib konusunda Maturidi kelamcılarının kullandıkları delilleri, Eş'ari kelâmcılarda da görmek mümkündür.<sup>92</sup> Aslında bu konuda Maturidilerin, Eş'arilere nisbetle daha akılcı olduklarını söylemek mümkün değildir. Zira aynı konuda Eş'ariler, Maturidilerden akla daha az yer vermiş değildirler. Bu nedenle Kemal Işık, Zebidi (V..../893)'ye dayanarak ifade ettiği "ehl-i sünnetten kasıt Eş'ariyye ve Maturidiyye olduğu"nu<sup>93</sup>belirtmesi ve Beyazi'nin (V.1097-1686) İşaratü'l Meram isimli eserinde Eş'ariyye ve Maturidiyye'yi usul yönünden aynı metoda sahip iki mezhep olarak<sup>94</sup> değerlendirmesi, bu iki mezhebin aynı paralelde olduklarını fakat, bazı detaylarda ihtilâflı olduklarını göstermektedir.

İslâm filozoflarının ehl-i sünnetle olan ayrılma noktaları akıl-nakil konusunda usul tercihidir. Filozoflar, akli temel ilke edinmişler, bunun zımnında nakli değerlendirmişlerdir. Esasen Mu'tezile bu konuda kelâmcılara öncülük etmiştir de diyebiliriz. Ehl-i sünnetle mu'tezile imanî konuda akli kullanma konusunda hemfikirdirler.<sup>95</sup>

Delilleri kullanma açısından da baktığımız zaman bu dört ekolü, iki kategoride değerlendirebiliriz.

1. Mu'tezile-felsefe
2. Eş'ariyye-Maturidiyye.

Mesela; bir hudus delilini ele aldığımızda bir grup, imkan adı altında değerlendirirken, diğer grup hudus delili adı altında kullanmışlardır. Aynı sonuca vardıkları delillerde, farklı istidlâl metodunu kullandıklarını<sup>96</sup> görmek mümkündür.

Netice olarak diyebiliriz ki, filozoflar sıfatlarıyla Allah(c.c)'a ezeliyet isnad etmiş, Mütekellimun te'vil etmiş, Mu'tezile reddetmiş, selef ise Allah(c.c)'a havale etmiştir. Fakat bütün bununla beraber hepsi Allah(c.c)'in varlığını ispat etmişlerdir.

<sup>91</sup>Taftazani, a.g.e.,

<sup>92</sup>Işık, Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı isimli eserinde Eş'ari ve Maturidilerin kullandıkları delilleri açıklar. s.72 vd.

<sup>93</sup>Işık, a.g.e., 22

<sup>94</sup>Beyazi, a.g.e., s.298 (dipnot)

<sup>95</sup>M.Abdül Hayy, Age, I.265

<sup>96</sup>Topaloğlu, Age.. s.71

## İKİNCİ KISIM

### İSBÂT-I VÂCİB DELİLLERİ

#### I. ONTOLOJİK (VARLIK) DELİL

##### a. Delilin Yapısı:

Allah(c.c)'ın varlığına ulaşmada kendi zatının, hareket noktasını teşkil ettiği bu delil, özellikle batı dünyasında pek çok tenkide uğramak suretiyle, en mükemmel haline ulaştırılmış ve Allah(c.c)'ın varlığını ispatta önemli bir yere sahip olmuştur. Bu delilde Allah(c.c)'ın varlığını ispatta dayanılan temel fikir; "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık" düşüncesidir.<sup>97</sup> Sent Anselmus (1033-1109) bu delili ispat noktasında, insanların tartışmaya gerek hissettirmeyecek, asgari bir müşterekte birleştikleri (zihinde veya zihin dışında bir mana ve mahiyet tartışmasını gerekli kılmayacak) "Allah" fikrinden hareket etmek gerektiğine kaildir.<sup>98</sup>

Delilin son şeklini Descartes'ta görmekle beraber, ilk şeklini Sent Anselmus şu şekilde takrir eder: "Bir mevcut ki, daha büyüğünü tasavvur etmek mümkün değildir". Elbette daha yücesi tasavvur edilemeyen mevcut, zihinde ve zihin dışında tasavvur edilen bir varlıktır.<sup>99</sup> Buna göre Anselmus'un bu delilini önermeler kategorisinde şu şekilde takrir etmek mümkündür:

"Biz "Allah(c.c)" ile en yüksek derecede kemal sahibi bir varlık kastetmekteyiz".

"Varlık ise bir kemaldir"

O halde: "Allah(c.c) vardır".<sup>100</sup>

Descartes ise delili şu şekilde takrir eder:

Gerçek şudur ki, ben, bende Allah(c.c) mefhumunu, yani en yüce derecede kemale sahip bir varlık fikrini taşıyorum. Bunun için mükemmellik vasıflarından mahrum olan varlık en yüce derecede kemal sahibi olamaz. Zaten kemal sahibi bir varlığın mükemmellik vasıflarından mahrum olması mümkün değildir.

"Varlık ise bir kemaldir."

<sup>97</sup>Paul Janet, Gabriell Sailles, Metalib-Mezahib (Terc. Yazır, M.Hamdi), s.223. İST. 1925

<sup>98</sup>Paul Janet, Gabriell Sailles, a.g.e., s.223

<sup>99</sup>Paul Janet, Gabriell Sailles, a.g.e., s.223

<sup>100</sup>Aydın. a.g.e., s.23

Varlıktan mahrum kalmak, mükemmellikten mahrum kalmaktır. Bu olamayacağına göre Allah(c.c)'in varolması, Allah(c.c) kavramından ayrı olmamasıdır. O halde; gerçek anlamda Allah(c.c) vardır.<sup>101</sup>

Bu delile önce mükemmel varlık kavramıyla başlayan Descartes, sonra böyle bir varlık için varlığın zorunluluğunu savunuyor. Sonuç olarak kavramdan gerçekliğe geçiyor.<sup>102</sup>

#### b. Delilin Tarihçe ve Kritisiz:

Ontolojik delil, her ne kadar Sent Anselmus delili diye isimlendirilirse de<sup>103</sup>, temelleri itibari ile İslam felsefesine dayanır.

Bu konuda söz söyleyenlerin başında Farabi ve İbn-i Sina gelir. İleride ekmele varlık delili olarak adlandıracağımız delilde de ifade edileceği gibi Farabi'ye göre hak ve hakikat, gerçek manada varlık demektir. O (varlık) haktır. Çünkü hem en mükemmel varlık olması, hem de mevcudu (varlıkları) olduğu gibi bilmesi yönüyle ekmeledir. Onun varlığı varlıkların en üstünü ve ilkidir. O böyle bir mevcuttur ki, onun varolması için; ne onunla oldu, ne ondan oldu, ne onun için oldu denebilecek hiç bir sebep bulunmaz.<sup>104</sup>

İbn-i Sina da Allah(c.c)'in varlığının zorunlu olduğunu ifade ederek, varlığını başka şeylerden değil, kendinden alan varlık olarak ifade eder.<sup>105</sup> İbn-i Sinâ'nın bu yaklaşımı tam anlamıyla "vâcibu'l vücud" kavramı ile örtüşme arzettiği için ontolojik delile uygunluk arzetmiş ve Saint Anselm'e yöneltilen eleştirilere maruz kalmamıştır.<sup>106</sup>

Batıda bu delili Saint Anselm'den sonra sırası ile; Saint Tomas, Descartes, Spinozza, Leibnitz, Hegel, Kant ve daha pekçok filozof ele almıştır. Fakat vardıkları netice ile delili daha da olgunlaştırmış ve ortak bir neticeye götürmüşlerdir.

Bu konuyu şöyle özetlemek mümkündür:

Eğer varlık delilinde kuru bir akıl yürütme ile bir sonuca varmaya çalışırsak, o zaman varılan hükme itirazlar yoğunlaşır. Ancak insanlarda mevcut olan dini his ve tecrübeyi akıl yürütmeye kalktığımız zaman varılan hüküm olumlu olur. Yani insanları varlığında "vâcibu'l vücud" kavramına götüren akli melekeye, dini his ve tecrübe katıldığı zaman, ilk konulan

<sup>101</sup>Paul Janet, a.g.e., s.248, Aydın, Mehmet, a.g.e., s.25

<sup>102</sup>Aydın, a.g.e., s.25

<sup>103</sup>Paul Janet, Gabriell, Sailer, a.g.e., s.223

<sup>104</sup>Farabi, a.g.e., s.15-22

<sup>105</sup>Ülken, H.Ziya, İslam Felsefesi, s.100

<sup>106</sup>Aydın, a.g.e., s.24

önergeler (varlık bir kemaldır) bir mana arzeder ve sonucun olumlu olması mümkün olur. Aksi takdirde delilin başında zikredilen münakaşalar ve eksikliği kabul edilen tartışmalar devam eder, gider.

## II. KOZMOLOJİK DELİL (\*)

Kozmolojik delil, adından da anlaşılacağı gibi "kozmoz" yani alemden bahsederek yaratıcıya ulaşmaya çalışan bir delildir. Tarih boyunca felsefe ve ilahiyatla meşgul olan düşünürlerin hemen hepsi bu delili kullanmış ve bu delil, bu kişileri çokça meşgul etmiştir. Kozmolojik delillerin ilk şekillerini Yunan filozoflarında görmekle beraber,<sup>107</sup> İslam dünyasında kelâm ve felsefe ile meşgul olanlarda da sıkça görmekteyiz. Hatta kelâmcılar bu delili bütün boyutlarıyla kullanmışlar ve felsefeciler özellikle kıdemi âlem konusunda tenkid etmişlerdir.<sup>108</sup>

Kozmolojik delil, tek bir delilden ziyade deliller manzumesidir.<sup>109</sup> Kaynağını alem görüşünden alan hemen hemen bütün delillerin temelini teşkil eder. Bu delilin kapsamına özellikle hudus, imkân, hareket delilleri girmekte ve bunların kapsamında da cevher aruz, imkân, vacip, devir, teselsül gibi kavramlar yer olmaktadır.

İslamda imkân delilini büyük ölçüde filozoflar kullanırken, hudus delilini Mu'tezile dahil bütün kelâmcılar kullanmışlardır.<sup>110</sup>

Kozmolojik delil, felsefe tarihinde olduğu kadar günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Ancak burada asıl konumuz İsbat-ı Vacib olduğu için hudus ve imkân delillerini almayı gerekli gördük.

### A. HUDUS DELİLİ:

(\*) Kozmolojik delil başlığı altında hudus ve imkan delillerini anlatmayı uygun gördük. Aslında kelâm alimleri bu iki delili müstakil deliller olarak kullanmışlardır. Bu şekilde bir tasnife gitmekteki amacımız, çağımızda kozmolojik delil olarak, bu iki delilden bahsedilmesinden kaynaklanmaktadır.

<sup>107</sup>Aydın, a.g.e., s.32

<sup>108</sup>Gazzâli, Tehafütü'l Felâsife (Terc. Karlığ. Bekir ) İST: 1981

<sup>109</sup>Aydın, a.g.e., s.31

<sup>110</sup>Aydın, a.g.e., s.34, Topaloğlu, İsbât-ı Vâcib, s.82: Bu kaynaktan özellikle Kindi, Farabi, İbn-i Sina, İmam-ı Azam, Eş'ari, Maturidi ve tabileri ve Mu'tezile'nin hudus delilleri ile ilgili düşünceleri genişçe anlatılmıştır. Konumuz bunları anlatmak olmadığı için, kısaca hatırlatmayı uygun gördük.

Bu delili hemen hemen bütün kelâm alimleri kullanmışlardır. Delilin kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Zira kelâmcılar Hz.İbrahim (AS)'in Allah(c.c)'ı arayan ifadelerini, delilin ilk kullanılış biçimi olarak görürler. Bu konudaki deliller En'am suresinin 75 ve devamındaki ayetlerdir. Buna göre: İbrahim (AS) güneş, ay ve yıldızlara bakarak Allah(c.c)'ı arar. Fakat bunların battığını ve sönüğünü görünce, "Ben sönen, kaybolan ve batanları sevmem... Ben, hanif olarak yüzümü, gökleri ve yerleri yaratan Allah(c.c)'a çevirdim" der.<sup>111</sup>

Gazzâli İhya'da pekçok ayeti Allah(c.c)'ın varlığına delil getirdikten sonra: "Fakat biz düşünce ve tefekkür sahibi alimlere uyararak daha kuvvetli olsun diye bir takım akli deliller getirelim"diyerek hudus delilini izah eder.<sup>112</sup>

Buna göre delilin takriri şu şekildedir:

Her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır.

Âlem hâdistir.

O halde âlemin bir muhdisi vardır. (O da Allah(c.c)'tır.)

Birinci önermenin doğruluğu aklen açık seçiktir. Zira hadis (sonradan olan bir şeyin) olanın varlığı ya mahaldir veya mümkündür. Meydana gelmiş olan bir şeyin muhal olması düşünülemez. Hadis olan bir şeyin zatı gereği zorunlu olması da söz konusu olamaz. O halde bu mümkün varlıktır. Mümkün olan bir varlık mutlaka bir zaman içinde meydana gelmiştir. O varlığın meydana geldiği vakitten daha önce veya daha sonra meydana gelmesi mümkündür. Binaenaleyh daha önce veya daha sonra meydana gelebilecek olan bir varlığı, mevcut olduğu vakitte meydana getiren bir müsebbibin olması gerekir. O halde bu varlığı varolduğu zaman içinde meydana getiren varlık (müsebbib) vâcibu'l vücuttur.

İkinci önermemiz olan "âlem hâdistir" sözüne gelince; bu ayan ve a'raz metodu ile ispat edilmiştir. Buna göre; âlem, a'yan (boşlukta yer tutan) dan ve arazlardan (kendi başına boşlukta bir yer tutamayıp bir başkasına muhtaç olan) meydana gelmiştir. Ayanlar basit cevherler veya cisimlerdir. Bu cisimlerin buldukları hal veya bu halden daha büyük veya küçük olmalarını intaç ettirecek bir faili muhtar gerekmektedir.

Arazlar da ses, koku, tad, lezzet, hareket, elem gibi şeylerden ibarettirler ve bunlar daima yer değiştirmekte, böylece, yenilenmektedirler. Ancak arazlar boşlukta kendi başlarına yer tutamayacakları için mutlaka ayana ihtiyaç hissederler. Buna göre hareket halinde olan bir cisim durduğu zaman "hareket" dediğimiz araz; durmakta olan cisimde "hareket" haline geçmesi ile, sukûn dediğimiz "durma" hali ortadan kalkmış oluyor. Bir cismin aynı anda hem

<sup>111</sup>En'am 7/79; Topaloğlu, a.g.e., s.83; Aydın, a.g.e., s.36

<sup>112</sup>Gazzâli, İhya, I,314 vd.



hareket, hem de sukûn halinde olması ise aklen mümkün değildir. Bu durumda cevher, cisim ve arazlardan meydana gelen ve kendisinde hâdis olayları bulunduran âlem, hâdis olmuş oluyor.

Bu iki öncülün sonuç cümlesi: "O halde âlemin bir muhdisi vardır" ifadesine gelince; bu terimin önceki iki önermeyle zorunlu bir irtibatı vardır. Madem ki âlemin var olup olmaması mümkündür ve bu imkan da gerçekleşmiştir, o halde bunu tercih eden bir müreccih gerekmektedir.

Âlem hâdis olduğuna ve sebep-sonuç (illiyet) prensibine göre her hâdisin kendisini yaratan bir muhdise ihtiyacı olduğuna göre; işte bu muhdis (bu iki önermenin ortaya koyduğu zorunlu sonuç) irade ve ihtiyar sahibi ezeli bir yüce varlık olan Allah-u Tealâ'dır.

Buna göre hudus delili herhangi bir sebepten (herhangi bir yaratıcı) ziyade, Allah(c.c)'a varmayı gaye ve hedef edinmektedir.<sup>113</sup>

## B. İMKÂN DELİLİ

İmkân delili, kozmolojik delilin ikinci önemli delilini oluşturur. Bu delil, hareket noktası dışında, gelişimi ve sonucu itibari ile hudus delili ile paralellik arzeder. Temellerini Farabi ve İbn-i Sina'da bulan bu delili İslam kelâmcıları, filozofları tenkid amacı ile kullanırken, sonradan bu delili kendileri de kullanır hale gelmişler ve böylece kelâmi bir delil olmuştur.<sup>114</sup>

Delilin aslı "varlığın mümkün ve vâcip olmak üzere ikiliği" fikrine dayanmaktadır. Bu delil iki rukûn üzerine kurulmuştur.

a. Lizatihi vâcibu'l vücud ( varlığı kendinden zorunlu olan) un varlığına "vücut" yönüyle istidlâl,

b. "Vücut"u mümkün ve vâcip olmak üzere iki kısma ayırarak, her birinin karakterini açıklamak.<sup>115</sup>

Delili oluşturan "imkân", "vücut" ve "vücub" terimleri, özellikle akli tefekkürden hareket etmek suretiyle, ontolojik varlık fikri ile daha yakın alaka içerisindedir.

<sup>113</sup>Aydın, a.g.e., s.38, Bu delil, pek çok İslam alimi tarafından ele alınmıştır. Ancak bunların sistematığını yapan Topaloğlu'nun İsbat-ı Vacib'i, İmam-ı Gazzâlî'nin İhtiya'sı ve A.Saim Kılavuz'un İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş isimli eserlerinden büyük ölçüde istifade ettik.

<sup>114</sup>Topaloğlu, İsbât-ı Vâcib s.99; İrfan Abdülhamit. Age,s.175

<sup>115</sup>İrfan Abdülhamit, Age, s.175

Delilin takriri şu şekildedir:

Çevremizde gördüğümüz pek çok şey mümkündür. (Âlem mümkündür.)

Mümkün olan varlığın ya kendi kendisinin sebebidir veya bir başka sebebe muhtaçtır.

Mümkün olanın sebebi yine mümkün varlık olursa bu devir ve teselsülü gerektirir. Bu batıldır.

O halde varlığı mümkün olan şey var olmak için bir başka sebebe ihtiyaç duyar ki o da bizatihi vacibu'l vücud olan zattır.<sup>116</sup>

Bu önermeler şu şekilde izah edilebilir:

Âlemde varlığını müşahade ettiğimiz mevcudat mahiyetleri icabı yokluğu ya kabul eder veya etmez. Eğer yokluğu kabul etmiyorsa, O "vacibu'l vücud"tur. O zaman matlub hasil olur. Yok eğer mümkün ise o zaman onun vacibu'l vücud'a dayandırılması gerekir. Zira mümkün olan varlığın varlığı da, yokluğu da ihtimal olarak eşittir. Varlığı ve yokluğu eşit olan mümkün varlık sahasına çıkabilmesi için bir müreccihe ihtiyacı vardır. Bu tercih edici eğer mümkün varlık ise, o zaman devir ve teselsüle ihtiyaç hissedilecektir. Buna göre devir;

Mümkün iki varlıktan her birinin, siğerinin varlığına illet teşkil etmesi demektir. Bu düşünce geçersizdir. Zira bu iki illetten birinin diğerini var edebilmesi için, diğerinden önce olması gerekir. Halbuki aynı durum diğeri için de geçerlidir. Böylece ikisi de birbirine muhtaç olur. Buna binaen mümkün kendi kendisine muhtaç olması bir neticeyi intaç etmez.<sup>117</sup>

Teselsül<sup>118</sup> ise, mümkün varlıkların sebep-müsebbib silsilesi içerisinde geriye doğru nihayetsiz olarak devam etmesi demektir. Kelâmcıların burhanı tatbik ve burhanı tezayuf delilleri ile ispat ettikleri teselsülün bu iki örneğinin ilkinde, sebepler ve müsebbibler silsilesindeki zincir halkalarının birbirine tatbikinde meydana gelen kemmiyetlerin sonlu oluşu (cüz'ün külle olan münasebetindeki noksanlıktan) na; ikincisinde ise illet ile malul arasındaki nisbetin tam olmayışına dayanır. Buna göre bu illet-malul mecmuasının her bir ferdi mümkün olduğuna göre, kendisi de mümkündür. O halde bu mümkünler mecmuasının illeti kimdir? mecmuanın tümü yani kendisi olamaz. Bu mecmuanın içindeki bir parçanın da illet olması mümkün değildir. Zira cüz, külle, tesir ederken, kendisine de tesir edecektir. O halde mümkün

<sup>116</sup>Aydın, a.g.e.,

<sup>117</sup>Topaloğlu, a.g.e., s.103; Kalvuz, İslam Akaidi ve Kelama Giriş, s.57. İST., 1987

<sup>118</sup>Teselsül'ün iptali konusunu Taftazani Şerhu'l Mekâsıd isimli eserinde yedi şekilde iptal etmiştir. Bkz. Taftâzani Şerhu'l Mekâsıd (Abdurrahman Ümeyre) II.114, Beyrut, 1989

olan her sebebi bütünü içinde düşünerek bunun haricinde bir illet düşünmeliyiz. O da varlığı zorunlu, lizatıhi vacibu'l vücud olan Allah-u Teala'dır.<sup>119</sup>

### C. HUDUS VE İMKAN DELİLİNİN KRİTİĞİ(\*)

Gazzâli, Kur'an'a göre Allah(c.c)'ın varlığını açıklarken, onu teyid etsin diye bir takım akli delilleri ortaya koymak arzusu ile hudus delilini anlatır.<sup>120</sup> Ancak İbn-i Rüşd, hudus ve imkan delillerini isbât-ı vâcib nokta-i nazarında eksik ve hatalı olarak değerlendirerek, ne avam ne de havassı ikna edici olmadıklarını söyler. Ona göre eğer insanlar böyle bir şeyle yükümlü tutulsalardı, büyük çoğunluğu güç yetiremeyen bir yükümlülükle (teklifi mâ-lâ yutak) mükellef olmuş olurlardı.<sup>121</sup>

Alemin kîdemi veya hudusu konusunda eş'arilerle filozoflar arasındaki münakaşaya bir açıklık getirmeye çalışan İbn-i Rüşd, aslında her iki tarafın bir bakıma haklı olduklarını dile getirirken,<sup>122</sup> hudus ve imkan delillerinin önermelerini eleştirir. Cevher-i fert görüşünü, cevherlerin arazlardan hali olamayacağı görüşünü ve bu konuda kullanılan tıtabi delilleri eksik bulur.

İbn-i Rüşd, özellikle hudus delilinin netice bölümünde hâdis-muhdis ilişkisi üzerinde durarak irade kavramını ele alır. Buna göre iradenin hadis veya kadim olması meselesi müteşabihattan olduğu için, şeriat onun ne hudusundan ne de kîdeminden bahsetmemiştir. Elimizde kadîm bir varlıktan, hadis bir iradenin bulunmasının imkansızlığını gösteren kesin bir delil olmadığı için sonuç cümlesi doğru bir mantık arzetmemektedir.<sup>123</sup>

İkinci tenkidinin cevaz deliline yönelten İbn-i Rüşd, Cüveyni'nin Akidetü'n Nizamiyye adlı eserine dayanarak yapar. Buna göre tabiatta olup bitenlerin bundan başka da olabileceği görüşünü kabul etmez. Zira bu tutum, ilahi hikmete terstir. Zira bu delilin mukaddimleri hetabidir. Ona göre cevaz delilinin: "caiz olan herşey hadistir" şeklindeki önermesi de tam olarak açık değildir.<sup>124</sup> İbn-i Rüşd'ün bu son delildeki eleştirilerini Bekir Topaloğlu, isbat-ı vacib isimli eserinde değerlendirerek filozofu tenkid eder.<sup>125</sup>

<sup>119</sup>Topaloğlu, a.g.e., 100-105; Aydın, a.g.e., 40-43; Kılavuz, a.g.e., s.56-57

(\*) Amacımız delilleri tenkid veya kritize etmekten ziyade, delil hakkındaki görüşleri ortaya koymak ve ikinci bölümdeki çalışmamıza öncülük etmesini sağlamaktır.

<sup>120</sup>Gazzâli, İhya, 1.s.315

<sup>121</sup>İbn-i Rüşd, El-Keşf an Minhacü'l Edille (Terc.Uludağ ) s.195, İST., 1985

<sup>122</sup>İbn-i Rüşd, Faslu'l Mahal, (Terc.Uludağ) s.129

<sup>123</sup>İbn-i Rüşd, El Minhac, s.212

<sup>124</sup>İbn-i Rüşd, a.g.e., s.207

<sup>125</sup>Topaloğlu, a.g.e., s.104

### III. İNÂYET DELİLİ

İslam düşünce tarihinde akıcı bir üslubta kendini bulan inayet (nizam, itkan, hikmet) delilini sistematik olarak ortaya koyan ve yoğun biçimde savunan kişi İbn-i Rüşd (V.595/1198)'tür.

İnâyet, bir iş veya bir husus üzerinde önemle durmak, özen göstermek, meşgul olmaktır. İnayet delili, insana verilen önemi ve herşeyin bu önem ve ifadesine göre yaratıldığını esas alır.<sup>126</sup>

Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde bu delil için örneklere rastlamak mümkündür. Bu konuda çarpıcı olan bazı ayetler şöyledir: "Onlar ayakta dururken, otururken, yarıları üzerinde yatarken (her vakit) Allah(c.c)'i anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler) : Rabbimiz! sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!" ve yine "Gökte burçları var eden onların içinde bir çerağ (güneş) ve nurlu bir ay barındıran Allah(c.c) yüceler yücesidir"<sup>127</sup>

Bu delil aslı itibarı ile iki esasa dayanır:

1. Kâinata mevcut olan her şey insanın varlığına uygundur. (insan ve kainat birbiri ile ahenkli ve uyum içindedir.)
2. Bu uygunluk, böyle olmasını isteyen bir irade sahibi yapıcının, zorunlu bir eseridir. Zira bu uygunluk ve ahengin tesadüfi olması mümkün değildir.<sup>128</sup>

Buna göre; varlıkların insanın varlığına uygunluğunu düşündüğümüz zaman görürüzki, dört mevsimin, yeryüzünün dört unsurunun (hava, ateş, su, toprak), hayvanatın bütünüyle hepsi, hatta canlı organizmanın yapısında bir nizam ve gaye mevcuttur.<sup>129</sup>

İşte bütünüyle bunları bilmek, varlıkların faydalarını teker teker ortaya koyarak tanımak; insanı, bütün bunları meydana getiren bir varedicinin olduğuna, Allah'ın (c.c.) varlığına götürür.

### IV. İHTİRA DELİLİ

İbn-i Rüşd'ün, hudus delilini tenkid ederek kelamcılara yönelttiği eleştirilerden sonra ortaya koymaya çalıştığı ihtira (yaratma) delili de kaynağını Kur'an-ı Kerim'den almaktadır. İhtira örneği ve benzeri olmayan bir şeyi meydana getirmek<sup>130</sup> demektir. İhtira delili, hilkat delili

<sup>126</sup>İbn-i Rüşd, a.g.e., s.216

<sup>127</sup>Al-i İmran 3/191; 25/61

<sup>128</sup>İbn-i Rüşd, a.g.e., s.217

<sup>129</sup>İbn-i Rüşd, a.g.e., s.217, 218

<sup>130</sup>İbn-i Rüşd, a.g.e., s.216 (dipnot)

demektir. Ancak bu delil ile hilkatin nazari mücerred yönünden ziyade, herkes tarafından görülen ve kolaylıkla anlaşılabilir ameli ve müşahhas yönünü almak demektir.<sup>131</sup>

İhtira delili de iki esasa dayanır:

1. Kâinata var olan bütün herşey yaratılmıştır.
2. Yaratılmış olan bütün herşeyin mutlaka bir yaratıcısı vardır.<sup>132</sup>

Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayeti bu hususları açıkça ortaya koymuştur. İhtira'nın kapsamına bütün canlı-cansız alem, bitkiler ve hayvanlar alemi dahildir. Etrafımızdaki bütün varlıkların yaratılmış olduğunu görüyoruz. Cisimler önce cansız iken, onlara sonra hayat, akıl ve şuurun verildiğini görmekteyiz. İhtira'a vakıf olmak için insanın, eşyanın cevherlerini tanıması gerekir. Zira eşyanın hakikatini tanımayan insan, ihtira'a vakıf olamaz. O halde âlemdeki mevcut nesnelere bir yaratıcısının olması zaruridir. Kur'an-ı Kerim'de; "Öyleyse neden yaratıldığına bir baksın. O erkek ve kadının beli ile göğüsleri arasından atılan bir sudan yaratılmıştır." "(insanlar) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yaratıldığına bir bakmazlar mı?"<sup>133</sup> ayetleri ile ihtira'nın nasıl ve nedenleri üzerinde durulmaktadır. İşte ihtira'nın nedeni varlığı zaruri olan Allah (c.c.)'tır.

#### İNÂYET VE İHTİRA DELİLLERİNİN DEĞERLENDİRMESİ

Kur'ani delillere yeniden dönmek olarak ifade edilen inayet ve ihtira delilleri temel olarak, İbn-i Rüşd'ten çok öncelere dayanan bir geçmişe sahiptir. İslam öncesi filozoflarının da işlediği bu delilleri, İslam'da ilk olarak Kindî'de açıkça görmek mümkündür.

Kindî, âlemin yaradılışı hakkında: "O bedendeki ruh (nefis) gibidir. Nasıl ki ruh olmaksızın beden işe yaramaz. Nasıl ki ruh müstakillen bilinemeyip, bedendeki izleri vasıtası ile bilinebiliyorsa, bu gözle görünen âlem de görülmeyen âlem tarafından idare edilir. Görülmeyen o âlemin tanınması da ancak bu mahsûs âlemdeki tasarrufatı ve izleri sayesinde mümkündür."<sup>134</sup> der.

İslâm filozof ve kelâmcılarının çokça bu delil hakkında Gazzâli şunları söyler: "Allah(c.c)'ı bilmenin ve O'nu ta'zim etmenin yolu, yaratıklarını incelemek ve mükemmeliyetlerini düşünmekle olur. Bu insanların inançlarının kalpte yerleşmesi ve derecelerinin Allah(c.c)

<sup>131</sup>İbn-i Rüşd, a.g.e., s.217 (dipnot)

<sup>132</sup>İbn-i Rüşd, a.g.e., s.218

<sup>133</sup>El-Tarık 86/5-7; El Gaşiye 88/17-20

<sup>134</sup>Kindî, Hududu'l Eşya ve Rusümüha, s.174. Aynı sayfanın dipnotunda Cehm b. Saffan'ın (128/745) bir sümeni ile aralarında âlem ve yaratıcısı ile ilgili tartışma konu edilir.

katında yükselmesine vesile olur. Zira, Allah(c.c), insanlara salim akıl ve vahiy vermiştir. Böylece insanlar, Allah(c.c)'ın mahlukatı sayesinde varlığını idrak edeceklerdir."<sup>135</sup> El-hikme'de bu girişle ayetler ışığında yaradılıştan ve hikmetlerinden bol bol bahseder ve "Bütün bu kitapta zikrettiğimiz mahlukatın incelik ve güzelliklerinden, Allah(c.c)'ın gücü ve yüceliğini ortaya koyan beyyineler vardır"der.<sup>136</sup> İhya'da ise; "Allah(c.c)'ın hayrete düşüren bu yaratıklarına azıcık göz gezdiren kişiye aşikar olur ki bu mükemmel tertibi tedbir eden bir sâni elbette lazımdır."<sup>137</sup>

İbn-i Rüşd'ün imkan ve hudus delillerini tenkide tabi tutması belkide onların yapılarında bulduklarını, ilk muharrik, ilk sebep, hadis, muhdis, mümkün, vâcibu'l vücud gibi terimlerden kaynaklanıyor olabilir. Buna mukabil inayet ve ihtira delillerinde ni'met, adelet, iyilik, ihsan ve hikmet gibi terimler, bu delillerin kabul ve geçerliliğini sağlamıştır. Yaygın olarak kullanılışı ve daha rahat kavranabilmesi, günlük hayatımızı etkileyen düzenin bütünlüğüne, sağlığına, alemin estetiğine, varlıkların yaratılışının amacına ve Allah(c.c)-insan münasebetine dayanmaktadır.<sup>138</sup>

Delilleri biraz daha açtığımız zaman, karşımıza şöyle bir sebep-sonuç ilişkisi çıkabilir:

- a. Alemde karşılaştığımız pekçok şeyde bir nizam ve düzene rastlamaktayız. bu düzen düzensizliğe galebe çalar.
- b. Varlıklardaki bu düzen bir takım gayelerle hayata yön vermektedir.
- c. Bu düzen ve gayenin kendi başına bir düzeye gelmeleri mümkün değildir. (çekirdekten âleme varan bu sistemi tesadüflerin meydana getirmesi mümkün değildir.)
- d. Bu durumda âleme bu düzen ve gayeyi veren, ilim, kudret ve sonsuz irade sahibi ekmel bir varlık olmalıdır ki o da Allah (c.c.)'dir.<sup>139</sup>

Kur'an ayetlerine dayanarak inayet ve ihtira delillerinin mukaddimeli-neticeli bir ispat şeklinin varlığını söylemek doğru değildir.<sup>140</sup> Ancak İbn-i Rüşd'te de görüleceği gibi Kur'an ayetlerini bu deliller için bir çıkış noktası olarak görmek yanlış değildir.<sup>141</sup>

## V. FITRAT DELİLİ

İnsanlık tarihine baktığımız zaman görürüz ki, iptidai kavimlerden modern toplumlara kadar toplu halde yaşayan insanlar inanma ihtiyacı hissederler. Toplum psikolojisinin hakim

<sup>135</sup>Gazzâli, El-Hikme fi Mahlukatillahî Azze ve Celle., s.4, Beyrut, 1986

<sup>136</sup>Gazzâli, a.g.e., s.74

<sup>137</sup>Gazzâli, İhya, I,s.313

<sup>138</sup>Aydın, a.g.e., s.49-50

<sup>139</sup>Aydın, a.g.e., s.48-49

<sup>140</sup>Aydın, a.g.e., s.51

<sup>141</sup>İbn-i Rüşd, a.g.e., s.285 vd...

olmadığı basit topluluklarda bile bu ihtiyacın hissedildiğini görmek mümkündür. Descartes (1596-1650) bile insanda mükemmel bir varlık fikrinin olduğunu; hatta kalbinde "Allah yoktur" düşüncesine sahip bir aptalda bile "mükemmel bir varlık" fikrinin mevcudiyetini ileri sürer.<sup>142</sup> Günümüz bilim adamları, özellikle tıp ve psikoloji ile meşgul olanlar insanın maddi varlığının üstünde, ona hakim olan bir gücün varlığından bahsederek.<sup>143</sup> İşte bütün bunlar insanda var olan Allah telakkisi ve inancının fitri olduğunu gösterir. Zira Maturidi kelamcılar kendisine ilahi mesaj ulaşmayan bir insanın Allah(c.c)'in varlığına inanmaktan sorumlu tutulacağı görüşündedirler.<sup>144</sup>

İnsandaki bu Allah fikrinin oluşumunda, herhangi bir beşeri gayret veya istidlalin herhangi bir tesiri söz konusu değildir. Zira insan bazı sıkıştığı veya darda kaldığı zaman bir ilaha sığınır, ondan niyazda bulunur. Onun davranışı fitratı gereğidir.<sup>145</sup> Kur'an-ı Kerim bu konuda şöyle der: "İnsana bir sıkıntı arız olduğu zaman, yan yatarak, oturarak veya ayakta durarak bize dua eder. Fakat sıkıntısını giderdiğimiz zaman, sanki sıkıntısının giderilmesi için bize dua etmemiş gibidir...."<sup>146</sup>

İnsanın fitratında bulunan Allah fikri, demirde bulunan mıknatısın çekici gücünün demirde gizli olması gibidir. İnsanın fitratında gizlidir.

Şu halde selim bir fitratla yaratılan insan normal olarak, kendi gücünün üstünde kudret sahibi bir yaratıcıyı kabul eder.

İşte bu güç ve kuvvet sahibi Yüce Allah (c.c.)'tır.<sup>147</sup>

Fitrat delili, diğer delillerde mevcut olan önermeler zinciri ve dış dünyadan delil getirme durumlarına benzemez. O bu durumlarda diğer delillerden ayrılır. Bu farklı yönü ile de halkı ikna gücü daha fazladır.

## VI. AHLÂK DELİLİ

Ahlaki delil, ahlaki tecrübe ve bu tecrübe ile ilgili bütün verileri toplamak suretiyle Allah(c.c)'in varlığını ispat eder.

<sup>142</sup>Aydın, a.g.e., s.

<sup>143</sup>Topaloğlu, a.g.e., s.177-178

<sup>144</sup>Aydın, Ali Arslan, İslam İnançları ve Felsefesi, s.192

<sup>145</sup>Kılavuz, Age, s.55,56

<sup>146</sup>Yunus, 10/12

<sup>147</sup>Bkz.Kılavuz a.g.e.. s.56: İzmirli, Yeni İlm-i Kelam (Haz. Hizmetli, Sabri), s.204, ANK.1981

İslam düşüncesinde böyle bir delile özel olarak rastlamamakla birlikte, batıda Kant'la (1724-1804) gündeme gelmiş ve felsefeye malolmuştur.

Kant, bu delili ortaya koymadan önce, Allah(c.c)'ın varlığına dair ortaya konan önceki delilleri tenkid eder. Özellikle Kant'ın tabiat yolu ile Allah(c.c)'ı bilmek şeklinde nitelendirdiği "gaye" delili, alemin imkanı şeklinde nitelendirdiği "hudus" delili ve ontolojik (varlık) delili olarak<sup>148</sup> Allah(c.c)'ın varlığına dair ileri sürülen bu üç delil metafizik bir takım kuruntuları içermektedir. Aslında bütün bunların yerine, doğru ve neticeye ulaştıran ahlaki delil kullanılmalıdır.<sup>149</sup> Ona göre delilin red ve tenkid noktasını "duyu organlarının dış alemden naklettiği duyumları, alan aklın, onları inşai hükümlere dayandırması" oluşturmaktadır. Çünkü, akli, deliller, aklın kabullendiği bedihi ve zaruri bilgiye; vücudi deliller ise tabiattaki illiyet prensibine dayanır. Bu nedenle illiyetten hareketle, duyular ötesi âleme geçiş, ona göre kılavuzu olmadan geçiş demektir.<sup>150</sup> Bu görüşleri ile hareket eden Kant, "inanca yer bulabilmek için bilgiyi inkar" ederek Allah(c.c)'ın bilgisine ahlaki delille ulaşmaya çalışır.<sup>151</sup> Onun nazarında ahlaki delil aklın tefekküründen ziyade imana taalluk eder.

Delili iki temel maddede toplamak mümkündür:

1. Mutlak ahlak kanununun varlığından hareketle kanun koyucunun varlığına ulaşmak,
2. Hayatta mevcut olan mutluluk ve fazilet arasında uygunluk bulunmamasından hareketle bu mutluluk için gayret göstermek suretiyle kendisinde en yüce hayır ve iyilik bulunan ve bu uygunsuz sebebi tesis edecek bir mevcudun varlığına ulaşmak.<sup>152</sup>

Bundan hareketle delili şöyle takrir etmek mümkündür:

İnsan, mutlu olmaya layık bir varlıktır.

Tabiatta olup bitenlerin sebebi insan olmadığı gibi, o kendi iradesinin ilkeleri ile tabiat arasında uzlaşma sağlayacak güçte de değildir.

Buna göre, ne ahlak konusunda, ne de tabiatla ahlaklılık arasında bağ kurmaya yarayan bir temel vardır. Buna rağmen saadet-i uzma (en yüksek iyi) da böyle bir bağın kurulması ve bu iyinin kazanılması için gayretimizi isteyen emirde şartsız olarak kabul etmemiz istenen bir

<sup>148</sup>Paul Janet ve Gabriell Saillers, a.g.e., s.253

<sup>149</sup>Paul Janet ve Gabriell Saillers, a.g.e., s.259

<sup>150</sup>İrfan Abdülhamit, a.g.e., s.204

<sup>151</sup>Aydın, a.g.e., s.77

<sup>152</sup>İrfan Abdülhamit, a.g.e., s.205



gerçekçe olmalıdır. Böylece saadeti uzmanın gerçekleşmesi için bu gerçekçeyi koyacak bir irade sahibi olmalıdır. O varlık da Allah (c.c.)'tır. <sup>153</sup>

Delile yöneltilen eleştirilerin biraz farkında olan Kant, aslında Allah(c.c)'in varlığını direkt olarak değil de, Allah(c.c)'a varmak isteyen kişi pratik aklın boyutları altında Allah(c.c)'in varlığını kabule mecbur olacaktır.<sup>154</sup>

Kant ve daha sonraki düşünürler tarafından ele alınıp tartışılan bu delili en öz ve son şekliyle şöyle özetleyebiliriz.

Âlemde kuvvetler ve iradeler manzumelerini kapsayan tabi ve ahlaki nizam vardır. Birinci nizamın kanunu kuvvetler; ikincinin ise tercihlerdir. Âlemde mevcut olan bu ahlaki kanunu sağlayacak bir güç ve irade sahibi gerekmektedir.

Ayrıca mutluluğa ulaşmak için bir gayret gerekir. ancak bu gayreti göstermek bize aittir.<sup>155</sup> İşte, gerek bu gayretin sebebinin, gerek ahlak kanununun sebebinin sağlayacak olan bu güç ve irade sahibi Allah(c.c.)'tır.

## VII. KABUL-İ ÂMME (BEŞER TARİHİ) DELİLİ

Kabule şayandır ki insanlık tarihine baktığımız zaman, bütün insanlarda bir dine meylin olduğunu görürüz. Yeryüzünde yaşamış ve yaşamakta olan dilleri, dinleri, mezhepleri, ırkları, ülkeleri, dünya görüşleri ne olursa olsun, insanlar bir ilaha inanma ihtiyacı hissederler. Zira bu insan, içinde bir Allah inancının varlığını hisseder. İnsan yeryüzüne de baktığı zaman bu muazzam kainatın bir yaratıcısının varlığını görerek ortak bir ilah fikrine meyleder.

İster değişik dinlere sahip olsun, ister farklı ülkelerde yaşasın, insanlar, mensup oldukları, dilin özelliklerine göre inandıkları ilaha bir isim verirler. İşte bu isim, o insanların kafasında ortak bir ilahın varlığına ad olur.

İnsanların kalplerindeki inancın değeri farklı olsa bile, yine aynı ilah fikrine çağrışım yaptırır. Hatta inkarın en uç noktasına ulaşan insanlar bile en zor zamalarında, büyük bir felakete ve musibete uğradıklarında taşta, toprağa, ağaca değil, böylesi bir ilaha inanırlar.

<sup>153</sup>Aydın, a.g.e., s.77

<sup>154</sup>Aydın, a.g.e., s.85

<sup>155</sup>Kılavuz, a.g.e., s.62, İzmirli, a.g.e., s.223

Öyleyse, Allah(c.c)'in varlığı fikri, insan fıtratının gereği olup, bütün insanlık bu fikre mazhar olmuştur. İşte bu fikrin bütün insanlardaki mevcudiyeti, varlığı kendinden olan yüce irade sahibi bir varlığın mevcudiyetini gerekli kılar ki O da Allah (c.c.)'tır.<sup>156</sup>

## VIII. EKMEK VARLIK DELİLİ

Başlı başına bir delil olmaktan ziyade, diğer delillere öncüllük veya netice şeklini oluşturan bu delili şöyle takrir etmek mümkündür:

Biz, herşeyden evvel, daha üstün, daha ekmeK bir varlık tasavvur etmekteyiz. EkmeK varlık bütün mevcudiyeti ile mükemmel olmalıdır. İnsan aklı böyle bir varlığı tasavvur edebilir. Bizim tasavvur ettiğimiz bu zâtı ekmeK, zihnimizin tasavvur ettiği mevcud-i zihni ile sınırlı değildir.<sup>157</sup> zira o varlık (hak) zihnin haricindeki bir varlığa da tetabuk eder. Birşeyin hakikatı kendine mahsus varlığıdır. Varlığın en mükemmeli ise hak (varlık)tan nasibini alan varlıktır. <sup>158</sup> O, varlık mahiyetinin en yüksek mertebesinde ve varlık mükemmeliyetinin en yüksek derecesindedir.<sup>159</sup>

Bizler her yönüyle mükemmel varlıklar olmadığımız için nâkıstan ekmeKlin suduru mümkün değildir.

O halde, bize bu tasavvuru gerçekte, hariçte mevcut olan bir zâtı ekmeK ilham etmektedir. O da tasavvur ettiğimiz en mükemmel zat olan Allah(c.c.)'tır.<sup>160</sup>

Daha önce de değindiğimiz<sup>161</sup> gibi bu delili kullanan kişi Farabi'dir.<sup>162</sup> Ancak bu delili başlı başına bir delil olmaktan ziyade varlık delilini sonuca götüren bir öncül olarak değerlendirmek mümkündür. Kemal delilini de aynı delilin bütünü içerisinde değerlendirebiliriz. Ayrıca zikretmeye gerek görmediğimiz namütenahi delili ile kemal delili arasında mahiyet itibarı ile birlik vardır.<sup>163</sup>

<sup>156</sup>Bkz. bu delil ile ilgili kaynaklar, İzmirli, a.g.e., s.218; Topaloğlu, a.g.e., s.110; Kılavuz, a.g.e., s.60; Bilmen, Ö.Nasuhi, Muvazzah İlm-i Kelam,

<sup>157</sup>Bilmen, a.g.e., s.121

<sup>158</sup>Farabi, a.g.e., s.22

<sup>159</sup>Farabi, a.g.e., s.15

<sup>160</sup>Bilmen, a.g.e., s.121

<sup>161</sup>Bkz. Ontolojik delil, birinci bölüm, s.

<sup>162</sup>Topaloğlu, a.g.e., s.61

<sup>163</sup>Kılavuz, a.g.e., s.62

## IX. HAREKET DELİLİ

Bu delil, gerek felsefede, gerek kelimada aynı metodlarla takrir edilir. Âlemde mevcut olan herşeyde hareketlilik sözkonusudur. Bu hareketliliği biz hissen bilmekteyiz. buna göre;

Madde de hareket esastır.

Her hareketliliğe bir muharrik gerekir.

Bu da Allah Teala'dır.

Bir diğer şekle göre ise;

Hareket hâdistir.

Her hâdisin bir muhdisi vardır.

O da Allah Teala'dır.

Bir maddeyi kuvve halinden fiili hale dönüştürmek için bilfiil bir mevcut gerekir. Eğer bu mevcut kadim ise, istenilen gerçekleşmiştir. Aksi takdirde (hâdis ise) bir muharriki evvel lazım gelir. Bu silsile böyle devam edemeyeceğine göre, bu muharriki evvel, Allah Teala'dır.

Bir diğer yönü ile bakacak olursak; hareket bizzat maddeden oluşmaz. Zira maddenin zatında böyle bir şey yoktur (Madde atıldır). O halde maddenin dışında bütün eşyaya mebbe olmak üzere bir muharrik sebep gerekir ki, o da Allah Teala'dır.<sup>164</sup>

## X. TASAVVUFİ DELİL (DİNİ TECRÜBE DELİLİ)

Mutasavvıflara göre, insanlarca bilinen varlıkların en açık ve bedihi olan Allah(c.c.)'tır. Çünkü insan, Allah(c.c.) hakkındaki bilgiden daha sarih ve daha bedihi olan bilgiye sahip değildir. buna rağmen Allah(c.c.) o kadar yücedir ki, ne akıl, ne his, ne tecrübe, onu tam olarak idrak edemeyeceği gibi ona ulaşamaz. Zira o, müteal varlıktır.

Sufiye Allah(c.c.)'ın varlığına mükâşefe yolu ile ulaşma gayretindedir. Bu yolda zevk, vecd, irfan, marifet, marifettullah gibi kelamın dışında kalan tecrübeye dayalı vasıtaları kullanırlar. Onlara göre marifet, vehbi, ilahi bir lütuftur. Allah(c.c.)'ı bilmenin yolu kalbe gelen ilahi bilgiler vasıtası ile olur.<sup>165</sup>

Tasavvufta Allah(c.c.)'ın varlığına delil aranır. Fakat bu delil Allah(c.c.)'ın insana bir lütfudur. Allah(c.c.)'ın yardımı ile insanı yine Allah(c.c.)'a götürür. Allah(c.c.)'ı bilmek ve tanımak, konuşmaktan ziyade susmak iledir.

<sup>164</sup>İzmirli, a.g.e., s.216-217, Kılavuz, a.g.e., s.61

<sup>165</sup>Uludağ, Süleyman. "Tasavvufta Uluhiyyet Telakkisi" Hareket Dergisi S:20-22

Vefi külli şey'in lehü ayetün,  
Tedüllü ala ennehü vahidün.

Sûfiye Allah(c.c)'in varlığına bu beyti çok sık kullanır. Onlar tevhid-i varlıkla eş anlamlı olarak kullanırlar.<sup>166</sup>

Tasavvufi delil, şekil ve muhteva yönü ile diğer bütün felsefi ve kelami delillerden farklıdır. Zaten bu yapısal farklılığı onun bir delil olup olmayacağını da tartışılır kılmaktadır.<sup>167</sup> Onlara göre isbât-ı vâcib delilleri dış dünyadan hareketle Allah(c.c)'a varmayı hedeflemektedir. Bu nedenle isbât-ı vâcibe gerek yoktur. Çünkü bir varlığı açıklamak için ondan daha bedihi açık bir varlığın yardımına ihtiyaç vardır. buna kalkışılması halinde müphem aralıklarla, sarîh ve bedihi bir varlık hakkında bilgi sahibi olmak gibi akıl ve mantık dışı bir duruma düşülmüş olur. Mukayyet ve hâdis bir varlığa istinad ederek mutlak kamil ve kadim bir varlık hakkında tam manasıyla gerçek ve doğru bilgiye sahip olmak imkansızdır.<sup>168</sup>

Tasavvufi delil, bir delil olmaktan çok dini tecrübeye dayandığı için genel geçer kabulden ziyade, ferdi, yoruma dayalı bir durum arzeder. anlık yaşantıdan ibaret olup devamlılığı söz konusu değildir.<sup>169</sup> Asıl amacı isbât-ı vâcib değil, imanı olan bir kişinin bu imanını yakın derecesine yükseltmektir.<sup>170</sup>

Netice olarak denilebilir ki, belli bir inanca sahip olan kişinin mevcut iman derecesinden hareketle ulvi bir imana kavuşmanın yolu, kaynağı Allah(c.c)'tan hareketle yine ona varmaktır.<sup>171</sup>

## XI. ÇAĞIMIZDA ISBAT ŞEKİLLERİ

Asrımızda Allah(c.c)'in varlığı ile ilgili ispat şekilleri, klasik ispat şekillerine göre biraz farklılık arzeder. Son asırlarda ortaya çıkan pozitivizm ve materyalizm akımları ve bunlara bağlı olarak gelişen tekamül ve tesadüf nazariyeleri dini akideyi bir hayli uğraştırmıştır. Oldukça yaygın olarak cereyan eden bu akımları ortaya çıkaran amilleri iki temel nedende zikretmek mümkün olabilir:

<sup>166</sup>Uludağ, a.g.e., "Tasavvufta Uluhiyyet Telakkisi"

<sup>167</sup>Aydın, a.g.e., s.66

<sup>168</sup>Uludağ, a.g.d., sayı:18-19; Kılavuz, a.g.e., s.63

<sup>169</sup>Aydın, a.g.e., s.71

<sup>170</sup>Aydın, a.g.e., s.71

<sup>171</sup>Aydın, a.g.e., s.67

Birincisi hristiyan din adamlarının taassubane baskıları. Ortaçağın karanlık batısı, Endülü yolu ile batıya taşınan İslâm kültür ve medeniyeti ile tanışmış ve batılı gençler doğudaki medreselerde aldıkları bu medeniyeti ülkelerine taşımışlardır. Fakat kilisenin onlar üzerindeki baskısı ister istemez bu insanları din aleyhtarı yapmıştır.<sup>172</sup> İkincisi de Teslis akidesine dayalı hristiyan gençlerinin bilimle tanıştıkları zaman, ilmi tefekkür ile bu dini bilginin çelişkisinde, düşünmeden dini bilgiyi reddetmiş olmalarıdır.<sup>173</sup>

Kökleri tarihin ilk devirlerine kadar inen bu akımların mümessili atom nazariyesi ile gündeme gelen demokritos (M.Ö.460-370)'la başlar. Onu da Epikür (M.Ö.347-270) takip eder.<sup>174</sup> İslamda dehriyyün olarak ifadesini bulan materyalizm ve pozivitizm 18.y.y.'dan itibaren batıda Pierre Laplace (1749-1827) Jean Pierre Lamarck (M.1774-1829), Eduart Buchner (M.1860-1917), Ernest Heackel (.....), Herbert Spencer (M.1820-1903), Auguste Comte (1798-1857) gibi şahsiyetler tarafından savunulmuştur.

İslam dünyasında olduğu gibi ülkemizde de bu fikirlerin savunucuları türemiş fakat hiçbir zaman üstadlarını aşamamışlardır.<sup>175</sup>

Bu girişten sonra ilgili akımları ve tenkidlerini kısaca açıklayabiliriz:

#### A. MATERYALİZM

İster tarihi maddecilik, ister ilmi maddecilikte olsun materyalizm temelde maddeyi esas almaktadır. Buna göre madde herşeyin ilk ana maddesini oluşturur. Bu prensibe göre hiçbirşey yoktan var, vardan da yok edilemez. Ancak renk ve şekil değiştirebilir. Gök kubbe altında mevcut olan herşey, büyür, gelişir ve yine ilk haline, maddeye dönüşür. Yaşayan bir şeyin yok olması demek, bileşimlerinin atomal hale dönmesi, atomların değişik şekillerde birbirleriyle birleşmesi ise yeni bir varlığın meydana gelmesi demektir.<sup>176</sup>

Maddecilerin bu görüşlerini ilk tenkid eden kişi olarak Eflatun'u (M.Ö.427-347) görmekte beraber,<sup>177</sup> maddenin yapısı hakkında klasik kelam kitaplarımızda hudus delilinde ifadelere rastlamak mümkündür. Günümüzde bu tür faraziyelerin pek geçerliliği kalmamıştır. Zira modern fizik artık maddeyi bölmüş ve enerji haline dönüşmesini sağlamıştır. Çekirdek halindeki

<sup>172</sup>Günaltay, a.g.e. s.27

<sup>173</sup>Topaloğlu, a.g.e. s.170

<sup>174</sup>Başgil, Ali Fuat, Din ve Laiklik, s.32; Topaloğlu, Age. s.154

<sup>175</sup>Bolay, S.Hayri, Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi, ilgili tüm bölümler; Başgil, Age. Bkz. İnkarcı görüşler ve yanıldıkları noktalar s.23 vd.

<sup>176</sup>Başgil, a.g.e., s.32-33

<sup>177</sup>Başgil,a.g.e., s.34; Eflatunun görüşleri konusuna bkz. aynı s.vd.

elektronların birbirinden bağımsız olarak maddeyi teşekkül ettirmeleri sözkonusu değildir.<sup>178</sup> Asrımızda ise yapılan araştırmalar maddenin zorunlu olmadığını ortaya koyduğu gibi bu maddenin gelişmesi, yenilenmesi, halden hale dönmesi de zorunlu olmadığını ortaya koymaktadır. O halde buna göre maddenin gerisinde zorunlu bir varlığın olduğunu düşünmek gerekecektir. Ayrıca maddenin, âlemin (yapısı hakkında) temel taşı olduğu kanısının da yıkıldığı bir gerçektir. Çünkü kimyasal yanma ve dönüşümler sonucu tamamen sabit kabul edilen kütlelerin değişime uğradığı tespit edildiği ve bu ispatın maddenin yokluğunu mümkün kıldığı kabul edilmektedir.<sup>179</sup>

Müsbet ilim, kendi sahasıyla uğraştığı sürece, konuları müsbetlik areder. Ama bunun dışına çıktığı zaman ileri sürülen deliller şüphe kazanır. Çünkü buradan itibaren metafizik konular başlar.<sup>180</sup> Böylece metafizik konularda eksikliği ortaya çıkar. Nitekim madde ve enerjinin sakımı ve ezeliğini ileri sürenler, maddenin gerisindeki güce ulaşamamışlar, ruh ve Allah(c.c)'ı inkara yönelmişlerdir. Bilimin niteliğini idrak edenler bilimin doğrudan Allah meselesinden söz etmediğini bileceklerdir. Fakat bilimin verilerine bakıldığı zaman Uluhiyeti inkar etmediği aşikar olacaktır. Gerçek bilim doğa yasalarında bir hikmet olduğunu onaylamakla, bir yaratıcıya istina ettiğini kabul etmektedir.<sup>181</sup>

## B. POZİTİVİZM

"Üç hal kanunu" ve insanlık dini şeklinde ifadesini bulan pozitivism'in temel felsefesi şöyledir: Bizler hadisleri bildiğimize göre, hadislerin gerisinde herhangi bir öz veya varlığı araştırmaya gerek yoktur. Temel düşüncesinde inkardan ziyade düşünce tarihini ele alan<sup>182</sup>pozitivism sonucu itibarı ile gerçek manada bir Allah fikrinden soyutlanmıştır. Pozitivism sebep ve gayelerle ilgilenmemiş, tabiatta deney ve gözlem üzerine kurulu bilimlerde üzerinde çalışmıştır. Kurucusuna göre birbiri ardınca insan zihni üç evre düşünce aşaması geçirmiştir. Birinci ve ikinci evrede (teolojik ve metafizik evreler) insanlık tarihi edindiği ilah fikrini, üçüncü evrede (pozitif evre) ilmi düşünceye terk ederek dini tamamen zihninden soyutlamıştır.<sup>183</sup>

Pozitivism, üç hal kanunu ile belki müsbet ilimlere faydalı olmuştur., fakat metafiziği reddetmiş olması onun için büyük bir eksiklik olmuştur.<sup>184</sup>

<sup>178</sup>Topaloğlu, a.g.e. s.157

<sup>179</sup>Emile Boutroux'da zorunluluk Doktrini (terc.Bolay)s.33,34 İST.1989

<sup>180</sup>Günaltay, a.g.e., s.29

<sup>181</sup>Günaltay, a.g.e., s.31-32

<sup>182</sup>Bolay, a.g.e., s.76; Başgil, a.g.e., s.40-41

<sup>183</sup>Bolay, a.g.e., s.79; Günaltay, a.g.e., s.77

<sup>184</sup>Bolay, a.g.e., s.407

Düşünce tarihinde pozitivistlerin ortaya koyduğu veriler yeni şeyler olmayıp, geçmişten kurulduğu güne kadar mevcut olanların yeni bir izah şeklidir. Gözleme yer vermek suretiyle kainatta mevcut yasalarla ilgilenen pozitivistler sistemlerinin sonunda insan zekasına yer vermekle çelişkiye düşmüşlerdir. Bir yanda tabii yasalardaki mevcudu gözleme suretiyle değerlendirme yaparken, diğer yandan mücerred insan zekasına temayülleri, onları ister istemez metafiziğe yöneltmiştir.

Pozitivizm'in genel karakteri içerisinde en büyük (eksik) iki zaafı vardır. Biri, insanların akıl sayesinde elde ettikleri ilimle bazı samimi ihtiyaçlarından müstağni olamamaları ki bu inanç fikri; diğeri de kendi varlığını inkar edemeyip, onu başta eden kişinin Allah(c.c)'ı tamamen inkar edemeyeceği düşüncesidir ki,<sup>185</sup> pozitivism son şekliyle bu duruma düşmüştür.

### C. TESADÜFÇÜLÜK

Gaye ve sebep ilkesini tamamen reddedip, kainatın tamamen tesadüfi olarak meydana geldiğini iddia eden bu prensip, çıkışı itibarı ile Materyalizme dayanmaktadır. Materyalistler alemin tesadüfler sonucu meydana geldiğini söylerler. Tesadüf, gayeye uygun varlıkları meydana getirmez.<sup>186</sup> Onlara göre, kainatta birçok noksanlık ve zararlı nesnelere vardır. Onlara göre kainattaki gaye ve nizamın düzensizliği, karmakarışık atılan ve öylece meydana gelen tesadüfi düzenden daha makul değildir.<sup>187</sup>

Tabiatta mevcut bütün hadiseleri mevcudatın her hali, üstün bir kuvvetin gaye ve hikmet dolu planının bir eseri olduğu fikrinin, fen ve tabii ilimler yolu ile ortadan kalktığını ve bunların boş ve asılsız ilahiyat fikirleri olduğunu iddia eden tesadüfçü materyalistlerin, yirminci yüzyılda inkişaf eden muazzam ilimlerin, tabiattaki gaye ve düzeni ispat ettiğini artık zorunlu olarak kabul etmeleri gerekmektedir. Klasik eserlerimizde dahi tonlarla ifadesini bulan, gaye ve hedefe yönelik isbat-izah tarzları, günümüzde de oldukça yoğun biçimde görülmektedir.

Tabiattaki bazı hadiselerin tesadüfi olduğu inkar edilemez. Fakat, yeryüzünü, insanları, hayvanları ve bitkileri, canlı ve cansız, kısaca bütün mevcudatı yaratan; gezegenleri, ayı, yıldızları, güneşi ve dünyayı mükemmel bir şekilde idare eden kuvvetin kör bir tesadüf olmasını<sup>188</sup> hiçbir akıl sahibinin kabulü mümkün olamaz.

<sup>185</sup>Şehbenderzade, a.g.e., s.57

<sup>186</sup>Bolay, a.g.e., s.154

<sup>187</sup>Bolay, a.g.e., s.155

<sup>188</sup>Kılavuz, a.g.e., s.66

Bu konuya en belirgin iki ayeti örnek vermek yeterli olacaktır: "Gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin birbirine uymaması da onun ayetlerindedir". "Yeryüzünde bulunan araziler, üzüm bağları, ekin tarlaları, dallı budaklı hurmalıkları vardır. Aynı sudan sulanmalarına rağmen, biz tadlarını birbirinden farklı ve üstün kıldık. Gerçekten akıl sahipleri için bunda ibretler vardır."<sup>189</sup>

#### D. TEKAMÜLCÜLÜK

Tekamül, tabiattaki mevcudatın, ilkel bir halden, yavaş yavaş ilerleyerek kemale ulaşması ve derece derece çözümlenip çökmesi demektir.<sup>190</sup> Evrim ise düzensiz, dağınık ve belirsiz tek cinsli bir halden; düzenli, belli ve çok cinsli bir hale geçiştir.<sup>191</sup> Bu durum, âlemdeki bütün cinsleri kapsamaktadır. Önce hayvan cinsi üzerine kurulan bu ispat şekli, sonraki dönemde türlerin tümünü kapsamıştır.

Tekamül ve evrim, çevre şartları, rekabet, tabii ayıklama ve kendi kendine üreme yolu ile meydana gelir. bunların oluşumu ise ısı, ışık, elektrik ve rutubetin etkisiyledir. Yani, hayat bir yaratıcının eseri değil; bu unsurların eseridir.<sup>192</sup>

Tekamülcülere göre, organlar çevrenin ve ihtiyaçların tesirine göre teşekkül ederler.

Özellikle şunu ifade etmek gerekirken tekamülcülerin "çevre şartlarına göre canlıların hayatlarını devam ettirmeleri" kanaatleri doğru olmakla beraber, canlılardaki bu intibakin nereden kaynaklandığını ifade edememekteyler. Tesadüf ihtimali mümkün değildir. Olduğunu kabul etsek bile tesadüfün teminatı nedir?<sup>193</sup> Buna cevap verememişlerdir.

Bunun dışında Lamarck'ın türlerin çevre şartlarına göre teşekkülünde de belli bir kural yoktur. Bu şartların teşekkülüne baktığımız zaman birbirleri ile çelişik ifadeler arzetymektedirler. Mesela, türlerin teşekkülünde zürafa ve kuşlar örneğinde, zürafanın boynunun uzaması fikrinde, gıdasını yüksek yerlerden temin ettiğini ileri sürer. Bunu kabul edersek, o zaman kuşlarında kendilerini havaya fırlata fırlata kanatlarının gelişerek uçtuklarını kabul etmemiz gerekecektir.<sup>194</sup> Bu fikrin saçma olduğu aşikardır. Tekamül nazariyesine göre asrımız bilgileri türlerin özelliklerinin gelişmesi için sıçrayış yolu ile yeni bir sıfatın bir özellikte meydana

<sup>189</sup>Rum, 30/22; Raid 13/4

<sup>190</sup>Bolay, a.g.e., s.81

<sup>191</sup>Bolay, a.g.e., s.98

<sup>192</sup>Bolay, a.g.e., s.84

<sup>193</sup>İzmirli, a.g.e., s.231; Topaloğlu, a.g.e., s.146

<sup>194</sup>Bolay, a.g.e., s.412



gelebilmesi için milyonlarca nesil üzerinde akla sığmayacak bir süre içinde gerçekleşebileceğini ifade etmektedirler.<sup>195</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse akli selim fitrata sahip kişiler nerede bir hesap işi varsa, orada bir muhasibin, nerede mükemmel bir şeyin var olduğunu görse, onu meydana getiren bir hikmet sahibinin varlığını mutlaka anlayacaktır.

## 12. DEĞERLENDİRME

Araştırmamızın birinci bölümünü oluşturan bu bölümde anlatmaya çalıştığımız ısbât-ı vâcib delilleri, gerek İslam alimleri, gerek batılı düşünürler tarafından, her ne surette ifade edilmişse öylece ortaya koymaya çalıştık. Amacımız ikinci bölümü ele alırken değerlendirmenin daha kolay olmasını sağlamaktır.

Şunu ifade etmek gerekir ki, tarih boyunca ısbât-ı vâcib konusunda ileri sürülen deliller sadece zikrettiklerimizden ibaret değildir. Ancak bütün bunları en ince detayına kadar ortaya koymak asıl amacımız olmadığı için, konumuzu ilgilendireceğine inandığımız şekilde ifade etmek gerektiğine inanarak hemen hemen aynı şeyleri tekrar etme lüzumunu hissetmedik. Bir de bu delilleri ya düşünce sistemine malolduğu şekilde veya o delili ileri süren ilk düşünürüne göre ele almayı uygun bulduk.

Tecrübi veya tasavvufi delil olarak nitelediğimiz mükâşefe metodunu da deliller arasında zikretmek ihtiyacını duyduk. Aslında kelam alimlerinin her ne kadar bunu bir delil olarak kullanmadıklarını müşahade ettiyse de Yazır'da bu konuya temas edeceğimiz düşüncesine müsteniden bunu da zikretmeyi uygun gördük.

---

<sup>195</sup>Kılavuz, a.g.e., s.68

**İKİNCİ BÖLÜM**

**MUHAMMED HAMDİ YAZIR**

**VE**

**İSBÂT-I VÂCİB GÖRÜŞLERİ**

## BİRİNCİ KISIM

### I- MUHAMMED HAMDİ VE KELÂMCİ KİŞİLİĞİ

#### A. Muhammed Hamdi Yazır

Antalya'nın Elmalı'ya bağlı Yazır köyünde 1878 yılında doğan Muhammed Hamdi, ilkokul ve hafızlığını bitirip, İstanbul'a geldi. Ayasofya medreselerinde ve Bayezid Camii'nde şer'i dersler alırken Mekteb-i Nüvvab'ı bitirdi. Güzel sanatlar ve felsefe ile meşgul olan M.Hamdi Yazır müderrisliğinin yanında siyasetle ve ülkenin meseleleriyle de ilgilendi. Cumhuriyetle beraber evine kapanan M.Hamdi "Metalib ve Mezahib" isimli eseri tercüme ederek, aynı kitaba felsefi değeri yüksek haşiyeler yazdı. Daha sonra istek üzerine "Hak Dini Kur'an Dili"ni yazan M.Hamdi, muhtelif türlerde basılmış veya basılmamış eserler ve pek çok makaleler yazdı.<sup>1</sup>

#### B. Kelâmcı Kişiliği

Kendisine ait müstakil bir kelâmi eseri olmamakla beraber Yazır, eserlerinde kelâmcı kişiliğini açıkça ortaya koymaktadır. Üç-dört yıl kadar aralıksız olarak kelâm ve felsefe ile meşgul olmuştur.<sup>2</sup> İfadelerinden anlaşılacağı gibi itikatta Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olup, eserlerinde "bizim Ehl-i sünnetin sahih telâkkî ve imanımıza göre ....." şeklinde başlayarak devam eden görüşlerine<sup>3</sup> rastlamak mümkündür. Buna rağmen, mezheb taassubuna kapılmayan Yazır, ilim adamlarına yaraşır biçimde, benimsediği görüşü ortaya koyduktan sonra, eğer o konuda söylenmiş başka görüşler varsa onları da ifade etmek suretiyle ilmî esnekliğini ortaya koyar.<sup>4</sup> Bu konuda şöyle der: "Dinde hedefiniz daima hak olsun, kör bir taklid, kuru bir taassub ile ifrat veya tefrite sapıp hakkı tecavüz etmeyin. Nâhak şeylerde ısrar etmeyin."<sup>5</sup>

Ancak farklı görüşleri tercihte zorlandığı zaman, "bu babdaki ihtilafın, ihtilâf olmaktan ziyade büyük bir faide-i tefsiriyyesi bulunduğunu anlamak lâzım gelir", diyerek<sup>6</sup> diğer görüşlerin de faydasını mülâhaza eder.

<sup>1</sup>Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, I,410; Yavuz, Yusuf, Şevki. "Elmalı Muhammed Hamdi", DİA, XI, s.57 vd; I, Hal terc.

<sup>2</sup>DİA, 11, A.g. m.d.; Bolay, Bir filozof ve mütefekkir olarak M.Hamdi Yazır, bkz.Elmalı Muhammed H.Yazır, s.126

<sup>3</sup>Hak Dini Kur'an Dili, I, 174

<sup>4</sup>Hak Dini Kur'an Dili, II, 1047

<sup>5</sup>Hak Dini Kur'an Dili, III, 1785

<sup>6</sup>Hak Dini, II,1046

Buna karşın, itikatta benimsemediği veya akideye tezat teşkil ettiğine inandığı konularda ister kişi, ister mezhep olsun açık bir şekilde tenkide tabi tutar.<sup>7</sup>

İslâm'a göre itikadın ilmi kıymete haiz olması gerektiğinin<sup>8</sup> bu nedenle Ehl-i sünnet ulemâsının bilgi bahsinde ihtiyarı, filozofların da icabı tercih etmelerinin felsefi ve dini kıymete haiz olduklarını ifade eden Yazır, Kelâmın daha ziyade din felsefesi olması lâzım geldiğini savunur.<sup>9</sup>

İslâm kelâmının metafizik ve ilahiyatla ilgili görüşleri bugünkü manada felsefeye daha yakın olduğunu ve bu anlamdaki düşüncenin diğer dinlerde olmadığını ifade ederek, İslam'dan başka diğer dinlerin bu konularda söz söyleme yetkisinin olmadığını<sup>10</sup> söyler.

Nübüvvet bahsinin kelâmında yer alması, metafizik, yani felsefi konularda da işlenmesi gerektiğini iler süren Yazır<sup>11</sup>, kelâm ve felsefenin iki ayrı ekolde olan bir bütün alacaklarını ifade eder.

Nübüvvet konusundaki bu orijinal görüşleri yanında semiyatla ilgili konuların da aklın imkânı dahiline girdiğini, bunların vahiy ile te'yid edilebileceğini savunur.<sup>12</sup>

imam-inkâr konularındaki görüşleriyle çağdaşlarıyla hemen aynı paralel görüşte olan Yazır<sup>13</sup>, İslâmi ilimler yanında aldığı batı kültürü ile de çağdaşlarından daha modernist bir düşünceye sahiptir.<sup>14</sup>

## II- İLÂHİYATTA BİLGİ KONUSU

Konumuzu doğrudan ilgilendirmemekle beraber, Yazır'ın ilâhiyyat bahsinde bilgi metoduna kısaca bakmak gerekir. Zaten, özel olarak Yazır'ın eserlerinde bilginin sistematüğünü

<sup>7</sup>Hak Dini, I, 575, 577

<sup>8</sup>Metalib Mezahib, dibace, s.21

<sup>9</sup>Metalib Mezahib, dibace, s.22

<sup>10</sup>Metalib Mezahib, dibace, s.20

<sup>11</sup>Metalib Mezahib, dibace, s.22

<sup>12</sup>Hak Dini, I, 199 vd.

<sup>13</sup>Şehbenderzade, F.Ahmet Hilmi, bkz. Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?

<sup>14</sup>Bolay, Age, s.40

veya tasnifini yapmadığı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Ancak akıl-vahiy ilişkisini şöyle özetlemek mümkündür:

Ezeli bilgi sadece Allah'a ait bilgidir. Çünkü bütün ilimler ve bizlere ait olan ilimler, bizleri Allah'a ulaştırır.<sup>16</sup> bizleri bu bilgiye ulaştıran vasıtaların bazı filozoflarca iddia edilen zevk-i vicdanının olması yetersizdir. Zira onun ötesinde bir şeyler aramak gerekir. Bu nedenle böyle bir bilginin eksikliği ortadadır.

Aklın, Hakk'ı bilmesinin yegane sebep olması fikri doğru değildir. Zira akıl, ilâhî konuları bilmede mebdeye muhtaç, ikinci derecede bir alettir.<sup>17</sup> Zaten akıl dediğimiz şey "mahsûsler aleminden gayr-ı mahsûs aleme intikali sağlayan bir aracı veya gayr-ı hissi bir manayı bedihi olarak keşfeden bir alettir."<sup>18</sup> Bunun yanında sırf akfî vicdan ile hareket etmekle akıl gizli hissi tecellilerden mahrum kalacaktır.<sup>19</sup> Demek ki aklın hata etmezliğini kabul ederek bilginin kesin olduğuna inanmak doğru olmamakta ve hakîkati ilahiyeyi bilmek konusunda akıl yeterli olmamaktadır.

Vahye gelince, her ne kadar akıl tarafından anlaşılıyor ise de aklın, ma'lumatın mucidi olmamasından dolayı o, malumatı alır ve kabul eder. Bu nedenle vahiy akla öncülük eder.<sup>20</sup>

Bunun yanında tevhid konusunda aklın vahye istinad etmeksizin bilmeye muktedir olması mümkündür. Fakat "şeriat vârid olmadan tevhîd bilinse de imânın vücûbu şer'in icâbına tâbi olduğundan vahiyden bilinemez."<sup>21</sup>

Bilgi edinmede rüya, ilham, keramet gibi sebepler ancak zan, ifade edebilirler. Bu aletlerle her ne kadar bilgi edinilse de yakînî bilgi elde edilemez.<sup>22</sup>

Müteşâbihâtın te'vili konusuna gelince, bunlar elfazı garibeden olup üç grupta mütalaa etmek mümkündür.

a. Hiç bir şekilde te'vile vukuf olunamayanlar,

<sup>15</sup>Görgün, Tahsin, Elmalılı'da Bilgi Problemi, Bkz. Elmalılı M.Hamdi Yazır.

<sup>16</sup>Hak Dini, I, 202

<sup>17</sup>Hak Dini, I, 86

<sup>18</sup>Hak Dini, I, 566

<sup>19</sup>Metalib, Mezuhib, s.31

<sup>20</sup>Hak Dini, IV, 2238

<sup>21</sup>Hak Dini, VI, 4261

<sup>22</sup>Hak Dini, VII, 5416

- b. Bir takım elfâz-ı garîbe ki te'vile vukuf olunabilenler
- c. Sadece râsihin ulemasının te'vil edebileceği hususlar.

Bunlara rağmen, te'vilde selef alimleri gibi hareket etmek en doğru olan yoldur.<sup>23</sup>

### III-İLÂHİYATTA KELAM METODU

Kur'an-ı Kerim'in pek çok yerinde tabiatın Allah'ın varlığını izah eden ayetlerle dolu olduğu; bunların açıklayıcı, ikna edici, düşündürücü ve âlem-i nizamdan ilham alıcı bir metod sergilediğini görmek mümkündür. Çünkü bütün ilim ve sanatlar, küçük birer konu etrafında bilgilerimizi düzenler ve nihayet sonunda yüce bir varlığa bizleri ulaştırır. Zira bütün bu nedensellik ilkesine baktığımızda, bütün felsefe ve ilimlerin varlık mefhumunda toplandığını görmemiz mümkündür. Hiçbir düşünce sistemi ve fenler topluluğu yoktur ki, bizleri nedensellik ilkesinden hareketle varlık mefhumuna yöneltmesin!<sup>24</sup>

Allah-u Tealâ bütün insanların fitratlarının ibtidasında, tevhid ve dine yönelten, rububiyetine delâlet eden âfaki ve enfüsi delillerle donattığını bütün mütekellimün kabul etmişlerdir.<sup>25</sup>

İnsanın hakaiki eşya dediği bütün ayan-ı sabitenin kıymeti, bizim düşüncemizde mevcut olan, objektif ve sübjektif kıymetler ve suretler iken, onları hariçten bir hakikat olarak görmesi ve böylece varlığı, vicdanı ve idraki arasındaki uyumluluğun ötesinde, objektif ve sübjektif yerleri ve zamanları; kısacası bütün her şeyin şahidi, kefilisi, vekili ve yaratıcısı olan bir vacibu'l vücud' bağlılığı ortaya çıkar.<sup>26</sup>

Hangi yönden bakılırsa bakılsın, hakkın dışındaki varlıkların hakka öncülük edebileceğini düşünmek çelişki doğurabileceğinden, subje ile obje arasındaki uygunluğu aklıyla tesis eden insanoğlu, elde edeceği bu malumatla varacağı gerçek, faili muhtar bir illet olacaktır ki o da Allah (c.c.)'tır.

İnsanoğlunun, bir kısım rubûbiyyete delâlet eden kevni ayetleri görmesine rağmen, inkara yöneldiğini görmemek mümkün değildir ki, o zaman<sup>27</sup> inkâra yönelenlere Kur'an-ı Kerim'in metodu akli burhanları sergilemek ve inkârcıları cedel yolu ile ikna etmek olacaktır.<sup>28</sup>

<sup>23</sup>Hak Dini, II, 1047

<sup>24</sup>Hak Dini, I, 19

<sup>25</sup>Hak Dini, IV, 2324

<sup>26</sup>Hak Dini, I, 72

<sup>27</sup>Hak Dini, V, 3602, 3603

<sup>28</sup>Hak Dini, V, 3688, VI, 3998

## İKİNCİ KISIM

### İSBÂT-I VÂCİB GÖRÜŞLERİ

#### I. VARLIK DELİLİ

"Kendinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen ve varlığı kendinden olan varlık" şeklinde ifadesini bulan<sup>29</sup> ve mücerred zihni telakkiye dayandırılan bu delil, Yazır tarafından ele alınmakta ve bazı tenkit noktaları ile birlikte ifade edilmektedir.

Bununla beraber, "ekmel" ve "varlık" terimleri konunun özünü oluşturmakla beraber, varlık (vücut) kavramının felsefe ve kelâmda ayrı ifade edilmesinden dolayı, değişik yorumların meydana geldiğini ifade eder.<sup>30</sup>

Vacibu'l vücud, imkânla değil, zorunlulukla sabit olur. Zorunluluğun olduğu yerde imkândan bahsedilemez.<sup>31</sup> Varlığı zorunlu demek, varlığı için kendisinin yeterli olması ve başkaca dıştan bir illete muhtaç olmaması demektir. Böyle olan bir varlık, ekmel varlıktır.<sup>32</sup>

"Her noksan bir kemâl şartına bağlıdır" kuralından hareketle "daha büyüğünü tasavvur mümkün değildir" hükmüne varmak doğru olmakla beraber eksik bir hükümdür. Bütün âlem ne kadar kemâl eserini haiz olursa olsun imkân mertebeleri sonsuz olacağından bulunduğu her mertebede "kemal", sonsuz ve daha ulvî tekâmüle kâbil olarak vâcibu'l vücud kanununun hükmü altındadır. Onun henüz fiile çıkmamış yarını ve sonu vardır.<sup>33</sup> Zira ikinci ifadede vacip kavramının olması gerekir. Birinci ifade de her zaman geçerlilik arz etmez. Çünkü vücud-ı â'lâ her zaman vücud-ı mutlak (vücud-ı mutlak özel anlamda kullanıldığı zaman vücud-ı ekmel anlaşılmalıdır) demek değildir. Zira mutlak â'lâyâ da ednâyâ da isnâd edilebilen izafi bir kavramdır. Bu nedenle ölçüt yaptığımız şey mutlak hakikiden ziyade, mutlak nisbi olduğu için bu tatbikte biraz düşünülmesi gerekir. Bütün âlimlerin hepsini bilip, onların ulaşabildikleri kemallerin bize temessülünü düşünsek bile yine vücud-ı â'lâyı tam olarak bilemeyiz.

<sup>29</sup>Bkz. I.Böl.antoloik varlık delili s.

<sup>30</sup>Metalib, Mezahib, s.228

<sup>31</sup>Metalib, Mezahib, s.258

<sup>32</sup>Metalib, Mezahib, s.256

<sup>33</sup>Hak Dini, IX, 6295

Bu nedenle Allah-u Teâlâ bütün varlığı kendinden olan ve yine onun huviyetinin kendisinden başkasıyla gerçek anlamda bilinmesi mümkün değildir.<sup>34</sup>

Şu halde varlığı zorunlu olan için, "ezzâtül vâcibu'l vücud, müstecmiu licemî is-sıfatil kemâliyye" yani "bütün kemal sıfatları kendinde toplamış, varlığı zaruri olanın kendisi" şeklinde nitelendirme yapması en doğru bir hüküm olacaktır. Bütün kemal sıfatları zât üzerinde zaid olmakla beraber yekünü vâcibu'l vücüd'a işaret etmektedir.<sup>35</sup>

O halde bütün kemâl sıfatları kendisinde bilfiil toplayan, evvel ve âhir vasfına sahip, hayyül kayyüm olan vacibü'l vücüt'tur. ki; o da Allah(c.c.) Tealâ'dır.<sup>36</sup>

## II. HUDUS DELİLİ

### a.Yazır'ın Delile Bakış Şekli:

Hudus delili, İslâm mütekelliminine göre, âlemin akıl ve nakil yönüyle ispat edilebildiği esasına dayandığını ifade eden Yazır, Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinin âlemin hudusunu anlattığını kânidir. "Yaratmak" ve "kılmak" kelimeleriyle ilgili ayetlerin bu konuya işaret ettiğini<sup>37</sup> kabul eder. İslam mütekelliminin, hudus delillinin ilk şekillerinin İbrahim (A.S.)'da görüldüğü fikri, Yazır'da, "Allah arayışının insan fıtratında yerleşmiş bir fıtratı ilahi fikrinden kaynaklandığını<sup>38</sup>; güneş, ay, yıldızlar ve gezegenlerin hareketli ve gelip-geçici (doğup-batan) şeyler olduğunu, bu nedenle bunların (dolayısıyla kâinatın) hâlıkıyyet değil, mahlûkiyyet ifade ettiğini, hudus ve fenâ delilini teşkil ettiğini ifade eder. Dolayısıyla Rabbin bunda müessir ve bunları harekete geçiren, yokluktan münezze olan bir yaratıcı kudret olması lâzım geldiğini<sup>39</sup> ifade eder. Buna göre kâinat ve kâinatın içindeki bütün zerreler, a'yan ve a'razın tümü, kısaca bütün mahlukat yaratılmış ve bunların yaratıcısı ezeli ve ebedi olan Allah (c.c.) dir. Bu konuda "Allah (c.c) vardı ve onunla hiçbir varlık yoktu"<sup>40</sup>hadisini delil gösteren Yazır, bu konu ile ilgili pek çok hadisin de varlığını ifade eder.<sup>41</sup>

<sup>34</sup>Hak Dini, IX, 6300 vd; Metalib-Mezahib, s.223

<sup>35</sup>Metalib,

<sup>36</sup>Hak Dini, IX, 6295

<sup>37</sup>Metalib, Mezahib, s.217

<sup>38</sup>Hak Dini, III/1966

<sup>39</sup>Hak Dini, III/1967

<sup>40</sup>Buhari, Kitabu bed'il halk, bab 878

<sup>41</sup>Metalib, Mezahib, s.217



b. Delilin Takriri:

Pek çok değişik örnekler verilmesine rağmen Yazır, bu delili klasik şekilde ele alır. Âlemin ezeli olmasının imkansızlığını, hâdis oluşunu ve bu bağlamda bir yaratıcının zorunlu olarak gerektiği sonucuna varır.

Kâinata meydana gelen olaylar ya bir müessir kuvvetin etkisiyle veya bir müessir olmadan meydana gelir. Üçüncü bir hal imkansızdır. Kâinatın kendiliğinden, bir müessirin tesiriyle meydana gelmemesi fikri gerek aklın ilkelerine ve gerek sebeplilik ilkesine aykırıdır. Zira böyle bir olayın meydana gelmesi demek, bir canlının kendi kendine, cansız varlıkların buldukları halin dışında bir başka şekilde meydana gelmelerini tecviz etmek olur. Bu mümkün değildir.

Diğer durumda, yani varlıkların bir etkenin etkisiyle meydana geldiği fikrine gelince bunda da iki durum söz konusu olur: Buna göre fâil etkenin ya zorunlu olması veya fâili muhtar olması gerekecektir. Birinci durumda etkenin bizzat kendisinin etkinliği ki bu durumda kâinattaki mevcutların kadîm bir vâcibu'l vücut olması ve âlemde hiçbir değişikliğin olmaması gerekirdi. Zira kadîm ve daimi olan sebebin zorlamasının doğrudan bir değişken hâdise sebep olması çelişkidir. Böylece söz konusu fâilin tercihsiz bizzat zorlayıcı olması ihtimali ortadan kalkar. Varlıkların, determinizm prensibine göre, meydana gelen olayları daha önce mevcut olduğu durumdan başka bir şekilde cereyan etmemesini temin edebilecek hiç bir güç ve kuvvet yoktur.<sup>42</sup>

Ayrıca âlem dediğimiz şey, bütün müşahhas yaratıkları ve gezegenleri ile yenilenme ve değişme ile, devamlı başkalaşma ve tahavvül içerisinde.<sup>43</sup> Cisim dediğimiz varlıklar da bu mekânda (âlemde) yer tutmaktadır. bunların yer değiştirmeleri, birleşmeleri, ayrışmaları da tabii bir seyir arz etmektedir. O halde bunların tabii hallerinin yanında gayr-ı tabii halleri de olacaktır. Mesela su ve taşın hareketlerinde bu durumu görmek mümkündür. Taşın yerçekimi kuvvetiyle aşağı düşmesi ile meydana gelen tabii yer değiştirmede oradaki su gayr-ı tabii bir şekilde yukarı çıkmak suretiyle yer değiştirecektir.<sup>44</sup> Bu nedenle hareket ve sükun olayını, ne cismin ne de mekânın özelliği ve yapısında değil, çeşitli cisimler arasında izafi olarak bir çekim ilişkisine bağlı düşünmek ve bu izafiyeti, bu ilişkiyi elinde bulunduran büyük bir kuvvetin varlığında düşünmek akla daha uygun görünmektedir.<sup>45</sup>

<sup>42</sup>Hak Dini, N.2242

<sup>43</sup>Metalib, Mezahib, s.217; Hak Dini, I.70

<sup>44</sup>Hak Dini, IV, 2946

<sup>45</sup>Hak Dini, IV, 2947

Âlemin kendi kendini meydana getirmesi, değişkenlerin kadîm olması, determinizm ilkesinin tutarsızlığı söz konusu olamayacağına göre o halde etken gücün dilediğini yapan fâili muhtar irade sahibi birinin olması gerekir. Günümüzde bilimin ortaya koyduğu cisimdeki atalet prensibine göre, semavâtın bütününe harekete geçiren kuvvet, onların dışında bir kuvvettir. O halde alem makinesinin sanii ve muharriki tabiat aleminin kendisinde değil üzerinde olduğuna göre<sup>46</sup> bu irade sahibi bizim bilgimizin ve sınırlı ilmimizin üzerinde, olağanüstülükleriyle bizi aciz bırakan vacibu'l vücud olan Allah(c.c)'tır.<sup>47</sup>

### III- İMKÂN DELİLİ

İslam felsefesinde mevcut şekliyle gördüğümüz imkân delilini, Yazır'da Kur'an-ı Kerim'de yer alan "yaratma" fiilinin açıklamalarında görmekteyiz. aklî burhanlarla başlayıp hudus delili ile devam eden bu delil, Yazır tarafından daha ziyade naklin (nassın) ışığında ifade edilmektedir.

Vâcibu'l vücud ve mümkinû'l vücud ifadelerinin asıl terimlerini oluşturduğu bu delili şöyle ifade etmek mümkündür:

Âlemdede müşahede ettiğimiz varlıklar ya mümkün varlıklardır, veya zorunlu varlıklardır. Üçüncü bir halde olmaları mümkün değildir.<sup>48</sup> Bu durumda muhal olmaları gerekir ki, muhalin kendi kendine meydana gelmesi zâtı yok olanın bizatihi aklen varolması mümkün değil, çelişkidir. Zira muhal olan bir şeyin varlığını düşünmek bile muhaldir.<sup>49</sup>

Vücûbu Vücud demek, varlığı zorunlu olan demektir. Bu da ya bizatihi vücud veya ligayrihi vücud olur. bizatihi veya ligayrihi vücûbu vücud olan kendi özvarlığının gereği olup hiç bir şekilde başkasına muhtaç değildir. Hiç bir şekilde noksan kabul etmeyen, ezeli ve ebedi, bütün kemal sıfatlarını kendinde toplayan varlıktır.<sup>50</sup> Hiçbir durumda aczi mümkün olmayacak şekilde kudret sahibi bir varlık demektir.<sup>51</sup>

Vâcibu'l vücud olan zât her türlü izafi şeylerin üstünde, onların uyum noktalarına, vücubu, vücutlarına hakim olan zâttır.

<sup>46</sup>Hak Dini, IV, 2949

<sup>47</sup>Hak Dini, IV, 2243

<sup>48</sup>Hak Dini, IV, 2242

<sup>49</sup>Hak Dini, IV, 2242

<sup>50</sup>Hak Dini, IV, 2676

<sup>51</sup>Hak Dini, V, 3346

Ligayrihi vücûbu vücud olanlara gelince, bunlar mâsivallah, yani Allah(c.c)'ın (vâcibu'l vücudun) dışında olanlardır ki, bunlar bütünüyle kendi zâtlarından ve icaplarından değil, ancak varlığı zorunlu bir zâtın eseri olarak meydana gelmişlerdir. Ligayrihi zorunlu olanın mümkünü'l vücud olması gerekir. Zira "mümkün" imkânı yönüyle varlığa ve yokluğa delâleti açıktır.<sup>52</sup> Bu nedenle kendini meydana getiren bir zât olmadan meydana gelmesi mümkün değildir. Bu zât, akl-ı evvel olarak da farzedilse, fiilinde keñdi eseri olmayan bir başlangıca muhtaç durumdadır.

Mümkinat yalnızca sebepler ve varoluş silsilesine göre ele alındığı zaman içlerinde bu silsilenin ilk illetini bulmak mümkün olmaz. Kısır bir devr-i daime dönüştürülecek olan bu silsilede öne sürülen ilk illet aynı zamanda bir varlık durumunda olacaktır.

Mümkün olan varlıkların teselsülü bütünüyle yine mümkün olacağı, mümkünün varlığı için kendi dışında bir sebebe ihtiyaç göstereceğinden dolayı ilk varlığın sebebinin mümkünlere dayandırılması muhali teşkil eder.<sup>53</sup>

Lizâtihi vâcibu'l vücud ile mümkünü'l vücudun kıyaslanması da mümkün değildir. Biri ezeli, diğeri de silsile halinde ve yenilenmekte olan iki sonsuzluk düşünelim. Böyle iki şeyin birbirine benzerliği ve zaman yönü ile ikisinin de ezeliyeti mümkün olamaz. Zira gerek tatbik delili, gerek matematiksel olarak bu iki sonsuzun birbirinin aynı olması muhaldir. Şu halde bu iki sonsuzun birbiri ile uygunluğunun sağlanması mümkün olmadığından, silsile batıl ve mümkün varlık durumunda kalacaktır.<sup>54</sup> Mümkünün her halükârda bir vâcibu'l vücuda isnat etmesi gerekeceğinden ilk varlık olması düşünülemeyecektir. O halde varlık, yoktan değil, yokluk özelliğine sahip herhangi bir mümkünattan değil, yokluğu muhal olan bizatihi vâcibu'l vücud Allah(c.c)'tır.<sup>55</sup>

#### IV- İNÂYET DELİLİ

Gâye illetleri olarak ifade edilen bu delili Yazır'da da görmek mümkündür. Âlemin düzenini konu edinerek eserden müessire yani Allah'a varmayı hedefleyen bu delili<sup>56</sup> baştan sona kadar Kur'an-ı Kerim desteklemektedir. İyiliğin hakim olması ve kötülüklerin ortadan kalması demek olan hikmet ile,<sup>57</sup> bir şeyin içinde gizlenen ve sonucu bakımından ortaya çıkacak fayda ve iyiliği elde etmek anlamında olan bu delil, aynı zamanda sebebin sebebi ve

<sup>52</sup>Hak Dini, I, 261

<sup>53</sup>Hak Dini, IV, 2714

<sup>54</sup>Metalib, Mezahib, s.217

<sup>55</sup>Hak Dini, IV, 2717

<sup>56</sup> Metalib, 204

<sup>57</sup>Hak Dini, II, 915

amacın sonucu şeklinde ifadesini bulmak suretiyle, sebep sonuç ilişkisinde teorik bir amaçtan ziyade, pratik bir karakter arz etmektedir.<sup>58</sup>

Yazır'a göre ehl-i şuhût için âlemde mevcut olan ve görülen herşeyin Allah'a delâlet ettiğini ve nedenle "Âlemin masivay Allah'ı ve Allah'ın mâverayı âlemi" oluşturduğunu dolayısıyla âlem ve âlemdeki düzen vesilesiyle mâverasındaki Allah'ı hakkıyla algılamamız gerektiğini ifade etmektedir.<sup>59</sup> Ona göre Kur'an ve ayetlerinin, kulluk-rablık ilişkisinden başlayarak ulûhiyyetin rubûbiyyete, rubûbiyyetten yaratıcılığa kadar devam eden bağlılığı sayesinde düşünen insanlar için yaratıcıyı isbât vardır.<sup>60</sup>

Kelâmi metodun hemen hemen aynı şeklini gördüğümüz Yazır, bu delil ile ilgili, Allah ile mahlukat arasında iki türlü ilişkinin bulunduğunu ifade eder:

Birincisi, doğrudan Allah'a bağlanan sebepler ilişkisidir ki herşeyin kendine mahsus olan özelliğinin kaynağını teşkil etmek suretiyle varlıklar yekdiğerinden ayrılık arzederler.

İkincisi de, ezelden ebede kadar cereyan eden sebepler ve sonuçlar ilişkisidir ki bütün varlıklar birbirlerine tutunarak bir bitin halinde yaratılışın başlangıcı ve sonu itibarıyla Allah'a istinad ederler. İşte bu sebepler zinciri ilahi hikmeti ve gayeyi meydana getirir.<sup>61</sup>

Buna göre gâye illetleri delilini iki mukaddime halinde takrir etmek mümkündür:

1-Âlemin hal değiştirerek başkalaşması sûretiyle muhdis olması. İletler sisilesine bağlı olarak gelişen bu sebepler zincirinin düzenli olarak bir vâcibu'l Vücut da sonuçlanması.

2-Âlemdeki düzen, uyum ve ahenkten ibret alınarak yine eserden müessire geçilmek sûretiyle kendiliğinden varlığı zarurî olana istidlâl edilir ki asıl nizam delili bu durumda ifdesini bulur.<sup>62</sup>

Birinci durum ile imkân deliline de istidlâl edildiğini ifade eden Yazır, ikinci durumda Allah (c.c.)'a ait sıfatların, özellikle ilim, irade ve kudret sıfatlarının açıkça ortaya konulduğuna işaret eder.<sup>63</sup>

<sup>58</sup>Hak Dini, II, 915

<sup>59</sup>Hak Dini, I, 71

<sup>60</sup>Hak Dini, I, 265

<sup>61</sup>Hak Dini, II, 923

<sup>62</sup>Metelib, 204

<sup>63</sup>Metelib, 204

Bu özellikten hareketle insana verilen bilgi sayesinde, insanın ve organlarının yaratılışı<sup>64</sup> evrende kozmik düzenin mevcudu, güneşin, ayın durumu ve âhenkli olarak birbirlerini takipleri,<sup>65</sup> gece ve gündüzün düzenli bir şekilde devr-i daim içinde olmaları<sup>66</sup> bulutun, rüzgarın, yağmurun durumu ve tabiat ile ahenkleri<sup>67</sup> kısaca evrende mevcut olan bütün çiftlerin nasıl bir uyum oluşturduklarını<sup>68</sup> Kur'an-ı Kerim'e dayanarak inayet istidlâl edilmektedir.

Bedâhet, akli delil getirme, tecrübe ve haber ilmin en önemli araçları ve ölçüleridir.<sup>69</sup> Bunun için Allah'ın bize lutuf ve ihsanını göstermesi, bizim sınırlı olan hâdis ilmimiz ve kendi varlığımıza ait kanaatlerimiz bütününü Allah'ın ezeli ilmi sayesinde gerçekleştirir: Aklını gereğince kullananlar her hâl-ukârda tek düze olan bu tabiatlar üzerinde bu kadar yenilik ve değişiklikleri yapan yaratıcı kudretin, ilk ve son yaratmaya muktedir olduğunu takdir eder.<sup>70</sup> İşte, eğer Hakkın kudret ve terbiyesi olmasaydı, kâinatta ne varlıktan, ne olgunluktan, ne tekâmülden, ne terbiyeden hiçbir iz ve pâyeye bulunamazdı.<sup>71</sup>

Yazır'a göre, insanlığın dinden istifadesini harikulâde olaylardan ziyade, tabii, akla uygun kanunlarla ve ma'kul şeylerleledir.<sup>72</sup> Kur'an-ı Kerim bu durumu akıl sahiplerinin en güzel anlayacakları bir şekilde ifade etmektedir: "Onlar ayaktayken, otururken, yanları üzerine yatarken, Allah'ı anarlar: göklerin ve yerin yaratıcısını düşünürler...."<sup>73</sup> Bununla insanoğlu, ilâhî tasarrufun cereyân şeklini ve yaratılıştaki nizamı telâkki ederek, âlemin ilâhî hikmet ve rabbani siyasetin konusu olduğunu bilir. Böylece bütün ilimlerin bu ilâhî hikmete mukaddime teşkil ettiğini anlamaya çalışır.<sup>74</sup>

Kâinatın bütün ahenk ve nizamıyla Allah'ın varlığına delâlet etmektedir. Kainatta mevcut olan hâdisatın tam ve mükemmel olmadığını ileri sürerek Allah'ın varlığına delil teşkil edemeyeceğini ifade etmek doğru değildir. Zira gerek kâinat gerek Kur'an-ı Kerim bunun böyle olmadığını en güzel biçimde ortaya koymaktadır. Bir yaprağın dokusunun bile akli muhakemeye sahip olanlarca ilim teşkil ettiğini bilmenin yanında, Kur'an-ı Kerim'in delâlet yönü sadece bilimselliğe dayalı ilke ve kurallardan müteşekkil değildir. Yazır'a göre istidlâlde

<sup>64</sup>Hak Dini, III, 1933

<sup>65</sup>Hak Dini, VI, 4030; IV,2673

<sup>66</sup>Hak Dini, V,3352

<sup>67</sup>Hak Dini VIII, 5780

<sup>68</sup>Hak Dini VI, 4049

<sup>69</sup>Hak Dini, I, 270

<sup>70</sup>Hak Dini, IV, 2959

<sup>71</sup>Hak Dini, I, 70

<sup>72</sup>Hak Dini, I, 267

<sup>73</sup>Âli imran, 3/191

<sup>74</sup>Hak Dini, II, 1259

oluşumun yönünü, yöntemini değiştiren tekdüzelik fikrini temelden yıkan değişikliklerdir ki bu doğrudan iradeyi isbat eder. İrade ise bilgiyi gerekli kılar. Buna göre tabiatta eksik ve hata gibi görünen şeyler, aslında eksik olarak yaratılan ve tabiatın aleyhine yaratıcının fâil-i muhtar olduğunu isbât eder. Aksi takdirde kâinatın kendiliğinden değişmesi mümkün değildir. Bunun yanında tabiatın kusursuz ve mükemmel olduğunu savunmak, onun yaratıcıya eşdeğer ve eşit olmasını gerekli kılar ki o zaman yaratıcının varlığına delil teşkil etmesi söz konusu olamaz. Çünkü bu takdirde tabiat ezelden değişmezlik ilkesine sahip olurdu.<sup>75</sup>

Şu halde, eserdeki tertip, birbirine uyma basit bir şekilde de olsa, düzenin güzelliği onu meydana getirenin kör bir tesadüfi eseri olmadığı gibi, faili zorlamak anlamında bir gaye manası da söz konusu değildir.<sup>76</sup>

Gâye illetleri, kâinattaki herşeyi bilerek yapan ve yaptığında yüce kudreti ve iradesi görülen bir zatın eserine delâlet etmektedir.

#### V-İHTİRA DELİLİ

Yazır'a göre ilahın varlığını aramada yapılacak ilk iş, varlığın ilk yaratılış sebebini araştırmaktır. Bu durumu teyid eden gerçek ise, ortaya konan eserlerdir.<sup>77</sup> Yaratmak, yok olanı var etmektir. Bütün mevcûdat özellikle gökler ve gök cisimleri de dahil, kendilerine mahsus nitelik ve niceliklerde ve farklılıklarda takdir edilip yaratılmışlardır.<sup>78</sup>

Kâinatta gördüğümüz her şey yaratılmıştır. Varlıklar, yegâne yaratıcı olan Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatından başka hiçbir şeye bağlı değildir.<sup>79</sup> Zira yok olan, kendi kendine var olamaz. Kendi kendine sebepsiz ve illetsiz bir oluş mümkün değil, batıldır.<sup>80</sup> Kâinatta mevcut bütün eşyada bu durum söz konusudur.

Allah'a ait yaratma, yoktan var etmek şeklinde olduğu gibi, aslî bir toprak maddesinden icad etmek şeklinde de olmaktadır. Türlerin yaratılışı ise, aynı cinsi taşıyan bir asıldan; erkekten dişi, dişiden erkek veya her iki cinsten bir nesil türetmek şeklinde cereyan eder. Tek veya çok varlıktan yaratmak ile hayat sahibi veya cansız bir varlıktan yaratmak arasında onun güç ve kuvveti yönüyle hiçbir şey değişmez.<sup>81</sup> Buna rağmen Allah'ın mükevvenâtı yaratması ve

<sup>75</sup>Hak Dini, IV, 2459

<sup>76</sup>Metalib, 204

<sup>77</sup>Hak Dini, IV, 2713

<sup>78</sup>Hak Dini, IV, 2713

<sup>79</sup>Hak Dini, IV, 2716

<sup>80</sup>Hak Dini, III, 1869

<sup>81</sup>Hak Dini, III, 1628 v.d.

icadı kendi zatından bir parça koparıp atmak şeklinde değildir. Onun hiç bir şeye kendinden bir parça vermesi doğru değildir. Aksi halde olması zaten muhaldir. zira bütün mahlûkat ve onlardaki kudret ve kuvvetler Allah'ın ve kudretinin parçaları ve tahavvülleri değil, eserleridir. Eserler ise, müessirin aynı veya cüz'ü değil, ancak delilidir. Eşyanın Allah'a nisbeti, mahlukun hâlikına mahkûmiyeti ve delâletidir.<sup>82</sup>

Yazır, diğer İslâm düşünürlerinin müşahhas olarak ifade ettikleri ihtira delilini, burada gördüğümüz kadarıyla mücerred felsefi bir şekilde ifade etmektedir. Buna rağmen, ihtira ile ilgili açıkladığı ayetlerde, müşahhas pek çok ifadeye yer verdiği gibi, müsbet bilimin ortaya koyduğu veriler çerçevesinde de konuyu ortaya koymaktadır. Özellikle canlı varlıkların meydana gelmesi ve hücrenin yapısının açıklanmasında, Kur'an ayetlerinin ışığı altında bilimsel metodlardan da istifade ettiğini görmekteyiz.<sup>83</sup>

Buna göre, gerek tabiat, gerek canlı varlıkların mevcudiyeti, bizatihi ve kadîm olmadığı gibi bir anda yaratılmış da değildirler. Canlı ve cansız bütün tabiat ve mahiyetinin ilâhi bir bilgide yaratılışlarının gereği yokluk değil; tabiat, canlılar ve mahiyetleri yaratıcı olmayıp aciz ve muhtaç bir "mümkün"den ibarettirler. Bu itibarla hüküm, tabiatın değil, bütün herşeyi yaratan ve ona hakim olan yüce Allah'ındır.<sup>84</sup>

O halde;

- 1- Kâinatta mevcut her ne varsa bütün hepsi yaratılmışlardır.
- 2- Yaratılan bu varlıkların bütün hepsinin bir yaratıcısı vardır ki o da Allah (c.c.)'tır.

Böylece varlığın yaratılması yokluktan değil, yokluk özelliğine sahip herhangi bir mümkinattan da değil, bizatihi var olan ve yokluk şanından olmayan Allah-u Teâlâ'ya aittir.<sup>85</sup>

## VI- FITRAT DELİLİ

Fitrat, insanların insanlıkları bakımından yaratılışlarında esas olan ve bütün hepsinde ortak genel bir yaratılış ögesidir.<sup>86</sup> Bundan hareketle, fıtratta asıl olan, hak ve hayra yönelik bir

<sup>82</sup>Hak Dini, III, 1629

<sup>83</sup>Yazır, bu konuda Pastör'ün (1822-1895) hücre üzerinde yaptığı deney sonuçlarına dayanarak, hücrenin ezeli olamayacağını, tabiatta sonradan yaratıldığını ve ana maddesini çamurun oluşturduğunu ifade eder. Aksi takdirde bir düşüncenin hem ilme hem de mantığa ters düştüğünü söyler. Bkz.Hak Dini, III, 1872

<sup>84</sup>Hak Dini, VIII, 5496

<sup>85</sup>Hak Dini, IV, 2716

<sup>86</sup>Hak Dini, VI, 2822

istikamet arzemesi durumudur. Bu itibarla insanın ruh ve zekasının özünde Hakkı tanınması ve gerçek yaratıcısından başkasına inanmaması gerekir.<sup>87</sup>

Yazır'a göre Allah-u Teâlâ varlığı zorunlu olan öyle bir zâttır ki bizim, gerek nesnel gerek öznel varlığımızın bütün zerrelere, bizlere varlığın mevcudiyetini hissettirir. Ruhumuzun özünde Hakkın zâtına yönelik ciddi bir tasdik ve kabulün izleri mevcuttur. Benliğimizin de bu yüce gerçekle sınırsız bir ilişkisi ve manevi bir irtibatı söz konusudur. Bu irtibat ve diyalog bize ait bilginin temelini oluşturmakla beraber, his ve algımdan, akıl ve fikrimizden daha temel bir durum arz etmektedir. Benliğimizde mevcut olan bu duygudan uzaklaştığımız zaman aklî melekeler devreye girer ve bize o yüce zâtı hatırlatır. Dış dünyamız da bu konuda aynı hatırlatmayı bize yapmaktadır.<sup>88</sup> Böylece insanoğlu bu fitrî duyguyu kendisine veren Allah-u Teâlâ'nın varlığına inanmış olur. Zira Allah (c.c.) insanoğlunu yaratmakla kendi varlığına şahit kılmıştır. Kendi varlığından habersiz olan o şüursuz hücrelere "ben" ve "ben ötesi" şuurunun bilfiil mebedini vermiştir. böylece her birine şahadet fitratını, kendi varlığında hakkın etkisini duymak ve duyurmak, tanıklık etme ruhunu vererek varlığına şahit kılmıştır.<sup>89</sup>

Insanoğlu kendi fitratından gelen duygu ile benliğini hisseder. Bu benlik duygusu onu hakkın varlığı duygusuna ulaştırır.<sup>90</sup> Adem'in ilk evladından itibaren herkes kendisinde mevcut olan fitrî duygu ile ezelden ebede kadar yaratıcısı ile devam edecek olan bir icab kabul ilişkisine fitrî bir ahid altına girerek rabbinin varlığına iman etmiş olur.<sup>91</sup>

Bu özelliğe sahip olan insan dış dünyamızda mevcut delilleri istinad etmekten öte, insanın yaratılış olayının bilfiil bu delillerden birini oluşturmuş olması, kendi varlığının rabbini varlığına delaletini göstermektedir.

Varlığa iman, sadece bilimsel delillerle elde edilecek nazarı bir bilgi meselesi değildir. Yaratılıştaki var olan ve iç gözlem denilen kendi iç dünyasını duyma ve genel olarak kendi kendinin varlığını tanıma şuru ile birlikte, o varlığının özünde gerçekleşen bir tanımadır. Bu, kişinin kendi varlığı altında açıkça tezâhür etmeyip, gizli bir şuur halinde mevcûdiyetini hissettirmektedir.<sup>92</sup>

<sup>87</sup>Hak Dini, VI, 2823

<sup>88</sup>Hak Dini, I, 20

<sup>89</sup>Hak Dini, IV, 2323

<sup>90</sup>Hak Dini, I, 73

<sup>91</sup>Hak Dini, IV, 2324

<sup>92</sup>Hak Dini, IV, 2325



Yaratılışın yaratana delâleti tabii olduğundan her insan yaratılışı itibariyle, bilinci altında ve vicdanının derinliğinde mevcut olan hak duygusunu<sup>93</sup> mutlak anlamıyla "benlik ötesi" şuhûdi bir tanıma meydana getirmektedir ki işte biz buna fıtrat delili nazarıyla<sup>94</sup> Allah (c.c.)'ın varlığına delil getirmekteyiz.

## VII- İLK İLLET DELİLİ

Yazır'a göre " Allah" olarak isimlendirdiğimiz yüce zât, kâinatın varlığında, devamında ve mükemmelliğinde bir ilk illet-i ûlâ'dır. Ona göre "Allah'ın vücûd-ı ehadisi tasdik olunmadan âlem ve nizam-ı âlem, his ve şuuru bir hayalden bir seraptan ve aynı zamanda def'i nâkabil bir ızdıraptan ibaret" kalacaktır.<sup>95</sup> Buna göre bütün ilim ve fenler, bilgiler, his ve algılar, fikirler küçük bir konu etrafında bilgimizi düzenleyerek son bir noktaya ulaşır.

Bütün bilimler varlığın gaye ve manasını bildirmeye çalışır. Varlıktaki gerçeklik ve nedensellik ilişkileri çağımızda bütün bilimlere hakim olan en büyük kanundur. Bu nedenle bütün bilimler nedensellik ilişkisi ile birbirine bağlıdır.<sup>96</sup>

İlim ve sanatın açıklığa istinad eden ve tecrübenin de desteklediği zorunlu bazı esas kanunları vardır. Bu kanunlar yok farzedildiği zaman ilim ve sanat yok farzedilmiş olur "Yok iken var olabilenin mutlaka bir sebebi vardır. Her mevcûd-i ahir bir mevcûd-i mukaddem ile mesbuk ve onun tesirine mukârendir." metodunu benimseyen Yazır'a göre ma'dum iken sonradan mevcut olan eşya, kendilerindeki yokluğun, onları meydana getiren bir sebepten değil, aksine onları behemehal bir illetin var etmesi ile meydana gelmeleri esasına kaidir.<sup>97</sup>

Varlığı sebep sonuç açısından düşünüp doğrulamadan eşyanın birbirleri ile aralarındaki bağlantıların tam olduğunu düşünmek doğru değildir. Mümkün olan bütün bu gerçekler üstünde, varlığı zorunlu olan Hak, gerek ilmimizin, gerek varlığımızın ilk başlangıç noktasını ve ilk illetini oluşturduğu inkar edilemez. İşte bu ilk illete biz Allah (c.c.) diyoruz.<sup>98</sup>

<sup>93</sup>Hak Dini, VI, 3822

<sup>94</sup>Hak Dini, IV, 2326

<sup>95</sup>Hak Dini, I, 19

<sup>96</sup>Hak Dini, I, 19

<sup>97</sup>Hak Dini, I, 67

<sup>98</sup>Hak Dini, I, 20

## VIII- HAREKET DELİLİ

Başlı başına bir hareket delilini ele almaktan ziyade maddenin hareketi ve sükûnunu konu edinen Yazır, İbn-i Sinâ ile aynı paralelde bir hareket tanımı yapar. Buna göre hareket: "kuvve halindeki bir şeyin kuvve olması bakımından kemâli"dir.<sup>99</sup> Bu tanımı ile Yazır, maddenin kuvve halinde kemâli mefhumunu içermemekte olduğunu ifade eder.

Klasik kelâm ve felsefede kabul edilen nazariyeye göre, cisimlerde biri tabii, diğeri de gayri tabii olmak üzere iki hareket esastır. Birincisi, hareket halindeki cismin durması, ikincisi de duran cismin hareket haline geçirilmesi halidir. Batlamyus ( - ) ve öncesi fizikçilerinin kabul ettiği bu "hayyiz-i tabii" ve "hareket-i tabiiyye" kuralı ve bunların arasındaki bağlantının düzenleyicisi ve cisimlere hareketi verenin bunların dışında bir muharriki gerektirdiği fikri, klasik kelâmında olduğu gibi<sup>100</sup> zorunlu olarak hareketin hâdis olduğu neticesini ortaya koymaktadır.<sup>101</sup> Zira cisimlerdeki "hareket" kavramının ortaya koyduğu "maddede hareket esastır" önermesinin sonucuna göre, bu hareketin hâdis olduğu ifade edilmektedir.

Yazır'a göre bu nazariye aynı zamanda Kur'an'a da ters düşmemekte ve Kur'an-ı Kerim'de bu konuyla ilgili ayetlerin<sup>102</sup> muhtevasını ortaya koymaktadır.

Fakat son devir fizikçilerinin ortaya koydukları "maddede aslolan atalet" kuralı, Yazır'a göre "cisimlerdeki hareketlilik" prensibini bir muamma olmaktan kurtaracağı gibi, hareketin hâdis olmasını daha kolay ortaya koyacaktır.<sup>103</sup> Ona göre bu durum aynı zamanda yukarıda söz konusu ettiğimiz ayetlerin yorumu ile de örtüşme arz etmektedir. Bunun ötesinde çekim kuvveti açısından, hareketin madde ile olan ilişkisine baktığımızda, her ne kadar maddi gibi görünse de madde, kütlelerinin uzağındaki kütlelerle ilgisi bakımından hareketi maddeden soyutlanmış bir halde düşünmemiz gerekir.<sup>104</sup> Bu hali ile maddesiz hissi bir araz şeklinde algılanacak olan hareketin bir başka şeye muhtaç ve sonlu olduğunu düşünmemiz gerekir.

Tabiatta uyumlu bir ritim ile cisimlerin sonlu ve sınırlı hareketler içersinde varlıklarını devam ettirdikleri ve bir süre sonra tabiatları gereği yoklukları mümkün olabileceğine göre<sup>105</sup> cisimlerin herbirinin konum ve hareketlerinin kendi dışlarından gelen bir basınç ve etkiye bağlı olduğu kaçınılmazdır. Hiç bir cismin hareket kaynağı kendiliğinden ve tabii değildir. Bütün

<sup>99</sup>Metalib, s.100

<sup>100</sup>Bkz. 1. bölüm, Hareket Delili, s.39

<sup>101</sup>Hak Dini, IV, 2947

<sup>102</sup>Ra'd 13/2; ayrıca bkz. Hak Dini, IV, 2946 v.d.

<sup>103</sup>Hak Dini, IV, 2948

<sup>104</sup>Hak Dini, IV, 2949

<sup>105</sup>Hak Dini, VIII, 5747

bunların hareketini sağlayan gücün, cisimlerin üstünde bir güç olması hali kaçınılmazdır. O halde, bütün çekim kuvvetinin gerçekleşmesini sağlayan, maddeye hareket gücünü veren bu kâinat makinesinin yüce yaratıcısı Allah-u Teâlâ'dır.<sup>106</sup>

## IX- ASRİMİZDA ORTAYA ÇIKAN AKIMLAR VE YAZIR'IN DÜŞÜNCELERİ

### A-MATERYALİZM

Maddeciliğin tarihi veya ilmi boyutları üzerinde fikir beyanından ziyade, bir bütün halinde materyalizmi savunmanın tutarsızlığı ve asıl maddenin Allah'ın varlığına açıkça delâlet ettiğini ifade eden Yazır, kâinatın ezeliyeti ve kâinatta mevcut varlıkların sonsuz bir süreç içerisinde akıp gittiğini ileri süren materyalistlerin, kâinattaki mevcudatın ezeli bir zorunlulukla devam ettiği düşüncelerinin hem deney, hem de akıl yoluyla tutarsız olduğunu ifade eder.<sup>107</sup> Zira bu duruma göre insan, hiç olmazsa gözlemi altına giren eşya çeşitlerinde, dün mevcut olmayan fakat bugün meydana gelerek gelişip artan ve sonra yine kademe kademe eriyip yok olduğunu bittecrübe müşahede etmektedir. Gözlemleri dışında kalan ve gelişen olayları ise delillerle ve aklı istidlâllerle öğrenmektedir.<sup>108</sup>

Bunların ötesinde tabiatte hiçbir olayın bir önceki olayla eşit şartlarda ve aynen tekrar etmediğini, bu yüzden tam anlamıyla hiç bir değişikliğe uğramadan sürüp giden bir tabiat davasının olmadığını ilim ve tecrübe ortaya koymuştur.<sup>109</sup>

Tabiatçılara göre madde yoktan var edilmediği gibi vardan da yok edilemez. Bu faraziyeye göre ilk sebebin (ilk ana madde) yokluğu düşünülemez. Büyük ölçüde İslâm Mütakelliminin kabul ettiği gibi, Yazır da tabiatın ilk ana maddesinin başlangıçta bir yaratılma hadisesine dayandığını kabul etmektedir. Aksi takdirde tabiatte meydana gelen bütün olayların ve yer kürenin teşekkülünü gerektiren gücün tabiatte mevcut olması gerekir. Halbuki maddedeki atalet prensibine göre tabiatın temel kanunlarının değişmezliği kabul edilmektedir. Fakat tabiatte meydana gelen değişme ve gelişme bu prensibe aykırı olarak gelişme arz etmektedir. O halde ilk yaratılış olayı ve tabiatte meydana gelen değişme ve gelişmelerin her aşamasında o gelişmeyi gerektiren sebep tabiatın kendinde değil, bilakis tabiat üzerinde etkin bir müsebbibe dayanmaktadır.<sup>110</sup>

<sup>106</sup>Hak Dini, IV, 2949

<sup>107</sup>Hak Dini, I, 64

<sup>108</sup>Hak Dini, I, 64

<sup>109</sup>Hak Dini, II, 1085

<sup>110</sup>Hak Dini, IV, 2953

Zaten sebeplilik prensibine göre de bütün varlıkların sebepleri kendi içlerinde değil, aksine tek tek vücûde gelen bütün varlıklar, biraraya toplanıp cemedildiği zaman külli sebep denilen ve bunların bütün varlığına vücûd veren esas sebebin bunların dışında olduğu açıktır.<sup>111</sup>

Yazır'a göre değişmeyen tek şey gerçektir. Ama kâinat her an birbirine bağlı, aralıksız ve düzenli olarak değişen bir yapı arz edip, çünkü âlem hiçbir şekilde bugünkü âleme benzememektedir.<sup>112</sup>

Şu halde genel olarak madde, özel bir boyut almış olsa bile içinde bulunduğu bu durumu alması ve bu konuma yerleştirilmesinde maddenin kendi yapısı buna müsait bir konum arz edemez. Mevcut maddenin kendi kendine yoktan meydana gelmesi veya sebep müsebbib ilişkisi olmadan kendi kendine devamı mümkün değildir. Aksine bizzat bunu yapan ve meydana getiren bir yaratıcı müsebbib gerekir ki o da ezeli ve ebedi olan Allah (c.c.)'tır.<sup>113</sup>

## B. TESADÜFÇÜLÜK NAZARİYESİ

Yazır'a göre tesadüf ve tekamül gibi nazariyeler, materyalizmin ortaya koyduğu detaylardır. Özellikle tesadüf nazariyesinin geçersizliği bütününüyle üzerinde durulmayacak kadar gayr-i ciddi bir konum arz etmektedir. Yazır'a göre ilim, fen, felsefe bütün ciddiliği ile bu zannın aleyhine bağırıp durmaktadır. Zira "ilim ve sanatın apaçık bilgiye dayalı ve tecrübe ile desteklenmiş, zorunlu bazı esas kanunları vardır ki bunlar kabul edilmediği takdirde ilim ve sanat yok olmuş olur"<sup>114</sup> ve bütün nedensellik ve gerçeklik ortadan kalkar.

Yazır, bütün tabiat bilimlerinde sebeplilik ve sebeplilik kanunlarının, tabiatta mutlak bir hakimiyete sahip olduğunu, bu kanunların bazen değişim, bazen koruma ve bazen de sebeplerin uyumu ve ilgisi oranıyla desteklendiğini ifade eder. Ona göre olaylarda algı ve akıl gibi illetler görülürken, bunların tam ve mutlak sebeplerini, bunlarla hiçbir ilgisi olmayan kör bir kuvvet, kör bir tabiat hadisesi gibi düşünmek olarak ifade edilen tabiatçılığın tabii ilimlerde kesinlikle yeri yoktur.<sup>115</sup>

<sup>111</sup>Hak Dini, II, 1085

<sup>112</sup>Hak Dini, I, 66

<sup>113</sup>Hak Dini, IV, 2952

<sup>114</sup>Hak Dini, I, 67

<sup>115</sup>Hak Dini, I, 68

Tabiat eğer kör bir tesadüfün eseri olsaydı, yeryüzündeki bütün bu hadiseler, gökyüzündeki bütün ecram-ı semaviyyenin takip ettiği yörünge nasıl düzenli bir seyir halinde olabilirdi? Güneşin merkezkaç kuvvetinin karşıtı olan çekim kuvvetine sırf kendi çekim kuvveti nasıl yetebilirdi? Kainattaki özel ölçüyü hangi kuvvet saflaştırıp şimdiki halini sağlıyabilirdi?<sup>116</sup>

Bugünkü teoriler canlıların hayatını bir hücreye dayandırır. Bir bitkinin bir hayvanın ve bir insanın bedeninin bütün dokuları mikroskop ile incelenebilen küçük hücrelerin ince bir sanatla dokunmasından meydana gelmektedir. Hayat ve canlılığın ilk örneğini oluşturan bu hücrelerdir ki bütün canlılar bunların bileşimleri sonucu meydana gelmektedirler. İşte bütün bunların gayet güzel bir düzen ve ahenk içersinde meydana gelmesi bir tesadüf eseri olmayı ortadan kaldırır.<sup>117</sup>

Tabiatın tesadüf eseri olmadığını şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür: Mesela bir buğday tanesi toprağa atılır. Bu tane şartlar gereğince büyür ve başak halinde yüzlerce taneyi oluşturur. Bu tanelerin yüzlercesini toprakta farzetsek, tabiatın binler belki de milyonlarca taneyle dolduğunu görürüz. Bu nicelik mükemmelliğın bir eseridir. Bu tedrici nicelikteki tekâmülün tam illetini ilk tane farzetsek ve bütün bu olgunlaşmayı bu ilk tanenin tabiatından çıkarırsak, bu olgunlaşmanın başlangıcındaki bir olgunluk, neticede üremenin sonunda yüzlerce hatta sonsuza kadar gittiğinden, böyle bir tekâmül davası tesadüfçülerin mantığına göre bir eşittir bir (1=1) gibi çelişkili bir sonuç arzetmelidir. Her şeyi kör bir tesadüfe bırakmak bir eşittir beş gibi, bir eşittir yüz gibi bir sonuç doğurur ki bu bilim adına çelişki arzeder. Halbuki kemal, bir ile diğeri sayılar arasında düzgün bir oran ile olumlu veya olumsuz bir sonuç arzeder. İşte böyle bir durum "nakıstan kâmil çıkmaz fakat kâmilden nakıs çıkar" kuralına da ters düşmez.<sup>118</sup>

Yeni yeni olayları yaratan ve onlara değışik özellikler veren, hatta baştan sona kadar bütün oluş ve olaylar hiçbir şekilde tesadüfün eseri değıl; ancak Allah-u Teala'nın ilm-ü iradesi ve kuvveti ile gerçekleşir.<sup>119</sup> Bundan dolaydır ki tabiatçı bilginler, tabiatı tekâmül kanununun varlığını kabul ederlerken, kör, eksik bir tabiatın, herşeyin başlangıç noktası ve sebebi olmasını değıl, vâcibu'l vücud olan Allah-u Teâlâ'yı sonsuz kemâli ile düşünmek ve kabul etmek suretiyle tabiatı olgunlaşmayı kabul ederek açıklamışlardır.<sup>120</sup>

<sup>116</sup>Hak Dini., IV, 2954

<sup>117</sup>Hak Dini., III, 1870

<sup>118</sup>Hak Dini., I, 68

<sup>119</sup>Hak Dini., IV, 2954

<sup>120</sup>Hak Dini., I, 68

### C. TEKÂMÛL NAZARİYESİ

Yazır'a göre tekâmül, basit bir halden, bileşik hale yani "o tek şey" in yavaş yavaş artarak "birçok şey" halinde biraraya gelmek suretiyle artarak olgunluğa giden ve yine aynı şekilde bileşikten basite ve tek şeye dönüşen olay ve oluşların halidir.<sup>121</sup>

Ayıklama (İstıfa, seleksiyon) ise, yaratılmış bir varlık üzerindeki işlem anlamında Allah(c.c.) tarafından, ya yaratma anında veya yaratıldıktan sonra "varlık verme" halidir.<sup>122</sup>

Buna göre, tabiatçıların anladığı manadaki "tabii ayıklama" kabul görmemektedir. Zira ayıklama, varlık düzenindeki yaratılış olayında Allah-u Teâlâ'nın koymuş olduğu Rablik düzeninden başka birşey değildir. Bu itibarla varlık düzenindeki bütün gelişmeler ve değişmeler, ancak bu kanunun ortaya koyduğu fiil ve tesirler sayesinde oluşmaktadır. Yani ayıklama varlık düzeni içinde yer alan çeşitli varlıkların bir sıfatı değil, Allah(c.c.)'in koyduğu bir kanun ve iradesi altındaki kanunların eseridir.<sup>123</sup>

Yazır, ayıklama olayını, kâinatta var olan sebeplilik prensibine benzeyen yönüyle bir yandan maddedeki atalet prensibini nakzetmeye çalışırken, diğer yandan da ilme ve sebeplerin sürekliliğine belge arzede bilmesi yönüyle bu prensiple birliktelik arzettiğini ifade eder. Aynı zamanda bu durum bütün tabiatta geçerli olmakla beraber, özellikle canlı türlerinde daha yakından ilgilidir.<sup>124</sup>

Kâinatta mevcut olan ayıklama ve tekâmül olayı önce tabiatta, sonra bitkilerde ve daha sonra hayvanlarda meydana gelmektedir. Fakat bu tekâmül olayı, her türde kendi özelliklerine göre gelişir ve tekâmül arzeder. İnsanda daha da belirgin olan bu tekâmül, sadece kendi türüne mahsus gelişme arzeder. Kesinlikle hiçbir türün cevheri, diğerinin cevherine benzemez ve birbirlerine dönüşüm asla olamaz.<sup>125</sup> Yazır bu türlerin herbirinin meydana gelişini "yeniden yaratma" (halk-ı cedid) şeklinde ifadelendirir. Zira "nakısdan kemal meydana gelmez" prensibine göre meydana gelen bu yapılanmada onlara bu gücü veren, tamamen bu olayların dışındadır.<sup>126</sup> Eğer aksine bir durum olsa bu ne ilme, ne de mantığa uymaz.

<sup>121</sup>Hak Dini, I, 66

<sup>122</sup>Hak Dini, II, 1082

<sup>123</sup>Hak Dini, II, 1083

<sup>124</sup>Hak Dini, II, 1083

<sup>125</sup>Hak Dini, II, 1084

<sup>126</sup>Hak Dini, II, 1085

Başından beri ifade ettiğimiz ıstıfa ve tekâmül olayında Yazır, bilim adamlarının iki gruba ayrıldığını ifade eder:

Birinci teoriye göre, bütün canlılar tekâmül prensibi itibarı ile bir "ilk madde"den meydana gelerek gelişim göstermişlerdir.

İkinci teoriye göre ise her canlı kendi tür ve tohumundan ürer ve gelişir. Hiçbir canlı bu kuralın aksine bir başka türün özelliğinden meydana gelemez.<sup>127</sup>

Teori sahiplerine göre bu iki teoriden birini kabul ettiğimiz takdirde diğerinin yanlış olduğu fikri sözkonusu olmaktadır.

Yazır, tabiat kanununa dayalı birinci nazariyede tekâmülü ortaya atanların ehl-i ilmin sözlerini yanlış yorumladıklarını veya kasıtlı olarak tahrif ettiklerini ve tabiatta cereyan eden olayların Hak Teâlâ'ya ait bir tekâmül ve terbiye kanunu olmadığı ve bu olayların cebri hareketler olduğu iddialarının ilim adına teessüf verici olduğunu ifade eder. Ona göre tabiatta yaratma, terbiye, ayıklama ve tekâmülün, yürürlükteki ilahi bir nizam olduğu ve Allah(c.c.)'ın mutlak kemal sahibi olduğu her türlü şüpheden uzaktır.<sup>128</sup> Zira tabiat bilimleri tabiata aykırı harikaları inkar ettirecek bir zorunluluk değil bilakis aksinin mümkün olabileceği bir "âdet-i ilâhiyye"den ibarettir. İşte bu nedenle ayıklama ve tekâmül bizzat tabiattan değil, fakat tabiatın da yoktan yaratıldığı bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiştir.<sup>129</sup>

Buraya kadar anlattığımız tekâmül konusunu Yazır'ın dili ile özetlemek gerekirse şu neticeyi elde etmek mümkün olacaktır.

1. Kanunlar, kanun üstü bir yaratılış olayı ile meydana gelmiştir.
2. Tabiatteki olaylar zorunlu değil, mümkün kanunlardır.
3. Kanunlar, tekdüze devam eden hareketler değildir, bilakis adetleri hilafına geri dönmeleri de zorunludur. Her kemalin bir zevali vardır.
4. Tabiat varlığı itibarı ile mümkündür.
5. Türlerin varlıkları hem zorunlu değil, hem de birbirlerinin aynı değildir.
6. Canlı türleri içerisinde insanoğlunun tekâmülünde, diğer canlılarla hiçbir benzerlik sözkonusu olamaz.<sup>130</sup>

Görüldüğü gibi tekâmül nazariyesinde Yazır,

<sup>127</sup>Hak Dini, II, 1087

<sup>128</sup>Hak Dini, I, 66 vd.

<sup>129</sup>Hak Dini, II, 1087

<sup>130</sup>Hak Dini, II, 1088 vd.

1. Tekâmülün, ilahi kudretle meydana geldiği fikri yanında, pozitif bilimlerle de ters düşmediğini,

2. Bu olayda metafiziğin zorunlu olarak pozitif bilime öncülük etmesi gerektiğini vurgulamış oluyor.

#### D. POZİTİVİZM

Fen ve fen kanunlarına dayanarak sağlam bilgiyi elde etmeye çalışan pozitivism, bir yandan metafiziği ortadan kaldırmaya çalışırken, diğer yandan da benimsemediği şüpheciliği metafizik aleyhine delil olarak kullanmaya çalışır.<sup>131</sup> Bu yönü ile aynı zamanda temelinde şüpheciliğe dayandığını ortaya koymuş olur. Zaten başlı başına tenkit edilmemiş bir pozitivismi düşünmek doğru olmaz.

Varlıklar görülen ve görülmeyen olmak üzere iki kısma ayrılır. Hemen hemen bütün felsefi doktrin ve düşünceler, gerçeği görülmeyen hatta görülemeyen âlem kabul ederek, bu âleme mana âlemi derler. Dışarıdan bize beş duyu vasıtası ile gelen bilgiler, müşahade edilen bilgiler olup, bunların meydana gelişinde mutlaka bir âmil sebep sözkonusu olmaktadır.<sup>132</sup>

Mesela ışık dediğimiz "parıltı" bizim dışımızda mevcut değildir. Zira müsbet bilim, ışığı titreşim olarak algılar. Görünmeyen ise esirin titreşimidir. Parıltı ise o ışık titreşiminin, bizim gözümüzle ilişkisi, temas etmesi sırasında meydana gelen ani bir görüntüdür.<sup>133</sup> Şu halde madde ve manayı beraber kabul edip, öylece algılamak gerekmektedir.

Yazır, mana yönünü eksik gördüğü pozitivismi, fazla müsbetçilik taassubu olarak görür ve pozitivistler; "gördüklerine inanıp görmediklerini tekzip ederler"<sup>134</sup> der. Ona göre hataya düşmemek için müsbet yönde hareket etmek iyidir. Fakat hayattan istenilen asıl amaç, gördüklerine sapanıp kalmak değil, aksine hatalardan korunup Hakk'a ermektir. İşte bunu için bütün isbat olunmuş ve olunacak başka hakikat yokmuş gibi bütünüyle zahir olana sarılmak ve onun ötesini idrak edememek, inkar ve inatçılıkla eşdeğer bir durum arzeder.<sup>135</sup>

Aslında Yazır da yukarıda ifade ettiğimiz gibi, pozitivismin kurucusuna göre bu nazariyeyi dikkate alarak değerlendirmenin doğru olamayacağını ifade eder. Zira madde ve manayı pek çok kişinin hatta bilimin kabulüne rağmen inkar etmenin fitraten bozuk olan

<sup>131</sup>Metalib, Terc. Yazır, M. Hamdi, s.88

<sup>132</sup>Hak Dini, I, 172

<sup>133</sup>Hak Dini, I, 173

<sup>134</sup>Hak Dini, VIII, 5339

<sup>135</sup>Hak Dini, VIII, 5339



kişilerce ileri sürülebileceğini ifade ederek, "üç hal kanunu" nazariyesinde A. Comte'un tamamen bu duruma düştüğünü ifade eder.<sup>136</sup>

Yazır'a göre "üç hal kanunu"nun birincisi ilahiyat evresini, ikincisi metafizik evresini ve üçüncüsü pozitif evreyi oluşturması ve bu son evrenin gerçeklik arzedip, diğer ikisinin pozitif düşüncede hiçbirşey ifade etmemesi, mantık açısından bir çelişki arz etmektedir. Zira bu düzenlemeye göre en önce olan (birinci evre) en basit ve enbasit olan da en genel olandır. Buna göre ilk halin ikinci halde ve her iki halin de üçüncü halde mahiyetleri gereği, bir cüz'ü olmalıdır.<sup>137</sup> Bu durum Comte'un düşüncesinde bir çelişki olduğu gibi, aynı zamanda bilginin tasnifinde bir eksiklik arz etmektedir.<sup>138</sup>

Yine bu nazariyenin sahibinin diğer düşüncelerine baktığımız zaman ilah fikrini benimsemekle beraber, teçsime dönüştürmüş olması, pozitivistizmin düşünce tarihinde eksik bir yapı arzettiğini ortaya koyacaktır.<sup>139</sup>

Şu halde pozitivistizmi mutlak manada genel geçer bir sistem olarak algılamak, isbât-ı vâcib adına hiçbir değer arz etmediği gibi, düşünce tarihinde de taraflı ve eksik bir sistem arz etmeye devam edecektir.

## X. TASAVVUF DELİLİ

Bu konuya girmeden önce şunu tesbit etmek gerekir ki Yazır, eserlerinde Allah'ın varlığına ait konulardan bahsederken başlı başına bir tasavvufi delili konu edinmemiştir. Zaten Hak Dini Kur'an Dili isimli eserinin ilk sayfalarında yer alan ve Yazır'dan istenen hususlar arasında da "ayetlerin tasavvufi yorumu"nun olmaması <sup>140</sup> bu durumu teyit etmektedir. Buna rağmen tasavvufi ifadelerine rastladığımız yerlerde uslubu yönüyle bu konuya işaret ettiği kanısındayız.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi sofiyye, tevhidi "Allah'ın vârlığı ve birliği"<sup>141</sup> şeklinde algılar, Bazı mutasavvıflara göre de tevhid, vücûdî ve şuhudî olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>142</sup> Yazır'a göre şuhûd ehli için alemde görülen her şeyin ötesinde, ondan önce veya ondan sonra,

<sup>136</sup>Hak Dini, IV, 2326

<sup>137</sup>Metâlib, s.296

<sup>138</sup>Metâlib, s.297

<sup>139</sup>Metâlib, s.298

<sup>140</sup>Bkz. Kara, Mustafa, Hak Dini Kur'an Dili'nde Tasavvuf Kültürü Üzerine, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır

<sup>141</sup>Bkz. I. bölüm, Dini tecrübe delili

<sup>142</sup>Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatler, s.242

onunla beraber, mutlaka Allah-u Teâlâ görülür. Zira "kişinin kalbinde her ne hutur ederse, işte Allah onun arkasındadır."<sup>143</sup> Bu nedenle âlem, Allah'tan başka bütün varlıklar demek olup, Allah bunların üstündedir. Biz bu âlem vasıtası ile onun ötesindeki Allah Teâlâ'yı gerçek olarak algıladığımız bir idrak ilişkisi ile kabul ve tasdik etmekteyiz. Yazır'a göre "diğer bütün bilimlerin yanında tasavvuf da bunun için uğraşmaktadır."<sup>144</sup>

Allah, daha aşağısı ve daha yücesi olmayan, sonluluk ve nicelikten münezzehtir ve müteal olduğundan varlıkta ve vicdanda ondan daha yücesi yoktur. Bu yüzden kalpler Allah'tan başka hangi dünya nimetine meylederse etsin, onların daha iyisi ve üstünü bulunmadığı için hiçbirinde karar kılamaz; ancak ilahi zikir ve marifetten zevk alarak bütün maksat ve işlerin Allah'a yöneldiğini anlayarak yüksek makama yönelerek onun dışında hiçbir gaye ve amaç taşımaz.<sup>145</sup>

Yazır'a göre sofiyenin ilah telakkisinde bazı noktalar ehl-i halin dışındakilere ağır gelebilir.<sup>146</sup> Fakat buna rağmen kulun Allah'ta fani olması "Allah ile ittihat" değil, "Allah'ı tevhid" şeklinde algılanmalıdır. Zira "Allah'ın zatından, sıfatlarından ve fiillerinden başka mevcut olmadığı" kuralını dikkate alırsak, bütün âlem Allah'ın fiili yani yarattığı olduğu gibi insanlar da O'nun yarattığıdır. Fiil, fâilin aynı olamayacağına göre, insan sadece Allah'ı tanımak için O'nu yüceltir ve ulular.<sup>147</sup>

Yazır'ın sofiyeye ait düşüncelerini aynen muhafaza ettiğimiz zaman görürüz ki "vahdet-i vücut" nazariyesi "panteist" düşünce taraftarlarınınca yanlış bir kullanıma dönüştürülmek istenmektedir.<sup>148</sup> Zira vahdet-i vücut "lâ mevcûde illallah" ifadesi ile, "Allah'tan başka hiçbir mevcudu kabul etmezken" panteist <sup>149</sup> görüş taraftarlarınınca bu durum "her mevcut Allah'tır" şekline dönüştürülerek, birinci konumda Allah'ın konu edilirken, ikinci durumda Allah nefyedilip âlemin varlığı isbât edilmiş oluyor.<sup>150</sup> Yazır'a göre "lâ mevcûde illallah" sözü dinin aslından değil, tasavvufta merhale kateden havass için ifadeye layık bir ibaredir. Zira bize göre "lâ ilâhe illallah" sözü ile ancak Allah tevhid edilebilir.<sup>151</sup>

---

<sup>143</sup>Hak Dini, I, 71

<sup>144</sup>Hak Dini, I, 71

<sup>145</sup>Hak Dini, IV, 2984

<sup>146</sup>Hak Dini, VI, 4510

<sup>147</sup>Hak Dini, VI, 4511

<sup>148</sup>Hak Dini, IX, 6275

<sup>149</sup>Panteizmde mutlak varlık bir yönüyle tabiat, diğer yönüyle Tanrı'dır. Tanrı âlemde tecelli edecek yerde tabiat Tanrı olarak görünür. Vahdet-i vücudun ise bu görüşle hiç bir ilgisi yoktur. Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Vahdet-i vücut maddesi

<sup>150</sup>Hak Dini, I, 576

<sup>151</sup>Hak Dini, I, 576

Her ne kadar Yazır bu konuda farklı görüşte ise de tasavvufun kendine özgü ifadelerine nüfuz etmemiş ve bu konuda fazla detaya girmemiştir.

## XI. DEĞERLENDİRME

Yazır'da araştırma konusu yaptığımız isbât-ı vâcib delillerini, diğer islami eserlerdekine gerek benzeyen, gerek farklı yönleriyle ortaya koymaya çalıştık. Bunun yanında, batıda kullanılmasına ve balı başına bir delil olmasına rağmen, Kant'ın ortaya koyduğu Ahlak (Moral) delili ile ekmele varlık delilini kullanmadık.

Şunu kaydetmek gerekir ki bunlar ve bunların dışında bazı delilleri müstakil bir şekilde Yazır da kullanmamıştır. Ancak bunlardan "ekmele varlık" delilinin bazı yönlerini tenkit eden Yazır'ın ifadelerine dayanarak, bu delillerde ortaya koyduğu kavramları (ekmele, kemal, varlık) biz "ontolojik varlık" delilinde kullanmayı uygun gördük. Zira Yazır'ın ifadelerinin bu delile daha uygun olabileceğini düşündük.

Öte yandan Ahlak Deliline gelince, Kant bu delili kozmolojik, ontolojik ve gaye delillerine yaptığı tenkitlerden hareketle ortaya koymuştur. Bu yüzden Yazır'ın ona yönelttiği tenkitleri de adı geçen delillerde zikretmiş olduğumuz için bir bütün halinde böyle bir delili ortaya koyabilecek malzemeye sahip olamadık.

Diğer bir şekilde de İzmirli'nin eserinde gördüğümüz detay şeklindeki pek çok delili, Yazır'da araştırma gereğini götmedik. Çünkü böyle bir araştırma, bir yerde konuyu zorlayacağından amacımız dışında bazı durumları gündeme getirir endişesini göttük.

Konuya Yazır'ın iktibas ettiği şu şiiri ile son verelim:

Zehi zatın nihanü ol nihandan masiva peyda  
Bihar-ı sun'ına emvac peyda ka'r nâ-peyda

Bülendü pest-i âlem şahid-i feyz-i vücûdudur  
Değil bîhûde olmak yoğ iken arzu sema peyda

Meâl-i hikmetin ızhar-ı kudret kılmağa etmiş  
Gubar-ı tîreden ayine-i gitti-nûma peyda

Demadem aks alır mur'at-ı âlem kahru lutfundan  
Anınçün keh kûdüret zahir eyler keh safa peyda

Gehi toprağa eyler hikmetin bin mehlika pinhan  
Gehi sun'un kılar topraktan bin mehlika peyda

Cihan ehline tâ esrar-ı ilmi kalmaya makti  
Kılıptır hikmetin küffar içinde enbiya peyda<sup>152</sup>



---

<sup>152</sup>Hak Dini, V, 3437

## NETİCE

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'da ısbât-ı vâcib konusunu ele aldık ve burada sonuçlandırdık. Yazır'ın görüşleri tarihten günümüze kadar geçen süre içerisinde ısbât-ı vâcib konusunda söylenenlerin bir mozayığıdır. O bu konuda söylenenlerin hemen pek çoğunu özümsemiş ve eserlerine öylece almıştır. Fakat bu konuda söylenenler bitmiş midir? Elbette hayır, söylenmeye yine devam edecektir. Fakat üzerinde kesinlikle şüphe edilemeyecek bir şey varsa o da Allah'ın varlığının kesin oluşudur. Buna, günümüze kadar olduğu gibi günümüzden sonra da ışık tutacak en büyük kaynak şüphesiz ki Kur'an-ı Kerim, sonra da sağlam yaratılmış fitratlardır. Konuyu bağlaması ve kısaca özetlemesi bakımından Yazır'ın şu cümlelerini nazarı dikkate almayı yararlı görmekteyiz:

"Bütün mevcudiyetinizle Hakk'a bağlı değilseniz, varidat-ı akliyye ve hissiyyeniz şirk içinde yüzer. Akl-ı fâilin sonlu olan istintâcından bile mahrum kalırsınız. Hakk'a bağlı iseniz hem vâridatınız artar, hem de ruhi bütünlüğünüzü iptal etmeyecek bir tarz-ı muntazimede devam eder. Bu sayededir ki yalnız türünüzün bekâsını değil, şahsiyetinizin de bekâsını temin etme mutluluğuna mazhar olursunuz."<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup>Metâlib, Önsöz, s.33

## BİBLİYOGRAFYA

Akkad, Abbas Mahmud;

- Allah, (Mevsü'atü'l Akaidi'l-İslamiyye, I, içinde) Beyrut, 1970

Aydın, Ali Arslan;

- İslam İnançları ve Felsefesi, Ankara, Tarihsiz.

Aydın, Mehmet;

- Din Felsefesi, İzmir, 1990

Başgil, Ali Fuat;

- Din ve Laiklik, İstanbul, 1982

Beyazî, Kemalüddin Ahmed;

- İşârâtü'l Merâm Min İbarâti'l İmam (Neşr. Yusuf A. Rezzak), Kahire, 1368; İstanbul, 1949

Bilmen, Ömer Nasuhi;

- Muvazzah İlm-i Kelâm, Bilmen Yay., İstanbul, 1959

Bolay, Süleyman Hayri;

- Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Ankara, Tarihsiz
- Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini, İstanbul, 1989
- "Bir Filozof ve Mütefekkir olarak M.Hamdi Yazır", Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, Ankara, 1993

Buharî, Muhammed b. İsmail;

- Sahih-u'l Buharî, I-IX (Şerh. Kasım Rufaî) Beyrut, 1987

Çakar, Muharrem;

- Sebplilik Problemi ve Allah'ın Varlığı, İstanbul, 1990

Çubukçu, İbrahim Agah;

- İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri, Ankara, 1987
- İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, Ankara, 1972

Ebu Davûd, Süleyman b. Eş'as es Sicistânî;

- Sünen-i Ebu Dâvud, I-IV (Neşr. Muhammed Muhittin A. Hamit) Kahire, 1354/1935, İstanbul, 1981

Fârâbî, Ebu Nasr, Muhammed b. Muhammed Tarhan el Uzluk;

- El Medinetü'l Fazıla (Terc. Nafiz Danışman), İstanbul, 1989

Fethullah Huleyf;

- Kitabu't Tevhid Mukaddimesi, Beyrut, 1970

Fiğlalı, Ethem Ruhi;

- Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri, İstanbul, 1990

Gazzalî;

- İhya-u Ulumid'dîn, I-IV, (Neşr. A. Bedevi), Kahire
- İlcamü'l Avâm an İlmî'l Kelâm (Terc. D.Sabit Ünal), İzmir, 1981
- El-Hikme Fi Mahiûkâtillahi Azze ve Celle, Beyrut, 1986

Görgün, Tahsin;

- "Elmalılı'da Bilgi Problemi", Elmalılı M.Hamdi Yazır, Ankara, 1993

Günaltay, M.Şemseddin;

- Felsefe-i Ulâ (Haz. Nuri Çolak), İnsan Yay., İstanbul, 1994

Işık, Kemal;

- Mâturidî'nin Kelâmî Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, ankar, 1980
- Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, A.Ü.Basımevi, 1967

İbn-i Kudâme, Abdullah b. Ahmet;

- Lum'atü'l İtikad (Derleyen: B.Topaloğlu), İstanbul, Tarihsiz

İbn-i Rüş, Muhammed b. Ahmet;

- El-Keşf an Minhacü'l Edille
- Faslu'l Makal (Terc. S.Uludağ, Felsefe Din İlişkileri), Dergah Yay., İstanbul, 1985

İbn-i Teymiyye;

- İmanü'l Evsat (İman Üzerine, Terc. Salih Uçan), İstanbul, 1985

İrfan, Abdülhamit;

- İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları (Terc. Yeprem, M.Saim), İstanbul, 1983

İzmirli, İsmail Hakkı;

- Yeni İlm-i Kelâm (Haz. Dr. Sabri Hizmetli), Ankara, 1981

Kara, İsmail;

- Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, II, İstanbul, 1987

Kılavuz, A.Saim;

- Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş, İstanbul, 1987

Kindî;

- Hudûdu'l Eşya ve Rusûmûha,

Koçyiğit, Talat;

- Hadisçilerle Kelamcılar Arasında Münakaşalar, Ankara, 1984

Macit, Fahri;

- İslam Felsefesi Tarihi (Terc. Turhan Kasım), İstanbul, 1987

Maturîdî;

- Kitabu't Tevhid (Neşr. F.Huleyf),

M. Abdülhay;

- Eş'arilik, İslam Düşünce Tarihi, I, İstanbul, 1990

Mir, Veliyyüddin;

- Mu'tezile, İslam Düşünce Tarihi, I, İstanbul, 1990

Oğuz, M. İhsan;

- Mezheb-i Selef, A.Sait Matbaası, İstanbul, 1973

Paul Janet, Gabriell Sallies;

- Metalib-Mezahib (Terc. M.H. Yazır), İstanbul, 1341R., 1925M.

Sabûnî, Nureddin;

- El-Bidaye Fi Usuliddin (Maturidiyye Akaidi, Der. B.Topaloğlu), İstanbul, 1979

Said Havva;

- İslam'da Allah İnancı (Terc. Ramazan Nazlı), İstanbul, 1980

Şehbenderzade, F.Ahmet Hilmi;

- Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? (Sadeleştiren: N.Taylan, E.Onat), İstanbul, 1979

Taftâzânî, Sa'düddin Mesut b. Ömer;



- Şerh-ül Akaid (Haz. S. Uludağ), İstanbul, 1982
- Şerh-ül Mekasid (Neşr. Abdurrahman Umeyre), I,V, Beyrut, 1989

Taylan, Necip;

- Anahatlarıyla İslam Felsefesi, İstanbul, 1985

Topaloğlu, Bekir;

- Allah, DİA, II, İstanbul, 1982
- İslam Filozoflarına ve Kelamcılarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib), Ankara, 1974
- Kelam İlimine Giriş; İzmir, 1988

Toshihiko İzutsu;

- Kur'an'da Allah ve İnsan (Çev. S. Ateş), Ankara, Tarihsiz

Uludağ, Süleyman;

- Felsefe Din İlişkileri - Faslu'l Makal El Keşf an Minhacü'l Edille, İstanbul, 1985
- Şerhu'l Akaid Terc., İstanbul, 1982
- "Tasavvufta Uluhiyyet Telakkisi", Hareket Der., sayı 18-19, Ağustos-Eylül 1980, 20-22, Ekim-Aralık 1980

Ulutürk, Veli;

- Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor, İzmir, 1985

Ülken, Hilmi Ziya;

- İslam Düşüncesi, İstanbul, 1946
- İslam Felsefesi Tarihi, İstanbul, 1935

Yavuz, Yusuf Şevki;

- "Elmalılı M.Hamdi DİA, XI, İstanbul, 1994

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi;

- Dibace, Metalib-Mezahib, İstanbul, 1341
- Hak Dini Kur'an Dili, I-IX, İstanbul, 1935