TEVHİD

Yazar:

Abdullah TURAN

Türkçe

0000-00-00 00:00:00

TEVHİD TEVHİD

TEVHİD

Abdullah TURAN

Allah Teala'yı Tanımanın Önemi ve Zorunluluğu

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla,

"De ki: O Allah tektir. Allah, Samed'dir (Her şey O'na muhtaçtır, O hiçbir şeye muhtaç değildir.) Doğurmamış ve doğmamıştır ve O'nun hiçbir eş ve benzeri yoktur." (1)

"Göklerde ve yerde olan her şey O'nu tenzih eder. O üstündür ve yüce hikmet sahibidir. Göklerin ve yerin saltanatı O'nundur. O diriltir ve öldürür ve O her şeye kadirdir. Evvel ve ahir, zahir ve batın O'dur ve O her şeyi bilendir." (2)

"O, öyle bir Allah ki, O'ndan başka bir ilah yoktur. Gizliyi de bilir, görüneni de. O, Rahman (dünya ve ahirette varlık rahmetini her şeye sunan) ve Rahim (dünya ve ahirette has rahmetini yalnızca mü'minlere sunan)dır. O, öyle bir Allah ki, O'ndan başka bir ilah yoktur. Her şeyin sahibidir. Ayıplardan ve noksanlıklardan münezzehtir. Esenliktir ve kullarını esenliğe erdirir. İnanan ve inandırandır. Her şeyi koruyandır. Mutlak saltanat sahibidir. Eksiklikleri giderendir. Uludur. Allah müşriklerin şirk koştuğu şeylerden münezzehtir. O Allah, yaratan, var edip olgunlaştıran ve şekil verendir. Bütün güzel adlar O'nundur. Göklerde ve yerde ne varsa O'nu tenzih eder. O mutlak üstünlük ve hikmet sahibidir." (3)

Hz. İmam Rıza (a.s) babaları aracılığıyla Hz. Ali (a.s)'dan o da Hz. Resulullah (s.a.a)'den naklettiği bir hadiste Hz. Resulullah şöyle buyuruyor: "Allah Teala buyuruyor: "Benden başka bir mabud yoktur. Bana ibadet edin. Sizden kim, "la ilahe illallah" şehadetini halis kalple söylerse, benim kaleme girmiş olur ve kim benim kaleme girerse, azabımdan emin olur." (4)

"Uyun-u Ahbar-ı Rıza" ve Şeyh Saduk'un "Tevhid" adlı kitabında yer alan bu hadisi,

Şeyh Tûsi "Emali" adlı kitabında şöyle nakletmiştir: "Hz. İmam Ali (a.s) Hz. Resulullah (s.a.a)'in şunları buyurduğunu söyledi: "Cebrail-i Emin Allah Teala'nın şunları buyurduğunu bana haber verdi: "Benden başka bir mabud yoktur. Ey kullarım! Bana ibadet edin ve bilin ki, sizden kim, "la ilahe illallah" şehadetini halis kalple söyleyerek benimle mülâkat ederse, benim kaleme girmiştir. Kim de benim kaleme girerse, azabımdan emin olur." Bu sırada o Hazret'ten: "Şehadeti halis kalple söylemenin manası nedir?" diye sordular. Hazret: "Allah'a ve Resulüne itaat edip, Ehl-i Beyt'inin velayetini kabul etmektir" cevabını verdi."

"Sevab-ül A'mal" kitabında Hz. Resulullah (s.a.a)'den nakledilen bir hadiste de Hazret şöyle buyuruyor: "İki kesin şey vardır:

a) Kim, Allah Teala'dan başka bir mabudun olmadığına ve onun bir ortağı olmadığına şehadet ederek ölürse cennete gider.

b) Kim de Allah'a bir şeyi ortak koşarak ölürse cehenneme gider."

"Uyun-ü Ahbar-ı Rıza" ve "İlel-üş-Şerayi" kitaplarında Hz. İmam Rıza (a.s)'dan Allah Teala'yı tanımanın gerekliliği ve nedeni hakkında nakledilen bir hadiste, o Hazret şöyle buyuruyor: "Eğer birisi; "Neden Allah Teala, kendinden başka bir mabudun olmadığına, peygamberlerine, hüccetlerine ve Allah'ın katından gelen kitaplara iman etmeyi emretmiştir?" diye sorarsa, cevap olarak denir ki; bunun birkaç nedeni vardır:

a) Allah'a iman etmeyen birisi onun yasaklarından ve büyük günahları işlemekten sakınmaz. Kendi arzusu, heva ve hevesi doğrultusunda her hoşuna giden fesat ve zulmü yapmaktan hiçbir şekilde kaçınmaz. Her insanın başkalarının hakkını gözetmeden, kendi heva ve hevesine göre istediği her şeyi yapmaya kalkışması ise, bütün halkın fesada düşerek yok olup gitmesine yol açar.

b) Halkın bazısı bazısına zorbalık etmeye başlar. Mallar zorla gasp edilir, can ve namusa tecavüz edilir ve herhangi bir hak veya suç söz konusu olmaksızın herkes birbirini öldürür. Bu ise, dünyanın tahribine neden olur. Ve yaratıkların helak olup, mal ve canların yok olmasıyla sonuçlanır.

c) Allah Teala hikmet sahibidir. Hikmet sahibi ise, ancak fesattan kaçındırıp doğru olan şeyleri emreden, zulümden sakındırıp, kötü işleri yasaklayan kimseye denir. Fesattan kaçındırmak, doğru olan şeyi emretmek ve kötü işlerden nehyetmek ise, ancak Allah Teala'nın varlığını kabul ederek, asıl emreden ve nehyedeni tanımakla olur.

O halde insanlar, Allah Teala'yı tanımak ve varlığını kabul etmekten muaf tutulup kendi başlarına bırakılsalardı, ne onları doğru olan şeylere yönelten, ne de fesatlardan uzaklaştıran bulunurdu. Çünkü, bu durumda artık emreden ve nehyedenin varlığı söz konusu olamazdı.

d) İnsanların başkalarına örtülü kalan gizli konularda fesat yaptıklarını görüyoruz. O halde, eğer Allah Teala'nın varlığını kabul etmek, O'na inanmak ve O'ndan korkmak olmasaydı, kimse kendi heva ve hevesiyle baş başa kalınca herhangi bir günahtan kaçınmaz veya herhangi bir harama düşmek veya büyük bir günahı işlemek hususunda, halkın görmediği hallerde, kimseyi dikkate almazdı. Böyle olunca da bütün insanlar helak olup giderlerdi.

O halde halkın varlık ve mutluluğu ancak ve ancak gizli, açık her şeyden haberi olan, hayrı emreden, fesattan sakındıran, hiçbir gizli şeyin ona örtülü kalmadığı, her şeyi bilen Allah Teala'nın varlığına iman etmekle sağlanabilir. Çünkü ancak bu onları, gizli olan fesatları yapmaktan alıkoyabilir.

Eğer birisi: "Allah Teala'nın vahdaniyetini kabul etmek neden farz kılınmıştır?" diye sorarsa, cevabında denir ki; bunun da birkaç nedeni vardır:

a) Eğer Allah Teala'nın vahdaniyetine inanmak gerekli olmasaydı, insanların iki veya daha fazla idare edici olduğunu hayal etmeleri mümkün olurdu. Böyle olunca da halk, batıl ilahları bırakıp onları yaratanı bulamazdı. Zira, her insan belki de kendisini yaratandan başkasına ibadet ediyor olabilirdi ve belki de bunun farkına varmayabilirdi. Artık onlar gerçekten yaratıcılarını tanımazlardı ve sonuçta ne bir amirin emri kalırdı, ne de bir yasak koyanın yasağı. Zira bu durumda onlar ne hakiki amiri tanırlardı, ne de hakiki yasaklayıcıyı.

b) Eğer iki mabud olsaydı, onlardan biri, diğerine oranla itaat edilip ibadet edilmeye daha evla olmazdı. Diğerine itaat etmeyi caiz görmek ise, Allah Teala'ya ibadet etmeyi farz değil, caiz görmek sonucunu doğururdu. Allah Teala'ya itaat edilmemesini caiz görmek ise, Allah Teala'ya, bütün kitap ve peygamberlerini inkar edip, bütün batılları ispat etmek, bütün hakları kenara itmek, bütün haramları helal kılmak, bütün günahları işleyip, bütün itaatlerden kaçmak ve bütün fesatları helal kılıp, bütün hakları yok etmek demektir.

c) Eğer birden fazla mabudun olması mümkün olsaydı, şeytanın ikinci mabud olduğunu iddia etmesi de mümkün olurdu. Böylece şeytan, Allah Teala'yla her hükmünde çelişip halkı kendi tarafına çekerdi. Bunun sonucunda ise en şiddetli inkarcılık ve nifak ortaya çıkardı.

Eğer birisi: "O halde niçin Allah Teala'nın benzeri olmadığına inanmak farz kılınmıştır?" derse, cevabında deriz: Bunun da birkaç nedeni vardır:

a) Bu durumda insanlar başkasına değil de Allah'a ibadet ve itaate yönelirler. Artık Rableri, yaratanları ve onlara rızk verenleri konusunda bir şüpheye düşmezler.

b) Eğer O'nun bir benzeri olmadığını bilmeselerdi, belki de babalarının diktiği bu putların; güneşin, ayın ve ateşin kendilerinin Rabbi olmadığını bilmezlerdi. Zira bunlar bazıları için şaşırtıcı olabilirdi. Sonuçta bu gibi gayri hakiki mabudlardan

ulaştığı sanılan şeyler fesada yol açıp, bütün itaatlerin terk edilmesine ve bütün günahların işlenmesine yol açardı.

c) Eğer insanlara, Allah Teala'nın benzeri olmadığını bilmeleri farz olmasaydı, Allah Teala'yı diğer yaratıklardaki acizlik, cehalet, değişmek, yok olup gitmek, yalan konuşmak ve zulmetmek gibi, hallerle kıyaslamaları, O'na yanlış sıfatları nispet vermeleri mümkün olurdu. Bu hallere sahip olan bir şeyin ise yok olup gitmesinden emin olunmaz, adaletine güvenilmez, sözüne, emrine, yasağına, va'dine, sevap ve cezasına itibar edilmezdi. Böyle bir şeyin olması ise insanların fesada çekilmesi, rübubiyetin batıl olup gitmesi demektir." (5)

Allah Teala'yı Tanımayı Zorunlu Kılan Akli Deliller

Allah Teala'yı tanımanın gerekliliği hakkındaki bu birkaç hadisten sonra şimdi de konuyu akli yönden kısaca inceleyelim.

Allah Teala'yı tanımanın gerekliliği kelam ilminde akli yönden ele alınmış ve bu gibi araştırmaların gerekliliği için birçok akli delil zikredilmiştir. Biz sadece bunların bazısına işaret edeceğiz:

Birinci Delil:

Fıtrattan Kaynaklanan Bilinçlenme İçgüdüsü

İnsanı Allah Teala'yı tanımaya ve onu bu gibi konularda araştırma yapmaya zorlayan şey, onun kendi yaratılışı ve fıtratıdır. Başka bir deyişle insan aklı kendi zatında bulunan içgüdülerle bu tür araştırmalara girmiş ve girmek zorundadır da.

O içgüdülerden birisi, insanın bilinçlenme içgüdüsüdür. Bu içgüdü istisnasız her insanda vardır. İnsanoğlu dünyaya geldiği andan itibaren etrafında bulunan varlıkların ne olduklarını, onların ve kendisinin nasıl meydana geldiğini ve sonunda ne olacaklarını anlamaya çalışır. Bunu kavramak onun için en büyük amaç sayılmaktadır. Bu içgüdü ta çocukluktan insanda uyanmaya başlar. Çocuğun baba ve annesini soru yağmuruna tutması, işte bu içgüdünün zorlaması sonucudur. Elbette bu içgüdü her şahısta var olmasına rağmen, bütün insanlarda eşit derecede olmayabilir ve her dönemde çalışma alanı değişebilir. Örneğin, çocukluk yaşlarında çocuğu basit şeyleri öğrenmeye zorlayan bu içgüdü, daha sonraları derinleşerek insanı daha derin ve ağır şeyleri bilmeye zorlar. İşte insanı Allah Teala'yı tanımaya ve bu gibi konularda araştırma yapmaya iten en büyük etken de bu duygudur. Çünkü, kavrayış seviyesi yükselen her insanın zihninde bu defa; "Ben neyim? Bu alem nedir? Nereden geldik? Bizi var eden biri var mı? Nereye gideceğiz?" gibi sorular doğar ve bunlara müspet veya menfi bir cevap buluncaya kadar rahat edemez. O halde insan aklı, yaratılışı gereği Allah'ı aramak zorundadır.

İkinci Delil:

Muhtemel Zarardan Kaçınma Duygusu

İnsanı bu sahada araştırmaya zorlayan ikinci bir etken de, yine insanın kendi yaratılışında bulunan muhtemel zarardan kaçınma ve muhtemel bir yararı elde etme duygusudur. Yani, insan aklı, doğuştan herhangi bir zarar ihtimali olduğunda, özellikle de önemsenecek bir zarar olduğu söz konusu ise, onu önleyici tedbirlere baş vurur. Muhtemel bir yararla karşılaşınca da onu elde etme yollarını araştırır. Bu duygu ve aklın bu hükmü hepimizde bulunmaktadır. Örneğin, muhtemel bir deprem veya sel karşısında tedbir almamız veya ihmalkarlıktan dolayı muhtemel bir yararı kaçırdığımızda kendimizi kınamamız, bu duygudan ve aklın bu hükmünden kaynaklanır.

Bu duyguya sahip olan insan, bir takım çok muhterem, sadık, dürüst ve son derece üstün akıl ve bilgi sahibi olan insanların, Allah tarafından gönderilen peygamber olduklarını iddia ederek, insanları O'na iman getirip, O'nun emirlerine itaat etmeye davet ettiklerini, O'na inanıp itaat edenler için büyük mükafatların, kafir olup isyan edenler için de büyük ve acı verici azapların olduğunu ileri sürdüklerini, üstelik hem onların kendilerinin bu yolda istikrarlı olduklarını, hem de doğru, akıllı, bilgin kimselerin onlara iman edip uyduklarını gördüğünde, ister istemez içerisinde onların sözünün doğru olabileceği ihtimali doğar ve bu nedenle kendi yaratılışında bulunan bu duygusu gereğince aklı, ona bu konuda gereken araştırmayı yapıp tedbirli olmasını emreder. İşte bu duygu, insanı özel olarak Allah Tebareke ve Teala, genel olarak da din hakkında inceleme yapmaya zorlayan, insanın kendi yaratılışından kaynaklanan ayrı bir etkendir.

Üçüncü Delil:

Şükran Duygusu

İnsanı Allah Teala'yı tanımaya iten bir diğer etken de, insanın iyilik karşısında minnettar olma duygusu ve insan aklının, her iyilik ve nimet karşısında iyilik yapana ve nimet sahibine teşekkür etmenin gerekliliğine dair olan hükmüdür. İşte bu duygu ve aklın bu hükmü gereğince, her insan kendisine yapılan iyilik karşısında minnet duyar ve iyilik yapana teşekkür eder.

Öte yandan insanoğlu, dünyaya gözünü açtığı andan itibaren kendisinin yararlanması için hazırlanan nimetlerin sayılmasının imkansız olduğunu görür ve ister istemez sahip olduğu bu duygu gereğince aklı, ona bu nimetlerin sahibine teşekkür etme emrini verir. Nimet sahibini tanımadan da ona teşekkür etmek mümkün olmadığından; aklı onu bu nimetleri kendisi için hazırlayanı tanımak ve bu konuda araştırma yapmak zorunda bırakıyor. İşte böylece insan nimet sahibini tanımayı araştırmaya koyulur.

Buna göre, insanın Allah Teala'yı tanıma isteği ve genel olarak dini araştırması

onun kendi akli yapısı ve fıtratında bulunan duygulardan kaynaklanır.

Böylece bazı materyalistlerin ileri sürdükleri; "İnsanı din konusunda araştırmaya iten ve dine yönelten bir takım dış etkenlerin olduğuna" dair görüşlerinin batıl olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat biz yine de aşağıda onların ileri sürdükleri etkenleri ele alarak kısaca inceleyeceğiz.

Materyalist Ekol Ne Diyor?

Varlığın madde alemiyle sınırlı olduğunu iddia eden bu ekol; dinin doğuşu hakkında üç ayrı görüş ortaya atmıştır.

1- Cehalet

Materyalistler diyorlar ki; Tanrı ve din kavramı insan zihninde cehaletten doğmuştur: "İlk insanlar tamamen bilgisiz olduklarından, gerek dünya ve gerekse kendileri hakkında bir bilgileri olmadığından ve dünya üzerinde etki yaratabilmek için ancak çok basit araçlardan yararlandıklarından, kendilerini şaşkınlığa çeviren bütün olayların sorumluluğunu (taşıdıkları özelliklere göre) doğa üstü güçlere (iyi ruh, kötü ruh, cinler, şeytanlar ve yaratıcılar gibi) yüklüyorlardı."(6)

Kısacası Engels'in deyimi ile: "Din (tanrı) insanların sınırlı (dar) anlayışından doğmuştur."(7) Örneğin, eski insanlar yağmur ve karın güneş ısısıyla denizlerden yükselen buharların soğuk tabakaya ulaşarak donmasından, gök gürültüsü, şimşek ve yıldırımın da bulutlar arası elektrik akımından doğduğunu bilmiyorlardı.(8)

Yine, onlar diyorlar ki; "İlkel insanlar sıtma hastalığının bataklık ve benzeri yerlerde yaşayan sivrisinekten geçtiğini bilmedikleri için, asırlarca kötü ruhlardan yakınıp durdular. Ama gün geçtikçe insan bilinçlendi, bilinçlendikçe de yıllardır yaratıcının eteğinden tuttuğu şeylerin gerçekte maddesel nedenleri olduğunu gördü. Bu gün bilim bir çok şeyin maddesel nedenini anlamış, bir kısmını da anlamak yolundadır. Böylece cehaletten doğan yaratıcı kavramı hayalet aleminde yok olup gitmektedir."

Cevap:Görünürde aldatıcı bir şekilde takrir edilen bu görüş, aslında hiçbir ilmi gerçeğe dayanmayan temelsiz bir iddiadan başka bir şey değildir. Çünkü ilk önce bu görüş kendisiyle çelişmektedir. Biz burada tanrı kavramı gibi dinsel kavramların menşeini araştırıyoruz. Biz insanları dinsel inanç ve kavramlara yönlendiren etkenlerin neler olduğunu inceliyoruz. Materyalistler insan zihninde tanrı kavramı gibi dinsel kavramların oluşmasına vesile olup, onları dini inanç ve eğilimlere iten sebebin insanların cehaleti olduğunu iddia ediyorlar. Bu iddianın kendisi tanrı kavramının daha önceden insan zihninde oluştuğunu göstermektedir. Zira daha önceden yaratıcı düşüncesine sahip olmayan bir insan, onun bir şeyi meydana getiren sebep olduğunu kestiremez. O halde, herhangi bir nesnenin veya herhangi

bir hadisenin nedenini araştıran insan eğer, onu tanrıya bağlıyorsa, demek ki, o insan bu incelemeyi yapmadan daha önce hem nedensellik ilkesini yani, bir nesnenin, bir hadisenin nedensiz meydana gelemeyeceğini, hem de tanrı kavramını bilmektedir ki, o nesne veya hadiseyi tanrıya nispet vermektedir. Oysa, bizim bahsimiz, bu kavramın ilk olarak insanın zihninde nasıl oluştuğu hakkındadır. Buna göre, ilk insanlar yaratıcı düşüncesine daha önceden sahiplermiş ki, örneklerde zikredilen nesnelerin de onun tarafından meydana getirildiğini düşünmüşler.

Sonra insanoğlunun zihninde kendine yer bularak onu meşgul eden konuları üç ana başlık altında toplamamız mümkündür:

1- Yalnızca insanoğlunun akıl ve mantık yapısı gereği zihninde oluşan ve onu kendine çeken konular. Başka bir tabirle, insan zihninde oluşan bir takım şeyler var ki, insanın akılsal ve mantıksal yapısı onların insan zihninde oluşmasında yeterlidir. Açıktır ki, bu gibi konuların insan zihninde oluşmalarını tevcih etmek için insanın kendi akılsal ve mantıksal yapısından başka bir neden aramak doğru olmayıp bilimsellikten uzaktır. Buna örnek olarak, nedensellik kanununu zikredebiliriz. Yani, yaratılışı gereği akıl ve mantık sahibi olan insan, varoluşundan itibaren bir şeyin kendiliğinden ve nedensiz olarak var olamayacağını kavramış ve dolayısıyla karşılaştığı her şeyin nedenini araştırmaya koyulmuştur. İnsanı bu kanuna müteveccih kılan onun kendi akıl ve mantık yapısından başka bir şey değildir. Dolayısıyla insanoğlunun bu konuya gösterdiği teveccühün sırrını, onun akli ve mantıki yapısında aramalıyız. Bunun için başka nedenler peşine gitmemiz ve onu başka nedenlere bağlamamız, ne doğrudur, ne bilimsel.

2- İnsanoğlunun akıl ve mantık yapısıyla ilgili olmayıp, onun duygu ve içgüdüleriyle alakadar olan, yani onun fıtri yapısıyla bağlantılı olan konular. Başka bir tabirle de, bir takım konular ve hususlar da vardır ki, onlar insanoğlunun fıtrî yapısı ve içgüdüleriyle ilintilidir. Onları insan zihninde oluşturan ve insanoğlunun o hususlarla ilgilenmesini sağlayan onun fıtrî yapısı ve içgüdüleridir. Açıktır ki, insanoğlunun bu hususlara teveccühünün sırrını da, onun fıtrî yapısı ve içgüdülerinde aramalıyız. Bunun için başka nedenler aramamız da ne doğrudur, ne de bilimsel. Buna örnek olarak da, insanoğlunun evlilik hayatına olan teveccüh ve ilgisini misal getirebiliriz. İnsanoğlu varoluşundan bu yana belli bir yaşa geldiğinde elbette ki, bu hususa ilgi göstermiş ve gereğini yapmıştır. Açıktır ki, insanı bu konuya yönlendiren onun yaratılış yapısından başka bir şey değildir. Dolayısıyla da, "İnsanoğlunu bu hususa teveccüh ettiren etken nedir?" sorusunu yönelten kimse, "İnsanoğlunun bu hususa teveccüh etmesini sağlayan, onun kendi fıtrî yapısı ve içgüdüleridir" cevabından başka bir cevap alamaz. Başka bir cevap verilse de, onun hata olduğundan kimse şüphe etmez.

3- İnsanoğlunun hayatında kendine yer bulup onun zihnini meşgul ettiği halde, ne onun akli ve mantıki yönünden, ne de yaratılış ve fıtrat boyutundan kaynaklanan

konular. Aksine, insan mantığı ve fıtratında bir yeri olmadığı halde, bir takım dış etkenler sayesinde insan hayatında kendine yer bulan konular. Buna, bazı insanların bir takım şeyleri herhangi akli bir sebebi olmadığı halde, uğursuz saymalarını misal gösterebiliriz. Açıktır ki, bu gibi olayları ne insanların mantıksal boyutuna bağlayabiliriz, ne de yaratılış yapılarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu gibi konuların tevcihi için, bir takım dış etkenler aramalıyız. Bu etkenler, bir takım toplumsal etkenler de olabilir, psikolojik bir takım sebepler de olabilir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, insanoğlunun hayatında kendine yer bulan bir konu, eğer onun mantıksal boyutu veya yaratılış yapısı ile ilgili ise, artık onun tevcihi için bir takım dış etkenler peşinde koşmak abes olmakla birlikte, bilimsellikle de bağdaşmaz.

İnsanoğlunun varoluşundan itibaren dini konu ve kavramlara ilgi gösterdiği şüphesizdir. Peki, insanoğlunun bu hususlarla ilgilenmesini sağlayan ve onu bu konularda araştırma yapmaya iten etken nedir? Acaba insanoğlunun bu hususlarla ilgilenmesini sağlayan, onun kendi akıl ve mantık yapısı veya fıtrî yapısı mıdır? Yoksa, ne onun akli ve mantıki yapısında, ne de fıtrî yapısında bu gibi konuların bir yeri olmayıp, onun bu gibi konularla ilgilenmesini sağlayan başka etkenler mi vardır?

Biz yukarıda, insanoğlunun dini kavramlara ilgi göstermesinin ve dini konularda araştırma yapmasının, hem insanın mantıksal boyutunun gereği olduğunu, hem de yaratılış yapısının zorunlu kıldığı bir olay olduğunu ispatladık. O halde insanoğlunun hem mantıksal boyutunu, hem de yaratılış yapısını bir kenara bırakıp da, ondaki bu eğilimi tevcih etmek için, materyalistlerin ve bazı psigolokların yaptığı gibi, bir takım dış etkenler aramak doğru olmadığı gibi, bilimsellikle de çelişmektedir.

İlaveten, biz yukarıda da izah ettiğimiz üzere, insanlar yaratıcı düşüncesine, alemin bir bütün olarak nedenini ararken kendi akli yapıları ve fıtratlarında bulunan duygular sayesinde varmışlardır, yoksa tek tek nesnelerin nedenini ararken değil. Eğer dinler tarafsız bir şekilde incelenirse, bu gerçek apaçık olarak görülür.

Kısacası, tek tek her nesnenin bir var eden nedeni olduğunu bilen insan, niçin bir bütün olarak alemin de bir var edeni olabileceğini düşünmesin? Onu düşünen bunu düşünemez mi?!..

İnsanın yaratılışında bulunan diğer eğilim ve duyguları ihmal etsek bile, hayatının başından itibaren nedensellik ilkesinin, yani her meydana gelen bir olayın kendiliğinden ve sebepsiz meydana gelmesinin imkansız olduğunun farkında olan insan, elbette ki, varlık aleminin tamamının da bir sebep ve nedeni olup olmadığını araştırmaya koyulacak veya en azından bu ilkenin farkında olmak, onun zihninde bütün varlıkların da bir menşei ve yaratanı olup olmadığı sorusunu doğuracaktır.

Bu durumda başka dış etkenler peşinde olmak elbette ki, doğru değildir.

Kısacası, insanın bu evrenin akılları hayran bırakan çok ince bir nizam içerisinde hareket ettiğini, onda hiçbir kusur ve eksikliğin olmadığını görmesi, insan zihninde böyle düzenli bir teşkilata sahip olan varlık aleminin bir menşei ve müdebbiri olup olmadığı sorusunu doğurarak, onu bu konuda araştırma yapmaya sevk etmekte yeterlidir. Dolayısıyla insanın bu araştırmasını yorumlamak için başka nedenler aramak doğru ve bilimsel değildir.

2- Mahrumiyet

Bazı materyalistler de dinin varoluş sebebini mahrumiyete bağlamaktalar. Şöyle ki; yukarıda naklettiğimiz görüşlerinin, materyalizmin temel ilkesi olan ekonominin asaleti teorisiyle bağdaşmadığını gören bu tip materyalistiler, onu beğenmeyerek her şeyde olduğu gibi, dini de bu ilkeye uygun bir şekilde yorumlamaya kalkışmışlardır.

Onlara göre; "Sınıflı bir toplumda dinin kökleri, sosyal gelişme unsurları, sömürme ve yoksulluk ile karşı karşıya kalan insanın çaresizliğinde ve kitlelerin özleminde yatar. Din burada Lenin'in sözleriyle "devamlı olarak başkaları hesabına çalışmaktan bunalmış halk kitlelerinin yalnız başlarına kalışlarından ve sefaletlerinden doğan ve onlar üzerinde her an ağırlığını hissettiren manevi baskı forumlarından biridir." (9)

Görüldüğü gibi; materyalizm, burada yaratıcı ve din düşüncesinin mahrumiyet, sefalet, yokluk içerisinde tedirgin, çaresiz yalnız kalmış, devamlı olarak başkaları hesabına çalışmaktan bunalmış, ezilmiş halk kitlelerinin kalplerinde besledikleri kurtuluş, saadet ve intikam özlem ve hayalinden doğduğunu iddia etmektedir.

Cevap:Materyalizmin bu iddiası da doğru değildir. Zira bu görüş gereğince sadece mahrumiyet ve sefalet içerisinde olanların dini kabul etmeleri ve böyle problemleri olmayanların ise tamamıyla dinsiz olmaları gerekir. Oysa bu gerçekle bağdaşmamaktadır. Bu görüşü ortaya atan materyalistlere haklı olarak şu soruyu sorabiliriz: Peki, mahrumiyet ve sefalet içerisinde olmayan zenginler... Onlardaki din düşüncesi nasıl doğdu? Onlardaki din düşüncesini nasıl açıklayacaksınız?

Eğer din, iktisadî mahrumiyet ve sefaletin bir ürünüyse, zengin insanlarda böyle bir şey söz konusu edilemez.

Başka bir deyişle, eğer dini, mahrumiyet içerisinde olan fakirler kendilerini avutmak için doğurmuşlarsa, mahrumiyet içerisinde olmayan zenginlerin buna inanmaması, bunu kabul etmemesi gerekirdi. Halbuki dine inanmayan zenginlerin yanında fakirler de olduğu gibi, tarih dinine sıkı sıkıya bağlı zenginlerle doludur. Hatta sadece malını değil, canı ile birlikte her şeyini dini uğrunda severek feda etmeye razı olanlar görülmektedir. Tarih malını, canını, kısacası her şeyini dini

uğrunda feda eden büyük kahramanları iftiharla anmaktadır. Bu gün de böyle insanlar az değildir.

Bunun dışında, faraza din mahrumiyetten doğmuştur. Ama materyalistlerin kendi itiraflarına göre, ilk insanlar tabakasız (komün) bir yaşantı sürdürmekteydiler; gıda mamulleri herkesin ihtiyacından kat kat fazlaydı. O toplumda insanlar, sömürmek, sömürülmek, ezilmek, mahrumiyet, sefalet içinde bunalmak değil, bu kavramların ne anlama geldiğinden bile haberdar değillerdi. Tarihin şahitliğine göre, onların da dini inancı vardı. Böyle iken onlardaki din düşüncesi nasıl doğdu? Bunu nasıl açıklayabilirler? Bu varsayım onların din inancını ve dine yönelişini açıklamaktan acizdir. O halde bu varsayım da yanlıştır.

3- Sömürü

Materyalistler bununla da hakikati gizleyemeyeceklerini, dünkü tarih ve bugünkü yaşamın kendilerini yalanladığını görünce, söz değiştirerek sanki biraz önce dini, sefalet içindeki fakir insanların doğurduğunu söyleyen kendileri değillermiş gibi, bu sefer de tam tersine dini, fakirleri daha kolay sömürebilmek için zenginlerin yarattığını ortaya atıyorlar.

Lenin komünist gençliğin üçüncü ittihat kongresinde yaptığı konuşmada şöyle diyor: "Burjuvalar, bizim bir ahlakımız olmadığını iddia ederler, oysa ki, bizim de ahlakımız vardır. Biz burjuvaların kabul ettiği anlamdaki ahlakı inkar ediyoruz. Onların ahlakı, tanrının emirlerinden gelir; biz ise hiç kuşkusuz tanrıya inanmıyoruz. Ve biz çok iyi biliyoruz ki, tanrı altında konuşan başkalarının emeklerini kendi çıkarları için sömüren rahipler, mülk sahipleri ve burjuvalardır. Ya da onlar bu ahlakı tanrı emirlerinden alacakları yerde, nihayet tanrı emirlerine pek benzeyen ülkücü, ya da ülkücü gibi görünenlerin kullandığı cümlelerle anlatmaktadırlar. Bizim inkar ettiğimiz ahlak, sınıfların hatta insanlığın dışından alınmış olan bütün bu emirlerdir. Bunlar, mülk sahipleriyle kapitalistlerin büyük çıkarları için işçilerle köylülerin kafasını şişirmek ve onları aldatmak için ortaya atmış oldukları sözlerdir. İşçilerin çıkarları sınıf savaşlarının gerçeklerine bağlıdır. İşçiler arasında bugün gerçekleştirmeye çalıştığımız birliği hiç bir felsefi ve dinsel ahlak yaratamazdı. Toplum dışından gelen her ahlak kuralı yalandır." (10)

Marx ise başka bir yerde dinin afyon oluşundan yakınmaktadır. Dini sömürücü kapitalist, burjuva ve diğer çıkar guruplarının proletaryaya (işçi sınıfına) her türlü sosyal haklarını unutturup, onu gaflet uykusuna yatırarak sömürüsünü daha kolayca yapabilmek ve sömürüsüne sağlamlık kazandırmak için ortaya attığı bir hileli ip veya zehirli afyon olarak niteleyen Marx'a göre, sabra davet etmek, kıyamet, cennet, cehennem... va'dlerinde bulunmak da bu yüzdendir. Bütün bunlardan tek ve asıl amaç proletaryayı uyuşturup daha kolay teslim olmasını sağlamaktır.

Cevap:Materyalizmin bu görüşü de öncekileri gibi asılsız olup, hiçbir ilmi gerçeğe dayanmamaktadır. Zira bir kere, daha tarihi araladığımızda görüyoruz ki, tarih yine materyalizmi yalanlamaktadır. Bu görüşü tarihin tasdik ettiği doğru bir görüş olarak niteleyebilmemiz için, tamamen gerçek tarihi bırakıp, hayali olarak bu görüşe uygun yeni bir tarih uydurmamız gerekiyor.

Tam tersine, tarih dinin ilk önce zenginler tarafından değil, mahrum fakirler tarafından desteklendiğini, geniş bir çevreye yayılmadan önce, en kuvvetli köklerini fakirlerin kalbinde attığını, gelişme ve yayılmasını da fakirlerin eteğinde ve yine onların fedakarlığı ve ağır çabalarıyla sağladığını kaydetmektedir. Örneğin, Hıristiyanlığın dünyaya yayılmasında, özellikle de, Rum İmparatorluğu'nu egemenliği altına almasında, kalplerindeki ateşli imanın o nurlu meşalesinden başka hiçbir şeye sahip olmayan fedakar mahrum fakirlerin en büyük rolü oynadıklarını tarih okuyan herkes bilmektedir. İslamiyet de öyledir. İslam dini de ilk olarak Mekke'nin fakirlerinin veya pek zengin olmayan fertlerin kalbinde taht kurmuştur. Savunulması ise yine onlar tarafından yapılmıştır. Halbuki materyalizmin bu iddiasına göre, dinlerin ilk önce zenginler tarafından benimsenmesi ve yine onlar tarafından savunulması, fakirlerin de buna karşı direnmeleri gerekiyordu. Bilal Habeşi'nin efendisinin, onun üzerine koyduğu yarım tonluk taşın üzerine, "Dinden çıkmazsan öleceksin" değil, "Dine girmezsen öleceksin" yazması gerekiyordu.

Materyalistler dini zenginlerin kendi çıkarlarını korumak için uydurduklarını söylüyorlar. Bu, din her zaman zenginlerin çıkarlarını esas almış, zenginlerden yanadır demektir.

Şimdi onlara göre, burjuvazi zenginleri koruyan en son ve en kamil din olan İslam dinini ele alalım. İslam dininde faiz mutlak olarak haram edilmiştir. Şimdi soruyoruz: İslam'dan önce zenginlerin bir numaralı gelir kaynağı ve sömürü aleti olan faizi haram etmek onların çıkarlarına mıydı?!

İslam dini gelmeden önce zenginler büyük imtiyazlara sahip idiler. İslam dini gelişiyle hiçbir kimsenin imtiyaz sahibi olamayacağını, herkesin Allah katında ve bütün haklarda eşit olduğunu ilan etti ve hatta daha ileri giderek böbürlenen zenginleri en kötü insanlar olarak ilan ederek halka onları rezil etme emrini verdi. Yine soruyoruz: Dini zenginler uydurmuşsa, onda her şeyden önce kendi çıkarlarını gözetmeleri ve pekiştirmeleri gerekirdi. Oysa, dinin emirleri bunun aksinedir. Peki, sahip oldukları bu imtiyazları kaldırmak onların çıkarlarına mıydı?! Onların kendi elleriyle kendi imparatorluklarını yıkmaları akla uygun mudur?!

Gelelim zenginlerin malında fakirler için ayrılan bir tür vergi niteliğindeki mallara... İslam dini bununla da kalmayıp daha ileri giderek, ihtiyaç dışı malların, harcanılacak zaruri yerler olduğu halde, harcanmayıp toplanmasına veya lazım olan yeri bırakıp da gereksiz yerde harcanarak israf edilmesine yasak koyarak,

bunun büyük bir günah olduğunu açıklamış ve bu gibi hareketlerde bulunan insanları en ağır şekilde kınayarak, kendilerine dünya ve ahirette en büyük müeyyideler ve cezalar uygulanacağını belirtmiştir.

Allah Teala şöyle buyuruyor: "Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda sarf etmeyenlere can yakıcı bir azabı müjdele. Bunlar cehennem ateşinde kızdırıldığı gün, alınları, yanları ve sırtları onlarla dağlanacak, "Bu, kendiniz için biriktirdiğinizdir; biriktirdiğinizi tadın" denecek."(11) Acaba bunların hangisi onların çıkarınadır?

İslam dini, iyiliği emredip kötülükten alıkoyma görevini zorunlu kılarak, insanları çevresinde olan olaylardan sorumlu kılmış, böylece de onların kötülüğe, zulme hep birlikte karşı koymalarını emretmiştir.

Hz. Resulullah (s.a.a) "Kendi içindeki zayıfların, fakirlerin güç sahibi zorbalarda olan haklarını, hiç bir tereddüt gösterilmeden alamayan bir toplum takdise (refaha, saadete) erişemez" (12) diyerek insanlara sosyal adaleti emretmiştir. Tekrar soruyoruz: Acaba bu saydıklarımızın hangisi zenginlerin çıkarınadır?

Hz. Resulullah'ın "Hak Ali iledir, Ali hakladır. Ali Kur'an'ladır, Kur'an Ali iledir" gibi, birçok methiyelerle övdüğü, Kur'an-ı Kerim'de birçok ayetle birlikte hakkında Tathir ayetinin de inmiş olduğu İslam'ın en büyük liderlerinden biri olan Hz. İmam Ali (a.s)'ın kendi halifeliği döneminde Malik bin Eşter-i Mısır'a vali tayin ettiğinde ona yazdığı ünlü emirnamesinde bakın ne diyor: "Sana helal olmayan şeylerden nefsini koru. Hükümdarlık döneminde kalbinin şiarı; merhamet etmek, insanları sevmek, onlara lütuf etmek olsun. Sakın onların sırtından geçinen zararlı bir kurt gibi olmayasın. Çünkü onlar iki sınıftır: Ya senin din kardeşindir. Ya da yaratılışta bir eşindir. Allah'a karşı insafını koru (onun emirlerine itaat et ve emirlerine karşı çıkma) ve asla ne sen halka zulüm et, ne de yakın akraban veya dost ve arkadaşlarına izin ver. Öyle olma ki, bu gibi insanlar sana güvenerek zulüm yapsınlar.

Şunu da bil ki, Allah'ın kullarına zulüm edenin düşmanı Allah'ın kendisidir. Allah Teala nedensiz ve haksız yere düşman olmayacağına göre, Allah'ın düşmanı olduğu kişilerin özür ve delili de kabul edilmez. O kişi tevbe edip mazlumların hakkını geri verene ve onların gönlünü alana kadar Allah'la savaş halindedir.

Şunu da bilmiş ol ki, hiçbir şey, Allah'ın nimetinin kesilerek yerine hüsranın gelmesinde zulüm üzerine kurulan bir yönetim kadar etkili değildir. Allah mazlumların nidalarını duymaktadır ve onların hakkını zalimden en iyi şekilde alandır."(13)

Hz. Ali ülkesinde çözüm bekleyen sayısız siyasi buhranlar olduğu halde onların hiç birisine, sosyal adalet ve fakirlerin hakkının korunmasına verdiği önem kadar önem

vermemekte, ısrarla Malik'e onların hakkını ve sosyal adaleti tavsiye etmektedir.

Emirnamesinin bir yerinde de şöyle diyor: "Allah! Allah! O ezilen alt tabaka var ya işte onların hakkı... (En çok onların hakkında Allah'tan kork) Onlar ki, ne bir sığınacak yerleri var, ne de başka bir şeyleri... Yokluktan çeşitli eziyet ve zorluklar içerisinde kıvranıyorlar. Onlar içerisinde ihtiyaçlarını gizlemeyen olduğu gibi, onuruna yediremeyip, sırrını kimseye açamayanlar da vardır.

Ey Malik! Allah'ın sana teslim ettiği hakkı (onların hakkını) koru. Beyt-ül maldan ve İslam ordularının topladığı çeşitli tarım ürünlerinden bir kısmını da onları refaha kavuşturmak için ayır. Onların kendileri, herhangi bir nedenden dolayı gelip haklarını almaya güçleri yetmezse, sen bunu onların kapısına kadar götür. Çünkü onların uzakta olanı (iktidarı olmayanı) aynen yakında olanın sahip olduğu hakka sahiptir."(14)

Hz. Ali (a.s)'dan naklettiğimiz bu sözler dinin özünü açıklamaya yetmez mi? İsterseniz Hz. Ali (a.s)'den dinin gerçekte neden ve kimden yana olduğunu ve neyi korumak istediğini tek cümlede anlatmasını isteyelim: "Her zaman fakirden yana ol; çünkü Allah da onlardan yanadır. Asla sömürücü zenginin tarafına geçme. Çünkü şeytan onların tarafındadır."(15)

Dinde Sabır

Materyalistlerin, dindeki sabır çağrısını istismar ederek, kendi hedefleri doğrultusunda sabrın: "Hakkımı kıyamette alırım" anlayışını ifade ettiğini ve böylece sabrın, halkı zulüm karşısında boyun eğip teslim olmaya davet etmek demek olduğunu göstermeye çalıştıklarına işaret etmiştik. Şimdi de bu konuya kısaca bir göz atalım.

Evet dinlerde sabra çok önem verilmiştir. Fakat bu sabır çağrısı, materyalistlerin göstermeye çalıştıkları gibi zulüm karşısında boyun eğmek anlamında değildir.

Dinlerde sabır genellikle aşağıda açıklayacağımız şu üç anlamda kullanılmıştır ki, her üç anlamda insanlık için elzemdir.

1- Cephede düşmanla çarpışırken çıkacak zorluklar karşısında yılmamak, zorluklara sabredip göğüs germek anlamında: "Düşmanla savaşırken eğer sizlerden yüz taneniz (çıkacak zorluklara göğüs gerip) sabırlı olsanız onlardan iki yüz tanesine galip gelebilirsiniz." (16)

2- İnsanlığın saadet ve refahını tehdit eden şehvani ve hayvani arzular, günahlar karşısında sabırlı olmak. "Sabır ve namaz ile yardım dileyin, hiç şüphesiz namaz, huşu duyanların dışındakilere ağır gelir." (17)

3- Hayatta karşılaşılan zorluklar karşısında iradeli olmak, şuurunu yitirmeyerek o

zorlukları ortadan kaldırmak için sabırlı olup mukavemet etmek: "...Bir zorluk veya musibetle karşılaştığında sabırlı ol." (18)

İlahi dinleri incelediğimizde dindeki sabrın bu anlamlarda kullanıldığını, materyalistlerin iddia ettikleri şekilde zalime ve zulme karşı teslimiyet anlamını ifade etmediğini açık bir şekilde görebiliriz. Yukarıda işaret ettiğimiz üç ayetin bu gerçeği en açık şekilde ortaya koymasına rağmen, biz bu mevzuu iki ayet ve bir hadisle pekiştirerek tamamlayacağız.

Allah Teala şöyle buyuruyor: "Yüzlerinizi doğudan yana ve batıdan yana çevirmeniz iyi olmak demek değildir; Lakin iyi olan, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, Kitab'a, peygamberlere inanan, O'nun sevgisiyle, yakınlarına, yetimlere, düşkünlere, yolculara, yoksullara ve köleler uğrunda mal veren, namaz kılan, zekât veren ve ahitleştiklerinde ahitlerine vefa gösterenler, zorda, darda ve savaş alanında sabredenlerdir. İşte onlar doğru olanlardır ve muttakiler de ancak onlardır." (19)

Yine Cenab-ı Hak şöyle buyurmuştur: "Onlar ki, sahipleri olan Allah'ın öz rızasını kazanmak için sabrederler, namaz kılarlar, gizli ve açıkça Allah'ın onlara verdiği rızktan harcarlar ve kötülüğü iyilikle gidermeye çalışırlar. İşte dünya yurdunun akıbeti onlarındır." (20)

Hz. Resulullah da şöyle buyurmuştur: "Sabır üç konuda olur: Musibet karşısında sabırlı olmak, Allah'a itaat etmekte sabırlı olmak ve günah karşısında sabırlı olmak..." (21)

Görüldüğü üzere, bu üç husus da insanlık aleminin bekası ve hayatın devamlılığı için elzem ve zorunlu unsurlardır. Bunlar fakirlere, sömürüye, zulme teslim olmak değil, ona karşı direnç ve mukavemet iradesi verir. O halde materyalistlerin bu iddiaları da hiçbir esasa dayanmayan boş bir iddiadan öteye gitmemektedir.

4- Korku

Avusturyalı psikolog Freud,(22) korkunun Allah'a ve dine inanmanın kaynağı olduğunu savunmuştur.(23)

Şöyle ki; sel, tufan, deprem, hastalık ve ölüm gibi korkutucu tabii olaylarla karşılaşan insanoğlu, bu olaylardan korkuya kapılarak, onların tamamını tanrı diye tabiat üstü bir varlığa bağlamıştır.

Freud'a göre; Allah, insanların yaratanı değil, mahlukudur! Gerçekte insanların zihinlerinde dini inançların oluşmasının asıl sebebi, bu olayların zararlarından korunma arzusudur. İlk insanlar, zararlı olayların karşısında içerisine düştükleri korku ve ıstıraptan kaçmak için, gittikçe kudret sahibi, şuurlu ve tabiata hakim bir varlığa inanmaya başladılar. Böylece kurban, ibadet, dua ve buna benzer şeyler, vasıtasıyla bu varlıkların sevgisini kazanarak, kendilerini tehlikelerden kurtarmaya

çalıştılar.

Cevap:İlk önce; bu görüş sadece bir teori ve varsayımdır. Bu görüşü, kanıtlayacak hiçbir tarihi delil yoktur.

İkincisi; insanlardan bir grubunun veya hepsinin korku yüzünden Allah denen madde üstü bir varlığı kabul ederek ona taptıklarını farz etsek bile, mantıki açıdan bundan "Allah yoktur. Bütün dinler yalan ve boştur" sonucunu alamayız. Bu görüş, en fazla, doğru olduğunu farz etsek bile, halkın din ve Allah'a yöneliş sebebinin yanlış olduğunu ispat edebilir. Bu ise, Allah'ın var olmadığını ve dinlerin gerçek olmadığını ispat etmekten farklıdır.

Örneğin; insanlık aleminde tarih boyunca yapılan ilmi buluşların birçoğu, meşhur olmak, para veya toplumsal kariyer kazanmak için gerçekleşmiştir. Bu sebeplerin doğru olmayıp, ahlak dışı olması, o ilmin de batıl ve geçersiz olduğunu göstermez.

Özet olarak bu görüşte, insanı bir şeye yönlendiren şeyle insanın ulaştığı şey birbirleriyle karıştırılarak, birinin batıl olması halinde, diğerinin de batıl olacağı zannedilmiştir. Oysa, bu ikisi farklı konular olup birbirleriyle hiçbir bağlantısı yoktur.

Üçüncü olarak; tarihi gerçekler bu görüşün batıl olduğunu ispat etmektedir. Tarih, dini getiren ve insanları Allah'a inanmaya davet eden kimselerle, ona kalpten inanların devamlı olarak halkın en cesaretli ve en şecaatlileri olduğunu, en ağır işkenceler karşısında bile, davetlerinde direnerek, ondan vazgeçmediklerini göstermektedir.

Tarih boyunca ve günümüzde kesinlikle Allah'a inanmayan binlerce korkak insanlar olmuş ve olagelmektedir. Oysa, bu görüş gereğince onların en dindar insanlar olması gerekirdi.

Eğer Allah'a inancın asıl kaynağı tabii olaylardan korkmak olsaydı, tabiat olaylarının birçoğunun, kontrol altına alındığı günümüzde, Allah'a olan inancın yok olması veya en azından önemini kaybederek zayıflaması gerekirdi. Oysa, günümüzde Allah'a ve dine yöneliş tam kuvvetiyle yerinde bakidir, hatta ilim ilerledikçe dini inançların daha da güçleştiğine şahid olmaktayız.

Dipnotlar

---

(1)- İhlas Sûresi

(2)- Hadid: 1-3

(3)- Haşr: 22-24

(4)- Et-Tevhid: s. 25

(5)- Uyun-u Ahbar-ı Rıza s. 99, Bihar-ül Envar c. 3 s. 10

(6)- Felsefenin Başlangıç İlkeleri adlı kitaptan naklen s. 40 Georges Politzer

(7)- Aynı kaynak s. 109 ve bkz. Materyalist Felsefe sözlüğü s.110

(8)- Onlara göre, bütün bulutları Tanrı yapıyordu; yağmur, yaratıcının gökteki denizden gönderdiği rahmeti, gök gürültüsü bulutları süren meleklerin sesi, şimşek onun elindeki kamçının ışığı, yıldırım ise onun sinirlenip haykırdığında ağzından çıkan ateş parçası idi.

(9)- Materyalist Felsefe Sözlüğü s. 110

(10)-Naklen Filozoflar Ansiklopedisi c. 3 s. 261

(11)-Tevbe: 35

(12)- Nehc-ül Belağa: 53. ahitname

(13)- Aynı adres

(14)- Nehc-ül Belağa s. 982 Hazret'in Malik'i Eşter'e yazdığı Emirnamesi

(15)- Aynı kaynak

(16)- A'raf: 66

(17)- Bakara: 45

(18)- Lokman: 17

(19)- Bakara: 177

(20)- Ra'd: 22

(21)- Bihar-ül Envar: c. 71 s. 77

(22)- Sigmund Freud, (1856-1939); Avusturyalı meşhur psikolog. Çeşitli eserleri vardır. "Rüya Tabiri", "Cinsel İstek Konusunda Üç Görüş", "Tevahhum ve Tabu" bu eserlerden bazılarıdır.

(23)- Belki de bu görüşü ilk kez ibraz eden, Rumlu şair "Titos Lugeritos" tur. Miladi

99 yılında ölmüştür. O, şiirlerinden birinde şöyle diyor: "Allah'ı ilk yaratan korkudur."

TEVHİD TEVHİD

Bilimsel Açıdan Din Konusunda Araştırma Yapmak Doğru Mudur?

Din hususunda herhangi bir araştırmaya girip, dinsel kavramların ret veya kabulünden önce, çözülmesi gereken diğer bir sorun da, bu konuda yapılacak araştırma ve tartışmanın doğru olup olmadığıdır.

Şöyle ki, son zamanlarda bazı filozoflar, insanın ancak deney ve gözlem yoluyla elde edilebilen gerçekler üzerinde bilim ve deneye dayanarak araştırma yapabileceğini, felsefenin konusunun da doğa olduğunu ve doğa dışı kalan deney ve gözlem yoluyla araştırılması imkansız olan yaratıcı vb. gibi kavramlar üzerinde araştırma yapıp, tartışmanın insan kudreti dahilinde olmadığını, dolayısıyla bu gibi araştırmaların yanlış ve yararsız olduğunu ileri sürmekteler.

İnsan zihnindeki bütün kavramların duyular aracılığıyla doğduğunu, yani düşüncelerin temelinin doğa olduğunu ve verdiğimiz bütün hükümlerde yanlış ve doğruyu ayrıt etmekte kullanabileceğimiz tek ölçeğin deney ve gözlem olduğunu kaydeden (genellikle pozitivist olan) bu filozoflara göre, doğa dışı olan yaratıcı vb. gibi kavramlar, duyular aracılığıyla algılanamadığı gibi, onlar hakkında vereceğimiz herhangi bir hüküm üzerinde de, bir deney veya gözlem yapılamayacağından dolayı, onlar hakkında araştırma yapmak ve görüş belirtmek yanlış ve boş bir işle iştigalden başka bir şey değildir. Onlar ayrıca asırlarca bu konuda uğraşan Metafizik felsefesinin de boş sözler yığınından başka bir şey olmadığını ileri sürüyorlar. Onların başında pozitivizmin babası olan ünlü Fransız filozofu Auguste Comte (1798 – 1857) gelmektedir.

Auguste Comte'e göre; "biz ancak fenomenleri bilebiliriz fenomen konusundaki bilgimiz de mutlak değildir. Sadece rölatiftir. Bir olayın özünü (gerçek nedenini) arayıp sormanın anlamı yoktur. Biz ancak bu olayın ardarda geliş (succession) ve benzerlik (resemblance) bakımından öteki olaylarla olan ilişkilerinin (relation) ne olduğunu sorabiliriz. Böyle bir sorunun da anlamı vardır. Değişmez (constant) olan bu ilişkilerden benzerlik bakımından bir olanlarına kavramlar, ardarda geliş bakımından bir olanlarına da (fenomenlerin kanunları) deriz. Bütün bilimsel bilginin anlamı da fenomenleri önceden bildirmektedir. "Savoir pour: Bilmek önceden bilmek içindir" şimdi, (pozitivizmin) gördüğü veya göreceği iş bilimsel bilginin bu anlamını kavrayıp ona göre davranmaktır. Bu amaca uymayan bütün (teolojik ve metafizik) öğeleri bilimsel bilgiden uzaklaştırmaktır."

Auguste Comte'e göre; "insan bu fikre, üç aşamada ulaşmıştır: 1. Teolojik dönem: Bu dönemde insanlar olay ve olguları canlı yaratıkların yürüttüğüne inanmaktadır.

2. Metafizik dönem: Bu dönemde de tanrılar yerlerini soyut kanunlara terk ediyor. 3. Ve son dönemse, kendisinin savunduğu pozitif dönemdir ki, bu dönemde de soyut kanunların yerini fenomenler kanunu almıştır." Bu görüşün savunucularından biri de Harbert Spencer'dir.

"Spencer bilgiyi, objelerin karşılaştırılarak bunlar arasında bağlantı kurulması şeklinde anlar. Dolayısıyla her şeyin kaynağı olarak tasarlanan "kuvvet"i(evrenin son temelini), mutlak bilinmez sayar. Mekan, zaman, hareket, kuvvet, bilinç ve kişilik gibi kavramlarımız deneyin sınırlı ve rölatif dünyasında kaldıkça açıktırlar ve işe yararlar. Ama bunları, mutlak bir varlıkla bağlantılı kavramlar olarak kullanmaya kalkarsak, çelişkiye düşeriz. Biz ancak sonlu ve sınırlı olanı bilebiliriz." (24)

Böylece pozitif felsefe, yalnız doğru kılavuz saydığı his ve deneyin kendisine gösterdiği yolu ve çizdiği sınırı görebiliyor ve haklı olarak bu sınırdan öteye geçmeye hakkı olmadığını itiraf ederek o konularda susmayı tercih ediyor.

Doğrusu da budur; eğer araştırmada elimizdeki imkan yalnız bu ise, buradan maddeyi geçip yaratıcıyı arayamayız. Çünkü yaratıcıyı, ne en modern elektronik cihazlarla donatılmış laboratuarlarda bulabiliriz, ne de en modern teleskoplarla gözleyebiliriz. Fakat işin ilginç yanı şu ki; materyalist felsefenin, düşünce ve ölçüsü konusunda pozitif felsefeyle birleşmesine rağmen (25) (yani, düşüncenin yalnız duyuların doğadan bize ulaştırdığı kavramlar olduğunu ve bilgilerimizin doğrusunu yanlışından ayırmada elimizdeki tek ölçünün deney ve gözlem olduğunu ileri sürmesine rağmen), kendilerini materyalist kabul edenlerin, bazen sınırlarını aşarak doğa üstü konular üzerinde de görüş belirttiklerini görüyoruz.(26)

Konunun açık ve kolay kavranılır hale gelmesi için, üzerinde biraz etraflı durmamızın zorunlu olduğu görüşündeyiz. İnsan zihnindeki bilinç iki kısımdır:

a) Tasarım (tasavvur): Herhangi bir hüküm taşımayan bilgi, örneğin, yalnız insan kelimesinin zihinde doğurduğu bilgi,

b) Tasdik: Bir hüküm taşıyan bilgi, örneğin, "Yeryüzü küre şeklindedir" cümlesinin zihinde doğurduğu bilgi.

Felsefe tarihinde bilgi meselesi geniş tartışmalara sahne olmuştur. Özellikle de son zamanlarda bilginin nereden kaynaklandığı, sınırının ne olduğu ve ne kadar güvenilir olduğu felsefenin başlıca konusunu teşkil etmektedir. Bu arada bilginin kaynağının ne olduğu, başka bir deyimle insanoğlunun, kendi akli dünyasını nasıl yarattığı konusunda çeşitli cevaplar verilmiş, farklı teoriler ortaya atılmıştır. Biz ilk önce basit kavramlardan ibaret olan tasarım konusunu ele alacağız. İnsan bilgisinin kaynağı konusunda ortaya atılan teorileri şöyle sıralayabiliriz:

TASARIM

1- Platon'un İdealar Teorisi (İdealizm)

Bu teoriyi kısaca şöyle özetleyebiliriz: Biz gerçi bilgiyi duyular aracılığıyla elde ediyoruz, fakat bu gerçek bilgi değildir. Gerçek bilgiye bu yolla ulaşılmaz. Biz bu yol ile ancak gerçek alemin gölgelerini bilebiliriz, gerçek alemin kendisini değil. Platon'a göre; iki alem vardır. Biri Musül (İdealar) denen gerçek ve sabit alem; diğeri ise, gerçek alemin gölgesi olan şimdi içinde yaşadığımız alem. Biz, bir mağarada arkası ışığa karşı zincirle bağlanmış, hiçbir şey bilmeyen insanlara benzeriz. Nasıl ki, ışığın önünden bir varlık geçtiğinde, o insanlar o varlığın kendisini görmedikleri için, mağaraya yansıyan gölgesini gerçek varlık sanıyorlarsa, biz de gerçek alem olan Musül (İdealar) alemini idrak edemediğimiz için, algıladığımız gölge alemini (bu dünyayı) gerçek sanıyoruz. Halbuki bunlar gerçek değildir, gerçek bilgi Musül (İdealar) bilgisi ve gerçek filozof da bu eşitliği bozarak, Musül (İdealar) aleminin gerçeklerini anlayan filozoftur. Yine, Platon'a göre; ruhumuz bedenimizle birleşmeden önce Musül (İdealar) alemindeyken bütün o gerçekleri biliyordu, dünyaya geldiği sırada onları unuttuysa da, bu dünyada onların gölgelerini gördükçe, o hakikatleri anımsayarak tekrar bilgi ediniyor. (27)

2- Akılcı Görüş (Rasyonalizm)

Bu görüşü de kısaca şöyle özetleyebiliriz: Bilincimiz iki kısımdır: Algılar yoluyla zihinde doğanlar ve zihinde önceden varolan (apirior), yaratılıştan gelen bilinç. Zihin bu ikinci grup düşünceleri hiçbir aracı olmaksızın kendisi doğurmaktadır. Faraza duyularla algıladığımız bilinçlerimiz olmasaydı, yine onlar olacaktı. Yaratıcı düşüncesi de bunlardan biridir. Bu görüşü savunanların başında -aralarında ihtilaf olmakla birlikte-, Descartes ve Kant gelmektedir. (28)

3- Ampirist Görüş (Ampirizm)

Akılcıların, "doğuştan vardır" dedikleri tasarımları inkar eden ampirist görüşe göre, insan zihni yazılmamış bir beyaz kağıt gibidir. Akılcıların görüşlerinin aksine, onda hiçbir şey yoktur. Ondaki tasarımlar, sonradan duyular aracılığıyla dış alemden işlenmiştir. Ampiristlerin başında ünlü İngiliz filozofu John Lock gelmektedir. (29)

Ayrıca; "İnsanların varlıklarını belirleyen onların bilinçleri değil, tersine onların bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıktır" (30) ilkesini savunan, başka bir deyimle de; "zihni dünya, gerçek dünyanın yansımasıdır" diyen materyalistler de, ampirizmi takip etmişlerdir. Materyalistler, "her şeyden önce varlık ile düşünce arasında, madde ile ruh arasında belli bir ilişkinin varolduğunu öne sürerler." Onlara göre; "ilk gerçek, ilk şey maddedir ve ruh ise ikinci gerçektir, sonradan gelendir, maddeye bağımlıdır." Şu halde, materyalistlere göre, "dünyayı ve maddeyi yaratan Tanrı, ya da ruh değil, ruhu yaratan dünyadır, maddedir, doğadır.

Ruhun kendisi maddenin üstün bir ürününden başka bir şey değildir." Dolayısıyla, "düşünme insana nereden gelir?" diye sorulduğunda materyalistler: "İnsan düşünüyor çünkü onun bir beyni vardır ve düşünme beynin ürünüdür" diye cevap verirler. Onlara göre maddesiz, cisimsiz düşünce olamaz. (31)

4- İntiza Görüşü

Bu görüş de, bilincin zihinde doğuştan varolmadığı görüşünde ampristlerle birleşmesine rağmen, ampirizme de karşı çıkarak, tüm bilincin duyular yoluyla doğmadığını öne sürüyor. Kurucusunun Aristoteles olduğu söylenen ve genellikle İslam filozoflarının da kabul ettikleri ve geliştirdikleri bu görüşe göre; zihnimizdeki kavramlar iki kısımdır:

1-Deney ve gözlem, kısacası duyular yoluyla zihinde oluşan ve tasavvur-i evveliye denen kavramlar. Örneğin; sıcaklık, soğukluk, insan, hayvan ve benzeri kavramlar ki; biz, onları duyularımızla algıladığımız için biliyoruz

2- Zihnin, duyular aracılığıyla elde ettiği kavramlara sahip olduktan sonra, onları temel alarak onlardan türettiği (intiza ettiği), duyular yoluyla algılanamayan felsefede kullanılan tasavvur-i saneviyye dedikleri kavramlar.

İslam filozoflarına göre, ruh mücerret (soyut) olduğundan, (32) onun kendi zatından çeşitli kavramlar doğurması mümkün değildir. Çünkü mücerret olandan çokluk türemez. İslam filozofları, ruhun mücerret olduğunu belirttikten sonra, neden ve sonuç arasında olan sinhiyet (benzerlik) şartına dayanarak, ruhun kendisinden çeşitli kavramları türetmeyeceği ve buradan da ruhun doğuştan herhangi bir kavrama sahip olmadığı sonucuna varırlar. (33)

İslam filozofları devamla, kavramların tümünün duyular yoluyla doğduğunu da kabul etmediklerini kaydederek, insan zihninde oluşan bütün kavramların sadece duyular aracılığıyla insan zihninde oluştuğunu ispatlamak için ancak aşağıdaki delillerin getirilebileceğini, bu delillerin ise, konuyu ispatlamaya kafi olmadığını belirtiyorlar.

İnsan Zihnindeki Kavramların Sadece Duyular Aracılığıyla oluştuğunun Delilleri

a) Zihnimizde insan, ağaç, gül, taş ve benzeri kavramlar gibi, cüz'i şeylere (bireylere) tatbik edilen bir çok genel (külli) kavramlar vardır. Genel kavramlar, zihinde ancak cüz'i kavramın oluşumundan sonra meydana gelebilir. Başka bir deyimle; genel kavramlar, ancak onların bireylerinden bir kaçını hissettikten sonra oluşabilir. Çünkü genel kavramı, cüz'üyle (ferdiyle) hiçbir irtibatı ve bağlantısı olmaksızın anlamamız mümkün olsaydı, genel kavramın nispeti, farz ettiğimiz kendi fertleriyle diğer nesnelere aynı ve eşit olması gerekirdi. Zira bu durumda genel kavram ile cüz'ü arasında hiçbir özel irtibat olmayacaktır. Çünkü; genel kavramın, cüz'üyle hiçbir ilintisi olmadan zihinde oluştuğu farz edilmektedir. Genel

kavram ile cüz'ü arasında hiçbir irtibatın olmaması halinde ise, artık onu yalnız o fertlere mahsus kılacak bir neden kalmıyor. Bu durumda o kavram, ya bütün nesneleri ihata edip, hepsine tatbik edilir; ya da hiçbir nesneyi ihata etmeyip, hiçbirine tatbik edilmez ve kavram olmaktan çıkar. (34) Halbuki genel kavramın her zaman yalnızca kendi bireylerini kapsadığını biliyoruz. Örneğin, insan dendiğinde yalnız insan fertleri zihnimize gelir. Bu, genel kavram ile onun cüz'ü arasında asla değişmeyen bir bağlantının oluşunu gösterir ki; o bağlantı, fertlerinin duyu aracılığıyla algılanmasından başka bir şey olamaz.

b) Eğer genel bir kavramın insan zihninde cüz'ü kavramın duyular aracılığıyla oluşmasından daha önce olabileceği üzerinde ısrar edenler olursa, onlara şunu sormalıyız ki; acaba siz genel bir kavramı zihinde canlandırdığınız zaman, onun asıl kaynağı olan cüz'i fertlerini göz önünde bulunduruyor musunuz, yoksa bulundurmuyor musunuz? Eğer cevapları müspet olursa, bizi tasdik etmiş olurlar. Çünkü o fertleri (cüzleri) göz önünde bulundurabilmeleri için daha önce onları algılamaları gerekiyor. Ve eğer, biz asla genel kavramın fertlerini mülahaza etmiyoruz derlerse, o zaman bir kavram değil, kendi başına müstakil olan bir varlık yaratmış olurlar. Çünkü kavram, varlığı zihinde başka bir şeye orantılı olup, bir şeyi gösteren bilince denir. Halbuki bu takdirde, yaratmış oldukları o şeyin varlığı, başka şeyle orantılı olmayan ve bir şeyi göstermeyen kendi başına eseri olan müstakil bir varlık olur.

c) Şimdiye kadar yapılan deneme ve gözlemler şunu ispatlamıştır ki; duyulardan herhangi birisine sahip olmayan insanlar; örneğin, görme veya duyma hissi olmayan insanlar, o duyular aracılığıyla elde edilen cüz'i algılamalardan aciz kaldıkları gibi, o algılara ait olan hayali kavramları da tasavvur etmekten acizdirler. İşte büyük filozof Aristo'nun: "Kim bir duyudan yoksun olursa, ilmi de noksan olur" sözünün anlamı budur. Yani, kim, herhangi bir duyu organından yoksun olursa; o, bu duyu aracılığıyla yapılan algılamalardan yoksun olduğu gibi, bu duyu aracılığıyla elde edilen kavramlardan da yoksun kalır ve onun için bu kavramlar hakiki anlamda bir anlam ifade etmez. Örneğin, anadan doğma âmâ olan insan için renk kavramı bir anlam ifade etmez veya anadan doğma koku alma duyusundan mahrum olan insan için iyi veya kötü koku bir anlam taşımaz. O halde insanoğlu bütün bu bilgileri duyuları aracılığıyla elde etmektedir.

İslam Filozoflarının Cevabı

İslam filozofları bu üç delilin de iddia edilen insan zihninde oluşan bütün kavramların duyular aracılığıyla oluştuğu görüşünü ispat edemeyeceğini ifade ediyorlar. Zira iddia edilen, insan zihninde oluşan bütün kavramların his ve duyu aracılığıyla oluştuğudur. Getirilen bu üç delil de, ancak doğaya ait olan kavramların, duyulardan başka bir yolla meydana gelmediğini ispatlamaktadır, insan zihninde oluşan her kavramın da böyle olduğunu değil. Çünkü yukarıda geçen her üç delilde de incelenilen kavram, doğaya ait olan kavramdır.

Meselâ, birinci delilde fert ile genel kavram arasındaki irtibata dayanılarak genel kavramın ancak ferdin algılanmasından sonra doğabileceği, başka bir tabirle genel kavramın, duyularla yapılan bireyin algılamasından sonra doğduğu sonucuna varılmıştır. Tabiidir ki, duyu ile algılamak ancak doğaya ait şeylerde söz konusu olabilir.

İkinci delilde ise, genel kavram tasavvur edilirken ona ait fertlerin mülahaza edilip edilmediği sorulmuş, mülahaza edildiği takdirde, o kavramın ferdin duyularla algılanmasından sonra zihinde oluştuğu sonucuna varılmış ve fertlerin mülahaza edilmediği taktirde ise, onun artık bir kavram değil, müstakil bir varlık olduğu sonucuna varılmıştı. Bunun da ancak doğada mümkün olabileceğini söylemeye gerek yoktur.

Üçüncü delilin doğaya ait olduğu ise daha açıktır. Çünkü onda söz konusu olan duyular ve bunun doğurduğu kavramlardır. Zira duyuların, ancak doğadan zihinde kavram oluşturabilecekleri tartışma götürmeyen kesin bir konudur. Demek ki, bu deliller ile ancak mahsus (hissedilen) şeylere ait kavramların, başka bir tabirle doğaya ilişkin kavramların duyular yoluyla oluştuğu ispatlanabilir. Ama mutlak kavramların da aynı zorunluluğu taşıdığı, bu delillerden çıkarılamaz. Daha doğrusu yukarıdaki delilerle, ancak doğaya ait olan kavramların duyular yoluyla doğmasının zorunlu olduğunu ispatlayabiliriz. Ama doğaya ait olmayan bir kavramın da aynı zorunluluğu paylaştığını söyleyemeyiz.

Ayrıca, İslam filozofları, bu görüşlerine delil olarak duyular aracılığıyla algılanamayan kavramlardan örnekler de zikrediyorlar. Örneğin, en küçüğünden en büyüğüne, en cahilinden en bilgilisine kadar tüm insanların sahip oldukları, onları araştırmaya yönelten ve bugünkü uygarlığa ulaşmalarını sağlayan nedensellik kavramı bu tür kavramlardan biridir. Biz, bazı olgu ve olayları bir başka olgu ve olaylar için neden, onları da bunlardan meydana gelen birer sonuç ve müsebbep olarak kabul ediyoruz. İşte zihnimizde olan nedensellik diye anlatmaya çalıştığımız bu kavramın zihnimize nereden girdiği, nasıl doğduğu felsefede uzun tartışmalara yol açmış ve ayrı ayrı görüşler ortaya atılmıştır. Hatta bazıları, onu kendi felsefi görüşüne göre açıklamaktan aciz kalınca, böyle bir kanunun varlığını kökten reddederek, hiçbir şeyin, hiçbir şeye neden olmadığını iddia etmiştir.

Ampirizm'in kurucusu John Lock'a göre, bazı şeylerde devamlı olarak aynı değişiklerin tekerrür ettiğini, bazılarının da devamlı olarak o değişikleri doğurduklarını görüyoruz. Buna göre, bu değişikliğe uğrayana müsebbep (sonuç), onları doğurana da illet (neden) ismini veriyoruz.

Yaratmak, doğurmak, yapmak ve değiştirmek kavramları da aynı yoldan doğmuştur. (35)

Böylece Lock nedensellik kanununu evrensel (objektif) kabul ediyor ve onun

duyular aracılığıyla zihnimizde doğduğunu ileri sürüyor. Materyalist felsefe de Lock'un izini takip ederek diyor ki: "Bize göre, neden ve sonuç kanunu (nedensellik kanunu) hakiki bir ilkedir. Çünkü gözlem ve deneyler onun doğruluğunu ispatlıyor. Fakat ampristler bu kanunu doğru anlamıyorlar. İki olay arasında olan neden ve sonuç ilişkisini tanımıyorlar. Onlar diyorlar ki, biz yalnız bir olayın diğer bir olaydan sonra meydana geldiğini biliyoruz. Bir defa da meydana gelmeyebilir. Ateş binlerce defa eli yakabilir, ama bir defa da önce elin yanması, daha sonra ateşin meydana gelmesi mümkündür, onlara cevabımız, tarihin bütün dönemlerinde bu kanunun amelen doğru oluşudur. Tarihte onların hayalîni destekleyen hiçbir istisna görülmemiştir. Öyleyse bu kanun doğrudur." (36)

Materyalist Felsefe Sözlüğü'nün 346. sayfasında da şunları okuyoruz: "Materyalizm nedensel ilişkileri bilinçten bağımsız ve bilincin dışında, objeler arasında mevcut ilişkiler olarak ele alır ve nedenselliğin objektif ve evrensel olduğu görüşünü sürdürür."

Ünlü İngiliz filozofu Hume'ye göre ise, "düşünceler ve gerçek duygular birbirlerini çağrıştırırlar. Olay ve varlıkların temel ve tümel ilkesi sayılan "neden" ve "töz" düşünceleri, bu çağrışımın ürünüdür. Çünkü, bilincimiz aldığı işlemleri saklamakla kalmaz, onları adeta kaydeder ve geriye verir, nitekim dış alemde de böyle bir çekim vardır; fakat dış alemdeki nesneleri birleştiren bağı bilemiyorsak düşüncemizi birleştiren bağı da bilemeyiz. Yani, çağrışım bağını da bilemeyiz.

Hume burada acizliğinin farkında olmasına rağmen, bunu gidermeye de çalışmaz. Buna göre peş peşe gelen iki olgudan ikincisi hiçbir zaman birincisinin ürünü değildir. Akıl nedensellik bağını tasdik edebilir mi? Hayır. Çünkü akıl, kendisinden dışarıya çıkamadığı gibi, özdeş olan bir önermenin de üstüne çıkamaz. Deney bakımından akıl sadece falan olgunun falan olgunun yanında olduğunu öğretir. Fakat bu, bizim falan olgunun bir diğerinin ürünü olduğunu ve daima onun sonuncu olacağını düşünmemizi gerektirmez. Biz bir olayın diğer bir olayı takip ettiğini görmeye alışmışız, bunlardan ikincisini daima birinciye bağlı olduğunu hayal ederiz. Duyular bize iki olgu arasında daima bir zamandaşlığın (simuptan) ile, bir ardalanmanın (succession), bir kavuşumun (conjoction) varlığını ilham eder. Bu ise, zorunlu olarak bir bağlantının (connection) varlığına delalet etmez; buna karşı, kendimizi de, organları ruhun iradesine itaat ettirme kuvvetine sahip olduğumuzdan inanmaya mecbur eder, diye itiraz olunabilir. Fakat ruhun beden üzerinde yaptığı etkinin aracılığını bilmediğimiz için, ruhun gerçek bir kuvvet olduğu sonucuna ulaşamayız. Konuyu deneye yükleyecek olursak, şundan başka bir şeyi bilemeyiz: Aynı olaylar sık sık birlikte olabilirler ve ardarda gelebilirler. Zorunlu bir bağlantının, gücün, kuvvetin, nihayet bir nedenin var oluşunu kabul etmek yanlış düşünmek olur. Bu fazla bir tahmin türünden bir bağlantı, düşünsel alışkanlığın ürünüdür. Hiçbir şey "apriori" olarak bir neden düşüncesini ispat etmez "aposteriori" olarak da neden düşüncesi bir alışkanlıktan başka bir şey değildir." (37)

Şunu belirtelim ki, Hume, nedensellik kanunu inkar etmekle haddini aşmamıştır. Çünkü bir kanunu inkar veya kabul etmekle, o kanunu tasavvur etmek ve onun kavramına sahip olmak başka başka şeylerdir. Biri, hüküm taşıyan tasdikle ilgilidir, diğeri ise, yalın kavram olan tasavvur ile ilgilidir. Buradaki sorun, onun benimsenme veya benimsenmemesinde değil, o kavramın kendisindedir; o kavramın nereden ve nasıl doğduğundadır. Onu inkar da etsek, tasdik de, biz o kavrama sahibiz ve onu tasavvur etmekteyiz. Hiç zihnimizde olmayan bir kavramı inkar edebilir miyiz? Hume de inkar ederken, nedensellik kelimesinin karşıladığı kavramdan başka bir şeyi inkar etmemiştir.

Akılcı filozoflar ise bu kavramın zihinde doğuştan (apriori) olduğu görüşündeler.

İslam filozoflarına gelince; onlar, nedensellik kanununu objeler arasında gerçekten var olan bir bağlantı görmekle birlikte, bu kavramın doğuşu konusunda amprist ve akılcıların her ikisini de reddederek, onun ne doğuştan olduğunu, ne de duyular yoluyla doğduğunu ortaya koyuyorlar. Onlara göre; nedensellik kavramı, insan zihninde, zihnin diğer kavramlar üzerinde yaptığı, yukarıda işaret ettiğimiz intiza işlemiyle doğmuştur. Onlar diyorlar ki; biz, duyular aracılığıyla iki olgu veya olayın ancak aynı zamanda veya ardarda meydana geldiğini algılayabiliriz. Ama birinin diğerine etki ettiğini kısacası nedensellik kanunu diye açıkladığımız aradaki sebep ve sonuç ilişkisini algılayamayız.

Onlardan birisi olan ünlü hekim ve filozof İbn-i Sina, "Şifa" adlı eserinin ilahiyat bölümünde metafizik felsefenin konusunun ne olabileceğini, onun mutlak neden olup olmayacağını incelerken şunları yazıyor: "Her ilim ve fennin konusunun var olduğu kesin olmalıdır. Eğer biz felsefenin konusu olarak mutlak nedeni seçmek istersek, onun var olduğunu farz edip kesin kabullenmemiz gerekir. Bu farz ve teslim bizde ancak hiçbir olayın nedensiz varolamayacağını kabul ettiğimiz zaman olabilir. Halbuki, bu meselenin kendisi felsefede halledilmesi gereken konulardan biridir. Eğer bazıları nedensellik ilişkisinin duyular yoluyla anlaşılabileceğini düşünüyorlarsa, bu bir yanılmadır. Çünkü duyular, iki olgunun aynı zamanda ve ardarda oluşundan başka bir şeyi anlatmıyor." (38)

Sonuç:

Nedensellik kavramı duyularla elde edilemez. Çünkü duyular nedensellik diye bir şeyi algılamıyor. O halde insan zihni bu kavrama başka bir yöntemle varmıştır. İşte İslam filozofları bu yöntemin, zihnin kavramlar üzerinde yaptığı intiza işlemi olduğunu belirtmişlerdir. Zorunluluk, imkan, yokluk, imtina ve benzeri bir çok kavram da aynı özelliği taşımaktadır. Bu kavramları da duyular yoluyla algılamamışız. Çünkü bu tür kavramlar, hem dış alemdeki nesnelere, hem de zihindeki düşüncelere tatbik edilmekle birlikte, ne objektif varlıklara ait kavramlar gibi, objektif varlığa işaret eden kavramlardandır, ne de sûrî mantıkta kullanılan cins, fasıl ve tür (nev) kavramları gibi, sübjektif varlıklara işaret eden

kavramlardandır.

Bunu biraz daha açalım. Zihnimizdeki kavramların büyük bölümü objektif varlıklara işaret eden kavramlardır. Bu tür kavramların karşılığı objektif alemde bulunmaktadır. Zihin bu kavramları, onların objektif alemdeki karşılığını duyu yoluyla algılayarak kazanmaktadır. Meselâ, insan, taş, ağaç ve benzeri kavramlar bu kabil kavramlardandır. Bu kavramlar objeyi, diş alemi bize gösterir. Bir kısım kavramlar da vardır ki, onların karşılığı sadece zihindedir. Bu kavramlar dış alemi göstermezler. Meselâ, Aristo'nun sûrî mantığında kullanılan, cins, fasıl, tür, cüz'iyyet, külliyet kavramları, bu kavramların karşılığı sadece zihindedir. Yani, zihnimizdeki kavramların bazısına bu mantığa göre, cins, bazısına fasıl, bazısına, tür, bazısına cüz'i ve bazısına da külli kavramlar denir.

Demek ki, hem bu kavramların kendileri, hem de gösterdikleri şeyler sadece zihindedir. Dolayısıyla mantıksal anlamda objektif varlıkların hiç birine ne cins, ne fasıl, ne tür, ne cüz'i ne de külli denilmemektedir. Bir kısım kavramlar da vardır ki, bu kavramlar, tatbik açısından yukarıda işaret ettiğimiz her iki kısım kavramlardan da daha geniş olmakla birlikte, bunların karşılığına ne zihinde, ne de objektif alemde rastlamak mümkün değildir. Yani, bu kavramlar, hem dış alemde, hem de zihinde tatbik edilmekle birlikte, karşılıklarını ayrı olarak gösteremeyiz. Felsefede kullanılan, nedensellik, ma'lulluk, zorunluluk, mümkünlük ve muhallik gibi kavramlar, işte bu tür kavramlardandır. Biz onları hem objektif alemde kullanıyor ve meselâ, "falan şeyin varlığı zorunludur, falanınınki de mümkündür, falan da muhaldir ve falan şey neden, falan şey de ma'luldur deriz;

hem de zihinde kullanıyor ve meselâ, falan kavram neden, falan kavram da ma'luldur, falan kavram, falan kavrama nispet aralarında zorunluluk bağı vardır, falan kavrama nispet ise aralarında imkan bağı vardır" deriz. Ama bu kavramların ifade ettiği anlamın karşılığını ayrı olarak ne zihinde ne de objektif alemde gösteremeyiz. Kısacası felsefede tasavvur-i saneviyye olarak adlandırılan bütün kavramlar aynı hükmü taşımaktadır.

İşte bu tür kavramların zihinde nasıl oluştuğu bahis konusudur. Bu tür kavramların duyular aracılığıyla zihinde oluştuğunu söyleyemeyiz. Çünkü duyular bu kavramların karşılığını algılayamıyor ki, onların duyular aracılığıyla oluştuğu iddia edilebilsin. Aslında onların karşılığı objektif alemde ayrı olarak mevcut değil ki, duyular onları algılayabilsin. Duyular ancak ayrı olarak objektif varlığa sahip olan şeyleri algılayabilir. Bu kavramların doğuştan da var olduğunu iddia edemeyiz. Çünkü, hepimiz kendi vicdanımıza müracaat ettiğimizde onların doğuştan zihnimizde olmadığını ve uzun bir müddetten sonra bu tür kavramlara sahip olduğumuzu bilmekteyiz.

Buna göre, her ne kadar akılcıların iddia ettikleri, bir kısım kavramların insan zihninde doğuştan olduğu görüşleri doğru değilse de, ampristlerin iddia ettikleri,

insanın bilgi edinme yolunun yalnızca duyularla algılamak olduğu görüşü de doğru değildir. Zira, insan zihninde hiçbir ferdinin his yoluyla algılanma olanağı olmayan kavramlar da bulunmaktadır. Bu tür kavramlar zihinde doğuştan da olmadığına göre, zihin onları intiza yöntemiyle elde ettiği sonucu ortaya çıkar. Tanrı kavramı da bu tür kavramlardandır. O halde deneycilerin beşerin tek bilgi edinme yolu duyu yoluyla algılamaktır, dolayısıyla duyu yoluyla algılanamayan bir kavram üzerinde araştırma yapmak abesle iştigal olur, şeklindeki itirazları yersiz ve dayanaksız bir itirazdır.

TASDİK

Daha önce bilincimizi hüküm taşımayan tasarım (tasavvur) ve hüküm taşıyan tasdik diye ikiye ayırmıştık. Tasarımı kısaca gözden geçirdikten sonra şimdi de tasdike kısaca bir göz atarak, onun felsefede ne gibi incelemelere tabi tutulduğunu görelim.

Filozoflar, tasavvurun doğuşu konusunda ihtilaf etmişlerse de, tasdik üzerinde bu açıdan ihtilaf etmemişlerdir. Tasdik konusundaki ihtilaf, biraz sonra açıklayacağımız tasdikin değeri, niteliği ve sıhhat ölçüsü üzerindedir. Bütün filozoflar, tasdikteki hükmü zihnin uyguladığı kendi işlemiyle doğurduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Çünkü o hükmün deney veya gözlem yoluyla elde edilemeyeceği açıktır. Örneğin, "su, yüz derece sıcaklıkta kaynar" cümlesi bir tasdiktir. Burada hissettiğimiz; su yüz derece, sıcak ve kaynamaktır. Ama aradaki bağı algılamıyoruz. Zihin, onları algıladıktan sonra kendi işlemiyle bu cümleyi kurar ve aradaki nispeti (hükmü) tasdik ederek inanır. Zaten nispetin onlardan ayrı vücudu yok ki, onu algılamış olsun. Fakat genellikle felsefe yazarları bu iki konuyu (tasarım ve tasdiki) birbirinden ayırmıyorlar. Bu da büyük yanılmalara yol açıyor. Şimdi felsefi ekollerin tasdik konusundaki görüşlerine bir göz atalım.

1- Akılcı Görüş

Aristoteles'e ait olan ve birçok Avrupalı filozoflarla birlikte, İslam filozoflarınca da benimsenen bu görüşe göre, hükümlü bilincimiz iki kısma ayrılır:

a) Kendisine inanılmasında hiçbir delile ihtiyaç duyulmadan yalnız mevzu ve mahmulün tasavvuru yeterli olduğu bedihi (açık, kesin) bilinç.

Örneğin, bir varlık aynı anda hem var hem de yok olamaz. Her olayın bir sebebi vardır. Bütün, parçasından büyüktür. Bir ikinin yarısıdır. Bu ve buna benzer bilinçler ki, bunlarda yalnız mevzu ile mahmulü kavramak, o hükmü vermek için yeterlidir. Bunlarda artık deney ve gözleme veya başka delillere ihtiyaç yoktur. Meselâ, yalnız varlık ile yokluğu kavramak onların aynı anda bir şeyde bir araya gelemeyeceğine inanmakta yeterlidir.

b) Kabul edilmeleri için mevzu ve mahmulün kavranılmasıyla birlikte, diğer

sağlamlaştırıcı delillere de ihtiyaç duyulan nazari (açık olmayan) bilgiler. Örneğin, yerin küre şeklinde oluşu ve yerkürenin, ayın ve diğer gezegenlerin hep birlikte güneşin etrafında döndüğü bilinci. Açıktır ki, sadece yeryüzünü ve güneşi tasavvur etmek, onun küre şeklinde olduğunu ve güneşin etrafında döndüğünü tasdik etmeye yeterli değildir. Bunu bilmek için, gözlemlemek veya başka bir yöntemle delil ikame etmek gerekir.

Ayrıca akılcı filozoflar, birinci kısım bilgilerin, diğer bilgilerin temeli olduğunu; zihnin, bunları esas alarak genelden cüz'e geçme şeklinde, yani temel ve tümel önermelerle sonuç üzerine kurulu olan kıyas yoluyla, yeni nazari bilinç ve sonuçlara ulaşmasının mümkün olduğunu kaydediyorlar. Örneğin, maddenin hadis (sonradan meydana gelen) olup olmadığını anlamak istediğimizde, bu husus bilinen apaçık bir gerçek olmadığından, buna ışık tutabilecek önceki bilgilerimize baş vuracağız. Meselâ, önceki bilgimizde maddenin devamlı hareket halinde olduğu, her hareket edenin de hadis olduğu bilinci bulunuyorsa, zihnimiz hareketi, madde ile hadis olma (sonradan meydana gelme) arasında bir aracı karar verecek ve şöyle diyecektir: Madde hareket halindedir (temel önerme). Her hareket eden de hadistir (tümel önerme). Öyleyse madde hadistir (sonuç).

Akılcı görüşü benimseyen İslam filozofları, bir bilginin doğru olması için, ya o bilginin kendisinin açık olması gerektiğini, ya da sonunda açıklığa kavuşmasının şart olduğunu; kısacası, doğruluk ölçüsünün açık bilinç olduğunu ve bilinçlerin ne kadar açıklığa kavuşurlarsa, o derece değer taşıdıklarını belirtiyorlar. Öyle ki, açık bilinci inkar etmek, deney ve gözlemle ispatlanan bilinç de dahil olmak üzere, insan zihnindeki tüm bilinçleri inkar etmek ve onlara bir değer vermemek anlamına gelir. Sonuçta da safsatacı olmaktan başka bir çıkar yol kalmaz.

Hatta deneyin kendisinin doğruluğu bile, açık bilince dayalıdır. Örneğin, yüz derece sıcaklıkta suyun kaynaması olayında, bu gerçeği milyonlarca defa deney ve gözlemle kanıtlasak bile, aklın kesin olarak inandığı, varlık ile yokluğun (içtima-ün nakızeyn) bir arada bulunmasının mümkün olmadığı hükmünün tersinin mümkün olduğunu, yani bir an için de olsa, bu deney ve gözlemin yanlış olabileceğini, kanıtladığı neticesinin aksinin de mümkün olacağını, suyun buharlaşıp kaynayacağı yerde donabileceğini düşünürsek; kesinlikle suyun her zaman yüz derece sıcaklıkta kaynayacağını söyleyemeyiz, inanamayız. Ancak şöyle diyebiliriz; şimdiki deney ve gözlemimize göre, su yüz derece sıcaklıkta kaynıyor, ama bunun aksi yani, suyun aynı sıcaklıkta donması da mümkündür. Bu ise, deney ve gözleme dayanan bütün bilimlerin önemini yitirmesi ve safsataya düşmek demektir. (39)

Bununla birlikte akılcı filozoflar, bu sözlerinin; deney ve gözlemin ölçek olmadığı ve değerini inkar etmek anlamına gelmediğini, kendilerinin de deneyciler gibi, ona ve onun insanlığa yaptığı büyük hizmetlere saygılı olduklarını belirtiyorlar. Onlar, deney ve gözlemin ölçek olduğunu, fakat madde ve madde ile uğraşan bilimler de dahil olmak üzere, asıl ölçeğin deney ve gözlemin kendisinin bile dayandığı açık

bilincin olduğunu vurguluyorlar.

2- Deneyci Görüş

Maddeci ekoller tarafından savunulan bu görüşe göre, bilinçte tek ölçü deneydir. Akılcıların iddia ettiği, deney ve gözleme ihtiyaç duyulmadan sırf mevzu ve mahmulün kavranılmasının sonuca varmakta yeterli olduğu, bilincimiz de yoktur. Bilincimiz deney ve gözleme dayanmakta ve onunla ölçülmektedir.

Akılcıların aksine, genelden cüz'e ve çoğuldan tekile geçiş doğru değildir. "Önce tek tek olaylar olur. Yani, bir mekan ve zamanda (burada) ve (şimdi) olmuş olan olaylar bilgide, yargıda genel geçerlilik derecesine yükseltilir. Tabi onların kıyas dedikleri delil biçimi de doğru değildir. Çünkü o delilde kullanılan her tümel nitelikteki önerme, gerçekte gözlemlerin bir toplamıdır. Bunlardan dolayı tümel önermeleri, çıkış noktası yapan dedektif mantık (akli mantık), induktif (deneyci) bir mantığın varlığını gerekli kılar, onsuz olamaz. İnduktif mantık tek tek gözlemlerden bu temel önermelere nasıl varıldığını gösterir. Salt düşünme deney olmadan bir şey yapamaz. Örneğin, bütün insanlar ölümlüdür. A da bir insandır. Öyleyse A da ölümlüdür gibi, bir önermede, bütün insanların ölümlü olduğunu söyleyen birinci önermeyi yapabilmem için, aslında A'nın da öleceğini kesin olarak bilmem gerektiği apaçıktır. Gerçekte A'nın öleceğini bütün insanların ölümlü olmasından çıkarmış değilim. Tersine tek tek insanların ölümlü oldukları hakkında bir yığın deneyim var. İşte bunlardan bu tek insanın, A'nın da ölümlü olduğu sonucunu çıkarıyorum. Bütün insanların ölümlü olduğunu gerçekten bilseydim sonuç çıkarmaya kalkışmazdım. Çünkü o zaman A'nın ölümlü oluşu da tümel önermenin kapsamı dahilinde olurdu. Buradaki sonuç çıkarma aslında bundan başka bir şey değildir: B ölümlü, C ölümlü vb... A'da elbette ölümlü olacaktır. Demek ki, büyük önermesi otoritece belirlenmiş olan her tasımla (kıyasla) tek bir halden başka bir tek hal sonuç olarak çıkarılmaktadır. Bu inductionun hem de deductionun kendisinin de türettiği sonuç çıkarma formudur. Burada önce induction arkasından da deduction gelir." (40)

Böyle olunca da, deney ve gözlem dışı kalan herhangi bir konu üzerinde araştırma yapmanın doğru olmadığı, zaten yapılsa da bu alanda varılacak herhangi bir sonucun doğruluk ölçeği olmadığından, böyle bir şeye girişmenin yersiz olduğu açıktır. Kısacası deneyci görüşü iki noktada toplayabiliriz.

a) Bedihi (açık, kesin) bilincimiz yoktur. Bilincimiz tümüyle deneye dayanmakta ve onunla ölçülmektedir. Deneyin tasdik ettiği bilincin değeri vardır. Deneyin alanı dışında kalan bilinçler hiçbir değer taşımazlar.

b) Bilincimiz, tekilden çoğula doğru oluşur, daha sonra da yargıda genel geçerlilik kazandırılır. Kıyas (tasım) delili yanlıştır.

Akılcı Filozofların Deneycilere Cevabı

Akılcı filozoflar deneycileri cevaplandırırken, onların yukarıda naklettiğimiz her iki görüşlerini de çürütüyorlar:

a) Deneyciler bedihi (açık) bilincin olmadığını söylüyorlar. Faraza, onların bu iddialarını, -bir bütünün kendi parçasından büyük olduğu türden bilinçlerde- kabul etsek bile, kesinlikle iki nakız (yokluk ve varlık) şeyin aynı anda bir şeyde birleşmesinin imkansız oluşu, tesadüfün imkansız oluşu ve şeyin kendisinden önce olmasının imkansız oluşu gibi bilinçlerimizde yanlıştır. Çünkü bu gibi bilgilerde deney ve gözlem yapılmamıştır, yapılamaz da. Zira bu gibi şeylerin gerçekleşmesi muhaldir. Muhal olan bir şey üzerinde de deney ve gözlem yapılamaz. Deney ve gözlem zatı itibarıyla mümkün olan olaylar üzerinde yapılabilir. Nihayet şu var ki, günlük yaşantımızda bunların oluşuna rastlamamışız, görmemişizdir. Sırf bir şeye rastlamamanın veya görmemenin, o şeyin yokluğuna ve daha ötesi imkansızlığına delil olmayacağı apaçıktır. Çünkü bir şeyi görmemek, onun yokluğuna ve imkansızlığına delil olamaz. Bir şeyin yokluğu ve imkansızlığı ancak kesin delillerle ispatlanabilir.(41)

b)- Deneyciler bilinçte tek doğruluk ölçeğinin deney ve gözlem olduğunu iddia ediyorlar. Acaba onlar deneyin tek doğruluk ölçeği olduğunun doğruluğunu neyle ölçmüşlerdir?

Eğer onun ölçüye ihtiyacı olmayan açık bir hüküm olduğunu söylerlerse, o zaman bizi tasdik etmiş olurlar ki, biz bazı hükümlerin deneyle ölçülmeye ihtiyacı olmadığını, onların açık bilinçler olduğunu söylüyoruz.

Eğer onun kendisini de yani, deneyi de deneyle ölçtüklerini söylerlerse, bundan onların deneyin kendisini denemeden önce doğru olup olmadığını bilmedikleri ve bu nedenle de onu ölçmek zorunda kaldıkları sonucu ortaya çıkar. Deneyi deneyle ölçtükleri takdirde ise, onu henüz doğruluk ölçeği olup olmadığı sabit olmayan bir ölçekle ölçmüş olurlar.

Doğruluğu ispatlanmamış bir ölçeğin kendisine itimat edilemeyeceği gibi, onunla ulaşılan neticelerin de doğru oluşundan emin olunmaz. Öyleyse, deneyle ispatlanan deneyin tek ölçek olduğu hükmüne de güvenilemez, itibar edilmez. Demek ki; açık bilinci inkar etmek bütün bilimleri alt üst ettiği gibi, deneyin kendisini de hükümsüz ve itibarsız kılıyor.

c) Deney ve gözlem daima sınırlıdır. Yani, belirli bir mekan ve zamanda (burada ve şimdi) meydana gelen şeylerde olur. Faraza, akılcıların açık saydıkları hükümlerin deneyle elde edilen hükümler olduğunu kabul etsek, o zaman o hükümleri gözlem ve deney yapılan yerlerle sınırlandırmamız gerekiyor. Onlara genel geçerlilik niteliğini verme hakkımız yoktur. Eğer faraza, yüz yerde iki karşıt şeyin bir şeyde

bir araya gelmelerinin imkansızlığının veya iki kere ikinin dört etmesinin zorunluluğunu deneyip gözlemişsek, ancak o yerlerde bu hükümlerin doğru olduğunu iddia edebiliriz. Artık deney ve gözlem yapmadığımız şeyler üzerinde aynı hükmü veremeyiz. Halbuki, hiçbir kimse, bu hükümlerin genel olarak geçerli olduğundan şüphe etmiyor ve her yer ve her zamanda "iki karşıt şeyin aynı anda bir şeyde bir araya gelemez" hükmünü veriyor. Örneğin, hiçbir kimse, "bir insan, aynı zamanda hem ölü, hem de diri olamaz" hükmünden veya her yer ve zamanda iki kere ikinin dört ettiği hükmünden bir şüpheye düşmüyor. Acaba biz bu hükümlere bu genel geçerliği neye dayanarak veriyoruz? Açıktır ki, onların bedihi oluşuna dayanmışızdır.

Akılcılar bununla, aynı zamanda deneycilerin ikinci iddialarını da cevaplandırmış oluyorlar. Deneyciler ikinci bölümde zihnin tekilden çoğula doğru hükme vardığını iddia ediyorlardı. Bunu biz de kabul ediyoruz. Bu tür sonuçlandırmanın ismine biz istikra (gözlemleme) diyoruz. Ama önemli olan nokta şudur: Zihnimiz neye dayanarak tekile dayandırdığı hükmü çoğulda uyguluyor? Bu genel geçerliliğe yükselişin ölçüsü nedir? Acaba her çoğulun bazı tekillerinde sabit olan hükmün o çoğulun tümünde sabit olduğuna inandığından değil mi? Başka bir deyişle, benzer nesnelerin her hükümde benzer olduğunu bildiğinden değil mi? Deneyciler bu metoda inanıyorlar mı? Eğer inanmıyorlarsa, o zaman tekilde deneyip gözledikleri hükmü çoğula uygulamaya hakları yoktur. Çünkü farza göre o çoğuldaki diğer fertlerin (tekillerin) hükümleri ayrı olabilir. Bu, deney ve gözlem yapılmayan herhangi bir nesne hakkında görüş yürütmek gibi olur. Eğer inanıyorlarsa, bunu da deney ve gözlemden elde etmedikleri muhakkaktır. Çünkü tüm benzer nesnelerin aynı hükmü taşıdığını teker teker denememişlerdir. Bunun için, bütün benzer nesnelerin aynı hükmü taşıdığı görüşüne genel geçerlilik vermeye ve böyle bir şey iddia etmeye hakları olmadığı açıktır. Demek ki, tekilden genele yükselişte bile, kesin ve açık olduğu kabul edilen bir takım genel geçerli bilinçlerden yaralanılmaktadır ki, onlar olmasaydı, tekilden çoğula geçiş mümkün olmazdı. Kıyasi istidlale yapılan eleştiriye cevap veren kıyasçılar ise, ayrıca kendilerini şöyle savunuyorlar:

a) Deneycilerin bu itirazı, tümel önermesi tekilden deneyle elde edilmiş olan kıyaslarda doğrudur. Çünkü böyle bir önermede haklı olabilmek için onun tüm tekil fertlerini incelemek gerekiyor. Ama eğer bir önerme, deneye ihtiyacı olmayan açık bilinçten oluşursa, o zaman bu itiraz doğru değildir.

b) Eğer kıyası batıl kabul edersek, matematiksel yolu da geçersiz kabul etmemiz gerekiyor. Çünkü o da aynı metotla ispatlanıyor. Örneğin, mutlak eşitlik kanunu temel alınarak onun teker teker fertlerinin hükümlerini çıkarıyorlar. Eğer matematikte de "tekilden çoğula geçiliyor" diye iddia edilirse, "Örneğin, a.b.c üçgeninde ispatlanan hüküm daha sonra bütün üçgenlerde geçerli oluyor" denirse, cevabın da deriz ki; hayır, matematiksel neticeler sırf matematiksel delillerin kendisinden çıkarılıyor. O delilin belirli nesnelerde (ör-a.b.c üçgeninde) anlatılması

daha kolay anlaşılır bir biçime sokmak içindir. Bunun içindir ki, eğer matematiksel delil herhangi bir nesne göz önüne alınmadan anlaşılırsa hemen kabullenilir. (42)

Sonuç:

1- Zihindeki kavramlar yalnız duyularla doğmamıştır. Fakat doğuştan zihinde var olan kavram da yoktur. Zihin kavramların bir kısmını duyular aracılığıyla elde etmiş, bir kısmını da bu kavramlar üzerinde yaptığı intiza denilen işlem sayesinde elde etmiştir. Elbette intiza işlemi tecrit işleminden farklıdır. Zira tecrit işlemi tekili duyu yoluyla kavranmış olan kavram üzerinde yapılan genelleştirme işlemidir. Biz bir takım kavramların tekilinin bile duyu aracılığıyla algılanamaz olduğunu ispatladık. İşte intiza işlemi bu tür kavramlarda söz konusudur. Bütün tasavvur-i saneviyye denilen kavramlarla dini kavramlar bu yöntemle elde edilmiştir. O halde bilginin tek kaynağının duyular olduğu iddiasıyla dini kavramlar üzerinde araştırma yapmanın doğru olmadığı iddiası mesnetsiz bir iddiadan öteye gitmemektedir.

2- Tasdiklerimizin içinde deneyle elde ettiklerimiz olduğu gibi, açık bilinçlerimiz de vardır. Bilinçte doğruluk ölçeği yalnız deney değildir. Deneyin kendisinin bile doğruluğunun saptanmasında ölçek olan bedihi (açık) bilgidir. Hatta asıl ölçek bedihi bilinçlerdir, deney ve gözlemin ölçek olması da bunların sayesindedir.

O halde ampristlerin savunduğu tek doğruluk ölçeğinin deney ve gözlem olduğu iddiasına dayanarak deney ve gözlem dışı kalan madde üstü varlıklarda araştırma yapmayı yasaklayan görüş doğru değildir. Bizler deney ve gözlem dışı kalan kavramlar üzerinde de akıl yürütme yoluyla araştırma yapabiliriz.

SELEFİYE – HALEFİYE

Buraya kadar yaratıcı ve madde üstü diğer dini kavramlar hakkında araştırma yapmanın doğru olup olmadığı konusunun felsefe dünyasında nasıl gelişmeler gösterdiğini özetlemeye çalıştık. Şimdi de bu konunun din aleminde ne gibi yankılar uyandırdığını kısaca görelim.

Konunun çok fazla uzamaması için tüm dinleri içerecek bir araştırmaya burada yer vermeyeceğiz. Sadece İslam dininde ne gibi yankılara yol açtığına kısaca bir göz atacağız.

İslam dünyasında konu hakkında iki görüş ortaya çıkmıştır:

a) Yaratıcı da dahil olmak üzere, bu gibi konularda Kur'an ve hadislerdeki nassların yorumlanmasında, özellikle de benzetme ve cisimlendirmeyi andıran müteşâbih hadis ve ayetlerde kesinlikle akıl yürütmeyi yasaklayan ve böyle konuların gökten gelme konular olduğunu, bu gibi hadis ve ayetlerin olduğu şekliyle saygıyla ve teslimiyetle benimsenmesi gerektiğini, var güçleriyle savunarak, işi; karşıt görüşlüleri inkarcılıkla itham etmeye kadar götüren ve onların İslam'dan çıktıklarını

iddia eden muhafazakâr Selefiyye mezhebi.

b) Selefilerin aksine, yaratıcı meselesi dahil olmak üzere, bu gibi konularda akıl yürütmenin caiz olduğunu ve hatta teşbih (benzetme) ve tecsimi (cisimlendirmeyi) andıran müteşâbih konularda bunun gerekli olduğunu ileri süren Halefiyye mezhebi.

Ehli hadis ve fukaha diye de anılan Selefiyye'nin başta gelen mümtaz simalarından biri Hanbelî mezhebinin kurucusu imam Ahmet bin Hanbel'dir. Onun ısrarlı muhafazakarlığı yüzünden çektiği eziyetler meşhurdur. Onun inancına göre, "Allah'ın arşı suyun üstündedir. O arşın etrafında nurdan, ateşten, karanlıktan ve ancak kendisine malum şeylerden perdeler vardır. Aziz ve Celil Allah'ın arşı vardır, arşın taşıyıcıları (Hamalet-ül Arş) vardır. Allah arşın üstündedir." (43) "Allah Musa (a.s) ile kendi ağzıyla konuşmuş, Tevrat'ı kendi eliyle ona teslim etmiştir. Kur'an Allah'ın sözüdür. Allah'ın sözü mahluk (yaratılmış) değildir. Geçmiş zamanlara ait verdiği haberler de mahluk değildir. Levh-i mahfuzda ve mushaflarda (sahifelerde) bulunan, insanların okudukları, nasıl okunursa okunsun ve nasıl vasıflandırılırsa vasıflandırılsın bunların hepsi Allah'ın sözüdür ve mahluk değildir."(44)

Selefiler'in başta gelen diğer bir savunucusu da Maliki mezhebinin kurucusu imam Malik bin Enes'tir. Onun, istiva ayetini ve Allah'ın arşta nasıl istiva ettiğini soran birisine verdiği cevap şudur: "İstiva açıktır, fakat Allah hakkında keyfiyeti (nasıl olduğu) belli değildir. Buna iman etmek vacip (şart), sormak da bidattir. Seni kötü niyetli biri görüyorum." (45)

Sonra Malik'in o şahsın dışarı çıkarılmasını emrettiği de nakledilmektedir. Bundan sonra da her küstah meraklının Selefiler'den aldıkları cevap bu olmuştur. Delilleri ise, değinmeye bile gerek duymadığımız, mevzuumuzla ilgisi olmayan bazı hadislerle birlikte Al-i İmran Sûresi'nin "Sana kitabı indiren O'dur. Ondaki ayetlerin bir kısmı muhkemdir. Onlar Kitab'ın temelidir. Diğer bir kısmı da müteşâbihtir (yorumlu benzerli). Kalplerinde eğrilik olan kimseler sadece fitne aramak ve ona kendi yorumlarını katmak amacı ile müteşâbihe tabi olurlar. Halbuki onların te'vilini ancak Allah bilmektedir. İlimde maharete erenler ise: "Biz ona inandık hepsi Rabbimiz'in katındandır" derler. Bunları ancak selim akıl sahipleri kavrar" (46) ayetidir. Onlar: "Bu ayette müteşâbih ayetleri te'vile kalkışanlar kınanmaktadır" diyorlar. Dolayısıyla onlara göre, bu gibi konularda akli yöntemlerle te'vile kalkışmak doğru değildir.

Halefiler, Selefiler'e cevaben şöyle diyorlar: Yukarıdaki ayet sizi değil, bizi teyit etmektedir. Zira, bu ayetin son kısmı "Halbuki onların te'vilini ancak Allah bilir" şeklinde değildir. Siz ayete yanlış anlam yüklüyorsunuz. Bu ayetin son bölümü şöyledir: "Halbuki onların te'vilini ancak Allah ve ilimde maharete erenler bilir." Yani, Allah kelimesi durak (vakıf) yeri değildir. Bir sonraki kısım da yani, "ilimde maharete erenler" de ona bağlıdır ve durak yeri ilimde maharete erenler

kelimesidir.

Kısacası, siz bu ayette geçen, yukarıda işaret ettiğimiz cümleyi kısadan keserek onu kendinize delil yapmak istiyorsunuz. Oysa, bu doğru değildir ve bu ayette ilimde maharet ehli olana da te'vil hakkı verilmiştir. Dolayısıyla sizin bu istidlaliniz doğru değildir. Yukarıda anlattığımız her iki kıraat şekli de rivayet edilmiştir. (47)

Bununla birlikte ayetin okunuş şekli onların dediği şekilde olsa bile, yine de ayet onların iddialarını ispatlamıyor. Çünkü bu durumda ayette her yorumlayan değil, kötü niyetli olanlar, fitne arayanlar kınanıyor. "Kalbinde eğrilik olan kimseler sırf fitne çıkarmak ve kendi görüşlerine göre yorumlamak amacıyla müteşâbih ayetleri yorumlamaya kalkışırlar" O halde iyi niyetli olup, doğruya ulaşmaktan başka bir niyeti olmayan yorumcu kınanmıyor.

Buna göre bu ayet onları doğrulamıyor. Kötü niyetli yorumculara gelince biz de onları kınıyoruz.

Onlar; "Allah hakkında düşünmek, müteşâbih ayetleri yorumlamak bid'attir" diyorlar.

Eğer onların dedikleri doğru ise, Allah bu ayetleri niçin indirdi? Onlardan amacı bildirmek, anlatmak, eğitmek değildi de neydi? Şaka mı yapıyordu? Yoksa anlaşılmayacak söz söyleme marifeti olduğunu mu kanıtlamak istiyordu? Bu yüce Allah'a yakışır mı hiç?

Gerçek şudur ki, Hak Teala Kur'an'ı nazil ederken, ne şaka yapıyordu, ne de edebiyatçılığını kanıtlamak istiyordu. Allah Teala'nın Kur'an'ı nazil etmekten maksadı, insanların onun üzerinde tedebbür edip hidayet bulmalarıdır. O halde Kur'an'ın tamamı insanların anlamaları içindir. Dolayısıyla, Allah Teala, kendisi hakkında "O'nun misli yoktur..."(48) "En büyük örnek Allah'a aittir. O, sonsuz izzet ve hikmet sahibidir."(49) "Nereye dönseniz Allah sizinledir."(50) "De ki: Her şeyin yaratanı Allah'tır. O, her şeye egemen olandır." (51) "...O, diri ve Kayyum'dur. Hiçbir an esneme ve uyku O'nu tutmaz..."(52) "Allah tektir. Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. O, ne doğurmuş, ne de doğrulmuştur. O'nun eşi yoktur."(53) "O, hem evveldir, hem ahırdır, hem batındır, hem zahirdir ve O her şeyi bilir."(54) "Rahman (Allah) Arş'a istiva etmiştir."(55) "En güzel isimler Allah'ındır..." (56) meallerindeki ayetleri ve hikmet gereği, benzeri diğer müteşâbih ayetleri gönderirken, böyle tartışmalara yer vermemek için de, sadece bu ayetlerden değil, bütün ayetleri göndermekten amacının, insanların onları kavramadan geçmemeleri, üzerinde etraflıca düşünüp anlamaları olduğunu da açıklamıştır.

"Biz bu mübarek kitabı sana akıl sahipleri düşünsünler diye indirdik"(57) "Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitler mi var?" (58) şeklindeki ayetler, Kur'an'ın nüzul sebebinin, insanların onu kavramaları, üzerinde

tefekkür ederek hakikatleri keşfetmeleri olduğunu vurgulamıştır. O halde biz Kur'an ayetleri üzerinde düşünemeyiz anlayışı, Kur'an'ın kendisiyle çelişkiye düşmektir.

Her fırsatta Allah'la ilgili ayetlerin ve hadislerin yorumunda akla başvurmaya karşı olduklarını söyleyenlerin kendilerinin bile, sonunda akla başvurmaktan başka bir çıkar yol bulmamaları aklın zorunluluğunu kanıtlamaya yetmez mi? Örneğin, Ahmet bin Hanbel "Nerede olsanız Allah sizinledir"(59) ayetini Allah'ın ilmi diye yorumlamıştır. (60)

Apaçık çürümeye mahkum olan bu inanç, acaba ne kadar devam edebilirdi ki? Zaten öyle de oldu. Halefiler'in dayandıkları sağlam deliller karşısında pek fazla tutunamayan Seleflerin akidesi pek uzun ömürlü olmadı. Onların da nihayet inatlarını bırakıp, Halefiler'in yoluna geldiklerini görmekteyiz. Ama yine de bu görüşün izleri bu asra kadar süregelmiştir. Hemen her zaman az da olsa, çeşitli unvanlarla kendisine taraftar bulan bu inanç, bu asırda da yeni bir renkle ortaya çıkmıştır. Bu asrın Selefiler'i öncekiler gibi Allah hakkında sırf göğe bakmamız gerektiğini söylemiyorlar. Onlar, bu alanda araştırma yapabileceğimizi belirtiyorlar, ama akla değil, deney ve gözleme dayanarak onların ışığında araştırma yapabiliriz diyorlar.

Son zamanlarda Avrupa'da deney ve gözleme dayanılarak tabiat üzerinde yapılan bilimsel araştırmaların sağladığı, akıllara durgunluk veren keşiflerin etkisi altında kalarak yanlışlığa düşen bu gibi insanlara deriz ki; evet, deney ve gözlem evrende olduğu gibi, Allah araştırmasında da bir yere kadar doğru bir araştırma biçimidir. Ancak o, bizi tabiattaki düzene bakarak onun yaratıcısız var olmayacağına götürür. Ama o yaratıcının hangi sıfatlara sahip olduğunu ve Kur'an'da da üzerinde düşünülmesi emredilen, Allah'ın sıfatlarının ne ve nasıl olduğunu bize bildiremez.

Yanlış anlaşılmasın, biz yaratıcıyı her yönüyle kavrayabileceğimizi iddia etmiyoruz. Sınırlı madde nerede, sonsuz Allah'ı kavramak nerede. Fakat ona inanabilmek, ona kulluk edebilmek için hiç olmazsa, genel bir kavramanın gerekli olduğu açıktır. İşte deney ve gözlem bu genel kavramayı bize sağlayamaz. İşte bunun için bu gibi meselelerde aklı kullanmanın zaruri olduğu inancındayız.

Dipnotlar

---

(24)- M. Gökbark Felsefe Tarihi s. 493 ve bkz. C. Sena Filozoflar Ansiklopedisi c.- s. 421

(25)- Bkz. Materyalist Felsefe Sözlüğü s. 124 ve Felsefenin B. İlkeleri s. 56, 205

(26)- F. B. İlkeleri s. 65

(27)- Bkz. M.H.T. Usul-ü Felsefe c. 2 s. 4, Filozoflar Ansiklopedisi c. 2 s. 16 ve O. Hancerlioğlu Felsefe Sözlüğü s. 335

(28)- Bkz. Felsefe Tarihi s. 273, 403

(29)- Bkz. Felsefe Tarihi s. 343

(30)- Felsefenin Başlangıç ilkeleri s. 205

(31)- A. Es. s. 56

(32)- Nefsin soyutluğu felsefe kitaplarında İslam filozoflarınca ele alınmış ve kesin delillerle ispatlanmıştır. Biz, sözün uzamaması için onları nakletmedik. İsteyenler yerinde görebilirler.

(33)- Bkz. M. H. T. Usul-u Felsefe c. 2 s. 25

(34)- Çünkü, o kavramla bireyleri arasında hiçbir ilintinin olmadığı farz edildiğine göre, bütün nesneler ona oranla aynı konuma sahip olur. Bu durumda, ya o kavramın bütün nesnelere şamil olduğunu kabul edeceğiz, ya da hiçbir şeye şamil olmadığını benimseyeceğiz. O kavramın bütün nesnelere şamil olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu gerçeğe aykırıdır. Her genel kavramın yalnızca kendi bireylerini gösterdiğini ve ancak onlara delalet ettiğini bilmekteyiz. O halde o kavramın bütün nesnelere şamil olduğunu söyleyemeyiz. O kavramın hiçbir nesneye şamil olmadığını ve hiçbir şeyi göstermediğini de söyleyemeyiz. Çünkü ilk önce; bu gerçeğe aykırıdır. Biz, her külli kavramın sadece kendi bireylerini gösterdiğini bilmekteyiz. Sonra; onun hiçbir şeye şamil olmadığını söylememiz, onu kavram ve bilinç olmaktan çıkarmak olur. Çünkü kavram, herhangi bir şeyi gösteren bilince denir. Bu durumda o bilincin, kendi dışında hiçbir şeyi göstermediği farz edilirse, artık onun kendisi bilinç olmaktan çıkar ve varlık aleminde var olan bilinç dışı bir hakikat halini alır.

(35)-M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 58

(36)-M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 67 naklen Doktor Arani Materyalizm-i Diyalektik s. 23

(37)-Naklen Filozoflar Ansiklopedisi c. 2 s. 472, 473

(38)- M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 59 naklen İbn-i Sina Şifa

(31)- A. Es. s. 56

(32)- Nefsin soyutluğu felsefe kitaplarında İslam filozoflarınca ele alınmış ve kesin delillerle ispatlanmıştır. Biz, sözün uzamaması için onları nakletmedik. İsteyenler

yerinde görebilirler.

(33)- Bkz. M. H. T. Usul-u Felsefe c. 2 s. 25

(34)- Çünkü, o kavramla bireyleri arasında hiçbir ilintinin olmadığı farz edildiğine göre, bütün nesneler ona oranla aynı konuma sahip olur. Bu durumda, ya o kavramın bütün nesnelere şamil olduğunu kabul edeceğiz, ya da hiçbir şeye şamil olmadığını benimseyeceğiz. O kavramın bütün nesnelere şamil olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu gerçeğe aykırıdır. Her genel kavramın yalnızca kendi bireylerini gösterdiğini ve ancak onlara delalet ettiğini bilmekteyiz. O halde o kavramın bütün nesnelere şamil olduğunu söyleyemeyiz. O kavramın hiçbir nesneye şamil olmadığını ve hiçbir şeyi göstermediğini de söyleyemeyiz. Çünkü ilk önce; bu gerçeğe aykırıdır. Biz, her külli kavramın sadece kendi bireylerini gösterdiğini bilmekteyiz. Sonra; onun hiçbir şeye şamil olmadığını söylememiz, onu kavram ve bilinç olmaktan çıkarmak olur. Çünkü kavram, herhangi bir şeyi gösteren bilince denir. Bu durumda o bilincin, kendi dışında hiçbir şeyi göstermediği farz edilirse, artık onun kendisi bilinç olmaktan çıkar ve varlık aleminde var olan bilinç dışı bir hakikat halini alır.

(35)-M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 58

(36)-M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 67 naklen Doktor Arani Materyalizm-i Diyalektik s. 23

(37)-Naklen Filozoflar Ansiklopedisi c. 2 s. 472, 473

(38)- M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 59 naklen İbn-i Sina Şifa

(39)- Bkz-M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 92

(40)- M. Gökbark Felsefe Tarihi

(41)- Bkz. Usul-u Felsefe c. 2 s. 94

(42)- Bkz- M.H.T Usul-i Felsefe c. 2 s. 95, 96

(43)- Bkz. Topaloğlu Allah'ın Varlığı s. 32 naklen İbn-i E.Y. Tabaka H. c.1 s. 24

(44)- A. es. s. 33 naklen İbn-i E.Y. Tebaka H. c. 1 s. 24, 341

(45)- A. es. s.33 Zemmu-t Te'vil s. 26

(46)- Al-i İmran: 7

(47)- Bkz. A. Es. s. 36

(48)- Şûrâ: 11

(49)- Nahl: 60

(50)- Bakara: 115

(51)- Ra'd: 16

(52)- Bakara: 255

(53)- İhlas sûresi

(54)- Hadid: 3

(55)-Tâhâ: 5

(56)- A'raf: 180

(57)- Sâd: 29

(58)- Muhammed: 24

(59)- Hâdid: 4

(60)- Bkz. Allah'ın varlığı s. 38

TEVHİD TEVHİD

Allah Teala'nın Varlığı

"Peygamberleri onlara dedi ki: Allah'ın varlığında şüphe mi olur? Oysa gökleri ve yeri var edip açan O'dur."(61)

Evet dış alemde, kendi nefsimizde, kısacası her şeyde O'nun varlığına, birliğine ve güzel sıfatlarına çeşitli yönlerden sayısız açık deliller olduğu halde, O'nun varlığından şüphe etmek olur mu? Doğrusu bu kadar açık delillere rağmen, böyle bir kuşkuya kapılan insanların akıl sahibi olup olmadığından şüphe etmek gerek.

İşte yukarıda naklettiğimiz ayette işaret edildiği üzere, bütün ilahi peygamberler insanoğlunun dikkatini hep bu noktaya çekmişlerdir.

Allah Teala şöyle buyuruyor: "Şüphesiz göklerin ve yer yüzünün yaratılmasında, gece ve gündüzün bir biri ardından gelmesinde, insanlara yararlı şeylerle denizde akıp giden gemide, Allah'ın gökten su indirerek yer yüzünü ölümünden sonra tekrar diriltmesinde, onun üzerinde yürüyüp giden hayvanları yaymasında, rüzgarları estirmesinde ve gök ile yer arasında musahhar kılınan bulutta şüphesiz

aklı erenler için nice ayetler, deliller vardır." (62)

"Şüphe yok ki, tohumları ve çekirdekleri yarıp bitkileri ve ağaçları yeşerten Allah'tır. Ölüden diri, diriden ölü çıkarır. İşte Allah budur. Öyleyse nereye yüz çevirip gidiyorsunuz? Sabahı ışıklandıran, geceyi sükûnet olarak yaratan O'dur. Güneş ve ayı da hesap üzere düzenleyen O'dur. Bu üstün ve her şeyi bilen Allah'ın takdiridir. O öyle bir Allah'tır ki, karada ve denizde karanlıklarda yolunuzu bulmanız için sizler için yıldızları yaratmıştır. Şüphesiz biz, bilen topluluğa delillerimizi apaçık anlattık. Sizi tek bir nefisten meydana getiren O'dur. Derken bazısı kalır bazısı da gider. Anlayan topluluğa delillerimizi apaçık anlattık. O'dur gökten su indiren. Sonra onunla tomurcuklandırıp yeşertiriz. Sonra ondan yeşillik çıkarırız. Ondan da birbirine bitişmiş, istiflenmiş taneler hurma tomurcuklarından salkımlar, bir bakımdan benzer ve bir bakımdan benzer olmayan üzümlerden, zeytinlerden ve narlardan oluşan bağlar, bahçeler çıkarıp yeşertiriz. Bir, meyve verince bakın onlara, bir de olgunlaşınca... Kuşkusuz bütün bunlarda inanan toplum için deliller vardır." (63)

"Develerde, koyunlarda ve ineklerde sizler için bir ibret vardır. Karınlarındaki dışkıyla kan arasından, içenlerin boğazından kayıp giden halis temiz süt içirmekteyiz size. Hurma ağacının ürünleriyle üzümlerden de içecek yaparsınız, güzel rızk elde edersiniz, şüphe yok ki, bunda da akıl eden topluluğa bir delil vardır. Rabbin bal arısına "dağlarda, ağaçlarda ve çardak kurulan yerlerde evler (kovanlar) yapın" diye vahyetti. Sonra "bütün ürünlerden ye ve gönül alçaklığıyla Rabbinin yollarına git" dedi. Onların karınlarından çeşitli renkte şerbet "bal" çıkar, onda insanlara şifa var. Bunda da düşünen bir topluluk için delil vardır" (64)

"Ve O'nun (Allah'ın) ayetlerinden biri de, sizi topraktan yaratması, sonra insan olarak yer yüzünün her tarafına dağılışınızdır. O'nun ayetlerinden biri de; uzlaşıp geçinesiniz diye sizin için kendi cinsinizden eşler yaratmasıdır ve aranıza da sevgi ve şefkat ihsan etmesidir. Şüphe yok ki, bunda düşünen bir topluluk için deliller vardır. O'nun delillerinden biri de; göklerin ve yerin yaratılışı ve dillerinizin ve renklerinizin ayrı ayrı oluşudur. Bunda bilinçli olan bir topluluk için deliller vardır. O'nun delillerinden biri de; geceleyin uyumanız ve gündüz de O'nun fazlından rızk aramanızdır (çalışmanızdır). Şüphe yok ki, bunda söz dinleyen bir topluluk için deliller vardır. O'nun ayetlerinden biri de; korkutup, ümitlendiren şimşeği size göstermesidir. Gökten su indirir ve onunla yeri öldükten sonra tekrar diriltir. Bunda akıl eden bir topluluk için deliller vardır. Onun ayetlerinden biri de, onun emriyle göğün ve yerin istikrar bulmasıdır. Sonra sizi yerden sesleyince, siz hemen çıkıvereceksiniz" (65)

Allah Teala'nın ayet ve delillerine işaret eden Kur'an-ı Kerim'in ayetleri çok fazladır. Bu zikrettiklerimiz sadece onlardan birkaç örnektir.

Burada konuyla ilgili birkaç hadis-i şerifi de örnek olarak alacağız:

Şeyh Saduk "Tevhid" kitabında Hz. İmam Ali'den (a.s) naklettiği bir hadiste şunları yazıyor: "Mevlamız Hz. Emir-ül Mü'minin Ali (a.s)'a: "Rabbini ne ile tanıdın?" diye sorduğunda, İmam şöyle cevap verdi: "Kastların feshedilip, himmetlerin bozulmasından; ben bir şeye niyet ettiğimde benimle niyet ettiğim şey arasında engel oluşturulduğunu ve bir şeye karar aldığımda kaza ve kaderin benim kararıma ters düştüğünü gördüm ve bundan idare edenin benden başkası olduğunu anladım." (66)

Bir arife: "Rabbini ne ile tanıdın?" diye sorulduğunda: "Nefislerin inkar edemediği, kalplere gelen ilhamlarla" cevabını verdi. (67)

Bedevi bir Arab'a böyle bir soru sorulunca, o: "Çöldeki devenin tezeği oradan devenin geçtiğine, yerdeki ayak izleri oradan birisinin geçtiğine delalet ederken, şu yıldızlarla dolu gök ve derin dereler sahibi yer, her şeyden haberi olan bilinçli bir yaratıcıya delalet etmez mi?" cevabını vermiştir. (68)

Büyük velilerden olan Seyyid Raziyiddin Ebu-l Kasım Ali bin Musa bin Tavus, oğluna yaptığı vasiyetlerinde şöyle yazıyor: "Ben, İslam alimlerinin bir çoğununun, Allah Teala'nın ve Resulü'nün kolay kıldığı şeyi, zorlaştırdıklarını gördüm.

Allah Teala'nın önceki kitaplarıyla, Kur'an-ı Kerim'in; varlıkları yaratan, değişen şeyleri değiştiren ve vakitleri döndüren Allah Teala'nın varlığına delalet eden ikazlarla dolu olduklarını görüyoruz.

Bundan başka, efendimiz Hatem-ül Enbiya Hz. Resulullah ile ondan önce gelip geçen diğer peygamberlerin getirdikleri ilimlerin de ilahi kitaplar doğrultusunda bu gibi ince ikazları içerdiklerini ve bundan doğan görevleri beyan etmekte olduklarını görmekteyiz.

Masum imamların sonuncusu olan Hz. İmam Mehdi'nin (a.s) zahirde bulunduğu dönemin son günlerine kadar olan Sadr-i Evvel İslam alimleri de bu yol üzere geçip gitmişlerdir.

Ey oğlum! Kuşkusuz sen, kendiliğinden bilmelisin ki, sen; ne bedenini, ne ruhunu, ne hayatını, ne aklını, ne de senin iraden dışında kalan arzu, durum ve ecel vakitlerini yaratmışsın.

Bunları, babanın ve annenin veya soylarından türediğin büyük babalarının ve büyük annelerinin de yaratmadığını biliyorsun. Çünkü sen onların böyle şeylerden aciz ve bu gibi makamlardan aşağıda olduklarını kesin olarak biliyorsun. Eğer onların bu gibi şeylere güçleri yetseydi, onlarla arzuları arasında bir engel oluşturulamaz ve ölüp gitmezlerdi.

Görüyorsun ki, bütün bu işleri yapan ve bu varlıkları yaratan, değişen varlıkların imkan ve eksikliklerinden beri olan Vahid-i Ehed bir yaratıcının var olduğuna

inanmaktan başka bir çıkar yol kalmıyor. Sana düşen görev ise ancak, o yaratıcının sıfatlarını tanımak, bilmektir.

Bütün aklı selimlerin ve bozulmamış düşüncelerin bir yaratıcının varlığını tasdik ettiklerinden dolayıdır ki, hep birlikte bu konuda birleşmişler. Ancak onun ne olduğu, zatını oluşturan hakikatin ve sıfatlarının ne ve nasıl olduğu konusunda görüş ve yol ayrılığına düşmüşlerdir." (69)

Yine O demiştir ki: "Ben, Allah Teala'nın benim varlığımın bütününde, akıl sahibi olan kimselerin akıllarının kavradığı hikmetler koyduğunu gördüm.

Allah Teala beni, cevherlerden (tözlerden), arazlardan (ilineklerden), madde ötesi olan akıldan, nefis ve ruhtan yaratmıştır. Eğer lisanı hal ile benim varlığımı oluşturan cevherlere; benim yaratılışımda ve oluşumda onların bir payı olup olmadığını sorsan, onların kendilerinin acizliklerine, zayıflıklarına şehadet ettiklerini ve kendilerinin de muhtaç olduklarını itiraf ettiklerini görürsün.

Eğer onların güçleri olsaydı; olaylara maruz kalarak değişmelere hedef olmazlardı.

Böylece onların, bu gibi tedbirlerde bir payları olmadığını itiraf ederek, kendilerinde bulunan bileşimin niteliğinden, onları oluşturan unsurların sayısından, miktarından ve hangi tür unsurlar olduklarından haberleri olmadıklarını belirttiklerini görüyoruz.

Eğer lisanı hal ile aynı soruyu arazlara (ilineklere) yöneltsek, onların: "Bizler cevherlerden daha zayıfız; çünkü biz onlara bağımlı ve muhtaç olan şeyleriz. O halde biz onlardan daha zayıf ve muhtaç varlıklarız" dediklerini görürüz.

Eğer lisanı hal ile aklıma, nefsime ve ruhuma aynı soruyu yöneltsem, onların da hep birlikte: "Sen biliyorsun ki, bizlerin bazısı ölüm, bazısı unutkanlık, bazısı da çeşitli zilletlere düşerek zayıflarız. Yine bizler, bizleri istediği şekilde eksiklikten kemale, kemalden eksikliğe doğru değiştiren ayrı bir varlığın kontrol ve emri altındayız. O bizleri, zaman süreci içerisinde istediği şekilde halden hale çevirip değiştirmektedir. O halde yaratma işi bizim de işimiz değildir" dediklerini görürsün.

Lisanı hal ile durumun bundan ibaret olduğunu, bütün varlıklardaki cevherlerin (tözlerin), arazların (ilineklerin) akıl, ruh ve nefislerin aynı ayarda olduklarını gördüğün zaman, hepimizin acizlik, ihtiyaç, değişme, yıpranma gibi hallerimizden uzak olan bir var edenimizin ve yaratıcımızın olduğunu ve eğer onda da herhangi bir eksiklik ve yokluk olsaydı, onun da bizim gibi başka birine muhtaç olacağını tam manasıyla kavrayıp anlarsın." (70)

Şeyh Saduk (r.) "Tevhid" kitabında kendi senediyle Hz. İmam Rıza (a.s)'dan naklettiği bir rivayette şunları yazıyor: "Birisi İmam Rıza (a.s)'ın yanına gelerek: "Ey Resulullah (s.a.a)'in oğlu! Alemin hadis (yaratılmış) olduğuna delil nedir?" diye sordu.

Hz. Rıza (a.s) ona şu cevabı verdi: "Sen yoktun sonra varoldun. Biliyorsun ki, sen, kendini var etmemişsin. Senin gibi olan birisi de seni var etmemiştir." (71)

Yani, kendisinin hadis olduğunu bizzat yaşayan insan, alemin tümünde de aynı durumun söz konusu olduğunun farkında olur. Çünkü o alemin bir parçası olduğuna göre, alemle aynı hakikat ve aynı tözü paylaşmaktadır. Aynı töz ve hakikati paylaşan şeylerin hükmü ayrı olamaz. O halde alemin tümü de hadistir.

Şeyh Saduk daha sonra adı geçen kitabında şunları yazıyor: "Alemin hadis olduğuna bir delil de şudur: "Biz kendimizin ve alemde bulunan diğer cisimlerin çoğalma veya eksilme gibi durumlardan ayrılmadıklarını, onların yaratılma ve yönetilme cereyanına maruz kalarak çeşitli şekil ve hallere dönüştüklerini görmekteyiz.

Şunu da açıkça bilmekteyiz ki, onları ne bizim kendimiz yaratmışız ve yaratmaktayız, ne de bizim cinsimizden olup, bizim gibi sıfatlara sahip olan ayrı bir şey yaratmış ve yaratmaktadır.

Hiçbir akıl, değişiklik ve dönüşümden kurtulamayan bir varlığın ebedi ve ezeli olabileceğini kabul etmez. Hiçbir hayal de böyle bir düşünceye kapılamaz. Öte yandan müşahede ettiğiniz böyle yüce düzen, tedbir ve üstün yapıya sahip olan bir alemin bir yaratanı ve düzenleyeni olmadan kendiliğinden meydana gelebileceğini de hiç kimsenin aklı tasavvur edemez.

Eğer alemin; sahip olduğu bu düzeni, bazısının bazısına olan bağlılığı ve bazısının bazısına olan ihtiyaçlarıyla birlikte bir yaratıcısı, bir var edeni ve düzenleyeni olmadan meydana gelmesi mümkünse, ondan daha az düzen ve nizama sahip olan bir şeyin böylece meydana gelebilmesi herhalde daha olanaklı olurdu.

Bu durumda, bir yazarı olmadan yüce araştırmaları içeren büyük bir ilmi eserin kendiliğinden yazılıp meydana gelmesi, bir ustası olmadan mükemmel bir evin kendiliğinden düzenlenip var olması, bir ressamı olmadan şahane güzelliğe sahip bir tablonun kendililiğinden çizilip oluşması ve bir mühendis ve ustası olmadan en üstün düzen ve nizamla yapılmış olan bir geminin kendiliğinden oluşması, pekala mümkün sayılırdı.

Böyle bir şeyi kabul etmek, selim akıl ve doğru düşünce yolundan çıkmak olduğuna göre, akılları hayran bırakan daha üstün düzen ve daha ince güzelliklere sahip olan bu alemin kendiliğinden var olduğunu söylemek de öyledir. Hatta böylesi bir düzenle hareket eden yıldızları, belirli bir düzenle doğup batan, düzenli hareket ederek vakitleri, mevsimleri meydana getiren, güneşi, ayı olan, ağaçları ve bitkileri aklı hayran bırakan çeşitliliğe sahip olup, ihtiyaç duyulan çeşitli ürünlerini kendi vakitlerinde üreten, kısacası sonsuz derecede üstün bir düzene sahip olan böyle bir alemin kendiliğinden var olduğunu söylemek ondan daha büyük bir

safsata, daha açık bir inatçılıktır." (72)

Gerçekte Allah Teala'nın varlığına inanmak, doğuştan insanların fıtratında vardır. İşte bunun için insanların, zor ve korkunç durumlarla karşılaştıklarında farkında olmadan kendi fıtratları (yaratılıştan olan içgüdüleri) gereği sebeplere sebeplilik veren ve zorlukları kolaylaştıran Allah Teala'ya yönelip sığındıklarını görüyoruz.

Kur'an'ı Kerim'in şu ayetleri de buna tanıklık etmektedir: "Eğer onlara: "Gökleri ve yeri kim yaratmıştır?" diye sorsan, mutlaka "Allah" derler. De ki: Bütün övgüler Allah'a mahsustur. Fakat onların çoğu bunun bilincinde değillerdir." (73) "De ki: Eğer gerçekten ciddi iseniz! Size Allah'ın azabı gelir veya başınıza kıyamet koparsa, Allah'tan başkasını mı çağırır ondan başkasına mı dua edersiniz? Hayır yalnızca O'nu çağırırsınız. O da isterse ona çağırdığınız şeyi "belayı" sizden alır ve şirk koştuğunuz şeyleri unutup gidersiniz."(74)

Hz. İmam Hasan El- Askeri'nin (a.s) tefsirinde şöyle yazıyor: "Adamın biri Hz. İmam Sadık (a.s)'a Allah'ı sorunca, İmam (a.s) ona: "Hiç şimdiye kadar gemiye bindin mi?"diye sordu.

O adam: "Evet" dedi.

İmam (a.s): "Seni kurtarabilecek başka bir geminin veya bir yüzücünün bulunmadığı bir yerde geminiz bozulduğu oldu mu hiç?" dedi.

O adam: "Evet olmuştur" dedi.

İmam (a.s): "Acaba o zaman kalbine seni bu tehlikeli anında boğulmaktan kurtarabilecek bir şeyin olduğuna dair bir düşünce geldi mi?" diye sordu.

O şahıs: "Evet geldi" cevabını verdi.

Bunun üzerine, İmam Sadık (a.s) ona şöyle buyurdu: "İşte hiçbir kurtarıcının bulunmadığı yerde kurtarmaya kudreti olan ve bir feryada yetişenin bulunmadığı yerde feryada koşan şey Allah Teala'dır." (75)

Yine Şeyh Saduk'un kendi senediyle Zürare'nin aracılığıyla Hz. İmam Muhammed Bakır (a.s)'dan naklettiği bir hadiste, İmam (a.s) şöyle buyuruyor: "Hz. Resulullah (s.a.a) buyurdu ki; "Her çocuğun fıtrat üzere doğduğunun anlamı, Allah Teala'nın onun yaratıcısı olduğu marifeti (bilinci) üzere doğmasıdır. İşte Allah Teala'nın "Eğer onlara: "Gökleri ve yeri kim yaratmıştır?" diye sorsan, mutlaka "Allah'tır" derler" (76) ayetinin anlamı da budur."(77)

Bir marifet ve tevhid ehlinden Allah'ın varlığına delil istenince, O: "Sabah (gündüz) bizi lamba ihtiyacından kurtarmıştır" cevabını vermiştir.

Bir marifet ehli şair de şiirinde konuyu şöyle dile getirmiştir:

O ne kadar cahil birisi ki, nur saçan güneşi, çölde kandil ışığıyla aramaktadır.

Büyük İranlı filozof Hacı Hadi Sebzivari felsefe dalında yazdığı Manzume adlı değerli kitabına şu şiirlerle başlıyor:

"Ey aklı bağışlayan "Allah" bütün övgüler sana mahsustur

Bütün amaçlar senin huzuruna varır,

Ey nurunun şiddetinden gizli kalan,

Ey zahir olduğu halde batın, batın olduğu halde zahir olan,

Yüzünün nuruyla her şey aydınlanmıştır,

Yüzünün nuru karşısında ondan gayri her şey gölgedir."

Bu yüzden de basiret gözü açık olanlar için Allah'ın varlığına delil gerekmez, hatta durum tam aksinedir. Yani, Allah Teala her şeye delil ve kanıt olup, her şeyi var edip gösterendir. O'nun nurundan bir pay almayan şey, yokluk karanlığında yok olup gider ve ondan hiçbir haber olmaz. Bu yüzdendir ki, Hz. İmam Hüseyin (a.s) Arafe günü okuduğu Arafat duasında Allah Teala'ya şöyle hitap ediyor:

"Ey Allah'ım! Kendi varlığında sana muhtaç olan bir şeyle nasıl senin varlığına delil getirebiliriz?!

Hiç senden başkasının, senin için olmayan bir açıklığı ve zuhuru olabilir mi ki, o sana açıklık getirebilsin!

Sen ne zaman gaip oldun ki, eserler sana delalet edecek bir delil olsun! Seni görmeyen göz kördür! Oysa sen devamlı olarak onu gözetiyorsun! Ve senin sevginden (aşkından) bir pay verilmeyen kulun muamelesi hüsrana uğramıştır." (78)

Yine Hz. İmam Hüseyin (a.s) buyurmuştur:

"Sen kendini her şeye tanıtmışsın, (artık) sana hiçbir şey cahil değildir." (79)

Yine Hz. İmam Hüseyin buyurmuştur: "Sen bana kendini her şeyde tanıttın, ben seni her şeyde zahir olarak görüyorum. O halde her şeye zahir olan sensin."(80)

Hz. Emir-ül Mü'minin Ali (a.s) da şöyle buyuruyor:

"Allah Teala kullarına, onlar onu görmeksizin zuhur etmiştir. Ve zuhur etmeksizin

onlara kendisini göstermiştir." (81)

Allah Teala'nın varlığına işaret eden bu birkaç ayet ve hadisten sonra ilahi düşünür ve filozofların konu hakkında ortaya koydukları bazı aklî delillere de değinmemizde yarar vardır. Fakat asıl amacımız nakli delillere kısaca bir göz atmak olduğu için ilgili felsefi ve kelâmı kitaplarda zikredilen bir çok akli delillerden sadece bir kaçına kısaca işaret edeceğiz. Konu hakkında geniş bilgi edinmek isteyenlerin ilgili kitaplara baş vurmalarını tavsiye ederiz.

Bu delilerden biri büyük İslam filozofu, İbn-i Sina'nın metodu olarak anılan "İmkan Metodu"dur.

Birinci Delil: İmkan Metodu

Ünlü filozof ve hekim İbn-i Sina tarafından geliştirilen ve kendi ismiyle de anılarak, "Burhan-ı Sinavi" ismi verilen bu metotta salt varlık (vücut) mümkün ve vacip diye iki kısma ayrılarak mümkünlerin var olmaları için, vacibe ihtiyaçları olduğu vurgulanmış, devir ve teselsülün imkansızlığına dayanılarak Hak Teala'nın varlığı ispatlanmıştır.

İbn-i Sina, bu metodunda Vacib'in (Hak Teala'nın) ispatı için mahlukun (yaratığın) aracı kılınmadığını, dolayısıyla da bu metodun Hak Teala'nın varlığını ispatlayan delillerin en sağlamı ve en değerlisi olduğunu şöyle açıklıyor: "Hak Teala'yı ve O'nun vahdaniyetiyle (birliğiyle) bütün eksikliklerden münezzeh olduğunu ispatladığımız bu beyanımızda (metodumuzda) salt varlığın kendisinden başka bir şey üzerinde düşünülmeye ihtiyaç duyulmadığına dikkat et. Hak Teala'yı ispatlamakta O'nun yaratıklarını ve fiillerini (eserlerini) göz önüne almaya gerek ve ihtiyaç yoktur. Gerçi onlar da O'nun varlığına birer delildirler, ama bizim metodumuz daha sağlam ve daha değerlidir. Biz varlığı varlık olma haysiyetinden nazarı itibara aldığımız için varlık, varlık olma haysiyetinden birinci derecede Hak Teala'ya ve ikinci derecede de Vacip Teala'dan sonra gelen şeylere şahid ve delil olmuştur."(82)

Yani, biz salt varlığı göz önünde bulundurarak Hak Teala'ya varmak istiyoruz. Hak Teala'nın zatı salt varlığın özünden ibaret olduğuna göre, Hak Teala'nın kendisi kendisine delil ve kanıt oluyor, mahlukları değil.

Daha sonra İbn-i Sina şöyle devam ediyor: "Hak Teala'nın kitabında da buna işaret edilmiştir: "O'nun hak olduğunu beyan etmek için yakında biz onlara dış alemde ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz..."(83) Bu hüküm insanların bir grubuna aittir. Ve daha sonra şöyle buyurmuştur: "Rabbine O'nun istisnasız her şeye şahid olması yetmez mi?" (84) Bu ise sıddıkların hükmüdür. Çünkü onlar Allah Teala'ya O'nun kendisini şahid getirip, başka bir şeyi O'na şahid getirmezler." (85)

İbn-i Sina'nın son eseri olan "El-İşarat vet Tenbihat" kitabına şerh yazan büyük

filozof ve mütekellim Nasiruddin Muhammed İbn-i Muhammed El- Hasan El- Tusi bu bölümün şerhinde şunları yazıyor:

"Kelamcılar, cisim ve arazların (ilineklerin) hadis (sonradan meydana gelme) oluşlarıyla Allah Teala'nın varlığına delil getiriyorlar. Mahlukların hallerinde inceleme yapmakla da Allah Teala'nın tek tek sıfatlarına delil getiriyorlar.

Tabiat filozofları ise, hareketin varlığıyla, hareketi meydana getireni ve hareketi meydana getirenlerin sonsuza kadar gitmesinin (teselsülün) imkansızlığına dayanarak da, hareketi olmayan ilk muharrikin (hareketi meydana getirenin) varlığını ispatlıyorlar ve sonra da bu ilkeye dayanarak ilk varlık mebdeinin (ilk nedenin) var olduğunu kanıtlıyorlar.

Ama ilahi filozoflar, varlığın kendisine bakarak onun vacip ve mümkün diye iki bölüme ayrıldığını göz önüne alarak Allah Teala'nın varlığını ispatlıyorlar. Sonra vacip ve mümkün varlığın gereken özelliklerini inceleyerek Hak Teala'nın sıfatlarını belirleyip, O'nun ispatlanan sıfatlarına dayanarak da mahluklarının nasıl meydana geldiklerini ispatlıyorlar.

Şeyh (İbn-i Sina) burada bu yolun önceki yoldan daha kesin ve daha şerefli olduğunu ve bu yüzden onu tercih ettiğini belirtmiştir.

Zira yakine (kesin inanmaya) ulaşmakta delillerin en üstünü illet (sebep) yoluyla ma'lula (müsebbebe) getirilen delildir. Ama bunun aksi, yani mahlukların (müsebbeplerin) varlığından sebebin varlığına getirilen delil ile bazen yakine ulaşılmayabilir.

Mantık ilminde de açıklandığı üzere, eğer ma'lulun (müsebbebin) sadece nedeninin kendisini bilmekle bilinebilen bir nedeni olursa, yakin, ancak o nedenin kendisini bilmekle sağlanır, ma'lulunu (müsebbebini)bilmekle değil.

Daha sonra da (Şeyh), Allah Teala'nın ayet-i kerimesinde zikredilen "Yakında onlara dış alemde, kendi ayetlerimizi göstereceğiz ki, O'nun hak olduğu (gerçekten varolduğu) onlara açıklansın" derecesiyle; "Rabbine, istisnasız her şeye şahid olması yetmez mi?" derecesinin; yani, dış alemde ve nefisteki delillere dayanarak Allah'ın varlığına delil getirmekle, Allah Teala'nın kendisini her şeye şahid ve delil göstermesinin bu iki yola işaret ettiğini belirtmiştir. Ve kendi gruplarının (ilahi filozofların) yolları bu iki yolun en doğrusu olduğu için ona (Sıddıklar Metodu) ismini vermiştir. Çünkü sıddık her zaman doğru konuşan kimseye denir." (86)

Fakat büyük filozof Sadr-ül Müteallihin, İbn-i Sina'nın bu sözünü eleştirmiştir.

Ona göre, her ne kadar İbn-i Sina bu metotta mahlukları açıkça aracı kılmamışsa da, mahlukların özelliği olan imkanı aracı kıldığı için, dolaylı da olsa, yine onları aracı kılmıştır. Bu yüzden de bu metot Vacib'in ispatında doğru bir metot olmasına

rağmen, sıddıkların asıl metodunun bundan sonra açıklayacağımız kendi ispat metodu olduğunu ileri sürmüş ve İmkan Metodu'nun Sıddıklar Metodu'na en yakın metot olduğunu da belirtmiştir. (87)

İmkan metodunu açıklamadan önce İbn-i Sina'nın mümkün ve vacip terimlerinden neyi kastettiğini bilmemiz gerekir.

Vacip; var olması kendi zatıyla zaruri olan, başka bir tabirle de, yokluğu imkansız olan şeye denir.

Mümkün; var ve yok olma ihtimali eşit olan şeye; başka bir deyişle zatını oluşturan unsurlar arasında varlık ve yokluğun olmadığı ve sonradan varlık sebebinin bulunduğu takdirde var olan, varlık nedenin bulunmadığı takdirde de yok olan şeye denir. Örneğin, insanın varlığında var veya yok olması yatmamaktadır. Eğer varlık nedeni var olursa, var olur, varlık nedeni olmazsa da yok olur. Kendi zatında ne var olması, ne de yok olması zorunlu değildir. Fakat vacip olan şeyin var olması zorunludur.

Elbette, şeyleri taksim ederken, İslam felsefesinde bir takım şeylere de, mümteni (muhal-imkansız olan) ismi verilerek: "Mümteni olan şeylerin yok olmaları zorunludur. Onların zatı yokluktur, var olmaları imkansızdır. Örneğin, iki nakız şeyin yani, varlık ve yokluğun kendi yerinde zikredilen şartların korunması kaydıyla aynı anda birleşmeleri imkansızdır ve içtima-ün nakizeynin yokluğu zorunludur" denir.

Ayrıca mümkün hariç, vacip ve mümteni olan şeyler, kendi aralarında iki bölüme ayrılmaktadır.

Vacib-i bizatihi; yani başka bir nedene bağlı olmadan bizzat kendi itibarıyla varlığı zorunlu, yokluğu imkansız olan şey ki, varlık alemindeki örneği yalnız Allah Teala'dır.

Vacib-i bilgayr; yani başka bir nedene bağlı olarak var olup, o nedene kıyasla yokluğu imkansız olan şeyler. Örneğin, su kendi zatında mümkündür. Yani hem var olabilir, hem de yok. Fakat onu var eden nedeni olursa, var olması zorunlu olur. Fakat bu zorunluluk bilgayrdir. Yani başkasından (nedeninden) kaynaklanmaktadır. Başka bir örnek de suyun kaynama veya donma halleridir. Bunlar kendi zatında mümkündür. Su kaynayabilir de, kaynamayabilir de, ama suyun, normal şartlar altında yüz derece sıcaklıkta kaynaması, sıfır derece soğuklukta donması zaruridir. Ama bu zorunluluk bilgayr bir zorunluluktur. Yani suyun kaynama nedeni olan yüz derece sıcak ve donma nedeni olan sıfır derece soğuktan kaynaklanmaktadır. Suyun kendi zatından değil. Yaratık unvanı altına giren her şey, aynı özelliği taşımaktadır. Onların hepsine toptan zatı itibarıyla mümkün olan şeyler denir. Ama var edici nedenleri olursa bilgayr vacip olurlar.

O halde mümkün olan şeyler kendi zatlarına oranla mümkün olup, nedenleriyle bir

araya geldiklerinde vacibi bilgayr olurlar. Yani nedenleri var olduğu sürece onlara oranla vacip (zorunlu) oluyorlar.

Mümteni olan şeyler de aynı vacip gibi, zaten mümteni ve bilgayr olmak üzere iki kısma ayrılıyorlar. Örneğin, içtima-ün nakizeynin olması bizzat imkansızdır.

Mümkün olan şeyler de, nedenleri olmadığı taktirde var olmaları mümtenidir "muhaldir" fakat bu bizatihi değildir, bilgayrdır, yani onlar varlık nedenlerinin yokluğuna oranla muhaldir. Kendi zatlarında değil.

Mümkün olan şeylere gelince, onlar her zaman bizatihi mümkündürler, bilgayr mümkün olmaları düşünülemez. Çünkü bir şeyin bilgayr mümkün olabilmesi için, onun kendi zatında ya vacip bizatihi veya mümteni bizatihi olması gerekir. Bizatihi vacip veya mümteni olan bir şeyin de kendi zatından çıkıp mümkün bilgayr olması olanaksızdır. bu konularla ilgili geniş bilgiler ilgili felsefi kitaplarda yer almıştır. Konu hakkında daha geniş bilgi edinmek isteyenler mezkur kitaplara baş vurabilirler.

İmkan Metodunun Takriri

Şüphe yok ki, varlık vardır. Bu varlık ya vaciptir (varlığı kendinden zorunludur), ya mümkündür. Eğer vacip ise konu sabit olmuştur. Varlığı kendinden zorunlu olan varlık Allah'tır.

Eğer o varlık kendi zatında mümkünse, mümkünün nihayet bir vacip-ül vücuda (varlığı kendinden zorunlu olana) varması zorunludur. Çünkü mümkün olanların her biri bir illete muhtaçtır. Bu illetin bir istikamete doğru sonsuz olarak devam etmesi (teselsülü) veya devir yoluyla meydana gelmesi imkansızdır. Çünkü aynı şey kendi kendinin hem illeti (sebebi), hem ma'lulu (müsebbebi) olamaz.(88)

Devir ve Teselsül

Bu metodun doğruluğunu devir ve teselsülün batıllığına (geçersizliğine) bağlı olduğunu gördünüz. O halde bu metoda dayanabilmemiz için, ilk önce bunların batıllığını ispatlamamız şarttır.

Devir:

Lügatte dönmek anlamına gelen bu kelime, terim olarak (mantık ve felsefe dilinde), "Bir şeyin kendisine bağlı olan bir şeye bağlı olması veya mümkün iki varlığın bir birini var etmesi" diye tanımlamıştı. Örneğin, A ile B ismini verdiğimiz iki nesneyi göz önünde bulunduralım. Bunların her ikisi de mümkün varlıktır. Devir ilkesi gereğince; A'nın bağlı olduğu neden B, B'ninki de A olacaktır.

Devirin Muhal Oluşu

Devirin imkansız ve batıl olduğu açıktır. Çünkü böyle bir oluşun neticesi, şeyin kendi kendisine bağlı olması ve daha da ötesi, şeyin kendisinin var olmasından önce var olması ve sonuçta şeyin aynı anda hem var, hem de yok olması demektir. Bunun imkansız oluşunda ise hiçbir akıl sahibi şüphe edemez.

Düşünün bir kere, A'nın bağlı olup varlık aldığı şey B' dir dediğimizde, A aynı zamanda B'nin bağlı olduğu şeye de bağlı olur ve onun varlık aldığı şeyden varlık alır. Yani B'nin varlık nedeni A'nın da varlık nedeni olur. Farzımıza göre, B'nin de mümkünlüğünü kabullendiğimiz ve onun da sebebinin A olduğunu kabul ettiğimize göre, B'nin bağlı olup varlık aldığı neden, yani B'nin sebebi olan A'nın kendisi olur. O halde A, B'ye bağlı olmakla gerçekte kendisine bağlı olup kendisinden varlık almaktadır. Yani A'nın sebebi yine A'nın kendisi olur.

Mümkün olan (varlığı kendisinden olmayan yani varlığın özü olamayan) bir varlığın vacip olan bir varlığa bağlı olması gerektiğinden; kendi kendisine bağlı olmakla imkan haddinden çıkmadığı gibi, farza göre, A kendisinden varlık aldığından dolayı müsebbeb, kendisine varlık verdiği için de sebeptir. O halde A hem kendisinin müsebbebi, hem de sebebidir.

Nedensellik kanununa göre ise, A sebep olduğundan dolayı önce var olmalıdır. Müsebbeb olduğundan dolayı da sonra var olmalıdır. Yani A, hem kendisinden önce, hem de kendisinden sonra olmalıdır. Bir şeyin de aynı zamanda hem önce, hem de sonra olması çelişki ve muhaldir. Çünkü önce olması için var, sonra olması için de yok olması gerekir. Bu bir şeyin aynı anda hem var, ham da yok olması demektir. Hiçbir akıl sahibi insan böyle bir çelişkiyi kabul edemez.

Teselsül:

Lügatte birbirine bağlılık anlamına gelen teselsül, felsefecilere göre; bütün fertleri mümkünden oluşan, birbirine düzenle bilfiil etki eden sonsuz illetler (sebepler) ve ma'lullar (müsebbebler) mecmuasından ibarettir. (89)

Fakat kelamcılar, teselsülden tertip şartını da kaldırarak onu, birbirine etki eden sonsuz illetler ve ma'lullar topluluğu olarak tanımlıyorlar.(90)

Teselsülün Muhal oluşu

Teselsülün batıl ve muhal oluşuna bir çok deliller getirilmiştir. Biz onlardan sadece bir tanesine değineceğiz.

Aslında bizatihi (kendinden) vacip olmayan şeye; ayrı bir tabirle varlığı kendinden olmayan, daha açıkçası varlığın özü olmayan şeye mümkün dendiğini söylemiştik. Bizatihi vacip olmayan şey, bizatihi var olmadığı gibi; var olmadığı için de diğer bir şeye varlık nedeni olamayacağı apaçıktır. Çünkü bir şeyin var olabilmesi için, ilk önce onun vacip olması yani yok olma imkanlarının tümüyle kapanması gerekir. Bir

şeyin yok olma imkanının olması, onun varlık nedeninin olmayışındandır. Örneğin, ateş sıcaklığa nedendir. Ateşin olduğu yerde sıcaklığın yok oluşu düşünülemez. Bir yerde sıcaklığın yok olma imkanı varsa, bu orada ateşin olmadığına bir delildir.

Sonsuz farz ettiğimiz, illetler (sebepler) ve ma'lullar (müsebbebler) silsilesi içerisinde de aslen bizatihi (kendinden) vacip olan birisi olmadığına göre; onların hepsi mümkündür. Mümkün oldukları için de onların yok olma imkanları mevcuttur. Bunun anlamı onların varlık nedenlerinin olmadığı demektir. O halde onların hiçbirinin var olmaması gerekiyor. Halbuki, evrende varlıkların var olduğunu görüyoruz. Buradan onların arasında bizatihi (kendinden) vacip olan varlığın da olduğu sonucuna varıyoruz. Çünkü aralarında vacip bizatihi olmayan sırf mümkünler silsilesinin var olma imkanı olmadığını biraz önce ispatlamıştık. O halde bir şey eğer, imkan haddinde ise, bu onun varlık nedeninin olmadığını gösterir. Varlık nedeni olmayan bir şey ise var olamaz.

Böylece bizatihi (kendinden) vacip varlık ispatlandığı gibi, sonsuz farz edilen silsile de kesilerek teselsülün imkansız oluşu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.(91)

Bu delilin daha kolay anlaşılır bir hale gelmesi için bir örnek verelim:

Birkaç arkadaşla büyük bir nehirden karşıya geçmeniz gerekiyor. Ama her biriniz, birinizin öncül olmasını şart koşuyorsunuz. Hiç biriniz öncül olmaya yanaşmadığınız gibi hep beraber geçmeyi de istemiyorsunuz. Hanginizi konuştursak önce birisi geçsin sonra ben geçeyim diye şart koşuyor, hiç biriniz öncül olmaya yanaşmıyorsunuz. Böyle iken acaba bu nehirden geçmeniz düşünülebilir mi? Açıktır ki, bu imkansızdır. Bu nehirden geçebilmeniz için, ya içinizden birisi öncül olmalıdır, ya da bu şartı kaldırmalısınız.

Şimdi sonsuz farz ettiğimiz mümkün illetler (sebepler) ve ma'lullar (müsebbebler) silsilesine gelelim. Onların hepsi mümkün olduklarından hiç birisinde, var olabilmeleri için gerekli olan, yok olma imkanının kaldırılarak varlıklarının zorunlu olması, yani vacipliği yoktur ve her birisi "önce beni zorunlu eden bir neden olmadıkça ben varolmam" diyor. Hepsi de mümkün olduğuna göre hiçbirisinin varolmasını zorunu kılan varlık nedeni yoktur. Yani hiç birisi var olamaz. Oysa evrende bir çok varlığın var olduğunu görüyoruz. Bundan şu sonuca varıyoruz ki; evrendeki varlıklar içerisinde en azından bir bizatihi vacip olan (varlığı zorunlu olan) varlık varmış ki, diğer varlıklar da onun neden ve öncül olması sayesinde vacip bilgayr olmuş ve meydana gelmişlerdir.

İbn-i Sina'nın Açıklaması

İbn-i Sina, "El-İşarat vet Tenbihat" adlı eserinde imkan metodunu daha geniş olarak ele almıştır. İbn-i Sina mezkur kitabında şöyle yazıyor:

"Her varlık, sırf kendi zatı itibariyle ve başkasına iltifat edilmeksizin nazara

alındığında, ya kendi zatında ona varlık zorunludur, ya da zorunlu değildir.

Eğer varlık onun için zorunlu ise, o kendi zatı itibarıyla Hak olup Vacib-ül Vücut olan (varlığı kendi zatından zorunlu olan) varlıktır. O aynı zamanda kendisi gibi olmayan diğer varlıkları da var edip koruyandır.

Eğer o varlık kendi zatı itibarıyla vacip olmazsa, onun var olduğunu farz ettiğimize göre, onun kendi zatı itibarıyla mümteni (var olması zatı itibarıyla imkansız olan) olması düşünülemez. Aksine, onun zatına, var eden nedeninin olmaması şartı gibi bir şart ilave edilirse, mümteni bilgayr olur. Veya ona, var eden nedeninin varlığı şartı gibi bir şart ilave edilirse, vacip bilgayr olur. Eğer ona, ne var eden nedeninin varlığı, ne de yokluğu gibi bir şart ilave edilmezse, onun için sadece üçüncü bir durum kalır. O da imkan halidir. Dolayısıyla o kendi zatı itibarıyla, ne vacip ne de mümteni olur. Buna göre, var olan her bir varlık kendi zatı itibarıyla ya vacip olmalı, ya da mümkün olmalı.

Kendi zatı itibarıyla mümkün olan şey, kendi zatı itibarıyla var olamaz. Zira onun için mümkün olması itibarıyla varlığı yokluğundan daha evla (tercihli) değildir.

Bu durumda eğer bir taraf (varlık veya yokluk) onun için evla olmuşsa, bu onun kendi zatı dışından başka bir şeyin ona ilave edilmesi veya ilave edilmemesinden dolayıdır. O halde her mümkün-ül vücut olan şeyin varlığı kendi dışından kaynaklanmaktadır.

Bu arada eğer varlığı birbirine bağlı olan nedenler silsilesi bir doğrultuda sonsuza kadar uzayıp giderse, bu silsilede bulunan bütün fertler, kendi zatları itibarıyla mümkün olduklarından, onlardan oluşan topluluk da mümkün olup, ancak o topluluk dışında olan biri aracılığıyla vacip olabilir. Konuyu biraz daha açalım:

Fertlerinin tamamı mümkün olan bir topluluğun kendisi de mümkün olup, kendi fertleri dışında kalan bir nedeni gerektirir. Zira, ya o topluluk hiçbir nedeni gerektirmez, bu durumda o topluluğun kendi, zatında vacip olup mümkün olmaması gerekir. Bu nasıl olabilir? Oysa bir topluluk ancak kendi fertleriyle vacip olabilir. Onun fertlerinin tamamı ise mümkün-ül vücuttur.

Ve ya onu var eden neden fertlerinin tamamının birliktelik halidir. Bu da doğru değildir. Çünkü bu taktirde o topluluğun kendisi kendisinin ma'lulu (müsebbebi) olması gerekecektir. Yani, kendisi mümkün-ül vücut olduğu halde kendi kendisini var etmesi gerekecektir. Zira, onun fertlerinin tamamı, mümkün-ül vücut olduğunu farz ettiğimiz o topluluktan (tümelden) başka bir şey değildir. Fertlerinin tamamı da kendi zatında mümkün olup, her biri var olabilmesi için bir nedene muhtaçtır.

Ya da o topluluğun nedeninin fertlerinden bazılarının olduğunu söyleyeceğiz. Bu da doğru değildir. Çünkü, fertlerinin bazıları bu işe diğerlerinden daha evla değildir. Zira her bir ferdin kendisi ma'lul (müsebbep) olduğundan onun sebebi bu işe

ondan daha evladır.

Ya da bu topluluk kendi dışından bir nedeni gerektirecektir. Zaten geri kalan tek alternatif de budur.

O halde bütün fertleri mümkün olan bir topluluk kendi dışında olan bir nedeni gerektirir ve o neden ilk olarak o topluluğun fertlerine ve fertleri aracılığıyla da o topluluğun kendisine neden olur. Aksi taktirde (yani, ilk önce bireyleri var etmezse), bundan bireylerin ona bir ihtiyacı olmadığı ortaya çıkar. Her bir topluluk da fertlerden meydana geldiğine göre; bu, o topluluğun da ona bir ihtiyacı olmadığı ve kendiliğinden meydana geldiği sonucunu doğurur. Bu ise muhaldir (imkansızdır).

Evet bir şey, bir topluluğun fertlerinden bir kısmına neden olur ve diğer kısmına neden olmayabilir. Ancak bu durumda o şey o topluluğun mutlak nedeni sayılmaz."

Yani, bütün bireyleri müsebbep olan bir topluluk farz edilirse; o topluluğu var eden nedenin o bireylerin dışında olması ve onları teker teker yaratması gerekir. Eğer bireylerin bir kısmını yaratır ve geri kalan bölümü de ya ayrı bir neden tarafından ya da daha önce var edilen bireyler tarafından oluşturulursa bu, o nedenin topluluğun mutlak nedeni olmadığını gösterir. Oysa o nedenin o topluluğun mutlak nedeni olduğunu farz etmiştik. Kısacası bütün bireyleri müsebbep olan topluluğun meydana gelebilmesi için iki yol düşünülebilir:

a) Bütünün dışında olan bir neden, o bireylerin tamamını teker teker meydana getirir.

b) Bütün bireylerin dışında olan bir neden, o topluluğun bireylerinin bazılarını meydana getirir, diğer bazılarını da ya topluluğun dışında kalan ikinci bir neden, ya da önceden dış neden aracılığıyla meydana getirilen bireyler tarafından meydana getirilir. Her iki taktirde de bütün bireyleri müsebbep olan (mümkün olan) bir topluluğun var olabilmesi için müsebbep olmayan (mümkün olmayan) bir dış nedene, yani kendi zatından vacip olan bir nedene ihtiyacı olduğu sabit olur. Fakat şu var ki, ikinci olasılıkta o dış sebep o topluluğun mutlak nedeni sayılmaz.

"Demek ki, illetler (sebepler) ve ma'lullar (müsebbebler) zincirinden oluşan bir topluluğun içerisinde kendisi ma'lul (müsebbep) olmayan bir illet (sebep) vardır. Zorunlu olarak o illet o silsilenin ortasında değil başında olmalıdır. Zira ortasında olursa onun kendisi de ma'lul (müsebbep) olur. Oysa onun ma'lul (müsebbep) olmaması gerekir.

Sonuç: İster mütenahi olsun, ister gayri mütenahi birbirine bağlı illet (sebep) ve ma'lullar (müsebbep) zincirinde, kendi ma'lul (müsebbep) olmayan bir fert bulunmazsa, o zincir kendi fertleri dışında kalıp onların başında olan bir illeti gerektirir. Ve eğer onun fertleri arasında kendi ma'lul (müsebbep) olmayan bir fert

bulunursa, zorunlu olarak o fert o zincirin başı olur. O halde her bir varlık zinciri zorunlu olarak kendi zatı itibarıyla Vacib-ül Vücut olan bir yaratıcıya dayanmaktadır." (92)

Dipnotlar

---

(61)- İbrahim: 10

(62)- Bakara: 164

(63)- En'âm: 95, 96, 97, 98, 99

(64)- Nahl: 66, 67, 68, 69

(65)- Rum: 20, 21, 22, 23, 24, 25

(66)- Şeyh Saduk'un et Tevhid adlı kitabı s. 288

(67)- Feyz-i Kaşani'nin İlm-ül Yakin adlı kitabı c. 1 s. 30

(68)- Feyz-i Kaşani'nin İlm-ül Yakin adlı kitabı c. 1 s. 30

(69)- Feyz-i Kaşani'nin İlm-ül Yakin adlı kitabı c. 1. s. 31, 32

(70)- Aynı kaynak s. 33

(71)- Et-Tevhid: s. 293

(72)- Aynı kaynak s. 298

(73)- Lokman: 25

(74)- En'am: 40, 41

(75)- Tefsir-i İmam Hasan El-Askeri Besmele Tefsiri s. 9

(76)- Lokman: 25

(77)- Et-Tevhid Kitabı s. 328, 329

(78)- İkbal-ül A'mal s. 349

(79)- Feyz-i Kaşani İlm-ül Yakin s. 52 naklen İkbal-ül A'mel s. 350

(80)- Feyz-i Kaşani İlm-ül Yakin s. 51 naklen İkbal-ül A'mel s. 349

(81)- Feyz-i Kaşani İlm-ül Yakin s. 51

(82)- El- İşarat vet Tenbihat c. 3 s. 66

(83)- Fussilet: 53

(84)- Fussilet: 53

(85)- El-İşaret vet Tenbihat 4. Nemet (bölüm) c. 3- s. 66 ve bkz. M.H.T. Usul-u Felsefe c. 5 –s. 80

(86)- Şerh-i El İşarat vet Tenbihat İşarat c. 3- s. 66-67

(87)- Esfar-ül Erbaa c. 6 s. 26, 27

(88)- Topaloğlu Allah'ın varlığı s. 46 naklen İbn-i Sina El Necat s. 235, Esfar-ül Erbaa c. 6 s. 26, Şerh-i El- İşarat vet Tenbihat c. 3 s. 19

(89)- Muhammed Asif El- Muhsini Sırat-ül-Hak c. 1 s. 202 naklen Esfar-ül-Erbaa c. 2-s. 142 ve Eş-Şevarik c. 1-s. 200

(90)- Aynı kaynak.

(91)- Bkz. M.H.Tabatabai Usul-u Felsefe c. 3, s. 34 ve Hüseyin Asif Sırat-ül Hak c. 1 s. 101 Naklen El-Şevarik c. 1 s. 199

(92)- Şerh-i El-İşarat vet Tenbihat c. 3 s. 18'den 28'e kadar

TEVHİD TEVHİD

İkinci Delil: Sıddıkîn Metodu

İbn-i Sina'nın sıddıkîn delili diye adlandırdığı imkan metodunu, ünlü İranlı filozof Sadr-ül Müteallihin'in Vacib-ül Vücud'un ispatında doğru bir delil olarak kabullenmesiyle birlikte; onu sıddıkîn delili olarak görmediğini ve asıl sıddıkîn delilinin kendi ispat metodu olduğunu iddia ettiğini daha önce söylemiştik. Şimdi onun sıddıkîn delilini nasıl açıkladığını görelim. Ancak daha önce o delilin dayalı olduğu bazı felsefi ilkeleri bilmemiz gerekiyor:

1. İlke: Vücudun (Varlığın) Asilliği İlkesi

Sadr-ül Müteallihin'e göre, gerçekte tahakkuk bulan şey vücuttur. Mahiyet ise bilaraz olarak vardır. Yani, vücut asıl mahiyet ise itibaridir. (93)

Bu ilkenin anlaşılır bir hale gelmesi için vücut ve mahiyetten neyin kastedildiğini açıklamak ve bu ilke hakkında biraz daha fazla bilgi vermek zorundayız.

Vücut ve Mahiyet Varlıklardan zihnimizde oluşan kavramlar iki kısımdır:

a) Bütün nesneleri kendi çemberi altına alan vücut (varlık) kelimesiyle ifade edilen kavram,

b) Bir şeyin hakikatini teşkil eden, asli unsurlarını belirleyen insan, ağaç, taş ve benzeri gibi, mahiyet kelimesiyle ifade olunan kavram. (94)

Mahiyetlerin kendi aralarında anlam bakımından farkları olduğu gibi, mahiyet kavramı ile varlık kavramı arasında da bir ayrılığın bulunduğu açıktır. Aşağıda zikredeceğimiz deliller konuyu pekiştirmektedir.

1- Eğer varlık kavramıyla mahiyetlerin (örneğin, insan kavramı) arasında bir ayrılık olmasaydı, o zaman örneğin, beşer ile insan kelimelerinde olduğu gibi, varlık ile insan kelimelerinin de eşit anlamlı olmaları gerekirdi. Yani "insan vardır" cümlesinin anlamının, "beşer insandır" cümlesinin anlamında olduğu gibi, "insan insandır" olması gerekirdi. Böyle olduğu takdirde de artık "insan vardır", cümlesini ispatlamak için bir delile ihtiyaç duyulmaması gerekiyor. Çünkü "insan insandır" cümlesini ispatlamak için herhangi bir delile gerek yoktur. Halbuki insanın varlığını ispatlamak için delil gerekiyor. O halde bunlar eş anlamlı değildir. Zaten felsefede asırlardır süre gelen İdealizm-Realizm savaşı da bu yüzdendir. Örneğin, idealistler insanın insan oluşunu inkar etmiyorlar. Başka bir tabirle onlar mahiyetlerin kendileri olduğunu inkar etmiyorlar. Onlar mahiyetlerin var oluşunu inkar ediyorlar. Eğer bunlar arasında bir başkalık olmasaydı bu kadar ihtilaf söz konusu olmazdı.(95)

2- Varlık kelimesi yalnız bir anlam taşıyor. Buna karşılık mahiyetler çeşitli anlamlara sahiptirler. Bir anlamın bir çok ayrı anlamların özü olması imkansızdır.

Kavramlar aleminde aralarında ayrılık olduğunu gördüğümüz varlık ve mahiyetin objektif alemde aralarında herhangi bir ayrılık söz konusu değildir. Yani bir şeyin; örneğin, insanın varlığı ile mahiyetinin objektif alemde ayrı olmadığı açıktır.

Ayrıca varlık ile mahiyet arasında objektif alemde bir başkalık mevcut olursa, bundan şeylerin sonsuz varlık ve mahiyetlerden oluşması, sonuçta da hiçbir şeyin varolmaması sonucu ortaya çıkar. Zira bir nesnenin; örneğin, insanın objektif olarak varlığı ile mahiyeti başka başka gerçekler olduğu taktirde, onu oluşturan varlık ile mahiyetin kendileri de birer gerçek olduğu için, onların da birer varlık ve mahiyetten oluşması gerekiyor. Çünkü onlar da birer sınırlı nesnedir ve onların bunlara bir ayrıcalıkları yoktur.

Böyle olduğu taktirde de, o varlık ve mahiyetler de aynı işleme tabi tutulacaktır. Ve aynı şekilde bundan ona, ondan ötekisine, sonsuza kadar devam edecektir. Yani örneğin, insan sonsuz sayıda varlık ve mahiyetten meydana gelecektir. Bunun ise imkansız olduğu açıktır. Çünkü insanın yalnız bir zat olduğu, sonsuz varlıklar ve

mahiyetler mecmuası olmadığı açıktır. Eğer böyle olsaydı hiçbir şey olamazdı. Çünkü tekile ulaşmayan çoğul olamaz. Çünkü çoğul, tekillerin toplamından başka bir şey değildir. Tekiller olmazsa çoğul da olamaz. Bileşimin parçaları olmazsa bileşim de olamaz.(96)

Yukarıdaki açıklama bizi şu sonuca ulaştırır: Şeylerden varlık ve mahiyet olmak üzere iki ayrı kavrama sahibiz. Onlar anlamca ayrı olmalarına rağmen, objektif olarak birdirler. Yani, her ikisi de ayrı ayrı gerçeklik teşkil eden başka başka objeler değildirler. İşte burada zihnimizde şu soru doğuyor: bunların her ikisi de objektif olmadıklarına göre, acaba bunlardan hangisi asıl (objektif) hangisi itibari (sübjektif) dir?

Sadr-ül Müteallihin'in geliştirdiği sıddıkîn delili, varlığın asaletini temel aldığı için, burada bizim onun ispatına değinmemiz gerekir. Varlığın asaletini savunanlar konunun ispatı için bir çok delilller getirmişlerdir. Biz sadece onlardan Sadr-ül Müteallihin'in kendisinin de kitaplarında değindiği delili nakledeceğiz:

Madem ki, ya varlık, ya da mahiyet asıl (objektif) olacaktır, onların her ikisini de objektiflikle karşılaştıralım. Burada mahiyetin objektif ve gayri objektif olmaya nispetle eşit olduğunu görüyoruz. Yani, mahiyet için hem objektif olma ve hem olmama mümkündür. Eğer zihin dışında var olursa, (var oluşu) objektif olur, zihin dışında var olmazsa da sübjektif olur.

Bir de varlığı ele alalım: "Varlık objektiflik ve gayri objektifliğe nispetle eşittir" demenin bir anlamı yoktur. Çünkü obje demek varlık, varlık demek obje demektir. Varlık objenin özüdür. Objeye "obje değildir" demenin hiçbir anlamı yoktur. Her şey onunla obje olur. Eğer bir nesneden varlık kaldırılırsa, yerinde yoktan, hiçten başka bir şey kalmaz. Öyleyse objektif olan varlıktır, mahiyet ise zihnin şeylerden elde ettiği sübjektif olan bir kavramdır. (97)

2. İlke: Vücudun Vahdeti İlkesi

Varlıklarda gözlemlediğimiz bu çokluklar, bu ayrılıklar nereden kaynaklanmaktadır? Varlıklar arasında bir zıtlık, bir uyumsuzluk mu söz konusudur? Yoksa varlıklar arasında herhangi bir zıtlık ve uyumsuzluk olmaksızın, varlıkların şiddetlik, zayıflık derecesinden mi doğmaktadır? Örneğin, ışık, şiddetli ışık, zayıf ışık, orta ışık vs. gibi derecelere sahiptir. Bunlar arasındaki farklılığın zıtlıktan doğduğu söylenemez çünkü hepsi de ışıktır. "Biri ışık, diğeri ışık değildir" diyemeyiz. Bu farklılığın ışık ile gayri ışığın dışındaki başka bir şeyin karışımından doğduğu da iddia edilemez. Çünkü iki zıt şeyin birleşiminin imkansızlığına akıl açıkça hükmediyor. Geriye tek yol kalmıştır. O da bu ihtilafın ışığın kendisinden, yani taşıdığı şiddetlik ve zayıflıktan kaynaklandığıdır. Bütün varlıklar da aynen böyledir. Yani, varlıkları birbirinden ayıran onların sahip oldukları varlık dereceleridir. Onların hepsi varlıktır. Hiç birinde varlık dışı bir katışım söz konusu değildir. Zaten yukarıda ispatladığımız

varlığın asaleti ilkesi gereğince varlık dışı bir gerçeklik yok ki, ikinci bir gerçeklik olarak varlığa eş olup ayrı bir gerçeklik meydana getirebilsin. O halde ışıkları birbirinden ayıran ışığın kendinden başka bir şey olmadığı ve onları birbirinden ayıran yalnızca ışığın dereceleri olduğu gibi, varlıkları birbirinden ayıran da varlığın kendisi ve derecelere ayrılmasıdır.

Ancak ariflerin vahdet-i vücut nazariyesini kabul etmeyen İslam filozoflarından bir grup (Meşşailer) varlıklardaki çokluğu onlar arasındaki zıtlık ve tabayüne bağlıyorlar. Onlara göre, varlıklar arasında hiçbir birlik ve iştirak söz konusu değildir. Zira eğer ariflerin dediği gibi, varlıklar arasında tam anlamıyla bir birlik söz konusu olsaydı, zihnimiz bir olan şeyden gerçek olarak addettiği bu kadar çeşitli kavramlar üretemezdi. Zihindeki gerçeği yansıtan kavramların çeşitliliği ve zıtlığı onların gösterdiği gerçek alemin de böyle olduğunu gösterir. O halde gerçek alemde bulunan varlıklar da tam anlamıyla birbirlerinden ayrı olup aralarında bir birlik söz konusu değildir.

Varlıktaki çokluğu, varlığın kendi arasındaki zıtlığa ve ayrılığa bağlayan bu tip filozoflar, konunun ispatına varlığın bileşim olmayışını (soyutluğunu) delil getirerek diyorlar ki; iki şey arasında herhangi bir birliğin oluşu söz konusu olursa, onların birbirinden ayrılması için birlik yönlerine ilaveten ayrıca ikiliklerini belirten imtiyaz yönlerinin de olması gerekir. Başka bir deyişle mâ bih-ül iştirakları ve mâ bih-ül imtiyazları olması şarttır. O halde onların her biri iki şeyin (iştirak ve imtiyaz yönlerinin) toplamından ibaret olur. Bu ise ancak bileşik olan şeylerde doğrudur. Soyut olan şeylerde değil. Varlık ise soyuttur. Yani bir varlık, biri varlık ve diğeri varlık olmayan başka bir şeyin bir araya gelmesinden oluşmamıştır. Öyleyse o iki şeyden (iştirak ve imtiyaz yönlerden) oluşmamıştır. Öyle olduğu için de, iki varlık arasında herhangi bir birlik, iştiraklik olamaz. Buna göre, gerçeklik alemindeki bu çokluk onların tam anlamda birbirlerinden ayrı olduğunu ve aralarında birlik sağlayacak bir ortak noktalarının olmadığını gösterir.

Fakat yukarıda işaret ettiğimiz varlık aleminde birlik olduğu halde çokluğun olduğu görüşünü ortaya koyan Sadr-ül Müteallihin, Meşşailer'in bu görüşünü cevaplarken her şeyden önce onların delillerini temellendirdikleri, bir ortak noktası bulunan iki şeyin birbirinden ayrılması için illa da onların iştirak yönüyle imtiyaz yönünün ayrı olması gerektiği ilkesinin doğru olmadığını ortaya koymuştur. Sadr-ül Müteallihin diyor ki, bu ilke ancak mahiyet türünden olan kavramlarda geçerlidir. Yani, bir cinste birleşen iki mahiyet kavramının bu iştirak yönlerine ilaveten imtiyaz yönleri de gereklidir. Ama birbirinden ayrı olan bazı şeylerde imtiyaz ve iştirak yönleri aynı olabilir. Örneğin, önce bahsettiğimiz ışık misalinde ışıkları birbirinden ayıran yine ışığın kendisidir. Veya hareketin süratlisi, yavaşı vardır. Bunları birleştiren nokta hareketin kendisi olduğu gibi, ayıran yönü de yine hareketin kendisidir. Çünkü bunlardaki ayrılık süratlilik ve yavaşlılık hallerinden doğar ki, bunlar da hareketin kendisinden başka bir şey değildir. Buna başka bir örnek olarak rakamları zikredebiliriz. Açıktır ki, rakamların basamakları gayri mütenahi bir çokluğa

sahiptir. Fakat bunların ortak noktası rakamdan başka bir şey olmadığı gibi imtiyaz yönleri de yine rakamdır. Zira iki rakamından sonsuza kadar rakamların her basamağı birlerin toplamından başka bir şey değildir. O halde onların ortak noktası birlerin toplamından oluşmaktır. Onları ayıran da yine bir rakamının her bir basamakta ayrı bir şekilde tezahür etmesinden ibarettir. O halde onları birleştiren de bir rakamına sahip olmaktır, ayıran da.

Buna ilaveten varlıklar arasında bir birlik olmadığı takdirde, onların her birisi, aralarında hiçbir bağlantı olmayan kendi başına ayrı birer varlık olur. Halbuki onların arasında nedensellik bağlantısı gibi, inkar edilemeyecek köklü bağlantıların olduğunu biliyoruz. O halde varlıklar arasında birlik söz konusudur. Ve onları birbirinden ayıran özellik de yine varlığın kendinden yani, derecesinden gayri bir şey değildir. Sadr-ül Müteallihin bu nazariyesini ispatlamak için ayrı deliller de getiriyor. Bizim gayemiz ihtisar olduğundan onları zikretmiyoruz. İsteyen ilgili kitaplara müracaat edebilir. (98)

3. İlke: Varlığın yokluğa, Yokluğun Varlığa Dönüşümünün İmkansızlığı İlkesi

Günlük yaşantımızda bir çok değişimlerle karşılaşıyoruz. Nesneler halden hale dönüşüyorlar; yok oluyorlar, var oluyorlar. Su kaynatıldığında buhara, odun yakıldığında küle, insan öldüğünde toprağa, yemek yenildiğinde kana, ete, kemiğe vs. dönüşüyor.

Öte yandan mahiyetler (içerikler) için varlık ve yokluğun aynı oranda olduğunu da biliyoruz. Mahiyetler (örneğin, insan), hem var hem de yok olabilir. Ama varlık için aynı şey düşünülebilir mi? Varlıkta herhangi bir değişim mümkün müdür? Cevap hayırdır. (99)

Zaten varlıktan başka bir şey yok ki, varlık ona dönüşsün. Şey hangi sıfata sahip olursa olsun, yine varlıktır.

Kısacası varlığın yokluğa, yokluğun da varlığa dönüşmesi mümkün değildir. Yani varlık var olması açısından yok, yokluk da yok olması açısından var olamaz. Böyle bir dönüşüm, iki karşıt şeyin (yokluk ve varlığın) birleşmesi demektir. Bu ise imkansızdır. Yanlış anlaşılmasın, varlık yokluğa dönüşemez demekten kastımız, var olan bir nesnenin artık asla yok olamayacağı değildir. Dünya böyle yok oluşlarla doludur. Bir şahıs bugün vardır, yarın yok olabilir. Vs.

Bundan kastımız şudur: Belirli şartlar altında var olan bir varlık, aynı şartlar korunduğu sürece yok olamaz. Ama o şartlar olmadığı taktirde yok olabilir. Örneğin, belirli su, hava ve zamanda, belirli bir köşede yeşeren bir ağacı düşünelim. Bahsettiğimiz bu ilkeye göre, o ağacın, o şartların olduğu ve başka gerekli şartları varsa, onların da korunduğu taktirde, o köşede var olmaması imkansızdır. Ama şartlardan herhangi birisi eksik olursa, o ağaç yok olabilir.

Örneğin, bugün var olabilir ve yarın yok olabilir. Çünkü burada zaman şartı eksiktir. Veya bu köşede var olup başka bir köşede yok olabilir. Çünkü mekan şartı eksiktir. Burada yok olan gerçekte varlığın kendisi değildir. O varlık bulunduğu şartlar içinde her zaman vardır ve var olarak kalacaktır da. Ama şartlarından biri eksik olur ve başka şartlar söz konusu olursa, yok olabilir. Yani, bir varlığın yokluğu o varlığın yokluğa değişimi değildir. Yokluk nispîdir. O varlık bu şartlara nispeten vardır. Diğer şartlara nispeten ise yoktur. Daha açıkçası, dün var olan bir şeye, aynı anda dün yoktur diyemeyiz ama ona kolayca bugün yoktur diyebiliriz veya bu odada olan bir şeye aynı anda o odada yoktur diyemeyiz. Fakat diğer bir odada yoktur diyebiliriz.

Biz burada fizikçilerin sözünü tekrarlamak istemiyoruz. Bizim bu görüşümüz, onların görüşlerinden farklıdır. Fizikçilere göre, varlığın yok, yokluğun var olmasının imkansızlığı şöyledir: Yine varolan bir ağacı göz önünde bulunduralım. Bu ağaç asla yok olamaz. Çürüse de, toprak olsa da, bitki olup hayvanlara yem olsa da vs. yine yok olmamıştır. Çünkü onun maddesi mevcuttur. Nihayet şu var ki, bir suretten diğer bir surete, bir halden başka bir hale dönüşmüştür. Ama bu görüşte iddia olunan bu değildir. Bu görüşte varlıklara varolma şartlarının korunması şartı eklenerek şöyle deniyor: Belirli şartların varolmasını gerektiren bir varlık, o şartlar olduğu sürece yok olamaz, yokluğa dönüşemez. Yani, o varlık varolma şartları altında kendine yokluk denen bir hale dönüşemez. Zaten yokluk yoktur. Varlık ise neye dönüşürse dönüşsün vardır. Yokluk kavramı, varlıklar belli zaman veya mekan zarflarına nispet verildiğinde doğuyor. Bir varlık düne ve ya oraya nispeten vardır. Ama bu gün ve şuraya nispetle de yoktur. Yani yokluk nispîdir. (100)

Konu çok açık olmasına rağmen, insana karmaşık gibi görünüyor. Fakat insan biraz düşündüğünde konunun çok açık olduğunu görecektir. Ancak bu görüş iki önemli itirazla karşılaşmıştır:

a) Varlık yokluğa, yokluk da varlığa dönüşemeyeceğine göre, bundan varlığın ezeli olduğu anlamı çıkar. O halde her varlığın ezeli olması gerekiyor. O halde evrende tedricen meydana gelen hareketleri ve değişmeleri inkar etmeliyiz ve her şeyin ezeli ve ebedi olmasını kabul etmeliyiz. Böyle bir iddia oldukça komiktir.

Bu itiraz, savunulan görüşün iyice kavranmamasından doğmuştur. Bu görüşün savunucuları "varlık yok olamaz" derken amaçları her bir varlığın bulunduğu zaman ve diğer şartların onun varlığının bir parçası olduğudur. Onun için o varlık ikinci bir zaman veya başka şartlar altında yok sayılırsa bu onun yokluğa dönüştüğü anlamına gelmez. Onun yokluğu, zaman şartının eksikliğindendir. Başka bir tabirle, bir varlık bir zamanda var, diğer bir zamanda da yok sayılıyorsa; bu, onun yokluğa değişiminden kaynaklanmamaktadır. O varlık bulunduğu şartlar içinde vardır ve her zaman ona, o şartlara nispeten var denilecektir. O varlık yok sayıldığı zamanda ise var olma şartlarının olmayışından yoktur ve o zamanda o

varlık yokluğa dönüşmemiştir. Aksine, o zamana nispeten önceden yok sayıldığı için yoktur. Öyle ise dünyada hareket ve değişim şeklinde meydana gelen yokluklar nispîdir. Biz de nispî yokluğu inkar etmediğimize göre dünyanın hareket ve değişimlerini inkar etmiyoruz.

b) "Varlık yok, yokluk var olamaz" diyorsunuz. Bu ilkeye göre, varlıkların bizatihi (kendiliğinden) var olmaları ve herhangi bir neden tarafından meydana getirilmemeleri gerekir. Öte yandan varlığı asıl, mahiyeti ise itibari saydığınız için, vacip bizatihlik ve mümkünlük, illet (sebeplik) ve ma'lulluk (müsebbeplik), kadimlik ve hadislik, sabitlik ve değişimlilik kelimelerinin ifade ettiği özelliklerin varlığın kendisine ait olması gerekiyor. Siz varlığın yok olamayacağını kabul ettiğinize göre, artık bunların hiçbir anlamı kalmıyor. Yani, varlığa var olmanın zorunlu olduğunu demek, illet (sebep) olmak ve ma'lul (müsebbep) olmamak, hadis olmamak, herhangi bir değişime uğramamak ve mümkün-ül vücut olmamak demektir. Bu, günlük yaşantımızdaki deney ve gözlemlerimize ters düşmekle beraber (çünkü her an için varlıklarda değişimin meydana geldiğini ve birbirlerine etki ettiklerini görmekteyiz), bu iddiada bulunanların kendi görüşleriyle de çelişmektedir. Çünkü onlar Hak Teala'dan başka her şeyin mümkün-ül vücut olup vacip bilgayr olduğunu savunuyorlar. Halbuki bu görüşleri gereği varlıklar bizatihi (kendinden) var olmalıdırlar.

Bu itirazla önceki itiraz farklıdır. Önceki itirazda bu görüşün varlığın ezeli ve ebedi oluşunu gerektirdiği ve onun da evrende hareket ve değişimi inkar etmek olduğu iddia ediliyordu. Bu itirazda ise, varlığın vacip bizatihliği gerektirdiği, bunun da batıllığının açık olmasıyla birlikte, kendileriyle çelişkiye düştükleri savunuluyor. Yani, bu itirazcılara göre bu görüş iki yanlış sonuç doğuruyor: 1- Varlıklar ezelidirler. 2- Varlıklar vacip bizatihtirler. Ezeli olmakla vacip bizatihi olmak aynı şeyler değildir. Çünkü her ezeli varlığın vacip bizatihi olması gerekmez. Bir varlığın ezeli olduğu halde vacip bizatihi olmaması mümkündür. Faraza elektriğin ve onun aydınlattığı bir lambanın ezeli olduğunu düşünelim. Bu durumda o aydınlık da ezeli olur. Fakat vacip bizatihi değildir. Çünkü elektriğe bağımlıdır, varlığını elektrikten almaktadır.

Filozoflara göre alem, bu türden bir varlıktır. Yani ezelidir, ama vacip bizatihi değildir. Ama her bizatihi vacip aynı zamanda ezelidir. Örneğin, Allah hem vacip bizatihi, hem de ezelidir. Çünkü vacip bizatihi olan bir varlığın hadis (sonradan meydana gelmesi) olması düşünülemez.

Bu itiraza cevaben deriz ki: Evet bizim bu görüşümüz, varlıkların vacip bizatihi olmasını gerektiriyor. Ama şunu bilmeliyiz ki, vacip bizatihlik mantıksal vacip bizatihlik ve felsefi vacip bizatihlik olmak üzere iki kısma ayrılır:

a) İmkanı zatının karşıtı olup hiçbir varlığa dayanmadan varlığı açısından bizatihi vacip olan ezeli ve ebedi şey.

b) Var oluşunun keyfiyetine bakmadan belirli bir konuyu göz önüne aldığımızda, falan belirli konuya nispetle bizatihi zaruri olan şey. Örneğin, "insan hayvandır (canlıdır)" dendiğinde insanın hayvan oluşu bizatihi vaciptir. Yani insan, insan olduğu sürece aynı zamanda bizatihi hayvandır. Fakat acaba insanın varolma keyfiyeti vacip bizatihlik midir? Yani, insan zaten mi vardır. Yoksa onun dışında olan diğer bir neden tarafından mı yaratılmış? Bu vacip bizatihlik onu göstermemektedir. İşte biz de varlıklarda böyle bir vacipliğin olduğunu söylüyoruz. Yani biz diyoruz ki; varlık, var olduğu sürece varolma haysiyetinden yok olamaz; ama acaba onun kendisi bizatihi mi var olmuş, yoksa başka bir şeyin aracılığıyla mı var olmuş, bu başka bir konudur. Öyle ise bizim bu görüşümüzün varlıkların mümkünlüğü ile bir çelişkisi yoktur. Ve onlarda da nedensellik kanunu geçerlidir.(101)

4. İlke: Salt Varlığın Kamilliği İlkesi

Varlık, nicelik ve nitelik açısından (zaman, mekan, sıfat gibi haysiyet ve cihetlerden) ayrı olarak göz önünde tutulursa sonsuzluk, mutlaklık, kamillik ve azamet ile eşittir. Varlıkta gördüğümüz noksanlık, muhtaç olma, imkanlık ve tahsislik gibi kayıt belirten sıfatlar varlıktan değil yokluktan doğmaktadır.

Bir varlık sınırlı ve sonlu olduğu için bunlarla sıfatlandırılmaktadır. Salt varlık yokluğun tam karşıtı olduğuna göre, yokluğun özelliklerinden uzaktır. Yani onda noksanlık, zayıflık, sınırlılık diye bir şey yoktur. Salt varlık kamil, mutlak ve sonsuz olup, azamet ve celal sahibidir. (102)

5. İlke: Varlıklardaki Yokluk, Noksanlık, Zayıflık Gibi Sıfatların Varlığın Ma'lul (Müsebbep) Oluşundan Kaynaklandığı İlkesi

Eğer bir varlık yok oluyor ve onda herhangi bir eksiklik ve zayıflık gibi mutlak kemal ile bağdaşmayan bir sıfat saptanırsa, bu onun ma'lul (müsebbep) oluşundan kaynaklanmaktadır. Yani ma'luliyetlik, noksanlık, zayıflık sonluluk demektir. Çünkü ma'lul (müsebbep) olan bir varlık illetinden (sebebinden) sonra olduğu için noksan, zayıf ve sonludur. Ma'lul (müsebbep) olan bir varlıktan mutlak kemal beklenemez. Çünkü ma'lul (müsebbep) demek, zayıf olmak ve illetten (sebepten) geride olmak demektir. Bu da noksanlık sonluluk, zayıflık demektir. (103)

Buraya kadar sıddıkîn delilinin temelini oluşturan felsefi ilkeleri anlatmaya çalıştık. Şimdi Sadr-ül Müteallihin'in kendi delilini nasıl açıkladığını görelim.

Sıddıkîn Metodunun Takriri

Varlığın kendisi gerçekten vardır, objektiftir (birinci ilkede ispatlandı). Varlık, varlık haysiyetinden yok olamaz. Başka bir deyimle; varlık, var olmakta hiçbir şartla şartlanmış ve kayıtlanmış değildir. Varlık, varlık olduğu için vardır, başka bir şeyin şartıyla değil. Tek kelime ile varlık, varlığında hiçbir şeyle şartlanmış değildir

(üçüncü ilkede ispatlandı). Öte yandan biliyoruz ki, noksanlık, sınırlılık ve zayıflığın karşıtı olan azamet, istiğnalık, sonsuzluk gibi sıfatlar varlıkta birleşiyor. Yani varlıktan başka bir şey değildir (dördüncü ilkede ispatlandı). Buna dayanarak şu sonuca varıyoruz ki, salt varlık, vacip bizatihlikle eşittir.

Sonuç: Varlık, harici şart ve kayıtlardan ayrı olduğu takdirde (salt olarak) zatı Vacib-ül Vücut'a eşittir.

Öte yandan bu alemdeki varlıkları incelediğimizde görüyoruz ki, onlar bazen yokluğu kabul ediyorlar. Onlar varlıklarında şartlanmışlardır. Onlar bir gün var, bir gün yokturlar. Burada var, orada yokturlar, eksiktirler, sınırlıdırlar muhtaçtırlar... bütün bunlara bakarak diyoruz ki; öyle ise bu alem, yokluğu kabul etmeyen varlığın kendisi değildir. Aksine bunlar onun aracılığıyla var olup, onsuz hiç sayılırlar.

Görüldüğü gibi Sadr-ül Müteallihin'in oldukça tutarlı olan bu delilinde Hak Teala'nın ispatı için, salt varlığın kendisinden başka hiçbir şahid getirilmemiştir. Onun için de burada İbn-i Sina'nın delilini sağlamlaştıran devir ve teselsülün iptaline değinmeye gerek yoktur.

İbn-i Sina ilk önce evrenin mümkün olduğunu ispatladığı ve alemin imkan özelliğini aracı kılarak Vacib-ül Vücut'un varlığını ispatladığı için mümkünlerin devir ve teselsül ile var olmayacaklarını ispatlamak zorundaydı. Ama bu delilde ilk önce Hak Teala'nın varlığı belirlendiği ve daha sonra da mümkünlerin O'nun tarafından yaratıldığı sonucuna varıldığı için böyle bir zorunluluk söz konusu değildir.

Üçüncü Delil: Farabi'nin Delili

İkinci Muallim lakabını alan Türk asıllı büyük İslam filozofu Farabi, "Fusus- ül Hikem" adlı eserinde Allah'ın varlığını, sınırlı varlıkların, varlığın özü olmadıkları ve var olabilmeleri için varlığın özü olan bir varlığa muhtaç olduklarını, onun da Hak Teala'nın kendisi olduğu ilkesine dayanarak ispatlamaktadır. O şöyle diyor:

"Çevremizde bulunan nesnelerin her birisi mahiyet ve hüviyet (varlık) diye iki hususiyetten oluşmaktadır. Onun mahiyeti, varlığının özü olmadığı gibi, varlık onun mahiyetinin bir parçası da değildir. Çünkü örneğin, insanın mahiyeti varlığının özü olsaydı, o zaman insanın mahiyetini kavramak onun varlığını kavramak demek olurdu. Sonuçta insanın mahiyeti kavrandığı takdirde insanın varlığı da kavranmış olurdu, böylece onun var olduğu sonucuna varılırdı. Kısacası her mahiyeti kavramak, onun var olduğunu tasdik edip, inanmayı gerektirirdi. Yani, eğer gördüğümüz şu sınırlı nesnelerin mahiyeti objektif varlığın özü olsaydı, onların her birisinin mahiyetinin ne olduğunu kavramak, onların var olduğuna inanmayı gerektirirdi. Çünkü objektif varlığı bilmek ona inanmak demektir. Oysa gerçek böyle değildir. Aksine, bu nesnelerin bir çoğunun mahiyetinin ne olduğunu

bildiğimiz halde onların var olup olmadıklarında şüphe ediyor ve varlıklarının ispatı için delil istiyoruz. Bu onların varlığın özü olmadığını gösterir.

Varlık bu nesnelerin mahiyetlerinin bir parçası da değildir. Aksi takdirde varlık onların zatlarının mukavvimi (mahiyetlerini meydana getiren bir parçası) olurdu. O zaman varlığı kavramaksızın o nesnenin mahiyetini kamil olarak kavramak mümkün olamazdı. Ve varlığı vehmen olsa bile mahiyetten ayırmak mümkün olamazdı. Varlığın, örneğin, insana nispeti, cismiyet ve hayvaniyetin (canlılığın) nispeti gibi olurdu. Bu durumda nasıl ki, insanı kavrayan birisi, cisim ve hayvanı bildiği takdirde onun cisim ve hayvan olduğundan şüphe etmiyorsa, onun var olduğundan da şüphe etmezdi. Oysa böyle değildir. İnsanı kavradığı halde onu duyularıyla algılamaz veya varlığına başka bir delil olmazsa, onun varlığından şüphe edebilir. O halde varlık şu açıkladığımız varlıkların (sınırlı varlıkların) mahiyetlerinin bir parçası değildir. Aksine, onların dış neden vasıtasıyla verilen arazlarından (ilineklerinden) dır.

Arız olan her şey, ya o şeyin kendisine bizzat kendi zati sebebiyle arız olup lazım olacaktır ya da başka bir neden vasıtasıyla arız olacaktır. Varlığı olmayan bir şeye, varlıkta ona tabi olan bir şeyin arız olup lazım olması imkansızdır. O halde mahiyet var olmadıkça var olan bir şeyin ona arız olup lazım gelmesi imkansızdır. Varlık ise ancak var olduktan sonra ona lazım geldiğinden, mahiyetin kendi varlığından önce var olması lazım gelir. Yani, varlık mahiyete kendi zatından arız olan bir şey olursa, mahiyetin bu varlıktan önce var olması gerekir ki, varlık ona arız olabilsin. Oysa, mahiyetin kendisi de bu varlığın arız olmasıyla var olmaktadır. O halde mahiyet henüz varlık kazanmadan önce varolmalıdır ki, varlık ona arız olabilsin. Bu ise imkansızdır.

Sonuç: Varlık, mahiyete kendi zatından arız olamaz. Çünkü bir şeye var olduktan sonra arız olan ona kendi zatından arız olamaz ve ancak var olduktan sonra ona arız olur. Zira bir şeyi gerekli kılan şey, ona tabi olup lazım olan şeyin sebebidir. Sebep ise ancak kendisi vacip olduktan sonra (var olduktan sonra) müsebbebini vacip kılar (var eder) varlıktan önce ise bir vücup (var olma) söz konusu olamaz. O halde varlık, asla varlığı mahiyetinden ayrı olan bir şeyin mahiyetinin gerektirdiği bir şey olamaz.

Demek ki, varlığın kaynaklandığı sebep mahiyetten başka bir şeydir. Çünkü her arız olan şey, ya arız olunan şeyin kendi zatından kaynaklanır, ya da ayrı bir etkene bağlı olur. Var olmak da varlığın özü olmayan bir mahiyetin kendi zatından kaynaklanarak arız olmayacağına göre, varlık ona başka sebeple arız olacaktır.

Sonuç: Varlığı mahiyetinin özü veya bir parçası olmayan her şeyin varlığı ayrı bir etkenden kaynaklanmaktadır ve zorunlu olarak bunun, varlığının haricinde mahiyeti olmayan bir yerde son bulması gerekir. Yani, varlığın dışında bir mahiyete sahip olan bu nesnelerin varlığının, varlığın dışında bir mahiyeti olmayan bir

nedenden kaynaklanması zorunludur. Aksi takdirde var olmazlar. O ise Allah Teala'dır." (104)

Görüldüğü üzere, Farabi'nin Allah'ın varlığını ispatladığı bu metodu, İbn-i Sina'nın imkan metoduna benzer bir metottur ve biz bu bölümde bu büyük filozofun da sözlerini aktarmış olalım diye onun bu metodunu naklettik.

Dördüncü Delil:Burhan-ı Nezm

Burhan-ı Nezm Yüce Allah'ın varlığını ispat eden en sade ve açık delillerden biridir. Bu delil iki mukaddimeden (önermeden) oluşmuştur.

a) Evren düzenli mecmuayı oluşturmaktadır.

b) Her düzenli mecmuanın mutlaka bir düzenleyeni vardır.

Sonuç: Fevkalâde düzeni ile akılları hayran bırakan bu evrenin mutlaka bir düzenleyeni vardır.

Bu burhanı kavramak için belli bir felsefi kariyere sahip olmak gerekmez. En basit insanlar bile, bu burhanın farkındadır. Aslında günlük yaşantı bu burhan üzerine kuruludur.

Fakat yine de biz ilmi bir istidlal metodu olarak, ilk önce bu burhanda geçen düzenden neyin kastedildiğini sonra da burhanda kullanılan iki önermeyi kısaca açıklayacağız.

Düzenin Tarifi

Düzeni şöyle tarif edebiliriz: Birbirinden farklı cüzlerin (parçaların), belli bir hedefi temin edecek şekilde, özel bir nicelik ve nitelikle bir araya getirilip birbirleriyle uyumlu olacak şekilde aralarında bağlantı kurulmasına düzen denir.

Örneğin, saat ve araba düzenli birer mecmuadır. Zira onlarda, belli bir hedefi temin etmek gayesiyle her biri özel nicelik ve niteliklere sahip olan parçacıklar, birbirleriyle uyumlu olup, uyumlu çalışacak şekilde bir araya getirilmiş ve düzenli bir mecmuayı oluşturacak şekilde aralarında bağlantı kurulmuştur.

Birinci Mukaddimenin (Önermenin) Açıklaması

Evrenin düzenli mecmualardan oluştuğundan şüphe etmek mümkün değildir. Yüce Allah'ın varlığını inkar edenler dahi, evrenin akılları hayran bırakan fevkalâde bir düzene sahip olduğunu kabul etmektedirler. Aslında pozitif bilimlerin işi de bu gerçekleri bulup; keşfetmektir. Bilim ilerledikçe her gün, tabiat düzeninden akılları hayran bırakan yeni bir sahne ortaya çıkmaktadır. İster Allah Teala'nın varlığını

kabul etsin, ister etmesin her bilgin bu kainata akılları hayran bırakan çok mükemmel ve şaşırtıcı bir düzenin hakim olduğunu itiraf etmektedir. Evrendeki mükemmel düzeni kavramak için, illa da bilgin olmak gerekmez. En basit insanlar bile, ilk bakışta bu üstün düzeni görmektedir. Çok karışık yapıya sahip olan vücudumuzun en küçük hücrelerinden tutun da, bedenin uzuvlarından her biri (kalp, beyin, damarlar, sinir...), kainattaki gezegenler ve bilip tanıdığımız yere kadar her şey çok dakik ve mükemmel bir düzeni izlemektedir.

İkinci Mukaddimenin (Önermenin) Açıklaması

Düzen burhanının ikinci mukaddimesi açık olup, herkes tarafından kabul edilmektedir. Gerçekte biz her gün ondan yararlanmaktayız.

Ne zaman, güzel yapılı bir binayı görsek; kendi-kendimize: "Mutlaka bunun projesini ihtisas sahibi bir mühendis çizmiş, usta bir mimar da onu icra etmiştir"deriz.

Ne zaman, "Nehc-ül Belağa", "Safahat" ve "Mesnevi" kitaplarını okursak, onların çok yüksek fesahat, belâgat, hikmet, marifet ve ilim sahibi bir kimselerin eserleri olduğunu anlarız.

Acaba bu ve buna benzer binlerce yerde bunların tesadüf ve rastlantı sonucu ortaya çıktığını, bu konularda hiçbir bilgisi ve becerisi olmayan birinin yaptığı ihtimalini vermek mümkün müdür?

Acaba önümüzdeki bir bilgisayarda çok dakik ve derin ilmi konuların düzenli ve doğru bir şekilde yazıldığını gördüğümüzde; acaba bu dakik ve derin ilmi konuların, bilgisiz küçük bir çocuğun bilgisayarın düğmeleriyle oynarken, tesadüf eseri yazıldığı ihtimalini vermemiz mümkün müdür?

Öyleyse, sizin de bizim de bildiğimiz gibi, her düzenin bir düzenleyeni (her resmin bir ressamı) vardır.

Yer, gök, onlarda bulunan her bir varlık ve insandaki bütün olgulardan her biri doğru bir bakışla hep yüce bir varlığın birer nişanesidir. Her biri kendine has özgünlükle gönül yelkovanını her zaman ve her mekanda varlık aleminin merkezi olan o maksada doğru yönlendirmektedir.

Elinizdeki bu kitap bir nişanedir; bu kitabı okuduğunuzda, onun ilmi olan bir yazar tarafından belli bir hedef için yazıldığını anlıyorsunuz. Bu kitabın bir takım şuursuz maddi etki ve tepkiler soncu ortaya çıktığını ve hedefli bir yazarının olmadığını hiç aklınızın ucundan bile geçirebilir misiniz?

Bir madende meydana gelen bir patlama sonucu küçük parçacıkların harf şeklini aldığını ve kağıt parçalarıyla tesadüfi bir çarpışmayla yazılar oluştuğunu, daha

sonra da başka bir tesadüfle düzenlenip ciltlendiğini ve böylece onlarca ciltlik bir ansiklopedinin oluştuğunu düşünmek saçma değil mi?

Bu kadar tanınmış ve tanınmamış esrar ve hikmetleriyle bu büyük evrenin oluşumunun açıklanmasında tesadüfün rol oynadığını kabul etmek bu düşünceden binlerce kat daha saçmadır!

Evet, her hedefli düzen, hedefli bir düzenleyicinin belirtisidir. Bu geniş evrenin neresine bakılırsa bakılsın, hikmetli bir yaratıcının onu yarattığını ve sürekli olarak da onu yönettiğini görmekteyiz.

Bahçedeki toprak ve gübre arasından çıkan gül dalının rengarenk görünümü ve küçücük bir taneden oluşmuş olan ve her yıl çok miktarda güzel kokulu, tatlı elmalar veren bir elma ağacı ve çeşitli özellik, değişik şekilleriyle diğer bütün ağaçlar...hep O'nun nişaneleridir.

Yine bir gül dalında öten bülbül, yumurtadan henüz çıkmış olan yiyecek bulmak için gagasını yere vuran civciv, yeni dünyaya gelmiş olan kuzu ve yeni doğan bebeği için annenin memesinde oluşan uyumlu süt vs. hep O'nun nişaneleridir.

Bir de, yeni doğan bebekle annenin memesinde oluşan süt arasında zamandaşlık ve nitelik açısından ne de şaşırtıcı bir uyum vardır!

Her yıl yumurta bırakmak için, önceden gidip görmediği kilometrelerce bir yolu şaşmadan kat eden balıklar, yığınlarca bitkiler arasındaki yuvalarını tanıyan ve hatta bir kez bile yanlışlıkla başka bir yuvaya gitmeyen su kuşları, her sabah güzel kokulu güllerden malzeme toplamak üzere kovanlarından çıkıp uzun yolları kat ettikten sonra akşamleyin kovalarına geri dönen bal arıları vs. hep O'nun nişanelerindendir.

Hayret verici nokta şu ki; seçkin bir varlık olan insanın yararlanması için, hem bal arıları, hem de süt veren inekler ve koyunlar ihtiyaçlarından kat kat fazla bal ve süt üretmekteler!

Ama bütün bu nimetlerin karşısında şükretmesi gerektiği halde nankörlük eden insan, tanıdığı velinimetini tanımazlıktan gelir ve O'nun hakkında tartışıp cedel etmeye başlar!

Evet, biz ilahi nişaneleri saymakla bitiremeyiz. Yazmakla sonuna varamayız. Gerçi bütün insanlar ve cinler bir araya gelseler ve dünyadaki bütün denizler mürekkep olsa, yer yüzündeki bütün ağaçlar kalem olsa, bütün insan ve cin bireyleri de yazıcı olsa, dünya durdukça yazmaya devam etseler, mevcut denizlerin suyunu bitirip onun yedi katı yeni mürekkebi tüketseler bile. "Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa ve yedi misli deniz de yedekte bulunup yazılsa, yine de Allah'ın kelimeleri (nişaneleri) bitmez. Doğrusu Allah güçlüdür, Hâkimdir." (105)

Peki asırlar boyunca binlerce bilgininin henüz inceliklerine varamadıkları, insanı hayrete düşüren bu sistemin ve düzenin kurucusu kimdir?

Bu, alemin hikmetli tedbir, sonsuz ilim ve hikmet sahibi bir müdebbir tarafından yönetildiğini göstermiyor mu?

"İşte Allah budur. Öyleyse nasıl oluyor da çevriliyorsunuz?!" (106) "Hiç Allah'ın varlığında şüphe mi olur? Oysa gökleri ve yeri var edip açan O'dur." (107)

Birkaç Önemli Nükte

1- Düzeni var edenin (düzenleyicinin) hikmet ve kudreti, var ettiği düzenle orantılıdır. Dolayısıyla söz konusu düzen ne kadar dakik ve hesaplı olursa bu, onu var edenin o kadar fazla hikmet, ilim ve kudret sahibi olduğunu kanıtlar.

2- Düzen burhanında kainatta baştan-başa bir düzen ve dengenin olduğunu ispatlamaya gerek yoktur. Yani kainatın her yerinin, belirli bir düzene sahip olduğunu kanıtlamak gerekmez. Sadece kainatta akıl almaz dakik düzenlerin var olduğunu kabullenmemiz yeterlidir.

Başka bir deyimle; bizim bildiğimiz düzenlerden, hakim ve güçlü bir düzenleyicinin varlığını anlarız. Kainatın bilmediğimiz kısımlarında, düzen olsun veya olmasın bizim burhanımızı etkilemez. Kainatta bilip kabul ettiğimiz, düzenlerin bir düzenleyiciye kesinlikle ihtiyacı vardır. İster cihanda sadece bu düzenler var olsun, isterse bunların dışında başka düzenler de olsun veya olmasın, bunun bizim kanıtlamaya çalıştığımız şeye etkisi yoktur.

3- Burhan-ı Nezm, "Kainat, aklı olmayan, şuursuz tabiatın sonucudur. Atomların birbirine karşı şuursuz hareketinden doğan etki ve tepki sonucu var olmuştur" düşüncesini savunanların sözlerini reddeder.

4- Pozitif bilimler ilerledikçe, tabiattaki yeni düzenleri ortaya çıkarmaktadır. Bu da düzen delilini daha kalıcı ve sağlam kılmaktadır. Zira tabiatın sırlarını çözen her yeni buluş, Allah'ın varlığını kanıtlamak için, yeni bir delili bilginlerin hizmetine sunmaktadır.

Ünlü astrolog Hearşel şöyle der:

"Bilim ilerledikçe, ezeli ve ebedi olan Allah'ın varlığını ispatlamak için, daha güçlü deliller ele gelmektedir."(108)

Kur'an-ı Kerim varlık alemini baştan başa Hak Teala'nın ayet ve nişanesi kabul edip insanları onun akılları hayran bırakan düzenin üzerinde tedebbür ederek, Allah'tan gayri bir ilahın olmadığı, O'nun benzeri ve ortağı olmadığını kavramaya davet ediyor.

Biz kitabımızın Allah Teala'nın varlığını ispat bölümünün başında bu gibi ayet ve hadislerin bazılarına işaret ettik. Ayrıca bazı alimlerin bu konudaki açıklamalarına da yer verdik.

Ancak burada da teberrük kastıyla birkaç ayetle Hz. İmam Sadık (a.s)'ın ashabından Mufazzal'a tevhid hakkında inşa buyurduğu çok derin marifeti içeren, onlarca sayfadan oluşan uzun açıklamasından kısa bir bölüme işaret ederek bu bahsi bitirmeye çalışacağız.

Allah Teala şöyle buyuruyor: "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-ı selim sahipleri için gerçekten açık ayetler vardır."(109)

"Yaratılışınızda ve (Allah'ın) yaydığı canlılarda, kesin olarak inanan bir toplum için ibret verici işaretler vardır."(110)

"Şüphesiz yerin ve göklerin yaratılmasında, gece ile gündüzün ardarda gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlayan) birçok deliller vardır." (111)

"Kesin olarak inananlar için, yeryüzünde ayetler vardır. Kendi nefislerinizde de. Artık görmüyor musunuz?(112)

Hz. İmam Sadık (a.s), Mescid-ün Nebi'de Hz. Resulullah (s.a.a)'in kabri şerifi başında zamanın ateistleri olan Ebu-l Avca ve arkadaşlarının evrenin ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcısı olmadığı ve kendiliğinden oluştuğuna dair konuşmalarını duyup da üzülen ashabından Mufazzal'a, Allah Teala'nın varlığını ve sıfatlarını ispat eden ve yaratılış alemindeki hikmetleri içeren, yüksek marifetlerle dolu uzun bir açıklamada bulunup yazdırmıştır. İşte o açıklamanın bazı bölümleri şöyledir:

"Ey Mufazzal! Bu şüpheciler, yaratılıştaki sebep ve hikmetleri bilmemekteler. Akılları, Allah Teala'nın karada ve denizde, ovada ve dağda yaratmış olduğu çeşitli varlıkların hikmet ve nedenlerini düşünüp anlamaktan aciz kalmıştır. Böylece kendi ilimlerinin eksikliğinden inkarcılığa, basiretlerinin azlığından da yalanlama ve inatçılığa gitmişlerdir. Hatta eşyanın yaratılışını inkar edip, onların, hikmet ve ilim sahibi bir müdebbir ve yaratıcının tedbiri ve taktiri olmadan kendiliğinden oluştuğunu iddia etmeye başlamışlardır. Onların bu sapıklıklarındaki durumu, aynen o kör insanların durumuna benzer ki, en üstün ve güzel bir düzenle kurulmuş olup, en güzel ve pahalı yaygılarla döşenmiş olan, içerisinde ihtiyaç duyulan zorunlu her türlü yemek ve içeceklerin hazırlandığı ve her şeyin en üstün bir tedbir ve düzenle yerli yerinde konup düzenlenmiş olduğu bir binaya girerler.

Sonra gözleri kapalı olarak onun içerisinde sağa, sola öne ve arkaya giderek, odalarını dolaşmaya başlarlar. Ama ne o binanın kendisini, ne de içerisinde hazırlanan o nimetleri görürler. Bu arada biri, gerekli bir ihtiyaç için hazırlanıp, gerekli yerine konan bir nesneyi bulur. Fakat onun ne için hazırlandığını, hikmetinin ne olduğunu ve niçin oraya konmuş olduğunu bilmez. Bu yüzden sinirlenip rahatsız olur ve o binanın eksikliğinden söz edip yapanını ayıplamaya başlar. İşte yaratılışı ve ondaki hikmet ve tedbiri inkar edenlerin durumu budur. Onların zihni, eşyadaki, hikmet ve sebepleri anlamaktan aciz kaldığı için, bu alemde şaşkın şaşkın gezip, onda olan üstün hikmet, yüce sanat ve güzel düzeni kavrayamıyorlar. Bazen bir şeyi buluyorlar, ancak ondaki hikmeti, niçin öyle olduğunu ve neye yaradığını bilmediklerinden, hemen ayıplamaya koyulup onun hatalı ve hedefsiz olduğunu öne sürüyorlar...

Ey Mufazzal! Allah Teala'nın varlığına ilk delil, bu alem ve onun parçalarının arasında olan nizam ve düzendir. Eğer sen iyice teemmül etsen ve aklınla iyice incelemeye tabi tutsan, bu alemin, kulların bütün ihtiyaçlarının içinde hazırlanmış olduğu kurulu bir ev gibi olduğunu görürsün. Şu yücelen gök bir evin tavanı gibidir, yayılmış olan bu yer evdeki yaygı yerindedir, şu dizilmiş yıldızlar, evdeki lambalar mesabesindedir ve onda gizlenen maden ve cevherler, saklanan hazineler yerindedir. Ondaki her şeyin bir sebep ve hikmeti olup, her şey kendi işini görmekle meşguldür. İnsan ise, o evin mülkiyeti ve kullanma yetkisi kendine devredilen kimsedir. Çeşitli bitkileri ve meyveleri onun ihtiyacını karşılamak için hazırlanmıştır. Türlü türlü hayvanlar ona yarar sağlamak için çalışmaktadır. İşte bu, alemin taktir, hikmet ve uygun düzen üzere yaratılmış olduğuna, yaratıcısının birliğine ve onun bu düzeni kurduğuna delalet eden en açık delildir.....

Ey Mufazzal! Bedenin organları ve onlardan her birinin belli bir ihtiyacı karşılamak için yaratıldığı üzerinde düşün. Eller çalışmak için, ayaklar hareket için, gözler yol bulmak için, ağız gıda almak için, mide yemeği hazmetmek için, ciğer ayıklama için, bedendeki çıkış yolları artıkları atmak için, bedendeki depolar depolayıp saklamak için, tenasül aleti nesli devam ettirmek içindir. Bütün organlar böyledir. Eğer dikkatlice teemmül edip aklını çalıştırsan, onlardan her birinin hikmet ve doğru bir gaye için yaratılmış olduğunu görürsün...

Ey Mufazzal! Bir de insanın yaratılışına tahsis kılınıp, diğer varlıklardan üstün kılındığı duyularına bak! Nasıl eşyayı kolaylıkla mütalaa etmesi için şu iki gözü minarenin üstündeki lambalar gibi başında yerleştirilmiş ve el ayak gibi aşağıdaki organlarda konulmamış ki, çeşitli afetlere maruz kalmasın ve çalışma ve hareket sonucu onları hasta kılacak, etkileyecek ve eksikliğine sebebiyet verecek şeylerle karşılaşmasın. Keza onlar, karın ve bel gibi bedenin ortasında olan organlarda da yerleştirilmemiş ki, çalışmaları ve eşyayı görmesi zorlaşmasın. Duyular için bu organların hiç birinde uygun yer olmayınca, baş duyular için en uygun yer durumunu almış ve onlar için bir kale konumunu almıştır.

Sonra duyuları beş şeyi algılayan beş duyu kılmıştır ki, mahsusattan hiçbirinin algılanması yitirilmesin.

Gözleri yaratmıştır ki, renkleri görsün. Eğer renkler var olurdu da gözler olmasaydı, renklerin bir faydası olmazdı. Kulağı yaratmıştır ki, sesleri duysun. Eğer sesler var olurdu da kulak olmasaydı, seslere bir ihtiyaç olmazdı. Diğer duyular için de aynı şey söz konusudur.

Sonra aynı şey göz ve kulak için de söylenebilir. Eğer göz olurdu da renkler olmasaydı, gözün bir anlamı kalmazdı. Eğer kulak olurdu da sesler olmasaydı, kulağın bir fonksiyonu olmazdı.

Bak gör, nasıl varlıkların bazısı, bazısını algılamak üzere taktir edilmiş, her bir duyu için de çalışma alanı olarak algılanan varlık yaratılmış, her bir algılanan varlık için de bir algılayıcı konmuştur.

Bunun dışında bir de duyularla mahsusat arasında aracı vazifesini gören varlıklar tayin edilmiştir. Öyle ki, onlar olmaksızın algılama işi tahakkuk bulamaz. Meselâ ışık ile hava yaratılmıştır. Eğer rengi göze zahir kılan ışık olmasaydı, göz rengi göremezdi. Eğer sesi kulağa ileten hava olmasaydı, kulak sesi duyamazdı. Acaba akl-ı selim sahibi olup, aklını doğru çalıştıran bir kimse, sana anlattığım bu duyuların ve mahsusatın birbirini algılayacak şekilde düzenlenmesinin ve algılama işinin bağlı olduğu diğer nesnelerin buna göre ayarlanmasının her şeyden haberi olan sonsuz ilim sahibi bir yaratıcı tarafından böyle düzenlendiğinden şüphe eder mi?

Ey Mufazzal! İyice düşün ve karar ver! O insanın halini düşün ki, gözden yoksundur. Böyle bir insanın işinin nasıl aksayacağını düşün. Böyle bir insan ayağını atacağı yeri bile göremez. Önünde olan şeyin farkında olamaz. O ne renkleri birbirinden ayrıt edebilir, ne de güzel ve çirkin manzaraları teşhis edebilir. Ne düşmek üzere olduğu çukuru görebilir, ne de kılıcıyla ona saldırmak isteyen düşmanını. O yazmak, ticaret etmek ve kuyumculuk gibi sanatsal işlerden de mahrum kalır. Hatta keskin zekadan da mahrum olursa, onun yere düşmüş bir taştan farkı kalmaz.

Kulaktan yoksun olan kimsenin de durumu aynıdır. O da bir çok işlerden geri kalır. Bir kere o, konuşmak ve başkaları ile muhavere etmekten mahrum kalır. Zevk verici şu güzel sesleri duymanın lezzetinden mahrum olur. İnsanlar onunla anlaşmak konusunda da zorluğa düşer. Öyle ki, artık ondan bıkarlar. O, insanların haber ve konuşmalarından da uzak kalır. Öyle ki, hazır olduğu halde gaip, hayatta olduğu halde ölmüş insan durumuna düşer.

Akıldan yoksun olan insanın durumuna gelince, onun durumu daha acıklıdır. O dört ayaklı hayvan mertebesine düşer, hatta onların kavradığı bir çok şeyden bile

habersiz kalır.

İşte bu organların, aklın ve insanın yararına olan diğer özelliklerin insanın yaratılışını nasıl tamamladığını görmüyor musun? Eğer bunlar olmasaydı, insanın içine düşeceği ağır zorlukların farkında değil misin?

Bunlar nasıl bu düzene sahip oldu? Bunların bu düzene sokulmasında ilim ve taktir gerekmiyor mu?..."(113)

Dipnotlar

---

(93)- M.H. Tabatabai Usul-u Felsefe c. 5 s. 72

(94)- Bkz. M.H. Tabatabai Usul-u Felsefe c. 3 s. 33

(95)- A-Es. c. 3 s. 27

(96)- A-Es. c. 3 s. 36

(97)- Bkz. M.H. Tabatabai Usul-u Felsefe c. 3 s. 38

(98)- M.H. Tabatabai- Usul-u Felsefe c. 3 s. 48, 49

(99)- Çünkü varlık hakkında "yokluk ve varlığa eşit nispetlidir" demenin bir anlam taşımadığını gördük.

(100)- Zaten bu iki görüşün birbirinden ayıran nokta bu husustur. Yani var olan şartların korunması şarttır.

(101)- Bkz. Usul-u Felsefe c. 3 s. 54, 58 ve 94, 98

(102)- Bkz. A. Es. c. 5 s. 73

(103)- Bkz. A- Es. c. 5 s. 73

(104)- Farabi Fusus-ül Hikem s. 47 Mısır baskısı

(105)- Lokman: 27

(106)- En'am: 95

(107)- İbrahim: 10

(108)- Mearif-i İslam s. 41

(109)- Al-i İmran: 190

(110)- Casiye: 4

(111)- Bakara: 164

(112)- Zâriyât: 20, 21

(113)- Bihar-ül Envar c. 3 59. sayfadan 70. sayfaya kadar

TEVHİD TEVHİD

Allame Tabatabai'nin Tevhid Delili : Tevhid Veya Allah'ın Birliği

Allah Teala'nın varlığı bahsinden sonra tartışılan konulardan birisi de Allah Teala'nın birliği konusudur. Allah Teala şöyle buyuruyor:

"Allah'la birlikte ayrı bir ilah çağırma. Ondan başka bir ilah yoktur, O'nun vechi dışında her şey helak olup gidecektir. Hüküm O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz."(114)

Şeyh Saduk, "Tevhid" adlı kitabında, kendi senediyle Şureyh bin Hani'den naklettiği bir hadiste şöyle yazıyor: "Cemel savaşı günü bir bedevi Arap, Emir-ül Mü'minin'e gelip arz etti: "Ey Emir-ül Mü'minin! Allah'ın tek olduğunu mu söylüyorsun?" Hadisi nakleden ravi diyor; bu sırada halk ona hücum ederek: "Ey bedevi Arap, şu anda Emir-ül Mü'minin düşüncesinin nasıl dağınık olduğunu görmüyor musun?" şeklinde itirazda bulundular. Bu sırada Hz. Emir-ül Mü'minin: "Bırakın adamcağızı, zaten biz de bu Arab'ın bizden sormak istediğini bu kavimden istiyoruz" buyurdular. Daha sonra şöyle buyurdu: "Ey Bedevi! Allah'ın Vahid (bir) olduğunu söylemenin dört kısmı (yönü) vardır. Onlardan iki kısmı Allah için caiz değildir. İki kısmı ise Allah'ta vardır.

Allah'a nispeten caiz olmayan iki kısma gelince, şunlardan ibarettir: Birisi, "Allah birdir" der bundan sayıda olan bir anlamını kasteder. Bu (Allah'a) caiz değildir. Çünkü ikincisi olmayan bir şey, sayı bölümüne girmez. Görmüyor musun, O'nun üçün üçüncüsü olduğunu söyleyen kimse kafir olur. Ve (yine) birisi, "O topluluktan birisidir" der ve bir cinsten bir türü kasteder. Bu da O'na oranla caiz olan bir şey değildir. Çünkü bu da teşbih etmektir. Rabbimiz bundan yüce ve münezzehtir.

Ama Allah'ta bulunan iki kısma gelince, birisi; "O birdir" der, bundan O'nun şeyler arasında bir benzeri olmadığını kasteder. Zaten Rabbimiz de böyledir. Ve (yine) birisi; "O birdir" derken Rabbimizin soyut olduğunu kasteder. Yani, ne varlık, ne akıl ve ne de vahimde bölünmez olduğunu amaçlar. Zaten Rabbimiz de böyledir."

Allah Teala'nın birliği hakkında gelen nakli deliller çoktur. Fakat biz şimdilik

yukarıda işaret ettiğimiz ayet-i kerime ve hadis-i şerifle yetinip, akli yönden de sadece birkaç delile özet olarak değindikten sonra bu konuda ki sözümüzü yine birkaç hadisle sona erdireceğiz.

Birinci Delil

Eğer Allah Teala objektiflik açısından veya akılda ya da vehimde (hayal bakımından) bölünebilir olursa, bundan onun muhtaç olması sonucu doğar. Çünkü parçalara bölünen her şey, kendi parçaları ile kıvam bulur, onların vasıtasıyla var olur ve onlara muhtaçtır. Oysa Allah Teala her şeyden ganidir ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Zaten aksi takdirde Vacip-ül Vücut (zatı varlığın özü olup varlığında hiçbir şeye ihtiyacı olmayan) olamaz. (115)

İkinci Delil

Eğer Allah Teala parçalardan oluşan bir bileşim olsa idi, parçaları ondan önce olurdu. Bu durumda parçaları ilah olmaya daha layık olurdu. İşte bundan anlaşılıyor ki, Allah Teala'nın varlığı zatının özüdür ve zatına ilave olan bir şey değildir. Yani O, ne akılda, ne vehimde (hayal bakımından) ve ne de objektif olarak bölünmeyen salt varlığın özüdür.

Bu açıklamamızdan Allah Teala'nın bileşim olmadığı gibi, vahit olduğu, şerik ve benzeri olmadığı da anlaşılıyor. Zira, salt olan bir şeyde sayı düşünülemez. Ona, bir benzer ve eş de farz edilemez. Ne güzel söylenmiştir: "O, kendinden daha üstünü olmayan salt varlığın özüdür. O'na bir eş olarak farz ettiğin her şeye dikkatle baktığında O'nun kendisi olduğunu görürsün. Zira saltlıkta ayrım olmaz. İşte bunun için "Allah'ın kendisi tanıklık ediyor ki, O'ndan gayri bir ilah yoktur" (116)

Üçüncü Delil

İbn-i Sina "El-İşarat" kitabında daha önce naklettiğimiz, Allah'ın varlığını ispat için zikrettiği İmkan Metodu'nu açıkladıktan sonra, Allah'ın birliği konusunu ele alıyor ve konuyla ilgili burhanını (delilini) sunmadan önce burhanın dayalı olduğu ilkeleri şöyle açıklıyor:

1. İlke:

"Varlık bakımından ayrı ayrı olup zatlarını oluşturan bir şeyde birleşen nesnelerin, ya birleştikleri şey, ayrıldıkları şeyin lazımlarından (zorunlu sıfatlarından) olmalıdır. Bu durumda muhtelif olan birkaç şeyin bir lazımı (zorunlu sıfatı) olması gerekir. Bu olağan bir şeydir ve mümkündür. Ya da ayrıldıkları şeylerin, birleştikleri şeyin lazımı (zorunlu sıfatı) olması gerekecektir. Bu olağan dışıdır. Çünkü bu durumda bir şeyin birbirine zıt ayrı ayrı lazımı (zorunlu sıfatı) olması gerekir. Bu olanaksızdır. Veyahut onların birleştikleri şey, onların ayrıldıkları şeylere arız (ilinek) olacaktır ki, bu da mümkündür. Ya da onların ayrıldıkları şeyler birleştikleri şeye arız (ilinek)

olacaktır ki, bu da mümkündür. (117)

Şia'nın büyük kelamcı ve filozofu Şeyh Hace Nasiruddin Tusi, İbn-i Sina'nın yukarıda naklettiğimiz sözlerinin şerhinde şöyle yazıyor:

"İbn-i Sina'nın bu açıklaması Vacib-ül Vücud'un birliğinin ispatında gerekli olan bir bölmedir: Nesneler bazen, bu fert şu fert gibi, objektif olarak ayrı ayrı olurlar, bazen de objektif olarak ayrı olmazlar. Aksine, onların ayrılığı, akil (düşünen) ve ma'kul (düşünülen) de olduğu gibi, ya zihni ve itibari olur. (Yani, meselâ insanın nefsi kendini düşündüğü zaman, düşünen ile düşünülen objektif olarak iki ayrı fert değildir. Aksine, hem düşünen, hem de düşünülen objektif olarak aynı şeylerdir. Onların arasındaki farklılık sadece zihni ve itibaridir.) Ya da başka bir tür ayrılık olur. (Buna da bir örnek vermek istersek, natık kavramıyla insan kavramı zikredebiliriz. Bu kavramlar fert olarak iki ayrı ferdi göstermiyor. Onlar objektif alemde bir ferdi hikaye ederler. Onlar arasındaki farklılık sadece kavram ve anlam açısındandır. Yani, her biri ayrı bir kavramı ifade ediyor.)

Varlık bakımından objektif olarak ayrı ayrı olan şeyler, bazen onların zatını oluşturan bir şeyde birleşirler. Örneğin, insan olmak hususunda birleşen Zeyd ve Amir'de olduğu gibi, ki her ikisi de zat itibariyle insan olmak hususunda birleşmişlerdir. Bazen de arızî (ilineksel) olan bir hususiyette birleşiyorlar. Varlık hususiyetinde birleşen bu cevher (töz) ve şu arız (ilinek) örneğinde olduğu gibi.

Varlık açısından objektif olarak ayrı ayrı olup, zatî olan bir hususiyette birleşen iki ayrı şeyin, zorunlu olarak birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar olmak üzere, iki yönü bulunmaktadır. Bu durumda içerdikleri o iki yönün birleşimi de ya birbirlerinden ayrılmaları imkansız olacak şekilde olur, ya da ayrılmaları mümkün olur. Bu durumun birincisine lüzum (zorunluluk) ikincisine de uruz (ilineksellik) denir.

Lüzum (zorunluluk) ise, ya birleştikleri taraftan olur (yani birleştikleri nokta ayrıldıkları yönlerinin lazımı olur). Bunun varlığı olağandır. Örneğin, hayvanlık hem insanın, hem de diğer hayvan türlerinin lazımlarındandır. Ya da lüzum onların ayrıldıkları şeyler tarafından olur, (yani ayrıldıkları şeyler birleştikleri şeyin lazımı olur). Bu bölümün olması imkansızdır. Zira hayvan aynı zamanda hem insan, hem de gayrı insan (diğer bir hayvan türünden) olamaz (yani, bir şey olan örneğin, hayvan aynı anda iki zıt şeyi gerektiremez).

Elbette bu, metinde de farz edildiği gibi, ayrıldıkları noktalar, birkaç şey olduğu taktirdedir. Ama eğer bir nokta olur ve birliği sağlayan zata dahil olan parçanın lazımı olursa, bu durumda tekessürü (caiz) görsek bile, o iki parçadan oluşan şey ancak tek bir fert olabilir. Dolayısıyla böyle bir türün ancak bir bireyi olur. Bu farza kitapta işaret edilmemiştir. Zira ayrıldıkları şeyin bir birkaç şey olması kaydı koşulduğundan bu bölüm farz dışı kalmıştır.

Uruz (ilineksellik) konusuna gelince: Ya onların birleştikleri şey, ayrıldıkları şeylere arız olacaktır. Bunun varlığı da inkar edilemez. Örneğin, "bu cevhere (töze) ve şu araza (ilineğe) vardır" denildiğinde varlık hem cevhere hem de araza arız olur. Zira onları var olarak nazara alırsak, varlık onların zatından olur. Ama eğer onların tümüyle birbirlerinden ayrı olan zatlarını (mahiyetlerini) nazara alırsak varlık onlara arız olur. (Yani, onların mahiyetini göz önüne alırsak, varlık onların (cevher ve arazın) mahiyet ve zatlarının bir parçası olamaz. Aksi takdirde onlar Vacib-ül Vücut olur ve yok olmaları imkansız olurdu. Oysa cevherler ve arazlar hem var, hem de yok oluyorlar. Bundan anlaşılıyor ki, varlık onların zatı değildir ve bazen onlara arız olur, bazen de olmaz. Fakat onları var olma şartıyla göz önüne alırsak varlık onların zatına dahil olur.) Veya onların ayrıldıkları şeyler birleştikleri şeye arız olacaktır. Bunun da varlığı inkar edilemez. Örneğin, birkaç insana insan dendiğinde insaniyet onların maruzu olur. Zira onların zatlarını oluşturan insaniyet, ayrıldıkları şahsî özelliklerine oranla maruz sayılır."(118) (Yani, onların ayrıldıkları şahsi özellikleri zatlarını oluşturan insaniyete arız olmuştur.)

2. İlke:

"Bir şeyin mahiyeti (zatını oluşturan şeyler) o şeyin sıfatlarından bir sıfata sebep olabilir. Yine, onun sıfatlarından birisi ayrı bir sıfatı için neden olabilir. Örneğin, şeyin "faslı" onun has sıfatına neden olur. Ama bir şeyin varlığından oluşan sıfatının o şeyin varlığından başka mahiyeti (içeriği) veya ayrı bir sıfatı aracılığıyla gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira sebebin sonuçtan varlık bakımından önce olması gerekir. Varlıktan da önce olan ayrı bir şey yoktur."(119)

(Yani, ne mahiyet ve ne de mahiyet türünden olan sıfatlar varlığa neden olamazlar. Çünkü mahiyetin ve sıfatların, varlığa neden olabilmeleri için, önce kendilerinin var olmaları gerekir. Oysa mahiyet ve sıfatlar varlığın kendisine muhtaçtırlar ve varlık sayesinde var olurlar. Varlığın kendisine bağlı olan bir şey ise varlığa neden olamaz.)

Hace Nasiruddin Tusî bu bölümün şerhinde şunları yazıyor:

"İbn-i Sina'nın bu açıklaması da tevhid meselesi için ayrı bir mukaddimedir.

Bir şeyin mahiyetinin sıfatlarından birine sebep olmasına, ikiliğin çiftliğe sebep olmasını; fasıldan ibaret olan bir sıfatın özel sıfat olan ayrı bir sıfata sebep olmasına, natıklığın taaccübe sebep olmasını; özel sıfat olan bir sıfatın yine özel sıfat olan başka bir sıfata neden olmasına, taaccübün gülümsemeye sebep olmasını; araz olan bir sıfatın kendisi gibi başka bir sıfata sebep olmasına da, renk sıfatıyla sıfatlanmasının görülme sıfatına sebep olmasını örnek olarak zikredebiliriz. Ama burada varlık ile diğer sıfatlar arasındaki fark şudur ki, öteki sıfatlar mahiyet aracılığıyla var oluyorlar, ama mahiyetin kendisi varlık sebebiyle var oluyor. Bunun için de diğer sıfatların mahiyetten meydana gelmesi veya bazısının bazısı

aracılığıyla var olması mümkündür, ama varlık onların hiç birisinin sebebiyle var olamaz." (120)

İbn-i Sina'nın Tevhid Delilinin Takriri

"Vacib-ül Vücud'un objektif olarak belirlenmesi, (objektif olarak fert oluşturması) onun Vacib-ül Vücut oluşundan dolayı olursa; ondan başka bir vacib-ül vücut olamaz." (Yani, bundan tek bir vacib-ül vücudun olması lazım gelir. Çünkü vacib-ül vücutluk bir şeydir, onun gereği de ancak tek bir fert olabilir. Nitekim birinci ilkede ispatlandı ki, bir şeyin çok şeyi gerektirmesi muhaldir.) "Ama eğer onun belirlenmesi (objektif olarak fert olması) vacib-ül vücut olmasından kaynaklanmaz ve ayrı bir nedenle olursa, bundan vacib-ül vücudun başka bir şeyin sonucu (müsebbebi) olması lazım gelir." (Oysa bu imkansızdır. Çünkü vacib-ül vücut demek, varlığında başka bir şeye bağlı olmayan demektir. Yani, eğer vacib-ül vücudun bu özelliği onun objektif olarak fert olup var olmasına yeterli değilse, bu durumda onun fert oluşu kendi zatı dışından kaynaklanmaktadır. Bu durumda başkası tarafından fertleşen o şeyin vacib-ül vücut sıfatını alması için iki yol kalır: Ya vacib-ül vücutluk başkası tarafından fert oluşu sağlanan şeyin zorunlu bir sıfatı olmalıdır, ya da vacib-ül vücutluk onun arazlarından (ilineklerinden) olmalıdır.) "Eğer Vacib-ül vücutluk fertleşmesi başkası tarafından sağlanan şeyin lazımı (zorunlu sıfatı) olursa, bundan varlığın, varlık dışı olan bir mahiyetin veya sıfatın lazımı olması gerekir. Bu ise imkansızdır. Çünkü bu taktirde vacib-ül vücutluk dışında kalan fertleşmenin, ya mahiyet, ya da mahiyetin bir sıfatı olması gerekir. Her iki taktirde de vacib-ül vücudun varlığının onların lazımı olmasından varlığın mahiyet veya mahiyete ait bir sıfat sebebiyle var olması gerekir ki, biraz önce varlığın mahiyet veya sıfattan kaynaklanmasının imkansız olduğunu ispatladık.

Ama eğer vacib-ül vücutluk, objektif olarak fert oluşu başkası tarafından kaynaklanan şeye arız olursa, bundan vacib-ül vücudun bir nedene muhtaç olduğu daha açık olarak ortaya çıkar. Zira vacib-ül vücudun arız olması da ayrıca bir nedeni gerektirecektir. Fertleşmesi de başkası tarafından olduğuna göre, buradaki ihtiyaç iki kat oluyor. Oysa vacib-ül vücudun başka bir nedene muhtaç olması imkansızdır.

Ya da vacib-ül vücudun objektif olarak fertleşmesinin vacib-ül vücutluğuna arız olduğu söylenecektir. Bu durumda da vacib-ül vücudun ayrı bir şeyin sonucu olması lazım gelir.

Zira objektif olarak fertleşmesinin arız olması için, maruzu olan vacib-ül vücudun tahassüs bulması gerekir. Zira henüz tahassüs bulmamış genel olan bir mahiyete bir şey arız olamaz. Bu durumda ya vacib-ül vücudun tahassüs bulması bu arız olan fertleşmenin kendisinin arız olmasıyla gerçekleşecektir, ya da önceden başka bir tahassüs arız olarak ona tahassüs vermeli ve sonra ilk fertleşme ona arız olmalıdır. Böylece iki kısım ortaya çıkmaktadır. Birinci kısım; ma'lul (müsebbep)

olan fertleşmenin vacib-ül vücudun bizzat kendi zatına arız olması ve vacib-ül vücudun bizzat bu fertleşmenin sayesinde objektif olarak fertleşmesine gelince, bu muhaldir. Zira, bu durumda vacib-ül vücudun da bu fertleşmenin müsebbebi olduğu ortaya çıkar. Bu ise imkansızdır. Çünkü vacib-ül vücudun başkasından etkilenmesi vacib-ül vücutlukla bağdaşmaz. İkinci kısma gelince, yani, vacib-ül vücudun, bu fertleşmenin arız olmamasından önce, ayrı bir tahassüsle tahassüs bulması "has olması" sonra da bu fertleşmesinin arız olmasına gelince, bu da imkansızdır. Çünkü önceki tahassüste de aynı sözler cereyan etmektedir. Yani, o tahassüs de ya vacib-ül vücudun kendisinden kaynaklanacaktır, bundan da vacib-ül vücudun tek olması gerekecektir. Ya da sonraki ihtimaller söz konusu edilecektir. Bunlarda da aynı itirazlar ortaya çıkacaktır. O halde tek bir yol kalıyor. O da vacib-ül vücudun varlığının kendi zatından kaynaklanmasıdır ki, bundan vacib-ül vücudun vahid (bir ve tek) olması doğar. Zaten İbn-i Sina bu açıklamasıyla bunu ispatlamak istiyordu." (121)

İbn-i Sina Allah Teala'nın Tevhid-i Vahidi yani, şeriki ve benzeri olmadığına dair getirdiği bu delilinden sonra Allah Teala'nın Tevhid-i Ehedi olduğunu yani, soyut olup ne objektif olarak ne de akılda ve vehimde (zihinsel olarak) herhangi bir parçası bulunmadığı ve bölünmediğini ele alarak şunları yazıyor:

"Eğer vacib-ül vücudun zatı bir araya gelen iki veya birkaç şeyden oluşursa, vacib-ül vücut onların aracılığıyla vacip olur. Bu durumda o parçaların biri veya tamamının vacib-ül vücuttan önce olması ve vacib-ül vücudu meydana getirmesi lazım gelir. O halde vacib-ül vücut ne zihinsel olarak ne de miktar açısından bölünmemektedir." (122)

Hace Nasiruddin Tusi bu bölümün şerhinde şunları yazıyor:

"Şeyh bu bölümde vacib-ül vücudun genel olarak mürekkep (bileşim) olmadığını ve bölünmediğini açıklamak istiyor. Sonraki bölümlerde bu konuyu detaylı olarak açıklayacaktır.

Kısacası eğer vacib-ül vücudun zatı aynen birkaç soyut unsurdan oluşan bir bileşim gibi, kendileri vacib-ül vücut olmayan iki veya birkaç şeyin bir araya gelip bir bileşim sağlamasından meydana gelirse veya vacib-ül vücudun vücuttan gayrı bir mahiyeti (içeriği) olur ve vahdetle sıfatlandırılan insanın bu sıfatlandırılma dolayısıyla vahit olduğu gibi, o mahiyetin vücub-u vücutla sıfatlandırılmasıyla vacib-ül vücut meydana gelirse; mahiyetten ibaret olan bu parçalardan birinin veya parçaların tamamının vacib-ül vücuttan önce olup onu meydana getirmesi gerekir. Oysa bu vacip-ül vücut olmakla ters düşmektedir. Vacib-ül vücut olan bir şey ayrı bir şeye muhtaç olamaz. Vacib-ül vücudun parçaları olduğu farz edilirse, onun farz edilen parçalara muhtaç olduğu ortaya çıkar. Bundan da vacib-ül vücut kabul edilen şeyin aslında vacib-ül vücut olmadığı sonucu ortaya çıkar. O halde vacib-ül vücut ne mahiyet ve varlık olarak zihinsel olarak bölünebilir, ne de miktar

yönünden bölünebilir."(123)

Sonra İbn-i Sina vacib-ül vücudun herhangi bir sınırı olmayan varlığın özü olduğunu şöyle açıklıyor:

"Daha önce ispatladığımız üzere, zatının kavramı içinde varlık bulunmayan her nesnenin mahiyetini varlık oluşturmamaktadır. Yine ispatladık ki, varlık böyle bir şeyin zatının gereği "lazımı" da olamaz. Yani, varlık onun zatından kaynaklanamaz. (Varlığın mahiyetten ve mahiyet türünden olan diğer sıfatlardan kaynaklanamayacağını ikinci ilkede ispatlanmıştır.) O halde böyle şeylerin varlığı başka bir nedenden kaynaklanır." (124)

Hace, bu bölümün şerhinde de şunları yazıyor:

"Mantık bölümünde açıkladığımız üzere, bir şeyin zatının kavramına dahil olan şey, ya onun mahiyetine oranla mahiyetinin bir parçası olur. Veya onun fertlerine oranla mahiyetinin tamamını oluşturur. O halde bir şeyin zatının kavramına dahil olmayan her şey, o şeyin mahiyetini oluşturmaz ve ona dışarıdan arız olur.

Buna göre, her nesne ki, varlık onun mahiyetinin bir parçasını veya tamamını oluşturmak suretiyle zatının kavramına dahil değildir, varlık onun mahiyetini oluşturmamaktadır. Aksine ancak varlık ona arız olur. "Her arız olan şeyin bir nedeni olması gerekir" ilkesine göre de, o şeye varlığı verecek bir neden olması gerekir. Bu durumda o varlığın nedeni mezkur şeyin zatının kendisi de olamaz. Zira, mahiyetin varlığa neden olmayacağı önce ispatlanmıştır. O halde o şeye varlık veren şey başka bir şey olmalıdır.

İbn-i Sina'nın bu açıklamasından maksadı vacib-ül vücudun zatı kavramına varlığın dahil olduğudur. Elbette yalnızca zihinde olan varlık kavramının vacib-ül vücudun zatına dahil olduğu kastedilmiyor. Aksine maksat bütün varlıkların kaynağı olan objektif varlığın vacib-ül vücudun zatına dahil olduğudur. Vacib-ül vücudun herhangi bir parçası olmadığına göre, objektif varlık Hak Teala'nın zatının tamamını oluşturuyor. İşte filozofların: "Allah'ın mahiyeti varlığının özüdür"e dair olan sözlerinin anlamı budur." (125)

İbn-i Sina daha sonra vacib-ül vücudun cisimsel ilinek olamayacağını şöyle açıklıyor:

"Cisme has olan her şeyin varlığı cisim aracılığıyla gerçeklik kazanır kendiliğinden değil." (126)

Yani, cisimsel ilinekler tümüyle cisme bağlı olduklarından onların muhtaç ve mümkün oldukları anlaşılır. O halde Hak Teala böyle bir şey olamaz. Çünkü O vacib-ül vücuttur ve hiçbir şeye muhtaç değildir.

İbn-i Sina Hak Teala'nın cisim türünden bir şey de olmayacağını şöyle açıklıyor:

"Hissedilen her cisim hem miktar (kem) açısından bölünür ve hem de mana bakımından (mahiyet açısından) heyula (madde) ve surete (şekle) taksim edilir." (127)

Yani, Hak Teala cisim de olamaz. Çünkü cisim hem varlık ve hem de mahiyet açısından taksim edilir. Bundan cismin hem varlık ve hem de mahiyet açısından parçaları olduğu anlaşılır. O halde cisim mümkün olan varlıklar türündendir ve vacib-ül vücut olamaz. Çünkü vacib-ül vücudun ne miktar ve ne de mahiyet açısından parçası olamayacağını aksi taktirde parçalarına muhtaç olup vacib-ül vücut olmayacağını yukarıda ispatladık.

İbn-i Sina daha sonra şöyle devam ediyor:

"Bundan başka her hissedilen cismin, ya kendi türünden veya en azından cisim olması açısından onunla aynı olan ayrı bir türden bir benzerini bulursun." (128)

Hace bu bölümün şerhinde şunları yazıyor:

"Bu, cisimlerin mümkün olduğunu ispatlayan ayrı bir burhandır (delildir): Her bir cismin ya kendi türünden – eğer cisim, unsur cismi olursa- veya cins bakımından onunla ortak olan kendi türünden olmayan – eğer cisim felek cisimlerinden olursa- (129) bir benzeri vardır. Benzeri olan her şey de müsebbeptir, (başkası tarafından var edilir). İbn-i Sina sonuç olarak şunu yazıyor:

"O halde her cisim ve cisme ilintili olan her şey müsebbeptir." (130) Dolayısıyla Hak Teala cisim ya da cisimsel bir şey değildir. Zira Allah müsebbep değildir ve vacib-ül vücuttur.

İbn-i Sina Allah Teala'nın objektif varlık olarak bölünmediğine dair getirdiği bu delilden sonra Allah Teala'nın akli yönden bile bölünmez olduğunu ele alarak şunları yazıyor:

"Vacib-ül Vücut (Allah Teala) hiçbir nesneyle mahiyet bakımından ortak değildir. Zira vacib-ül vücuttan başka her şeyin mahiyeti onun mümkün-ül vücut olmasını gerektirir. Varlığa gelince, o ne bir şeyin mahiyetini oluşturmaktadır ne de bir şeyin mahiyetinin bir parçasıdır. Elbette bizim kastımız varlığın mahiyetine arız olduğu türden mahiyet sahibi nesnelerdir.

Buna göre, vacib-ül vücut hiçbir nesneyle ne cinssel, ne de türsel anlamda ortak değildir. Bu nedenle de artık başka şeylerden ayrılması için, onu ayıracak faslı veya arazi (ilineksel) ayırıcılara ihtiyacı yoktur. Aksine bizatihi (kendiliğinden) diğerlerinden ayrıdır." (131)

Hace Nasiruddin Tusi İbn-i Sina'nın bu sözlerinin açıklamasında şunları yazıyor:

"Şeyh, Vacib-ül Vücud'un mahiyet açısından bileşik olmadığını belirtmek istiyor. Bunu ispatlamak için önce vacib-ül vücudun hiçbir şeyle mahiyet açısından ortak olmadığını açıkladı. Zira Hak Teala'dan başka hiç bir şeyin mahiyeti varlığın özü değildir. Aksine onların mahiyeti, ancak onlara varlığın verilmesinin mümkün olduğunu gerektirmektedir. Oysa vacib-ül vücudun hakikati vacip varlığın özüdür.

Sonra İbn-i Sina bu hükme varlık yönünden yöneltilebilecek şöyle bir muhtemel itiraza cevap vermiştir: "Vacib-ül vücut varlık yönünden mümkün-ül vücut ile ortaktır. Oysa siz onun zat bakımından başka şeylerden ayrı olduğunu söylemiştiniz." Böyle bir muhtemel itiraza cevaben İbn-i Sina diyor ki:

"Varlığa gelince o, ne bir şeyin –mümkün nesnenin- mahiyetini oluşturmaktadır ne de onun mahiyetinin bir parçasıdır. Aksine o, varlık dışında bir mahiyete sahip olan nesnelere (mümkün şeylere) arız olmaktadır, (bir neden tarafından verilmektedir). Zira, o şeylerin varlıkları onların objektif olmaları demektir. Bu onların makul olan (kavranılan) mahiyetlerine arız olur. Yani mümkün nesnelerin mahiyetleri içinde objektif varlık olmaları yatmamaktadır. Aksine, bu onlara bir başkası tarafından verilir. Onların bazen var, bazen de yok olmaları bunu gösterir. Oysa vacib-ül vücut salt objektif varlığın özüdür. O halde mahiyet açısından vacib-ül vücudun hiçbir şeyle bir benzerlik veya ortaklığı yoktur." Dolayısıyla vacib-ül vücudun ister cinsel olsun, ister türsel, hiçbir şeyle zati (mahiyet) bir ortaklığı yoktur. Bu sebeple de onlardan ayrılması için faslı veya arazî (ilineksel) anlamda bir ayırıcıya ihtiyacı yoktur. Aksine, o bizatihi (kendi zatıyla) diğer şeylerden ayrıdır. Eğer zati yönden (mahiyet bakımından) ona ortak olunursa ayrılmak fasıl veya arazlarla (ilineklerle) olur. Ama eğer ortak yön olmazsa ayrılma bizatihi olur." (132)

Daha sonra İbn-i Sina şöyle devam ediyor:

"Buna göre onun (vacip-ül vücudun) zatının bir haddi (tanımı) yoktur. Zira haddi tanım cins ve fasıldan oluşur." Onun cinsi ve faslı ise yoktur.(133) O halde vacip-ül vücudun ne benzeri vardır, ne zıddı, ne cinsi ve ne de faslı. Bunun için de onun bir tanımı olamaz. Ona işaret de edilemez. O ancak açık akli irfanla bilinir" (134)

Farabi'nin Tevhid Delili

İslam aleminin büyük filozofu Farabi'nin Hak Teala'nın tevhidini ispatlamak için ortaya koyduğu delil şöyledir:

"Vacib-ül vücudun birkaç ferdi olamaz. Aksi taktirde ayrı bir şeyin müsebbebi olması gerekir." (135)

Çağımızın en büyük filozoflarından olan merhum Allame Tabatabai felsefe dalında yazdığı "Nihayet-ül Hikmet" adlı kitabında Farabi'nin bu sözlerini naklettikten sonra

onun şerhinde şunları yazıyor.

"Belki de Farabi'nin maksadı şudur: Eğer vacib-ül vücudun birkaç ferdi olduğu düşünülürse, onun birkaç bireye ayrılması (çoğalması) kendi zatının gereği olamaz. Zira böyle olduğu taktirde vacib-ül vücudun hatta bir ferdi bile var olamaz. Çünkü bu durumda ona mısdak (fert) farz edilecek, her şeyin kendisi kesir (çoğul) olacaktır. Çoğul ise ancak bireylerin varolup bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Bu durumda O'nun mısdakı olan (çoğul olmayan) bir bireyi var olamayacağına göre, çoğul gerçekleşemez. Çoğul da var olmadığına göre onun bir mısdakı (ferdi) da olamaz. Oysa onun vacib-ül vücut olduğu farz edilmişti.

O halde onun çoğalması başka bir şey sebebiyle olmalıdır. Bu da imkansızdır. Zira, bu takdirde vacib-ül vücut bir başkasına muhtaç olur. Bu da vacib-ül vücut olmakla çelişmektedir." (136)

Elbette bu ilkeye Farabi de kitabının üçüncü fassında (bölümünde) değinmişti. "Çoğula hamledilen her bir mahiyetin tekessür bulması kendi zatının gereği olamaz. Aksi takdirde o mahiyetin bir ferdi bile olamaz. O halde mahiyetin birkaç bireye sahip olup tekessür bulması başka bir sebepten kaynaklanır. Böyle bir mahiyet de başka bir şeyin müsebbebidir." (137)

Farabi Allah Teala'nın sübjektif ve objektif parçalardan oluşan bir bileşim de olmayacağını şöyle açıklıyor:

"Vacib-ül vücut ne sübjektif ne de objektif olarak paçalara bölünemez. Aksi takdirde ya o parçalardan her biri vacib-ül vücut olacak, bu durumda birkaç vacib-ül vücudun olması gerekir. Oysa bir önceki açıklamamızda bunun imkansız olduğu ispatlanmıştır. Ya da onlar vacib-ül vücut olmayacak ve bunların bileşiminden vacib-ül vücut meydana gelecektir. O halde vacib-ül vücut kabul edilen bileşim onlardan sonra olacak ve onlara muhtaç olacaktır. Bu ise vacib-ül vücutlukla çelişmektedir." (138)

Allame Tabatabai'nin Tevhid Delili

Merhum Allâme Muhammed Hüseyin Tabatabai Hak Teala'nın Tevhid-i Ehed (sübjektif ve objektif olarak parçalara ayrılmak) ve Tevhid-i Vahid (benzeri ve eşi olmadığını) ispatlamak için, ilk önce vacib-ül vücudun mümkün varlıklar türünden bir mahiyeti olmadığını, dolayısıyla da mümkün varlıkların özelliklerinden olan zihinsel veya objektif bölünme ve bir benzerinin olması gibi, hükümlerden uzak olduğunu ispatlıyor.

Tabatabai şöyle yazıyor: "Vacib-ül vücudun mahiyeti, varlığının kendisidir. Yani, onun hass varlığının dışında bir mahiyeti yoktur. Önceki bahislerimizde ispatladık ki, mümkün olma (imkan) mahiyete özgü bir özelliktir. O halde her mahiyet mümkündür. Bundan da, mümkün olmayan (vacip olan) şeyin mahiyeti olmadığı

sonucu ortaya çıkar. O halde vacib-ül vücut bizzattın (kendiliğinden varlığı zorunlu olanın) zorunlu olan varlığının dışında bir mahiyeti yoktur." (139)

Yani, bir şeyin mümkün olması, başka bir deyişle hem var, hem de yok olabilme imkanının olması, varlık ve yokluğun onun zatının (mahiyetinin) özü veya bir parçası olmadığını gösterir. Daha açıkçası onun varlık ve yokluk kavramlarının dışında bir mahiyeti olduğunu belirtir. Aksi takdirde eğer varlık onun zatını oluştursaydı veya zatının bir parçası olsaydı onun var olması zorunlu olurdu. Yani, vacib-ül vücut olurdu. Ve eğer yokluğun onun zatında bir etkisi olsaydı onun yok olması zorunlu olurdu yani mümteni bizzat olurdu. O halde eğer bir şey varlık ve yokluğun zorunlu olmaması özelliğiyle sıfatlanıyorsa bu onun kendi zatında varlık ve yokluktan yoksun olduğunu gösterir. Bu ise mahiyet denen kavramdan başka bir şey olamaz. Zira varlığın var olması ve yokluğun yok olması zorunludur. O halde mümkün olan her şeyin bir mahiyeti vardır. İşte filozofların "Her mümkün, mahiyet ve varlık ikilisinin bileşimidir" şeklindeki sözleri bunu ifade ediyor." (140) Bu ise varlığı kendisinden zorunlu olan şeyin böyle bir mahiyetinin olmadığı ve onun varlığın özü olduğu sonucunu doğurur.

Bu açıklamayla aynı zamanda, mümkün olan şeylerin vacib-ül vücuda muhtaç oldukları da ispatlanmış oldu.

Onların varlığı kendi zatlarından olmadığına göre, varlıklarını başka bir şeyden almaları gerekir. Açıktır ki, varlık verecek şeyin kendisinin ona sahip olması gerekir. Aksi takdirde sahip olmadığı bir şeyi nasıl verebilir?! Daha açık bir tabirle varlık veren bir şeyin varlığın özü olması gerekir. Yoksa onun kendisi de bir varlık verene muhtaç olur ve varlıktan yoksun bir şeyden bir varlık doğmaz. Nitekim rakam olmazsa sıfırlar yığınından sayı meydana gelemez.

Merhum Tabatabai ayrıca, Allah Teala'nın varlığının dışında bir mahiyeti olmayacağına birkaç delil de zikrediyor. Biz onlardan sadece birisini burada nakledeceğiz.

"Eğer Allah Teala'nın varlığının dışında bir mahiyeti olursa, varlık ve yokluğun onun zatının dışında olması gerekir. O halde var olabilmesi için bir sebebe muhtaç olur. O sebep ya kendi zatı olacaktır ya da zatının dışında bir sebep olacaktır. Bunların her ikisi de imkansızdır.

Zatının varlığına sebep olmasına gelince, açıktır ki sebep müsebbebinden (sonucundan) varlık bakımından önce olması gerekir. Bu durumda Allah'ın zatı kendi varlığından varlık bakımından önce olmalıdır ki, ona varlık verebilsin bu ise imkansızdır.

Başka bir şeyin ona sebep olmasına gelince, bu vacib-ül vücudun o şeyin müsebbebi (sonucu) olmasını ve dolayısıyla mümkün olmasını gerektirir. Oysa

vacib-ül vücut farz edilmiş idi ve vacib-ül vücut başkasının sonucu olamaz. O halde vacib-ül vücudun varlığının dışında bir mahiyetinin olması imkansızdır." (141) Yani, Hak Teala varlığın özüdür.

Merhum Tabatabai daha sonra Allah Teala'nın her yönden soyut olduğunu, zihinsel veya objektif varlık olarak hiçbir parça ve bölünmeye sahip olmadığını ele alıyor ve bu konuda şunları yazıyor:

"Allah Teala'nın bir mahiyeti olmadığına göre onun bir tanımı (haddi) da olamaz. Onun tanımı olmadığına göre tanımı oluşturan cins ve faslı da yoktur. Yani Hak Teala sübjektif olarak bölünmemektedir. Onun cins ve faslı olmadığına göre onun madde ve suretten oluşan objektif parçaları da yoktur. Çünkü madde cinsin hamledilmez halidir ve suret ise faslın hamledilmez halidir. Yine Allah Teala'nın objektif soyutlar olan ilineklerde olduğu gibi, sübjektif madde ve sureti de yoktur. Çünkü onlar da cins ve faslın hamledilmez halleridirler. Kısacası Allah Teala'nın objektif madde ve sureti ve sübjektif mahiyeti olmadığı için, ne tanımı oluşturan cins ve faslı vardır ne de objektif veya sübjektif madde ve sureti" (142) dolayısıyla Allah Teala tamamıyla soyut bir varlıktır.

"Eğer Allah Teala'nın bir cüz'ü (parçası) olursa elbette ki, o cüz'ün varlık bakımından Allah Teala'nın kendisinden önce olması ve Hak Teala'nın varlığının da ona dayalı ve muhtaç olması gerekir. Çünkü cüz varlık bakımında külden (bütünden) önce olup kül (bütün) varlığında ona muhtaçtır. Oysa bir şeyin, vacib-ül vücut olan hak Teala'dan önce olması ve Hak Teala'nın ona muhtaç olması, onun vacipliğiyle çelişmektedir ve bu imkansızdır."(143)

Merhum Tabatabai konunun ispatı için ayrı deliller de zikretmektedir. Fakat biz o merhumun Allah Teala'nın Tevhid-i Vahid olduğunu yani, benzeri ve ortağı olmadığını ispatlamak için zikrettiği delilerden sadece birisini naklederek konu üzerindeki bahsimizi birkaç hadisle sona erdireceğiz.

"Geçen fasıllarda, Vacip Teala'nın zatının, mahiyeti ve cüz'ü olmayan varlığın özü olduğu açıklığa kavuştu. O halde Hak Teala soyut varlığın özüdür. Soyut olan bir şey ise ikincisi ve tekrarı olmayan hak vahdete sahiptir. Çünkü bir çoğunluk ancak bireylerinin her birisinin değerinde olmayan bir özelliğe sahip olup temeyyüz bulmasıyla gerçekleşir. Bu ise soyutlukla gelişmektedir. Buna göre, ikinci birey farz ettiğin her şey, ilkinin özü olacaktır. O halde Hak Teala bizatihi vacip olduğu gibi bizatihi de vahittir.

Belki de İbn-i Sina'nın "Tâlikat" kitabındaki "Vacibin varlığı onun zatının özüdür. Bu yüzden de vacib-ül vücudun varlığı başka bir şey için de sabit olamaz" şeklindeki sözüyle bu anlamı kastetmiştir" (144)

Hz. İmam Sadık'a: (Allah'ın selamı ona olsun) "Allah'ın birliğine delil nedir?" diye

sorulduğunda Hazret şöyle buyurdu: "Tedbirin birlik halinde olması, yaratılışın bütünlüğü onun birliğinin delilidir. Allah Teala da buna işaret ederek şöyle buyurmuştur: "Eğer o ikisinde (yer ve göklerde) Allah'tan başka bir ilah olsaydı, o ikisi bozulup giderdi. Arşın sahibi olan Allah onların nitelemelerinden çok yüce ve münezzehtir." (145)

Hz. Emir-ül Mü'minin Ali (Allah'ın selamı ona olsun) oğlu İmam Hasan'a vasiyetinde şöyle buyuruyor: "Bil ki ey oğlum! Eğer Rabbinin şeriki olsaydı, onun da peygamberi gelirdi, onun da mülk ve saltanatının eserlerini görürdün, onun da fiil ve sıfatlarını tanırdın. Fakat O, kendisini vasıf ettiği gibi, tek bir ilâhtır. Mülkünde hiçbir şey O'na karşı çıkamaz ve asla yok olup gitmez."(146)

Yüce Allah'ın Sıfatlarına Genel Bir Bakış

Vacib-ül Vücud'un ispatı bölümünde getirdiğimiz deliller, aynı zamanda Cenab-ı Hakk'ın bütün kemal sıfatlarına sahip olduğunu ve bütün eksikliklerden münezzeh olduğunu da ispatlıyordu. Şöyle ki; nasıl ki, bilgayr varlığa sahip olan yaratıkların varlığı, bizatihi varlık olan bir yaratıcının varlığını zorunlu kılıyorsa, onların bilgayr varlık kemaline sahip olmaları da, yaratıcının bizatihi o kemallere sahip olduğunun ve vaciplikle çelişen bütün eksikliklerden münezzeh olduğunun delilidir.

Sadr-ül Müteallihin "El-Mebde ve-l Mead" kitabında şöyle yazıyor: "Nasıl ki, varlığı verenin kendisi varlıktan yoksun olamazsa, herhangi bir kemali veren de, kendi zatında o kemalden yoksun olamaz. Zira bir kemali verenin alandan üstün olması zorunlu olmakla birlikte, bir şeyden yoksun olan onu veremez de.

O halde nasıl ki, varlık aleminde varlık açısından diğerlerinden müstağni olup bizatihi varlık olan bir varlığın olması zorunlu ise; -çünkü aksi taktirde bilgayr varlık olan hiçbir şey var olamaz- ilim, ihtiyar, kudret ve hayat gibi varlık kemalleri de böyledir. İlmin var olması için, bizatihi ilim olan ilmin, ihtiyarın var olması için, bizatihi ihtiyar olan ihtiyarın, kudretin var olması için, bizatihi kudret olan kudretin ve hayatın var olması için, bizatihi hayat olan hayatın var olması zorunludur. Çünkü aksi taktirde bunların hiç biri var olamaz." (147)

O halde her bilgayr ilim sahibinin üstünde bizatihi ilim sahibi olan, her bilgayr kudret sahibinin üstünde bizatihi kudret sahibi olan, her bilgayr görme kabiliyeti olanın üstünde bizatihi gören ve her bilgayr duyma kabiliyeti olanın üstünde bizatihi duyan biri elbette ki vardır.

Sonra hem Vacib-ül Vücud'un tevhidi bölümünde ispatladığımız, Vacib-ül Vücud'un tek olduğu ilkesi gereğince, hem de Vacib-ül Vücud'un sıfatlarından bahsettiğimiz bu bölümde ispatlayacağımız Vacib-ül Vücud'un sıfatlarının zatından ayrı olmasının muhal olduğu ilkesi gereğince, bu kemal sıfatlarının Vacib-ül Vücud'un zatıyla bir olması gerekmektedir.

Ünlü Türk filozofu Farabi'nin söylediği gibi; "Vacib-ül Vücut Hak Teala, baştan başa varlık, baştan başa ilim, baştan başa vücup, baştan başa kudret, baştan başa hayat, kısacası baştan başa bütün kemallerin özüdür ve O'nun sahip olmayacağı bir kemalin farz edilmesi imkansızdır."(148)

Çünkü aksi taktirde, ya Vacib-ül Vücud'un kemalden yoksun olması veya müteaddit olması, ya da zatının bileşim olması söz konusu olar ki bu, hem Vacib-ül Vücut olmakla çelişmektedir, hem de tevhid delilleri bunu reddetmektedir.

Demek ki, Vacib-ül Vücut Hak Teala bütün kemal sıfatlarına sahip olmakla birlikte, bütün eksikliklerden de münezzehtir.

İslam bilginleri, Cenab-ı Hakk'ın vasıflandığı, ilim ve kudret gibi, pozitif anlam ifade eden kemali sıfatlara "Sıfat-ı Sübuti", münezzeh olduğu, acizlik ve cahillik gibi, negatif anlam ifade edip eksikliği çağrıştıran sıfatlara da "Sıfat-ı Selbi" ismini vermişlerdir.

O halde Sıfat-ı Sübuti Cenab-ı Hak'ta olan kemal sıfatlara işaret etmekte, Sıfat-ı Selbi ise, Hak Teala'da bulunmaması gereken, eksikliği çağrıştıran sıfatlara işaret etmektedir.

İslam bilginleri, Sübuti Sıfatlar'ın Cenab-ı Hak'ta bulunan güzelliklere işaret etmelerini, Selbi Sıfatlar'ın ise, Cenab-ı Hakk'ın vasıflanmaktan yüce ve münezzeh olduğu eksikliklere işaret etmelerini nazara alarak, Sübuti Sıfatlar'a Cemal Sıfatları, (Güzellik sıfatları) Selbi Sıfatlar'a da Celal Sıfatları (Yücelik sıfatları) ismini de vermişlerdir. Gerçekte İslam bilginleri bu iki ıstılahı Cenab-ı Hak'ın kendisinden almışlardır. Zira Cenab-ı Hak kendini celal ve ikram sahibi olarak nitelemiştir. (149) Böylece Cenab-ı Hak celal sıfatıyla kendisinin bütün eksikliklerden münezzeh olduğuna ve ikram sıfatıyla da kendisinin bütün kemallerle vasıflandığına işaret etmiştir.

Sonra Allah Teala'nın Selbi sıfatları da gerçekte Sübuti sıfatlara dönmektedir. Zira Selbi sıfatlar negatif anlamı ifade ediyorlar. Negatif anlamın olmadığını söylemek, gerçekte onun karşıtı olan pozitif anlamı ispat etmek demektir. Meselâ, "Allah bilgisiz ve aciz değildir" dediğimizde, bunun anlamı Allah'ın alim ve kadir oluşudur. Yoksa Selbi sıfatlar Hak Teala'nın kemal sıfatları dışında kalan başka sıfatlara sahip olduğuna işaret etmemektedir.

Her ne kadar İslam kelamcıları, Allah Teala'nın Sübuti Sıfatları'ndan bahsederken genellikle ilim, kudret, hayat, duymak, görmek, irade, tekellüm ve gani olmak gibi, sekiz ana sıfattan bahsetmeyi ve Selbi Sıfatları'ndan bahsederken de, Allah Teala'nın, cisim, cevher, ilinek, bileşim olmadığı, görülmez olduğu, bir mekanda ve başka bir şeyde kaim olmadığı gibi yedi ana sıfat üzerinde durmayı bir gelenek haline getirmişlerse de, açıktır ki bu, Allah Teala'nın Sübuti ve Selbi sıfatlarının bu

zikredilenlerle sınırlı olduğu anlamına gelmemektedir. Zira varlık alemindeki bütün kemallerin menşei olan Hak Teala'nın hiçbir kemalden yoksun olmaması ve vacib-ül vücutlukla çelişen bütün eksikliklerden ise, münezzeh olması gerekmektedir. O halde, ne Cenab-ı Hakk'ın kemali sıfatlarını belli sıfatlarla sınırlandırmak mümkündür, ne de selbi sıfatlarını.

Sonra İslam bilginleri, Tek Teala'nın Sübuti sıfatlarını çeşitli açılardan bölmelere tabi tutmuşlardır. Onlardan en önemlisi, Sübuti Sıfatlar'ın Zati Sıfatlar ve Fiili Sıfatlar olarak iki kısma bölünmesidir.

Zatı Sıfatlar

Zati sıfatlar; Allah'ı, zatının dışında bir şeyi göz önüne almadan nitelendirdiğimiz sıfatlardır.

Başka bir deyişle; Allah'ı onlarla nitelemek için, yalnızca Allah'ın kendi zatını mülâhaza etmenin yeterli olup, Allah'ın zatı dışında hiçbir şeyi, nazara almaya bir gerek olmayan sıfatlara Zati Sıfatlar denir. Hayat, kudret ve ilim bu kabil sıfatlardandır. Eğer varlık aleminde Allah'ın kendisinden başka, hiçbir şey var olmaz ve sadece kendisi var olsaydı bile, O'na hayat, kudret ve ilim sıfatlarını isnat edip, "Allah Hayy'dır, Kadir'dir ve Alim'dir" denilebilirdi.

Fiili Sıfatlar

Fiili Sıfatlar, Allah'ın zatının dışında bir şey göz önüne alınmadan Yüce Allah'ın nitelenemediği sıfatlara denir. Öyleyse, Allah'ı fiili sıfatlarla nitelendirmek için, sadece Yüce Allah'ın zatının göz önünde bulundurmak yeterli olmayıp, Zatı'nın dışında bir şeyin de olması ve onun zatla olan irtibatı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Meselâ, eğer hiçbir şey yaratılmamış olsaydı, Allah "Yaratıcı" sıfatıyla nitelenmezdi. Eğer yaratıklardan hiçbiri Allah tarafından gönderilen bir ilahi vazifeyle mükellef olmasaydı, Allah'a Şeriat Sahibi denmezdi. Kullardan hiçbiri Allah'a karşı günah işlemeseydi, Allah'tan bağışlayan ve cezalandıran diye söz edilmezdi. Zira günahkar olmadığı taktirde bağışlanacak veya cezalandırılacak bir kimse olmadığından Allah Teala için böyle bir konum söz konusu olmazdı. Allah Teala'nın rızk verici, şefkat edici, merhamet edici, koruyucu, terbiye edici, hidayetçi ve saptırıcı olması gibi sıfatları da aynı konumdadır. Kısacası Allah Teala'nın yaratıklarla ilgili olan tüm sıfatları aynı hükme tabidir. Allah Teala'nın fiil makamından alınmakta olup tamamının mercii Allah Teala'nın Kayyum sıfatıdır.

O halde Allah Teala'nın Yaratıcı, Kanun Koyan, Bağışlayan, Cezalandıran, Rızk Veren vs. gibi, Allah Teala'nın fiil makamından çıkarılan sıfatlara Fiili Sıfatlar denmektedir.

Zatı Sıfatlar'la Fiili Sıfatlar Arasındaki Önemli Farklar

1-Fiili Sıfatlar, Zat'ın fiili açısından ve onunla mukayese edilmekle nitelendiği sıfatlardır. Yani bu sıfatlar Allah'ın fiil makamından alınır. Oysa Zati Sıfatlar bizzat Zat'ın kendisinden alınır.

2-Fiili Sıfatlar ispat ve men edilebilir. Yani belli bir durumda Yüce Allah için ispat edilip, diğer bir durumda men edilir. Başka bir deyimle Fiili Sıfatlar'dan her birini Allah için ispat ve men etmek mümkündür. Yüce Allah yeryüzünü yaratmadan önce "Yerin Yaratıcısı" değildi. Ama yaratıktan sonra O'na "Yeryüzünün Yaratıcısıdır" diyebiliriz.

Aynı şekilde Yüce Allah İslam'ın değerli peygamberini göndermeden önce "Kur'an'ı indiren" değildi. Hz. Peygamber'i gönderdikten ve ona Kur'an'ı nazil ettikten sonra "Kur'an'ı İndiren" vasfını almıştır.

Zati Sıfatlar'a gelince, onlar her zaman Allah'ın zatı için sabittir. Asla O'ndan men edilemez. Yüce Allah ezelden, sonsuza kadar bu sıfatlara sahip olup, onlarla nitelenir. Allah Teala her halükarda ve her zaman için Alim, Kadir ve Hayy'dır. Hiçbir hal ve hiçbir zaman Allah Teala'yı bunlardan yoksun bilmek olmaz.

Zati Sıfatlar'ın Zat'ın Özü Oluşu

Allah Teala'nın Zati Sıfatları'nın Allah Teala'nın Zatı'na nispetinin nasıl olduğu konusunda İslam bilginleri muhtelif görüşler ortaya atmışlardır. Bizim maksadımızın ihtisar oluşu, bu bahislere detaylı olarak burada yer vermemize müsaade etmiyor.

Ancak aziz dostların konu hakkında genel bir bilgiye sahip olmaları için, Tabatabai'nin konu hakkında yapmış olduğu özet açıklamasını aynen buraya aktarıyoruz.

Tabatabai şöyle yazıyor: "Zat dışında hiçbir şey nazara alınmaksızın bizzat Zat-i İlahi'nin kendisinden alınan zati sıfatlarından bahsedenler konu üzerinde çeşitli görüşler ortaya atmışlardır.

1- Bu sıfatlar, Zat-i İlahi'nin özü olmakla birlikte, varlık açısından da birbirlerinin aynıdır. Bu görüş İslam filozoflarına nispet verilmiştir.

2- Bu sıfatlar, Zat-i İlahi'nin dışında olan manalardır. Ancak Zat-i İlahi'nin kadim oluşuyla kadimdirler. Bu görüş Ehl-i Sünnet'in Eş'arî mezhebine nispet edilmiştir.

3- Bu sıfatlar, Zat-i İlahi dışında olup hadis sıfatlardır. Bu görüş Ehl-i Sünnet'in Keramiye mezhebine nispet edilmiştir.

4- Zat-i İlahi'nin bu sıfatlarla vasıflanmasının anlamı, Zat-i İlahi'nin fiillerinin bu sıfatlara sahip olan zatın fiilleri niteliğini taşımasıdır. Buna göre, Allah Teala'nın Alim olmasının anlamı, Zat-i İlahi'nin fiilinin, alim bir failin fiili gibi, ölçülü ve akli gaye sahibi olmasıdır. Allah Teala'nın kadir olmasının anlamı, Allah Teala'nın fiilinin kadir olan failin fiili gibi olmasıdır. O halde bu sıfatlar Zat-i İlahi'de yoktur. Ancak Allah Teala'nın zatı bu sıfatların yerini alıp onların görevini de yapmaktadır.

Onlardan bazıları da Allah Teala'nın bu sıfatlara sahip olmasının anlamı, bu sıfatların zıddını Zat-i İlahi'den reddetmek olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Buna göre, Allah Teala'ya hayat, ilim ve kudreti ispat etmenin anlamı, Allah Teala'dan ölüm, cahillik ve acizliği reddetmektir. Bu görüş Ehl-i Sünnet'ten Mutezile mezhebine nispet edilmiştir.

Ancak hak görüş birinci görüştür. Çünkü bütün yaratıkların vasıtasız, bir vasıta veya birkaç vasıtayla Vacib-ül Vücut bizatihi olan Cenab-ı Hakk'a vardığı ispatlanmıştır. Yani Cenab-ı Hak bizatihi onların nedenidir. Yine müsebbep de bulunan her varlık kemaline, o müsebbebin nedeni olan Cenab-ı Hakk'ın â'la ve yüce bir şekilde sahip olduğu da ispatlanmıştır. O halde Vacib-ül Vücut bizatihi olan Cenab-ı Hak varlık aleminde farz edilen bütün kemallere sahiptir. Ayrıca Cenab-ı Hak, içinde hiçbir yokluk karışımı olmayan soyut varlıktır. O halde O'nun herhangi bir kemalden yoksun olduğunu düşünmek imkansızdır.

Cenab-ı Hakk'ın, zatında hiçbir tekessür ve değişim olmayan soyut varlık olduğu ve hak tevhide sahip olduğu da ispatlandığına göre, O'nda olduğu farz edilen her varlık kemali hem O'nun zatının özü hem de birbirlerinin özü ve aynı olması gerekir. O halde Vacip Teala'nın sahip olduğu Zati Sıfatlar, her ne kadar kavram açısından ayrı kavramları ifade etseler de, varlık açısından ve objektif olarak hem Zat-i İlahi'nin hem de birbirlerinin aynıdırlar....

Eş'arî mezhebine nispet edilen ikinci görüşe gelince, onlar bu sıfatların; hayat, ilim, kudret, duyma, görme, irade ve kelam olmak üzere yedi sıfat olduğunu kaydetmiş, bunların Zat-i İlahi dışında olup, Zat-i İlahi'nin lazımı ve O'nun kadimliği ile kadim olduklarını belirtmişlerdir.

Bu görüş doğru değildir. Zira, eğer bu sıfatlar varlıklarında nedenden müstağni olup, bizatihi var olsalar, bundan zat ve yedi sıfat olmak üzere, sekiz vacip bizatihi varlığın olduğu ortaya çıkar. Oysa Vacip Bizatihi'nin tevhid burhan ve dilleri bunu reddedip muhal olduğunu ispatlamaktadır.

Eğer bu sıfatların varlık açısından nedene muhtaç oldukları ileri sürülürse, bu durumda ya bunların nedeni Zat-i İlahi olduğu söylenecektir. O halde Zat-i İlahi bunlardan önce olup onları var eden neden olacaktır. Oysa Zat-i İlahi'nin kendisinin bu sıfatlardan yoksun olduğu kabul edilmiştir. Bir kemalden yoksun olan bir şeyin onun nedeni olması ise muhaldir.

Yahut bu sıfatları Zat-i İlahi dışında olan bir nedenin var ettiği söylenecektir. O halde bu sıfatlar kendi zatlarında imkan sıfatına sahip olup başka bir neden sebebiyle bilgayr vaciplik kazanmaktadırlar. Her bilgayr vacip olanın da zorunlu olarak bizatihi vacip olan bir nedene ulaşması gerekmektedir. Farza göre, bu bizatihi vacip olan neden, bizzat bu sıfatlarla vasıflanan Hak Teala değildir. Çünkü Hak Teala'nın başkası tarafından icat edilen bu sıfatlarla vasıflanacağı farz edilmiştir. Bundan ise, vacip bizatihi olan varlığın birden fazla olması lazım gelir. (Biri Vacip Bizatihi olan Hak Teala, diğeri ise Hak Teala'nın vasıflarını icat ettiği farz edilen ikinci vacip bizatihi olan varlık) Oysa, Vacip Bizatihi'nin tevhid burhanları bunu ret ve batıl etmektedir.

Sonra bu farza göre, Vacip Bizatihi olan Hak Teala'nın kemal sıfatlarıyla vasıflanmasında başka bir varlığa muhtaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Oysa, başka birine muhtaç olmak, nasıl farz edilirse edilsin vacip bizatihilikle çelişmektedir.

Ayrıca bu görüşe göre Vacip Bizatihi olan Hak Teala'nın zat boyutunda kemal sıfatlarından yoksun olduğu sonucu doğmaktadır. Oysa biz, Vacip Bizatihi olan Hak Teala'nın hiçbir varlık kemalinden yoksun olmayan soyut varlık olduğunu daha önce ispatlamıştık.

Keramiye mezhebine isnat edilen, Zati Sıfatlar'ın Zat-i İlahi'nin dışında olup, hadis olduklarına dair üçüncü görüşe gelince, bunun da doğru bir görüş olmadığı ortadadır. Zira, bu görüşe göre, bu sıfatların imkan vasfına sahip olup nedene muhtaç olmaları ortaya çıkar. Bu durumda eğer bunları var eden neden, Zat-i İlahi'nin kendisi olursa, bundan Zat-i İlahi'nin kendisinin yoksun olduğu kemali kendine vermesi çıkar ki, bunun batıl olduğu ispatlandı. Ya da bunları var eden neden Zatı İlahi dışında olan bir sebep olacaktır. Bundan da Zat-i İlahi'nin sıfat açısından imkan özelliğine sahip olması ve bir kısım varlık kemallerinden yoksun olması sonucu çıkar ki, bunun da batıl olduğu ispatlanmıştır.

Mutezile mezhebine isnat edilen, Zat-i İlahi'nin zatının sıfatların yerinde olup sıfatların işini gördüğü görüşüne gelince, bunun da batıl görüş olduğu açıktır. Zira bu görüşe göre, Zat-i İlahi'nin kemal sıfatlarından yoksun olması gerekir. Oysa bütün kemali var eden O'dur. O halde bu görüş de batıl bir görüştür.

O halde Zat ve sıfatlar objektif olarak bir olmakla birlikte kavram açısından birbirlerinden farklıdırlar." (150)

Elbette Ehl-i Beyt ulemasının savunduğu bu görüşün temelinde Ehl-i Beyt imamlarının nurlu açıklamaları yatmaktadır. Ehl-i Beyt'in nurlu taliminden yoksun olanlar ise, görüldüğü üzere bazıları sıfat konusunda şirke düşerken, diğerleri de Zat-i İlahi'yi yaratıklarında bulunan kemallerden yoksun görme cehaletine düşmüşler.

Hüseyin bin Halid diyor; Hz. İmam Rıza (a.s)'ın: "Allah Tebareke ve Teala ezeli olarak, alim, kadir, hayy, kadim, gören ve duyandır" buyurduğunu duydum. Ben İmam'a: "Ey Resulullah'ın oğlu! Bazıları; Allah Azze ve Celle'nin ilim ile alim, kudret ile kadir, hayat ile hayy, kulak ile duyan ve gözle gören olduğunu söylüyorlar" dedim. Bunun üzerine Hazret: "Kim böyle şey der ve ona inanırsa, Allah ile birlikte ayrı bir ilah edinmiş olur. Bizim velayetimizi de kabul etmemiştir. Allah azze ve Celle bizatihi ezeli olarak alim, kadir, hayy, kadim ve görendir. Allah Teala müşriklerin ve müşebbihenin söylediklerinden çok yücedir." (151)

Hz. İmam Cafer Sadık (a.s) şöyle buyurmuştur: "Hiçbir bilinen olmadan ezeli olarak ilim Rabbimiz Allah Azze ve Celle'nin zatı idi. Hiçbir duyulan olmadan duyma O'nun zatı idi. Hiçbir görülen olmadan görme O'nun zatı idi. Hiçbir kudretin taalluk bulduğu varlık olmadan kudret O'nun zatı idi. Eşyayı icat edip, bilinen var olunca ilmi bilinenlere, duyması duyulanlara, görmesi görülenlere ve kudreti kudret dahiline girenlere taalluk buldu..." (152)

Hişam bin Hakem diyor; bir zındık Hz. İmam Sadık (a.s)'a: "Allah'ın duyan ve gören olduğunu mu söylüyorsun?" deyince, Hazret şöyle buyurdu: "Allah duyan ve görendir. O bir organ olmadan duyandır. O bir alet olmadan görendir. O kendi zatıyla duyar ve kendi zatıyla görür. Benim; "O kendi zatıyla duyar" sözümün anlamı, O'nun kendi başka bir şey, zatının da başka bir şey olduğu değildir. Ben soru sorulan bir kişi olarak bu ibareyi kullanmakla, soru soran bir kişi olarak konuyu sana anlatmak istiyorum. Ben; O bütünüyle duymaktadır" diyorum. Benim, O'nun bütünüyle duyduğu sözüm de, O'nun parçası olan bütün olduğu anlamına gelmemektedir. Ben konuyu sana anlatmak için bu tabiri kullanıyorum. Ben O'nun zat ve sıfatlarında bir ihtilaf olmaksızın duyan, gören, bilen ve her şeyden haberi olan olduğunu anlatmak istiyorum."(153)

Biz burada Allah Teala'nın Sübuti ve Selbi, Zati ve Fiili sıfatlarını, en azından ilgili kelam ve felsefe kitaplarında yer aldığı şekliyle genel hatlarıyla ele alarak teker teker üzerinde durma imkanına sahip değiliz. Böyle bir araştırma ciltlerce kitap yazılmasını iktiza eder. Biz Allah Teala'nın Sübuti sıfatlarından sadece bir kaçına özet olarak işaret etmekle bu konudaki bahsimizi bitirmeye çalışacağız.

İLİM

Yüce Allah her şeyden haberdardır. Hiçbir şey onun ilminden gizli ve kayıp değildir. Geçmişte olanları da bilir, gelecekte olacakları da, varlık aleminde ne varsa, küçükten-büyüğe hepsi Allah için aşikârdır. Her şeyi yaratan, bütün varlıkların muhtaç olduğu, Cenab-ı Allah'ın, kendi yaratıklarından haberdar olmaması hiç düşünülebilir mi?

Allah Teala şöyle buyuruyor: "Biliniz ki Allah, her şeyi bilir"(154)

"Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır."(155)

"O, göklerde ve yerde tek Allah'tır. Gizlinizi, açığınızı bilir. Ne kazanacağınızı da bilir.(156)

"Göklerde ve yerde olanları da bilir"(157)

"Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde, ne varsa bilir; O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."(158)

KUDRET

Kudret Yüce Allah'ın Sübuti sıfatlarındandır. Kudret, öznenin fiili, istediği zaman yapıp, istemediği zaman da yapmamasına denir.

Öyleyse kadir; kendi isteğiyle bir işi, yapmayı veya terk etmeyi seçene denir. Şu halde ayakta durmaya mecbur olan oturmaya kadir değildir. Aynı şekilde, oturmak zorunda olan da ayakta durmaya kadir olamaz. Oturmak istediğinde oturan, ayakta durmak istediğinde ayakta duran kimse, bu iki işe kadir olur. Bundan da sadece irade ve ihtiyar sahibi failin, kadir olabileceği anlaşılmaktadır.

Yüce Allah, mutlak (koşulsuz) olarak kadirdir. Yani, istediği varlığı yaratır. Allah'ın mutlak surette kadir olması, O'nun her şeye hakim, kadir olduğunu ve mutlak bir saltanata sahip olduğu anlamını ifade eder.

Allah Teala şöyle buyuruyor: "Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'tandır. Allah'ın her şeye gücü yeter."(159)

"Mutlak hükümranlık elinde olan Allah, yüceler- yücesidir ve O'nun her şeye gücü yeter."(160)

"Allah, yedi kat göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Ferman bunlar arasından inip durmaktadır ki, böylece Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve her şeyi, ilmiyle kuşattığını bilesiniz."(161)

Allah Teala'nın Sonsuz Kudretine Yapılan İtiraz

Ancak bazıları Allah Teala'nın koşulsuz ve mutlak kudret sahibi olmasına bazı çocukça itirazlarda bulunmuşlardır. Meselâ, şöyle demişlerdir: Eğer Allah'ın kudreti sonsuz ise, acaba 2+2'yi 5 yapabilir mi? Acaba aynı anda tamamı, hem siyah hem de beyaz olan bir cismi veya kendisinin yok edemeyeceği bir varlığı, yahut kendisinin kaldıramayacağı bir taşı yaratabilir mi?

Eğer böyle bir varlığı yaratırsa, bu O'nun mutlak kudretiyle çelişecektir. Eğer yaratamazsa, yine O'nun koşulsuz kudretine zıt olacaktır. Sonuçta Allah koşulsuz kudrete sahibi değildir.

Cevap: Gerçekte bu gibi çocukça soru soranlar, ne Cenab-ı Hakk'ın Vacip Bizatihi olmasını, ne Vacip Bizatihi olan varlığın bütün kemallere sahip olduğunu, ne de yaratmak kavramının ne anlam ifade ettiğini ve yaratık ile yaratan arasındaki nispetin ne olduğunu kavramamışlardır. Ancak şimdilik biz bu konulara giremeyiz. Burada bu basit sorulara sadece basit bir cevap vermekle yetineceğiz.

Şöyle ki, farz edilen bir şeyin oluşmamasının nedeni –ne olursa olsun- bazen öznedeki (faildeki) zaaf yüzünden olur, bazen de o şeyin kendisindeki eksiklikten kaynaklanır. Yani söz konusu şeyin gerçekleşmesi imkansız olur. İşte bahis konusu edilen nesneler de bu kabildendir. Yani onların icat edilememesi, Yüce Allah'ın gücünün sınırlı oluşundan değil, o şeylerin gerçekleşmesi imkânsız olduğundan dolayıdır.

Bu ikisi arasında çok büyük fark vardır. Allah'ın her şeye gücünün yetmesinin ve istediği her şeyi yaratmasının anlamı, Allah Teala'nın varolması mümkün olan şeyleri yaratmasıdır. Öyleyse, zaten var olabilme kabiliyeti olmayan, imkânsız ve muhal olan şeyler baştan bizim mevzubahsimiz dışındadır.

Şu halde, 2+2 =5 olması imkânsızdır, dememiz daha doğrudur. Allah, onların toplamını beş yapamaz demek ise yanlıştır. Veya bir cisim baştan başa hem beyaz, hem de siyah olamaz, dememiz gerekir. Eğer bir kimse, marangoza: "Sudan sandalye yap!" derse, ona olumsuz cevap veririz. Bu marangozun sandalye yapmasını bilmediğinden, yapmaya kudretinin olmadığından dolayı değil, suyun sandalye olma kabiliyeti olmadığından dolayıdır.

Sonuç olarak, bu gibi şeylerin gerçekleşmesi, Yüce Allah'ın gücünün sınırlı olduğundan değil, o işlerin oluşma kabiliyetleri olmadığındandır.

HAYAT

Hayat kelimesi yaşam anlamını ifade eder. Hayata sahip olan bir şeye yaşayan varlık denir. Hayat iki anlamda kullanılır:

1-Bir şeyin gelişip büyümesi, beslenip çoğalması durumudur. Hayat bu anlamda bitki ve hayvanları da kapsayıp, eksiklik ve ihtiyacı gerektirir. Zira, gelişip büyümek, büyüyen varlığın başlangıçta kemâle sahip olmadığını, dış etkenler sonucu onda değişiklikler oluşarak yavaş yavaş sonradan kazanılan bir kemâle ulaşmasını gerektirir.

2-Bir şeyin bilinçli olup kendi istek ve ihtiyarıyla iş yapması durumudur. Hayatın bu

anlamı kemâli bir kavramdır. İşte bu anlamdaki hayat Allah'ın Sübuti sıfatları gurubuna girer.

Öyleyse, Allah konusunda hayatın anlamı, O'nun alim, bilen, kendi ihtiyarıyla işleri yapan, yaratan bir varlık olduğudur.

Allah Teala şöyle buyuruyor: "O daima diridir; O'ndan başka bir ilah yoktur. O halde dinde ihlaslı ve samimi kişiler olarak, O'na dua edin. Her türlü övgü alemlerin Rabbi Allah'a mahsustur."(162)

"Ölümsüz ve daima diri olan Allah'a, güvenip dayan. O'nu hamdı ile tespih et. Kullarının günahlarını O'nun bilmesi yeter.(163)

Dipnotlar

---

(114)- Kasas: 88

(115)- Feyz Kaşani İlm-ül Yakin s. 58

(116)- Aynı kaynak: s. 58 Ayet: Al-i İmran Sûresi: 18

(117)- İbn-i Sina El-İşarat c. 3 Nemet (4) s. 28

(118)- Şerh-i El-İşarat c. 3 s. 30

(119)- Şerh-i El-İşarat c. 3 s. 31

(120)- Şerh-i El- İşaret c. 3 s. 32

(121)- İbn-i Sina El-İşarat c. 3 Nemet-i (4) s. 40, 46

(122)- Şerh-i El- İşarat c. 3 s. 54

(123)- Şerh-i El-İşarat c. 3 s. 55

(124)- Şerh-i El- İşarat c. 3 s. 57

(125)- Şerh-i El-İşarat İşarat c. 3 s. 58

(126)- Şerh-i El- İşarat c. 3 s. 59, 60

(127)- Şerh-i El-İşarat c. 3 s. 59, 60

(128)- Şerh-i El- İşarat c. 3 s. 60

(129)- Şerh-i El- İşarat c. 3 s. 60

(130)- Şerh-i El- İşarat c. 3 s. 60

(131)- Şerh-i El- İşarat c. 3 s. 61

(132)- Şerh-i El- İşarat c. 3 s. 61, 62

(133)- Şerh-i El İşarat c. 3 s. 63

(134)- Aynı kaynak s. 65

(135)- Fusus-ül Hikem Bağdat Baskısı s. 52

(136)- Nihayet-ül Hikmet s. 279

(137)- Fusus-ül Hikem Bağdat Baskısı s. 52

(138)- Aynı kaynak

(139)- M.H. Tabatabai Nihayet-ül-hikmet s. 51

(140)- Bkz, Nihayet-ül Hikmet s. 44

(141)- Bkz. Nihayet-ül Hikmet s. 273

(142)- Nihayet-ül Hikmet s. 275

(143)- Aynı kaynak

(144)- Nihayet-ül Hikmet s. 278

(145)- Et-Tevhid kitabı sayfa 25 Ayet : Enbiyâ Sûresi: 22

(146)- Nehc-ül Belağa mektup sayı 31

(147)- Esfar-ül Erbaa c. 6 s. 121

(148)- Bkz. Aynı kaynak

(149)- Rahman: 78

(150)- Nihayet-ül Hikmet s. 284, 285, 286

(151)- Tevhid-i Saduk s. 140

(152)- Tevhid-i Saduk s. 139

(153)- Tevhid-i Saduk s. 144, 145

(154)- Bakara: 231

(155)- Mülk: 14

(156)- En'am: 3

(157)- Al-i İmran: 29

(158)- En'am: 59

(159)- Al-i İmran: 189

(160)- Mülk: 1

(161)- Talak: 12

(162)- Mü'min: 65

(163)- Furkan: 58