

TC
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MEVLÂNÂ'NIN BAZI KELÂMÎ KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ
VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tuna TUNAGÖZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA-2005

TC
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MEVLÂNÂ'NIN BAZI KELÂMÎ KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ
VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tuna TUNAGÖZ

DANIŞMAN: Prof. Dr. Halife KESKİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA-2005

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Prof. Dr. Halife KESKİN

(Danışman)

Üye

Yrd. Doç Dr. İsmail YÖRÜK

Üye

Yrd. Doç Dr. Nebahat GÖÇERİ

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.....// 2005

Prof. Dr. Nihat KÜÇÜKSAVAŞ

Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ÖZET

MEVLÂNÂ'NIN BAZI KELÂMÎ KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tuna TUNAGÖZ

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Halife KESKİN

Haziran 2005, 187 sayfa

Bu çalışmada Tasavvufî çevrelerde ve Anadolu kültüründe önemli bir mevkie sahip olan sûfî şair ve düşünür Mevlânâ'nın ulûhiyet tasavvurunu belirlemeye ve görüşlerini Kelâmcılarınkiyle kıyaslamaya çalışılmıştır.

Tanrının varlığının ispatı ve onun sıfatları, sistemli olarak işlenmese de, Kur'ân'da da yer alır. Tanrısının varlığını ispatlamada şahit olunan güncel olaylara dikkat çeken Kur'ân, aynı şekilde onun niteliklerini de teorik ayrıntılara dalmadan pratik şekilde sunar. Kelâmcılar bu dini metinleri, Yunan Felsefesinin desteğiyle rasyonel olarak ayrıştırma ve sistemleştirme yoluna giderken; Tasavvufçular Tanrı hakkında elde edilebilecek bilgiyi ruhsal arınmanın ortaya koyduğu keşfe, ilhama, yani dini tecrübeye indirgerler. Aralarındaki ayrılığın özünü de bu metot farklılığı oluşturur.

İslâm itikadını rasyonel olarak açıklama ve aykırı yorumlara karşı savunma gayesini güden Kelâm İlmi ile müslümanların ahlaki bir yaşantı sürmesinin temine çalışan Tasavvuf arasında İslâm düşünce tarihi boyunca belirgin bir soğukluk var olagelmıştır. Her ne kadar başka sebepleri olsa da, problem esasen Tanrı tasavvuru ve onu anlama biçimi etrafında yoğunlaştığından, tezin konusunu Mevlânâ'nın isbât-ı vâcib ve sıfatlar hakkındaki görüşleri ve bunların Kelâmcılarınkilerle mukayesesi olarak seçtik. Böylece her iki disiplinin yaklaşımlarını ve ulaştığı sonuçları görme olanağı elde ettik. Sonuç olarak ise, dış tesirlerden etkilenen her iki kanadında da, bütünüyle uzaklaşmamakla birlikte, Kur'ân'ın Tanrı düşüncesinden farklı bir çizgiye kaymış olduğunu görmüş bulunmaktayız.

Anahtar Kelimeler: Allah, isbât-ı vâcib, ilâhî sıfatlar, Kur'ân, Kelâm, Tasavvuf, Yunan Felsefesi.

ABSTRACT

MAWLANA’S OPINIONS ABOUT SOME THEOLOGICAL THEMES AND COMMENTS ON THESE OPINIONS

Tuna TUNAGÖZ

Master Degree Thesis, Department of The Basic Islamic Sciences

Supervisor: Prof. Dr. Halife KESKİN

June 2005, 187 pages

In this study, it is tried to make manifest the divinity imagination of the mystic poet and intellectual Mawlana who has got a important situation in mystical environment and Anatolian culture, and to compare his views with the Theologians’.

Proof of divine existence and divine attributes take part in Koran, too; although they are not treated sistematically. Koran attracts attention on witnessed actual events on proving the existence of God, likewise presents his attributes practically, without plunging into details. While Theologians are detailing and systematizing these religious texts with support of the Greek Philosophy, Muslim Mystics reduce the obtainable knowledge about God to vision and inspiration which exposed by spiritual purity, that is religious experience. Anyway, this methodical difference constitutes the essence of the separation among them.

There have been a certain remoteness throughout history of Islamic thought till today between Science of Kalam which aims at explaining Islamic believes and defending it against incongruous opinions rationally and Sufism which tries to provide Muslims carry out an ethical life. Although, there are other reasons, because of the problem intensified around God conception and style of having knowledge of him, we have chosen themes of the thesis as Mawlana’s views on proof of God and divine attributes and comparison of them with the Theologians’. Thus, we have obtained possibility of understanding the approaches and consequents that reached by both disciplines. As a result, we have seen the fact that the both wings are influenced with exterior effects, have slided -not entirely- to a different line from Koranic God thought.

Keywords: God, proof of God, divine attributes, Koran, Kalam, Sufism, Greek Philosophy.

ÖNSÖZ

Tanrı veya ‘Yüce Varlık’ düşüncesi ilkel kabile dinlerinden, Budizm hariç büyük dinler kadar dini düşüncenin temelini teşkil eden ana konudur. Bu önem elbette inanç konularını sistematik olarak işleyen teolojiler ve onların yaptıkları yorumları sadece akılla irdeleme hedefi taşıyan felsefeler için de geçerlidir. Tanrı, varlığı, varlığının ispatı, yapıp-ettikleri, evren ile ilişkisi gibi tartışma alanları zengin bir literatürün oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu doğrultuda yaklaşırsak; ister kelâmcı, ister filozof, isterse sufi olsun din adına yorum yapma ihtiyacı hissetmiş herhangi bir kişiyi ve ait oldukları ekolü anlamak, onların Tanrı tasavvurunu bilmeyi gerektirir.

Kelâm ile Tasavvufun arasındaki anlaşmazlık İslam düşünce tarihi hakkında kısmi bilgisi olanların dahi bildikleri bir husustur. Kelâmcılar Kur’ân’dan özünü aldıkları inanç konularını Yunan Felsefesinin yardımıyla akılcı bir biçimde açıklama ve savunma yolunu tercih ederken, ahlakçı yönleri ağır basan Tasavvuf temsilcileri riyazet ve ibadet ile elde edilen ruhani saflaşmanın ortaya çıkardığı dini tecrübe ürünlerine dikkat çekerler. Yöntem farklılığının neden olduğu bu ayrılık; Kelâmcıların tekfir, Sufilerin de öze ulaşamama ithamlarıyla içinden çıkılmaz bir hal alıp, tam bir uzlaşmazlığa dönüşmüştür.

Tanrı hakkında yapılan tartışmalar Kelâm kitaplarında daha çok O’nun varlığının ispatı ve sıfatları konusuna yönelik olduğundan tezin konusunu “İsbât-ı Vâcib ve İlâhî Sıfatlar” olarak belirledik. Böylece sufi düşünür Mevlânâ’nın Tanrı tasavvurunu belirlemeye ve Kelâmcıların Tanrı tasavvuru ile mukayese etmeye çalıştık.

Birinci bölümde tezin amacını, kapsamını, yöntemini açıklamaya çalıştık, bununla birlikte faydalı olacağını düşündüğümüzden Mevlânâ’nın hayatını, eserlerini ve sufi şair ve düşünür olarak özelliklerini anlattığımız bir bölümü ekledik.

İkinci bölümde isbât-ı vâcib meselesini ele aldık. Bunu yaparken ilk önce Kur’ân’da Allah’ın varlığının nasıl ispatlandığını; ardından, İslam düşünce tarihinde ve Mevlânâ’da isbat-ı vacibi anlatmaya çalıştık. Böylece, Kur’ân’da, Kelâm’da, Felsefede ve Mevlânâ’da delillerin nasıl işlendiğini, birbirleriyle mukayese ederek görme olanağı elde ettik.

Üçüncü bölümde İslam düşünce tarihinin problemli sahalarından olan ilahi sıfatlar meselesine geçtik. İlk önce sıfat meselesinin tarihsel gelişimini anlatmaya çalıştık. Daha sonra ise, Kelâmcılarda ve Mevlânâ’da sıfat telakkisini beş sıfat grubu

altında inceleyip, her iki tarafın yorumlarını görme ve kıyaslama olanağı bulduk. İkinci bölümün ardından konuyu sonuç bölümüyle bitirdik.

Çalışmalarım esnasında her türlü kolaylığı sağlayarak kütüphanesini açan, değerli yorum ve görüşleriyle çalışmamada bana yol gösteren kıymetli hocam Prof. Dr. Halife KESKİN Bey'e minnet ve şükran duygularımı arz etmek istiyorum. Aynı şekilde yine yorumları ve kitaplarıyla tezime katkı sağlayan hocam Yrd. Doç Dr. İsmail YÖRÜK Bey'e ve arkadaşım Osman GÜVEN'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Son olarak, çalışmam esnasında her türlü kolaylığı sağlayan ve dualarını esirgemeyen aile fertlerime teşekkür ediyorum.

Ayrıca, İF2003YL5 No'lu projemizi destekleyen Çukurova Üniversitesi'ne teşekkür ederim.

Tuna TUNAGÖZ
ADANA-2005

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR.....	vii

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Konunun Amacı.....	1
1.2. Konunun Kapsamı.....	2
1.3. Araştırmanın Metotları.....	3
1.4. Mevlânâ'nın Hayatı, Eserleri ve Bir Düşünür Olarak Özellikleri.....	3

BÖLÜM II

İSBÂT-I VÂCİB

2.1. Kur'ân'da İsbât-ı Vâcib.....	18
2.2. İslâm Düşüncesinde ve Mevlânâ'da İsbât-ı Vâcib.....	24
2.2.1. Dini Tecrübe (Aşk) Delili.....	24
2.2.1.1. Delilin Anlatımı.....	25
2.2.1.2. Dini Tecrübe Delilinin Eleştirisi.....	34
2.2.2. Ontolojik Delil.....	38
2.2.2.1. Delilin Anlatımı ve Evrene Uygulanması.....	38
2.2.2.2. Ontolojik Delilin Eleştirisi.....	42
2.2.3. Kozmolojik Deliller.....	45
2.2.3.1. İlk Sebep Delili.....	45
2.2.3.1.1. Delilin Anlatımı ve Evrene Uygulanması.....	45
2.2.3.1.2. İlk Sebep Delilinin Eleştirisi.....	55
2.2.3.2. Hudûs Delili.....	57
2.2.3.2.1. Delilin Anlatımı ve Evrene Uygulanması.....	57
2.2.3.2.2. Hudûs Delilinin Eleştirisi.....	61
2.2.3.3. İmkân Delili.....	64

2.2.3.3.1. Delilin Anlatımı ve Evrene Uygulanması.....	64
2.2.3.3.2. İmkân Delilinin Eleştirisi.....	66
2.2.3.4. İlk Hareket Delili.....	67
2.2.3.4.1. Delilin Anlatımı ve Evrene Uygulanması.....	67
2.2.3.4.2. İlk Hareket Delilinin Eleştirisi.....	71
2.2.4. Teleolojik Delil/Gâye ve Nizâm Delili.....	71
2.2.4.1. Delilin Anlatımı ve Evrene Uygulanması.....	71
2.2.4.2. Teleolojik Delilin Eleştirisi.....	76

BÖLÜM III

İLÂHÎ SIFATLAR

3.1. İslam Düşünce Tarihinde İlâhî Sıfatlar Mes'elesi.....	91
3.2. Kelâmcılarda ve Mevlânâ'da İlâhî Sıfatlar.....	98
3.2.1. Sıfat-ı Nefsiyye (Vücûd Sıfatı).....	98
3.2.2. Sıfât-ı Selbiyye.....	112
3.2.2.1. Kıdem Sıfatı.....	113
3.2.2.2. Bekâ Sıfatı.....	114
3.2.2.3. Muhâlefetün ilhavâdis Sıfatı.....	115
3.2.2.4. Kıyâm binefsihi Sıfatı.....	116
3.2.3.5. Vahdâniyet Sıfatı.....	117
3.2.3. Sıfât-ı Subûtiyye.....	119
3.2.3.1. Hayat Sıfatı.....	121
3.2.3.2. İlim Sıfatı.....	122
3.2.3.3. İrâde Sıfatı.....	126
3.2.3.4. Kudret Sıfatı.....	128
3.2.3.5. Tekvîn Sıfatı.....	144
3.2.3.6. Sem' ve Basar Sıfatları.....	158
3.2.3.7. Kelâm Sıfatı.....	163
3.2.4. Sıfât-ı Fi'liyye.....	165
3.2.5. Sıfât-ı Haberiyye.....	168
SONUÇ.....	173
KAYNAKÇA.....	179
ÖZGEÇMİŞ.....	187

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi
b.	: beyit
bknz.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
der.	: derleyen
DİB	: Diyânet İşleri Başkanlığı
ed.	: editör
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
İİFV	: İzmir İlahiyât Fakültesi Vakfı
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
KB	: Kültür Bakanlığı
m.	: mîlâdî
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
MEGSB	: Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı
ö.	: ölümü
örn.	: örneğin
s.	: sayfa
sad.	: sadeleştiren
SÜ	: Selçuk Üniversitesi
sy.	: sayı
tah.	: tahkik
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
ty.	: tarih yok

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Konunun Amacı

Bu çalışmada, tasavvuf çevrelerinde ve Anadolu İslam kültüründe önemli bir mevkîe sahip sûfî şair ve düşünür Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Allah'ın varlığını ispatlama yöntemi ve ilahi sıfat telakkisi baz alınarak Tanrı tasavvuru incelenmeye çalışılmıştır.

Gerek ilâhiyyât, gerekse nübüvvet ve sem'îyyât konularında olsun Mevlânâ'nın sûfî meşrebi doğrultusunda seviyeli, dolgun, felsefî derinliği olan fikirleri bulunmaktadır. Biz bu fikirleri onun kendi kitaplarına dayanarak inceledik. Böylece halka mal olmuş, nispeten de efsaneleşmiş bir şahsiyet olan Mevlânâ ile ilgili olarak ilmi literatüre yeni bir çalışma eklemeyi hedeflemekteyiz.

Bilindiği gibi İslam dünyasında zâhir-bâtın şeklinde nitelenen paradigmatik ayrım düşünürlerin fikirlerinin ve hayat çizgilerinin seyrinin belirlemiş, iki ayrı kutbun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu çeşitlilik, zaman zaman gerektiği gibi değerlendirilmemiş, kargaşanın ve huzursuzluğun amili konumuna getirilmiş ve de pek çok toplumsal gerginliğe yol verilmiştir.

Tanrı inancı çoğu dinin en önemli konusu olduğundan, bu konuda söz söyleyen birisinin, yaklaşımını, aitt olduğu ekolü ve Tanrı tasavvurunu doğal olarak, o kişinin Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, evren ile ilişkisi gibi konular üzerinde yaptığı yorumlarından anlarız. Mevlânâ da bir bâtin ehli olarak aslen kelâm ilminin inceleme konusu olan konularda görüşler serdetmiştir. Kültürümüzdeki önemli yerine karşın, “Ne olursan ol, yine de gel!” özdeyişi hariç, öğretileri hakkında geniş halk tabakalarının pek de bilgi sahibi olmadığı Mevlânâ'nın düşünce yapısını incelemek ve de sûfî düşüncüyü şahsında yansıtmaya kudretine sahip olduğundan, onun özelinde sûfî düşüncesini ve de karşıt kelâmî yaklaşımları görmek istediğimizden Mevlânâ'yı kendimize tez konusu olarak seçtik. Biz onun bu görüşlerini, kelâmcıların aynı konudaki görüşleriyle kıyaslamak suretiyle, Mevlânâ örneğinde, mahiyetleri icabı uzlaşamaz şekilde değerlendirilen Kelâm-Tasavvuf ayrılığının boyutlarını görme olanağı da elde edebileceğiz.

Bu tezi bir alt basamak şeklinde değerlendirerek, tasavvufçular ve kelâmcılar arasındaki ihtilaf konuları şeklinde, ileride bir de doktora tezi tasarlamaktayız.

1.2. Konunun Kapsamı

Teze başlarken tevhid, nübüvvet, meâd konuları etrafında inceleme yapmayı planlıyorduk. Fakat, bu üç esaslı konu bir yüksek lisans tezinin boyutlarını aşacağından ve incelenirse bile tez bir derleme hüviyetine bürüneceğinden bu fikirden vazgeçip, konuyu ‘isbât-ı vâcib ve ilâhî sıfatlar’ olarak sınırladık. Bu sebepten ötürü elimizdeki tez Mevlânâ’nın ve kelâmcıların isbât-ı vâcib ve ilâhî sıfatlara dair yorumlarını ve bu yorumların birbirleriyle mukayesesini içermektedir.

İncelememize konu olan büyük sûfî, filozof, şair Mevlânâ’nın bugün elimizde beş eseri bulunmaktadır. Bunlar, “ Mesnevî, Divân-ı Kebîr, Mektûbât, Mecâlis-i Seb’a, Fîhi Mâ Fih”tir. Çok yönlü bir alim olan Mevlânâ’nın, Kelâm İlmi ile Tasavvufun müşterek ilgi sahası olan bazı konulardaki fikirlerini bütün eserlerini inceleyerek ortaya koymaya çalıştık.

Şüphesiz her kelâmi, felsefî ve tasavvufî ekolün Allah tasavvuru birbirinden farklılık gösterir. Bu farklılığı anılan ekollerin her biri için dahi söylemek mümkündür. Zira, düşünürleri birleştigi noktalar açısından bir ekol içerisinde zikredebilmekteyiz. Bu farklılıkları dikkate alıp, konuları genellikle kelâmi ve felsefî ekollerin öne çıkmış simaları çerçevesinde işledik. Bununla birlikte ayrı bir açılım sağladığını düşündüğümüzde diğer düşünürlerin görüşlerini de almaktan imtina etmedik.

İsbât-ı vâcib bölümü içinde ilk önce Kur’ân’da isbât-ı vâcibi, daha sonra ise İslam düşünce tarihinde ve Mevlânâ’da isbât-ı vâcibi inceledik. Bu bölümü de kelâm ve felsefe tarihinde başka deliller olmasına rağmen, Mevlânâ’nın kullanması hasebiyle sadece ‘Dini Tecrübe Delili, Ontolojik Delil, Kozmolojik Deliller, Teleolojik Delil’ olmak üzere dört bölüme ayırdık. Kozmolojik deliller de kendi içinde ‘İlk Sebep, Hudûs, İmkân ve Hareket Delilleri’ olarak dörde ayrılmaktadır.

Sıfatlar konusunu problemin tarihçesine ayrılan ilk bölüm ile başladık, ardından kelâmcılar ve Mevlânâ’da ilahi sıfatlara geçtik. Sıfatları da geç dönemlerde oluşan taksim şekliyle ‘Sıfat-ı Nefsiyye, Sıfât-ı Selbiyye, Sıfât-ı Subûtiyye, Sıfât-ı Fi’liyye ve Sıfât-ı Haberiyye’ olmak üzere beş grupta toplayarak inceledik.

1.3. Araştırmanın Metotları

Tezin Kur'ân'a ilişkin bölümlerini ilgili ayetlerin bütününe inceleyerek ortaya koymaya çalıştık. Kur'ân'da isbât-ı vâcib konusunda ayetleri ortak yön itibariyle gruplandırdık. Bazı ayetleri direk alıntıyla kullanırken, aynı hususu ifade eden diğerlerini gereksiz uzatmaya yol açmamak için sadece dipnotta belirttik.

Konulara kavramların sözlük ve sonra terim anlamlarını aktararak başladık. Bunun için temel kaynaklar olan 'Lisânü'l-Arab, Keşşâf, Müfredât' gibi orijinal Arapça kaynakları ve kelâmî, felsefî kavramları açıklayan yeni kaynakları kullandık. Konulara bu şekilde giriş yaptıktan sonra kelâmcıların ve ilgili olduğu yerlerde doğulu ve batılı filozofların görüşlerine geçtik. Bu görüşlere asıl kaynaklardan ulaşmaya çalıştık. Eş'arî'nin, Mâtürîdî'nin, Gazzâlî'nin, Kâdî'nin, Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın, İbn Rüşd'ün ve adını saymadığımız pek çok müslüman düşünürün görüşlerini Arapça kaynaklardan aktardık. Değerlendirme sırasında ise ikincil kaynaklara başvurduk.

En son olarak ise, Mevlânâ'nın yorumlarına geçtik. Mesnevî ve Divân- Kebîr gibi asıl ve hacimli eserlerin manzum olması dolayısıyla Mevlânâ'nın görüşlerini açık seçik ortaya koymanın güç olacağı aşîkardır. Biz, onun belli başlı konulardaki görüşlerini, mümkün olduğu kadar, bütün tercümelerle kıyaslayarak ilgili şiirlerinden çıkartmak, şerhleri de inceleyerek fikriyatına muttali olmak suretiyle ortaya koymaya çalıştık. Konuyu uzatmayacak kadar çok sayıda alıntı yaptık, ilgili diğer pasajları ise dipnotta belirttik. Yorumları yaparken de Mevlânâ biyografilerinden ve Mesnevi şerhlerinden istifade ettik.

Konuları işlerken içerikle ilgili bazı klasik tartışmalara da yer verdik. Bunlar 'kötülük problemi, vahdet-i vücûd, Allah'ın cüz'îyyatı bilip-bilmemesi, insanın istitaati, sudûr, ru'yetullah, Kur'ân'ın halkı' meseleleridir. Bu konuları ilgiyi dağıtmamak için ilişkili olduğu başlığın altında işledik. İlgili yerlerde muasır bilim adamlarının yazdığı kitap ve makaleleri de kullandık. Konuya ilişkin çalışmaların tespiti için YÖK'ün sitesinden tez taraması yaptık. Tezin dipnot, kaynakça ve alıntı sistemini Sosyal Bilimler Enstitüsünün yönergesi doğrultusunda uyguladık.

1.4. Mevlânâ'nın Hayatı, Eserleri ve Bir Düşünür Olarak Özellikleri

Tasavvuf tarihi içerisinde mümtaz bir mevkie sahip sûfî, şair, mütefekkir bir şahıs olan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, 6 Rebîu'l-Evvel 604/30 Eylül 1207'de şu an

Afganistan sınırları içerisinde yer alan Belh'te dünyaya gelmiştir.¹ Asıl adı Muhammed Celâleddîn olmakla birlikte daha sonradan kendisine, zâhiri ve bâtınî ilimlerdeki üstünlüğüne işaretle, babası tarafından *Hüdâvendigâr*², Konya'da küçük yaşlarda başladığı ders okutma faaliyetinden dolayı *Mevlânâ* ve Anadolu'da yaşadığı için *Rûmî* lakapları verilmiştir. Annesi Belh Emiri Rükneddin'in kızı Mü'mine Hatun, babası ise Sultânü'l-Ulema lakaplı Bahâüddin Veled'dir.³ İlk eşi Semerkantlı Şerafettin kızı Gevher Hatun ile evliliğinden Sultan Veled (Bahaeddin Muhammed) ve Alâeddin Muhammed adlarında iki oğlu olan Mevlânâ'nın, eşi öldükten sonra evlendiği Gerâ/Kirâ Hatun'dan da Muzaffereddin Emir Alim adında oğlu, Meleke Hatun adında kızı olmuştur.⁴

Klasik kaynakların bazıları tarafından Mevlânâ'nın baba tarafından soyu Hz. Ebubekir'e dayandırılrsa da⁵ bunun doğruluğuna inanmak güçtür. Nesep için üç ayrı şecereden söz edilmektedir. Bunların ilkinde Mevlânâ ile Hz. Ebubekir arasında dokuz, ikincisinde altı, üçüncüsünde yedi kişi bulunur. Hicri 13'te (634) ölen Hz. Ebubekir ile Hicri 618'de (1231) ölen Bahaüddin Veled arasında, 615 yıl gibi büyük bir zaman zarfında bundan çok daha fazla kişinin olması daha makuldür. Ayrıca, ilk ve en güvenilir biyografik kaynak olan Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in *İbtidânâme*'sinde, Bahaüddin Veled'in eseri *Maârif*'te, Mevlânâ'nın eserlerinde bundan söz edilmemektedir.⁶ Yeri gelmişken söylemek gerekir ki, *Risâle-i Sipehsâlâr* ve *Menâkıb-ı l-Ârifin* adlı eserler menkıbelere, tarikat geleneklerine, şifahi rivayetlere gereğinden fazla önem verdikleri için tam manasıyla güvenilir değildirler, mezkur eserlere başvurulurken tenkitle yaklaşmakta fayda vardır.⁷ Mevlânâ uzmanı olarak nitelendirilebilecek Gölpınarlı bu hususla ilgili olarak şu yorumu yapar: “En eski kaynak olan ‘İbtidânâme’de Mevlânâ'nın yalnız irfanından, bilgisinden, neş'esinden, halinden bahsedilirken, *Sipehsâlâr*'da Mevlânâ'nın kerametleri övülmeye başlanır, nihayet, Eflaki, bunları alabildiğine çoğaltır.”⁸

¹ Eflâkî, Ahmed (1953), *Âriflerin Menkıbeleri* (çev. Tahsin Yazıcı), Ankara: MEGSB Yayınları, c. I, s. 77.

² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, s. 77.

³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, s. 1-2.

⁴ Fîrûzanfer, Bedüzzamân (1990), *Mevlânâ Celâleddin* (çev. F. Nafiz Uzluk), İstanbul: MEB Yayınları, s. 230.

⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, s. 1-2; Sipehsâlâr (1331), *Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî* (çev. Ahmed Avnî), İstanbul: Ârşâk Garveyân Matbaası, s. 15.

⁶ Gölpınarlı, Abdülbaki (1999), *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul : İnkılâp Yayınları, s. 36.

⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 36.

⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 229.

İtibarlı bir sûfî olan babasının ‘Sultânü’l-Ulemâ’ lakabını kullanması, literatürdeki abartıların aksine¹, bir şahsın gördüğü bir ve Mervzî adlı hakkında bilgi sahibi olunmayan kişinin gördüğü iki rüya neticesinde olmuştur.² Meşhur ve büyük Müttekellim Râzî’ye “Bid’atçı” ithamında bulunan Bahaüddin Veled, bu olaydan dolayı Padişah Muhammed Harzemşah ve Harzem halkı ile arasının açılmasından³, aslen yaklaşan Moğol istilasının tehlikesinin yol açtığı korkudan ötürü⁴, Mevlânâ beş yaşındayken ailesiyle birlikte Belh’ten göç eder. Sultan Veled, dedesinin göç nedenini Belh şehri ahalisinin ona olan eziyeti olarak gösterir.⁵ Eflaki, 1212 veya 1213’te başlayan yolculuğun, Bağdat’a, Kûfe yolundan hac için Mekke’ye, dönüşte Şam’a, Malatya’ya, Erzincan’a, Akşehir’e ve nihayet Lârende (Karaman)’ye ulaşarak son bulduğunu aktarır.⁶ Gölpınarlı ise yolculuğun toplamda sekiz yıl kadar sürdüğünü, nerelere uğranıp, ne kadar kalındığının tam olarak bilinemeyeceğini, ayrıca Alâeddin Keykubâd’ın onu davet ettiği rivayetinin doğru olmadığını, B. Veled’in halka kendisini sevdirmesinden sonra Keykubâd’ın onu ziyaret ettiğini İbtidânâme’ye dayanarak bildiriyor.⁷ Bahaüddin Veled, Konya’da iki yıl kaldıktan sonra 18 Rebiu’l-Âhîr 628/ 12 Ocak 1231 tarihinde Mevlânâ 24 yaşındayken vefat eder.⁸

Babası öldükten sonra, onun müritlerinden, Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmîzî Konya’ya gelir ve Mevlânâ’nın manevi tedrisini üstlenir. Bu eğitim, S. Burhâneddin ölünceye dek dokuz yıl sürer. (629-638/ 1232-1241)⁹ Mevlânâ, babasının ölümünden iki yıl sonra Burhâneddin’in de onayıyla, Halep ve Şam’a tahsil için gitmiş, orada yıllarca kalmış; Hadîs, Fıkıh, Tefsîr, Edebiyat, Arapça, Dil Bilimleri ve Felsefe tahsil etmiştir.¹⁰ Mevlânâ Şam’dayken, İbnü’l-Arabî, Sadeddîn el-Hamevî, Şeyh Osman er-Rûmî, Evhadüddîn-i Kirmânî ve Sadreddîn el-Konevî gibi zâtlarla sohbette bulunmuştur.¹¹ Şemseddin Tebrîzî ile de ilk kez burada karşılaşma ihtimali yüksektir.¹

¹ Devrin şöhretli din adam ve alimlerinden üç yüz kişinin bir gecede topluca gördüğü rüyaya göre Hz. Peygamber tarafından , Bahaüddin Veled’e bu lakabın verildiği söylenir. Bknz. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, s. 4-5; Sipehsâlâr, *Menâkıb*, s. 16-17.

² Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 35.

³ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 12.

⁴ Nicholson, R. A. (1973), *Mevlânâ Celâleddin Rûmî* (çev. Ayten Lermioğlu), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul: Kervan Kitapçılık, s. 16; Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 22; Gölpınarlı, Abdülbaki (1985) *Mesnevî ve Şerhi*, İstanbul: MEGSB Yayınları, c. I, s. 303.

⁵ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 22.

⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, s. 13-22.

⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 42.

⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 43; Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 48.

⁹ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 51-52.

¹⁰ Yeniterzi, Emine (2001), *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Ankara: TDV Yayınları, s. 7; Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 53.

¹¹ Bknz. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, s. 80, 86, 391; Can, *Mevlânâ*, s. 44.

Burhaneddin Muhakkık'ın, 638/1241 tarihinde vefat etmesinden sonra Mevlânâ, yaklaşık beş yıl süreyle fıkıh ve din ilimleri tedris etmiştir. (638/1241-642/1245)²

26 Cemâziye'l-Âhir 642/ 29 Kasım 1244 Cumartesi günü sabahı Mevlânâ'nın hayatının seyrini değiştirecek, onu bambaşka bir kişiye dönüştürecek bir olay olur, Şemseddin Tebrîzî Konya'ya gelir. Genel kabule göre aralarında şu diyalog geçer: Bir gün Mevlânâ öğrencileriyle birlikte Şekerciler Hanı'nın yanından geçerken katırının dizgininden Şems tutar ve şöyle bir soru sorar:

Ey dünya ve mana nakitlerinin sarrafı, söyle! Muhammed Hazretleri mi, yoksa Bâyezid mi daha büyüktü?" dedi. Mevlânâ: "Hayır, hayır, Muhammed Mustafa bütün peygamber ve velilerin başı ve reisi. Hakikatte büyüklük ve ululuk onundur" diye buyurdu. Şems-i Tebrizi: "O halde Hz. Mustafa'nın, 'Ya Rabbi seni tesbih ederim, biz seni layık olduğu veçhiyle bilemedik.' buyurduğuna ne denir? Halbuki Bâyezid: 'Ben kendimi tesbih ederim, benim şanım ne kadar büyüktür. Ben sultanların sultanıyım' diyor." dedi. Bunun üzerine Mevlânâ hemen katırından aşağı indi. Bu sorgunun heybetinden bir kere bağırıp kendinden geçti. Bir saat kadar o halde kaldı. Oradaki halk birbirine girdi, bir kıyamettir koptu.³

Mevlânâ hakkında titiz çalışma ürünü bir biyografi yazan Bediüzzamân Fûrûzanfer; Eflâkî'nin Menâkıb'ında, Muhyiddîn Abdülkadir'in el-Kevâkib'ul-Mudîa'sında, Devletşâh'ın Tezkere'sinde, İbn Batuta'nın Seyahatnâmesi'nde bu karşılaşma hâdisesini anlatan rivayetlerdeki çelişkiye dikkat çekip, bunların doğruluğuna inanmanın bile güç olduğunu söyler ve bu rivayetlerin, menakıb erbabı tarafından süslenmiş olduğuna inandığını belirtir.⁴ Sebep her ne olursa olsun, Mevlânâ Şems'ten etkilenmiş, onu pir, mürşit ve dost edinmiş, onunla kırk gün veya üç ay süren halvete girmiştir.⁵ Mevlânâ'ya göre Şems: "Din şeyhidir, alemler rabbinin manalar denizi. Can deryasıdır; yerler, gökler, bütün varlık, o coşup köpüren, o akıp yenilenen denize nispetle adeta çer-çöptür.[...] O can deryası, o manalar denizi, ateş ota ne yaparsa varlıklara onun yapar. Hapsini siler süpürür, yok eder, kendi kalır."⁶

Mevlânâ, Şems'e o kadar bağlı ve meftundur ki, sonunda ders ve vaaz vermeyi bırakmış, sema' yapmaya, rebap çalmaya, raks etmeye başlamış; halk da bu durumdan

¹ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 82; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, s. 86.

² Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 63.

³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, s. 91-92.

⁴ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 76-83.

⁵ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 87.

⁶ Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 554, b. 3350-3355.

rahatsız olmuştur. Değer verdikleri Mevlânâ'yı görememeleri, Şems'in onu talebe yapması, ayrıca sivri dilliliği gibi bazı huyları halkın Şems'ten nefret etmesine yol açmış, bundan müteessir olan Şems de, on altı ay süren arkadaşlığın ardından 21 Şevval 643 günü gizlice Konya'yı terk etmiştir.¹

Şems'i yollayarak Mevlânâ'ya kavuşacaklarına inananlar umduklarının bulamamışlar, Mevlânâ üzüntüsünden, kederinden iyice içine kapanmıştır. Onun gitmesine sebep olanlar Mevlânâ'dan af dileyip, Şems'i rahatsız etmeyeceklerine dair söz verirler. Bunun üzerine Mevlânâ Şam'da olduğu haber alınan Şems'in yanına oğlu Sultan Veled'i gönderir ve onu Konya'ya davet eder.² Şam'da on beş ay kadar kalan³ Şems, Konya'ya gelir, ama hiçbir şey değişmez, eski huylar yeniden depreşir ve o tekrar ortadan kaybolur.⁴ Şems, Fûrûzanfer'e göre genel kabulün aksine öldürülmemiş, İbtidânâme'de belirtildiği gibi kendisin ölü sansınlar diye izini kaybettirmiştir. Mevlânâ'nın onu aramak için Şam'a gitmesi, onun kaybolduğunu ifade eden beyitleri de bu iddiayı güçlendirmektedir.⁵

Mevlânâ, Şems'in ölümünden sonra, Konyalı ümmi bir kuyumcu olan Selâhaddin Zerkûbî ile hemdem olmuş, onu yetiştirip, öğrencilerinin başına geçirmiş; tıpkı Şems gibi Mevlânâ'nın çevresindekiler tarafından seilmeyen⁶ Zerkûbî, 657/1258'de vefat edince on yıl süren bu dostluk da son bulmuştur.⁷ Onun vefatından sonra ise aynı dostluk, Mevlânâ ölünceye dek, Mesnevî'nin yazılmasının sebebi ve eserin katibi Çelebi Hüsameddin ile sürdürülmüştür.⁸

Mütevazı, hayırsever, utangaç, edepli, vefalı, ıslah edici, korkmayan birisi⁹ olarak nitelenen Mevlânâ'nın, hayattayken; sevenleri, bağlıları olduğu gibi, sevmeyenleri, tenkit edenleri, hatta nefret edenleri bile olmuştur.¹⁰ Şemseddin Tebrîzî, Sadreddin el-Konevî, Evhadüddin Kirmânî, Mahmûd Kutbeddin Şîrâzî, Fahreddin el-İrâkî, Hacı Bektaş Velî, Şeyh Necmeddin-i Râzî, Bahâeddin Kânî'î, Kadı Sirâceddin Urumevî, Sâfiyüddin Hindî, Şeyh Sa'dî-yi Şîrâzî, Necmeddin Dâye, Hâce Hümâmeddin

¹ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 77-78 ; Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 91.

² Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 95-96.

³ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 96.

⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 82.

⁵ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 104-108.

⁶ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 126-129.

⁷ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 136-137.

⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 104.

⁹ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 194-198.

¹⁰ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 157.

Tebrîzî, Hacı Mübârek Hayderî, Şeyh Bâbâ-yı Merendî ve Yûnus Emre, Mevlânâ'nın muasırı alim ve sûfilerdir.¹

Türk düşünce ve tasavvufunda, ayrıca İran Edebiyatında seçkin bir yeri olan Mevlânâ, yaşlılığı neticesinde hastalanmış ve 5 Cemâziye'l-Âhir 672/17 Aralık 1273 Pazar günü altmış altı yaşında Konya'da vefat etmiştir.² Büyük bir kalabalığın katıldığı cenaze töreninde cenaze namazını Kadı Siraceddin kıldırması ve halen yatmakta olduğu Kubbe-yi Hadrâ'ya defnedilmiştir.³

Mevlânâ'nın beş eseri ise şunlardır:

Dîvân-ı Kebîr: Mevlânâ'nın heyecan, hal neticesinde ortaya çıktığını söylediği *Dîvân-ı Kebîr*, *Küllîyyât* veya *Dîvân-ı Şems* olarak da bilinmektedir ve Şemseddin Tebrizi, Selahaddin Zerkubi, Hüsameddin Çelebi adına yazılan gazelleri ihtiva eder. Eskiler Divan'daki beyit sayısının 30.000 olduğunu söylemesine karşın, yazma nüshalar 5.000 – 40.000 beyit arasında değişir, basma nüshalar ise 50.000 beyte ulaşır.⁴

Şunu belirtmek lazım ki, Divan'daki her beyit Mevlânâ'ya ait değildir. İsfahanlı Cemâleddin, Tabashî Şemseddin, Enverî, Sultan Veled'in bazı şiirleri de esere derç edilmiştir.⁵ Mesnevî'de ve hatta eski divanların çoğunda görülen bu özelliğin nedeni, “şairlerin divanlarını toplayan kimselerin bilgisizlikleri, eskilere, rivayetlere olan aşırı itimatlarından dolayı antolojilerde gördükleri veya başka şairlerden duydukları her şiiri, şairin üslubunu, edebi değerini, zamanına ait hususiyetleri düşünmeden, o şairin divanına yazmalarıdır.”⁶

Mesnevî: Klasik doğu edebiyatında kullanılan bir form olan Mesnevî ikişerli demektir ve kafiye güçlüğüne gidermesinden ötürü uzun eserlerin verilmesine müsaittir. Beyitler aa, bb, cc, ... şeklindedir. Mevlânâ'nın halifesi Çelebi Hüsameddin'in Mevlânâ'dan; Attar'ın Mantıku't-Tayr'ı, Senâî'nin Hadîka'sı gibi bir eser yazmasını dilemesi üzerine vücut bulmuştur. Mevlânâ ilk on sekiz beyti yazıp vermiş, diğer kısımlar, onun tarafından söylenmiş, Çelebi tarafından kaydedilmiştir. Toplam altı cilt olan eserin yazımına Çelebi'nin hanımının vefatı üzerine iki yıl kadar ara verilmiş, diğer ciltler ara verilmeden 659/1260-666/1268 tarihleri arasında yedi yılda yazılmıştır.⁷

¹ Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 157-172; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 232-246.

² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. II, s. 17; Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 149.

³ Yeşil Kubbenin yapımına Mevlânâ'nın vefatından bir ay sonra başlanmıştır. Can, *Mevlânâ*, s. 89.

⁴ Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 200-201.

⁵ Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 201.

⁶ Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 207.

⁷ Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 211-212; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 118-119.

Titiz bir çalışmayla Mesnevî'yi tahkik eden R. A. Nicholson beyit sayılarının; 1.Cilt'te 4003, 2. Cilt'te 3810, 3. Cilt'te 4810, 4. Cilt'te 3855, 5. Cilt'te: 4238, 6.Cilt'te 4916 olmak üzere toplam 25632 beyit olduğunu söylemektedir.¹ Yedinci cildin de bulunduğu iddiasını gerçekçi bulmamaktayız. Zira, altıncı ciltte yarım bırakılan bir hikaye varken, yedinci ciltte buradan başlanmaması anlamsızdır. Bu ciltte, yanlış kullanımların, kötü bir üslûbun, uydurma terkiplerin var olması; babası ve kendisi Râzî'yi delaletle itham ederken, bu ciltte Râzî'yi Tanrı'nın emini, yetkilisi diye nitelemesinin doğurduğu çelişki; hiçbir eserinde geçmeyen, Mevlevî, Mevlâ-yı Rûm isimlendirmesinin ve ayrıca, Füsûs ve Nüsûs kitaplarındaki rakamların sırlarından bahseden bölümün bulunması; eskilerden hiçbiri bu ciltten bahsetmezken, İsmail Ankaravi 1035/1626 yılında, 814/1412 yılında yazılmış nüshaya dayanarak bunu iddia etmesi bu ihtimalin oldukça zayıf olduğunun göstergeleridir.²

Mesnevî'nin Türkçe, Arapça, Farsça ve batı dillerinde birçok şerhi bulunmaktadır. Şem'î, Sûdî, Sürûrî, Ankaravî, Kemâleddin Huseyn el-Harezmi, Sarı Abdullah, Abdülmecîd-i Sivasî, Bursalı İsmail Hakkı, Yahya Efendi, Çengi Yusuf Dede, Abdulalî, Sebzvârî, Mirza Rıza, Pîrî Paşa, Hüdâyî, Ekberâbâdî, Hasan Dede, Âbidin Paşa, Ahmet Avni Konuk,³ Abdülbaki Gölpınarlı, Tâhir el-Mevlevî, R. A. Nicholson bu zevattandır. Fûrûzanfer, ulaştığı şerhlerle ilgili olarak şu tespitte bulunur: “Şarihler, kendi bilgilerinin, kendi fikirlerinin derecesi ile Mevlânâ'nın inançlarını tahlil edip izah eyliyorlar. Bazıları dahi Mesnevî'nin müphem yerlerini çözmek için hikmet ile felsefe kitaplarının yardımına müracaat edip, hakîmlerin yolları ile Mesnevî'yi şerh ediyorlar. Eğer bu zahmetler yerine Mesnevî'nin kendisini dikkatle mütalaa etseler, incelemede bulunsalardı onu daha iyi şerh edebilirlerdi.”⁴

Fîhi Mâ Fîh: Sorulara verilen cevapların, Muîneddin Pervâne'ye yapılan hitapların, Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled veya müritlerinden biri tarafından derlenmesinden ve yazılmasından ibarettir.⁵

Eserin konuları Kur'ân ayetleri, hadîsler, şeyhlerin sözlerinin şerhi, ahlak, tarikat, irfan, tasavvuf nükteleridir. Konular atasözleri, hikayeler, darb-ı meseller ile anlatılmıştır. Düz yazı olmasından, ayrıca halkın sorduğu sorulara onların seviyesine

¹ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 221.

² Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 214-217.

³ Mevlânâ (1988), *Mesnevî* (çev. Veled İzbudak), İstanbul: MEB Yayınları, Önsöz, s. T-Y (Ebced harflerine göre tasnif edilmiş)

⁴ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 222.

⁵ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 223.

göre cevap verilmesinden ötürü kolay anlaşılır. Mevlânâ'nın fikirlerini açıkça anlatması bakımından bir nevi Mesnevî şerhidir.¹

Mektubât: Mevlânâ'nın, çeşitli vesilelerle, birisini tavsiye etmek, onun sıkıntısına çare bulmak amacıyla yazdırıp, gönderdiği mektupların derlenmesinden ibarettir.² Bu mektupların muhatapları olarak, II. İzzeddin Keykavus, Alemeddin Kayser, Melikü's-Sevâhil Bahâeddin, Celâleddin Müstevfî, Ekmeleddin Tabîb, Mecdeddin Atabek, Naîb Emîneddin Mikail, Fahreddin Ali Sahib-Ata, Bedreddin Gühertaş, Kadı İzzeddin, Kadı Ekmeleddin, Mühezzebeddin Emir, Muineddin Süleyman Pervane, Nureddin Çaça, Taceddin Mu'tezz gibi ilmi ve idari payesi olan kişileri görebiliyoruz.

Mecâlis-i Seb'a: Mevlânâ'nın, kürsüdeki veya toplantılardaki vaazlarının derlenmiş halidir. İlk dönem eseri olup onun tarafından yazılmıştır. Tarih vermek güçse de, babasının ölümü öncesi 628/1231 olduğu söylenebilir.³

Hayatını ve eserlerini anlattıktan sonra, doğru anlaşılmasına yardımcı olacağını düşündüğümüzden, sûfî şair ve düşünür olarak Mevlânâ'nın üslubunu, özelliklerini anlatmayı ve yorumlamayı uygun görüyoruz.

Belh'te kalsaydı, hoş görülmediğinden dolayı şiir yazmayacağını⁴, ayrıca kafiye hoşlanmadığını⁵ ifade eden Mevlânâ edebiyatı halk için yapar, edebiyat için değil. Bununla beraber, kendi fikirlerini halka aktarmak ve benimsemelerini beklemek bakımından ideolojik kaygılardan arı değildir. Geniş bir bilgi birikimi vardır. Kur'ân'ı, Hadîs'i, İslami ilimleri ve tartışmalarını, Yunan-İran Mitolojisi'ni, Arap, Yunan ve Fars Edebiyatı'nı ayrıntılı şekilde bilmektedir ve bunlardan konuları anlatırken istifade eder.⁶ Halk dilini kullanır, bu nedenle kolay anlaşılır.⁷ Eserlerinde esas itibarıyla üslup yakınlığı bulunmaktadır. Yazar, coşkulu ve sadedir,⁸ fakat bazen üslubu sertleşir, hatta

¹ Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 224-225.

² Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s.271.

³ Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 230.

⁴ Mevlânâ (1985), *Fîhi Mâ Fîh* (çev. M. Ülker Tarıkahya), İstanbul: MEGSB Yayınları, Önsöz, s. XLVIII.

⁵ *Mesnevî*, c. I, s. 138, b. 1729-1730.

⁶ Bknz. Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 20, b. 45; c. II, s. 234, b. 1549; c. I, s. 136, 215, 276, b. 410, 858, 1355; c. II, s. 494, b. 3625; Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 4; ayrıca bknz. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 204.

⁷ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 60, b. 760. Onun Türkçe, Yunanca, Farsça, Arapça beyitlerinin hepsinde bu özellik göze çarpmaktadır. Bknz. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 256-257. Mevlânâ'nın az da olsa Türkçe beyitleri de vardır. Bknz. Önder, Mehmet (1994), "Mevlânâ'nın Türkçesi", VII. Millî Mevlânâ Kongresi, *Tebliğler*, Konya: SÜ Basımevi, s. 27-34.

⁸ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. V, s. 539-540, b. 3576-3583.

hakaretlerde bulunur.¹ Gölpinarlı her ne kadar yanlış bulsa da,² biz de Dîvân-ı Kebîr'deki üslubunun daha lirik, coşkulu olduğu kanaatindeyiz.³ Mevlânâ'nın Divan'ın heyecan, hal neticesi olduğunu ifade etmesi de⁴ bunu desteklemektedir.⁵ Yeri gelmişken şunu belirtmekte yarar var; Chittick sûfleri, 'sahv' ve 'sekr' hali sûfleri olarak ikiye ayırır. *Sahv*'ın piri olarak İbnü'l-Arabî'yi, *sekr*'in piri olarak da Mevlânâ'yı gösterir. Bunların bir hal olduğu düşünülürse bu halin mütemadiyen sürdüğü ve bir halden diğer hale geçişin olmadığı sonucuna varılamaz. Bu meyanda aşkı, cezbeyi, vuslatı işlemesi bakımından Divan'ın sekrin ürünü olduğu sonucuna varabiliriz. Zira Dîvân, Şems ile beraberken yazdığını coşkunluk devri eseri; Mesnevî, onun kayboluşundan sonraki, olgunluk devri eseridir.⁶

Fikriyatında bütünlük göze çarpmakla birlikte Ruhçuluk ile Akılcılık arasındaki ihtilafın yoğunlaştığı noktalarda görüşlerinde bazı tutarsızlıklar bulunmaktadır. Dini tecrübe delili ile spekülatif deliller arasındaki gel-gitler buna örnek verilebilir. En çetrefil meseleleri bile halkın seviyesine indirmede oldukça başarılıdır.⁷ Konuları işlerken ayet ve hadîslerden, hikaye, atasözü, deyim, benzetme, örnek verme, mecaz gibi unsurlardan çokça istifade eder.⁸ Hikayeleri anlatırken ara verip başka konuya girer, o bittikten sonra tekrar hikayeye döner, bu bölünme birkaç kez tekrarlanabilir.⁹ Müstehcen hikaye ve anlatımları da bulunmaktadır.¹⁰

Özellikle nazım türü eserlerinde, entelektüel yönü ağır basan kitaplarda bulamayacağımız belirgin düzensizlik ve sistemsizlik vardır.¹¹ Mesnevî'nin bazı beyitlerinin, Mevlânâ'nın sokakta yürürken aklına gelenlerden oluştuğunu göz önünde

¹ Bknz. *Mesnevî*, c. II, s. 82, b. 1068, c. III, s. 336, b. 4117; Emiroğlu, İbrahim (2002), *Sûfî ve Dil*, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 18.

² Mevlânâ (2000), *Dîvân-ı Kebîr* (çev. A. Gölpinarlı), Ankara: KB Yayınları, c. I, sunuş, s. X.

³ "Başım döndü bu şaraptan, sersemleştım, artık susayım, sükuta dalayım, gördüğüm lütfu, bulduğum keremi saymayayım, zaten de sığmaz sayıya o kerem." Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s.73, b. 676.

⁴ Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 200-201.

⁵ Bknz. Chittick, William (2003), *Tasavvuf* (çev. T. Koç), İstanbul: İnsan Yayınları, s. 78-81.

⁶ Muasır hal tercümesi yazarlarından Gölpinarlı; Şems dönemini coşkunluk, Salahaddin dönemini sükun, Hüsameddin dönemini de olgunluk dönemi olarak tavsif eder. Bknz. Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s.44, 104, 114.

⁷ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 315-316, b. 1502-1509.

⁸ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 245, 279, 328, 390, b. 1017, 1392, 1667, 1668, 1680, 2060.

⁹ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 233-241, 329-343, b. 900-980, 1585-1730; Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 119-120.

¹⁰ Örn., *Mesnevî*, c. V, s. 112-116, 272-273, b. 1333-1390, 3328-3337.

¹¹ Bknz. Schimmel, A. (1994), "Mawlana Rumi: yesterday, today, and tomorrow", *Poetry and Mysticism in İslam, The Heritage of Rumi*, ed. Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh, (United Kingdom: Cambridge University Press), s. 6, 16.

bulundurarak, eserin masa başında, çalışılarak verilmemiş olmasını buna neden gösterebiliriz.¹

Yazı dili Farsça'dır. Ana dilinin Hakaniye Türkçesi olması, Batı Türkçesi'ne hakim olmaması, resmi dili Farsça olan Selçuklu devrinde yaşayan birisi olması ve gelişmiş bir Fars Edebiyatı'ndan ötürü alim ve ediplerdeki Farsça yazma geleneği, bu tercihe gerekçe olarak sunulur.² Her ne kadar bunlar mazeret olarak görülebilirse de, özellikle son dönem eseri olan Mesnevî'yi Türkçe'sini geliştirip, Türkçe olarak yazabilir, böylece Türkçe'nin gelişmesine katkıda bulunup, İran Edebiyatı'nın değil, Yunus Emre gibi Türk Edebiyatı'nın dev isimlerinden biri olabilirdi diye düşünüyoruz. Daha önce de bahsedildiği gibi, Mevlânâ Belh'ten beş yaşındayken ayrılmış,³ sekiz yıl sonra Karaman'da ikamet etmeye başlamıştır.⁴ Suriye'deki birkaç yıllık tahsili dışında, ömrünün sonuna kadar Anadolu'da yaşayan Mevlânâ'nın, Batı şivesini öğrenmesinden daha doğal bir şey yoktur. Eserlerindeki, bugün bile kullanılan Türkçe kelimeler ve kendisine ait olan Türkçe beyitler göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu edilen mazeretlerin de geçerliliğini yitirdiği görülecektir.⁵ Farsça'yı kullanması Mevlevilerde Farsça'nın öğrenilip, kullanılması geleneğini başlatmış, Farsça Mesnevî şerhleri başta olmak üzere, geniş bir Farsça literatürün oluşmasına ister istemez sebebiyet vermiştir. Ayrıca, Türk düşünce ve edebiyat tarihindeki konumunu da düşününce⁶, ilk dönem siması olarak, kendisinden sonraki yazar ve ediplerdeki Farsça temayülünü tetiklemiş olma ihtimali de yüksektir.

İşlediği konularda ihtilaflara, tartışmalara dalmamaya özen gösterir, sistematik olmadığından kavram tahlillerine girmez, tanımlamalara çok az yer verir⁷, bir ahlakçı olarak genellikle değindiği kavramların işlevlerinden bahseder.⁸ Ne var ki; tasavvufi, ruhçu meşrebi ve bâtın taraftarı olmasından dolayı, ulema-yı rüsûmla ve rasyonel din

¹ Bknz. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 119.

² Çağatay, Neşet, "Mevlânâ'nın Yazı Dili Niçin Farsça'dır?", *Mevlânâ*, der. Feyzi Halıcı, (Konya: Ülkü Basımevi), s. 36, 42; Keklik, Nihat (1986), "Mevlânâ niçin Farsça ve Arapça yazmıştır?", I. Milli Mevlânâ Kongresi, *Tebliğler*, s. 42-45, Konya: SÜ Basımevi.

³ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 22.

⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, s. 13-22.

⁵ Söz konusu kelimeler ve beyitler için bknz. Önder, "Mevlânâ'nın Türkçesi", VII. Millî Mevlânâ Kongresi, *Tebliğler*, s. 27-35.

⁶ "...sofiyâne ve âşıkâne yazıları müteâkib Osmanlı Şuarâ-yı mutasavvıfesi için meşk-i taklîd olduğu cihetle, fikirleri ve tarz-ı şiiri ile Osmanlı Edebiyatı'nın en mühim avâmil-i inkişâfından biridir." İbrahim Necmi, *Târih-i Edebiyât Dersleri*, c. I, s. 21 (Yavuz, Kemal (1986), "Mesnevî-i şerif üzerine görüşler", I. Millî Mevlânâ Kongresi, *Tebliğler*, s. 286'dan naklen, Konya: SÜ Basımevi.

⁷ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 79, b. 983, c. III, s. 232, b. 2857; *Mesnevî ve Şerhi*, c. VI, s. 397, b. 2601-2602; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 74.

⁸ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. III, s. 286, b. 1848; c. VI, s. 115, b. 670.

algılamalarıyla mücadele halindedir.¹ Buna karşın, çok az olsa da kelâmî istidlallerde bulunur.²

Eserlerinde bazı bilgi yanlışlarına rastlanmakta, ayrıca; bir sûfî olarak zorlama olarak nitelendirebileceğimiz İşâri, ruhçu te'villeri de bulunmaktadır. Kur'ân tarafından, Allah'a yükseltildiği ifade edilen Hz. İsa'nın³, dördüncü kat gökte olduğunu söylemesi,⁴ Tur Dağı'nın Musa'nın nuruyla sûfî olduğunu ifade etmesi,⁵ “Biz evi insanlar için toplanma ve güven yeri yaptık, İbrahim'in makamını namazgah edinin”⁶ ayetindeki evden asıl maksadın gönül olduğunu söylemesi,⁷ “Yaratma da, yönetme da ona aittir.”⁸ ayetini, Eflatuncu bir eğilimle madde alemi, ruh alemi diye düalist anlayışın İslami mesnedi haline büründürmesi,⁹ çok sayıdaki örnekten birkaçı olarak verilebilir. Ayrıca bu şartlanmışlıktan ötürü muhalif görüşleri eleştirirken mantık yanlışlıklarına da düşebilmektedir.¹⁰ Örneğin Mevlânâ, kıyası eleştirmek için bir hikaye anlatır: Adamın birisi sahibi olduğu dudu kuşunun önüne bir gülyâğı şişesi koyar, dudu kuşu şişeyi devirir ve ortalığı batırır. Buna kızan adam kuşun başına vurunca kuş kel oluverir. Aradan zaman geçer, kuş yoldan geçen kel bir adam görür ve ona ‘Sen de mi gülyâğı şişesini döktün?’ der.¹¹ Mevlânâ'nın kıyasın butlanını izah etmek için ihdas ettiği hikayede orta terim yanlış vardır ve taliyi onaylama söz konusudur, bu nedenle kıyasın aleyhine kullanılamaz.¹²

¹ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 57, 109, 121, 170-171, b. 716, 1355, 1508-1512, 2122-2139; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 28, 70-71.

² Cebri reddedişi buna örnektir. Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 315-316, b. 1502-1509; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 218, 303-304.

³ “Bel rafeahullahu ileyh” bknz. (4) Nisâ/158.

⁴ bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 157, b. 654.

⁵ bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 216, b. 873-874.

⁶ (2) Bakara/125.

⁷ *Fîhi Mâ Fîh*, s. 252-253.

⁸ “Elâ lehu'l-Halku ve'l-Emr” bknz. (7) A'râf/45.

⁹ bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 174, b. 1105; c.VI, s. 12, b. 78.

¹⁰ Bknz. Nicholson, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, s. 21.

¹¹ *Mesnevî*, c. I, s. 20-21, b. 248-265.

¹² Söz konusu mantık yanlışlığının ayrıntılı açıklaması için bknz. Emiroğlu, İbrahim (2002), *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 64.

BÖLÜM II

İSBÂT-I VÂCİB MES'ELESİ

Dinler tarihinin verilerine baktığımızda, nasıl bir uluhiyet anlayışına sahip olursa olsun, herhangi bir dinin en önemli konusunun o dinin inanç sistemi olduğunu ve nihai manada bir inanç sistemine tekabül etmekte olduğunu görmekteyiz. Epistemolojik bir kategoriye tabi tutulduğunda ise, bir dinin itikatla ilgili verilerinin, yani iman edilenlerin, bir başka deyişle objenin; ilgi, şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman ¹ aşamalarının sonunda süje tarafından içselleştirildiğini müşahade edebilmekteyiz. Bu durumda biz, duygusuyla, bilinciyle, iradesiyle veya fiiliyle inanmaya sahne olacak inanan (süje) ve inanmanın konusu olan obje arasındaki ilişkiden bahsediyoruz demektir.²

Dinin en önemli konusu olduğu içindir Tanrı'nın varlığı çok sayıda nitelikli beynin temel uğraşısı olmuştur. Bu uğraşı ve ürünleri her ne kadar çok ve değerli olsa da gerek doğuda, gerek batıda Tanrı hakkında ispat gayretine ve de akli kullanmaya olumsuz yaklaşan akım ve kişiler var olagelmıştır. Batı dünyasındaki Fideistleri ve Mistikleri, İslam dünyasında da Ehl-i Hadîs ve Nazarî Tasavvuf çevrelerini bu gruba dahil edebilmekteyiz. Özetle akli dışlayan, imanı veya Tanrı'ya yönelik aşkı ön plana alan bu çevrelerce Tanrı'yı akılla ispatlamak doğru olmayan bir uğraşıdır, yanıltır ve amaca ulaşmaktan uzaktır.

Kur'ân insanlara, onların şahsiyetini, mesleğini, toplumsal statüsünü, gelir düzeyini vs. arka plana atarak, dinle ilişkisi çerçevesinde seslenir. Diğer bir ifadeyle, Kur'ân'ın insanı 'Homo-Religious' veya 'Homo-Nonreligious'tur. Allah, vahiy aracılığıyla insanla iletişim kurmaktadır. Fakat O, örneğin bize: "Ey insanlar, hiçbir şey yok iken ben var idim ve bütün her şeyi ben yarattım. Yaşadığınız dünyayı da, göklerdeki yıldızları da, tabi ki sizi de, ebeveynlerinizi de... Ve ardından: Ben ilk olduğum gibi tekim, hiçbir zaman bu kainatta benim dışımda bir Tanrı olmadı, olmayacak da. İşte ben sizin bunu bilmeniz ve benimsemeniz için, kendisiyle iletişim kurduğum içinizden bir insan gönderdim" diyorsa, vahyin doğası itibariyle bu ifadeler bizâtihi kesinlik arz etmeyecek, iman sürecinin şahsında makes bulunduğu, aktif rol sahibi olarak insan, Allah'ın bu dini hitabına olumlu veya olumsuz cevap verebilecek ve

¹ Özcan, Hanifi (1997), *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, s. 42.

² Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 22.

dolayısıyla dinin verilerini akli formülasyonlarla kanıtlama girişimleri de burada anlamını kazanacaktır.

İnanma hâdisesi insanın inanmaya gerek bilinç, gerek irade, gerekse de bilgi yönünden hazır oluşunu gerektirdiğinden bir dinin verilerinin doğru olduğunu ileri sürenler, inanmalarını sağlamayı hedefledikleri insanların hazır oluşlarına katkıda bulunmak zorundadırlar. Bunun yolunun illa ki akli kurgulamalar olmadığı ileri sürülebilir, fakat bu kanaati benimseyenler, nassın iddialarının kendisi tarafından doğrulanmasındaki kısır döngüyü, ayrıca; bazı insanların rasyonaliteye olan güveninin diğer yöntemlere olanından daha fazla olduğu gerçeğini hesaba katmak durumundadırlar. Bu duruma işaret eden İbn Rüşd, “insanlar tasdik konusunda farklı tabiatlara sahiptirler. Kimisi burhan ile tasdik eder, kimisi de burhan sahibinin burhan ile tasdik ettiğini, cedel (diyalektik) sözlerle tasdik eder. [...] Kimi de, hitâbî sözlerle tasdik eder.”¹ demektedir.

Tanrı’nın var olduğunu kanıtlamak isteyen düşünürler bu hususu, Tanrı fenomen dünyasının bir objesi olmadığından ve birçok açıdan metafiziğin konusu olduğundan, doğal olarak, akli merkeze alan formülasyonlar şeklinde yapmışlardır. İmanın esasen bilgiyle bağlantılı ve akli yetenekler doğrultusunda olması, imanın objelerinin aklen ispatlanabileceği ve nesnel olarak dile getirilebileceği iddiasını zımında barındırmaktadır. Kelâm ilmi de gayelerinin ve çabalarının meşruiyetini buradan elde eder.

Çevremize baktığımızda çoğu insanın, bir dini kabul eden ve o din doğrultusunda kültür geliştirmiş bir toplumda doğan, büyüyen ve kimlik kazanan bir fert olarak, o dine ait olan inanç sistemini benimsediğini, hatta bunu benliğine kazıdığını müşahade etmekteyiz. İmana sahip oluşun aşamalarını bilinçli olarak kazandığını söyleyemeyeceğimiz bu dindar tipinin dışında, dini inanca sahip olmayan veya inançla ilgili bazı konularda tereddütleri bulunan kişilerin de var olduğunu biliyoruz. Bu meyanda, Allah’ın var ve tek oluşunu aklen kanıtlamayı içeren isbât-ı vâcib, hem dinin kendini muhataplarına kabul ettirme ihtiyacından, hem de icmâlî ve geleneksel inanca sahip insanların sahip olduğu imanın kuvvetlenmesini ve iman objelerinin tafsilatla bilinmesini sağlama hedefinden neş’et eder. Ayrıca, inancın savunulması, inanç objelerine yöneltilecek itirazların cevaplanması ve muhaliflerin iddialarının çürütülmesi akli çabalarla olabileceğinden isbât-ı vâcibe dair fikir yürütme

¹ İbn Rüşd (1992), *Faslu’l-Makâl* (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: İşaret Yayınları, s. 74.

kanaatimizce, olursa kötü olmaz kabilinden bir durum değil, ifa edilmesi gereken bir zorunluluktur.¹ Bir dinin inananlarının inanç dünyasının kerigmadan, teolojik ve felsefi formülasyonlar aşamasına geçmesi, insanlığın gelişim sürecinin kaçınılmaz bir sonucudur.² Bu hususlar ve insanlar arasındaki eğilim farklılığı, “canım biz zaten inanıyoruz ve fitraten inanmaya yatkınız, bunca yorgunluğa ne gerek var gibi” umursamazlığı anlamsız kılmaya yetecektir.

İnsanın inanmaya yatkınlığı ve yüce bir varlığa inanma ihtiyacı hem bilimsel araştırmalarla,³ hem bütün toplumlarda görülmesiyle fenomenel olarak ispatlanmıştır. “Hiçbir kavim gösterilemez ki” diyor Günaltay:

Kaynağında ve tarihinde bu isme rastlanılmasın! Çölde dolaşan çobanların ilkel lehçelerinde, mütefekkir filozofların yüksek nazariyelerinde bu ismi bulduğumuz gibi, güzellik saçan sanatkarların eserlerinde, duygulu şairlerin ilhamlarında hatta tüm beşeri kanunların başlıklarında yine bu ismi görüyoruz. Tüm bunlar ‘Allah’ düşüncesinin insan doğasında yaratılıştan var olduğunun kesin belirtileridir. İnsan yaratılış ulûhiyet düşüncesi ile yoğrulmuş olduğu için sözlerimizde, eserlerimizde, düşüncelerimizde bu isim kendi kendine var olmuştur⁴

Aynı hususu vurgulayan Kur’ân, insanın Allah inancına sahip olma yetisini “fitrat” olarak nitelendirmekte ve insanı, Allah’ın fitratına yönelmeye çağırmaktadır.⁵ Günaltay’a göre biz, Allah’ın varlığını ve birliğini akli delillerle de ispatlayabiliriz. Çünkü; insanlık tarihini başlangıcından itibaren izlediğimizde, vahşi, medeni tüm insanların, eşkalinden kaçınarak bir Allah’ın, bir başlatıcının (mebde-i vücûdun) varlığında ittifak ettiklerini görürüz. Şu halde bu genel ittifak beşer aklının mebde varlığı sezebileceğinin onaylayıcısıdır. Madem ki akıl mebde varlığı keşfedebilme özelliğine sahiptir, onu kanıtlayacak delilleri ortaya koyması da mümkündür.⁶ Allah’ın varlığını ispat konusu da akıl yürütmenin yasalarına, “diğer bilgi ve düşüncelerimizin ortak şartlarına tabidir. Bilgi ve düşüncelerimiz nasıl, gözlem, araştırma, irdelemekle gelişmekteyse, uluhiyet (Tanrı) fikri de, dış alemin, ruhi kuvvetlerimizin araştırma ve

¹ İsbât-ı vâcibin gerekliliği hakkındaki sebepler için bkz. Aydın, Mehmet (1999), *Din Felsefesi*, İzmir: İİFV Yayınları, s. 20-24.

² Bknz. Plotinus (1996), *Enneadlar* (çev. Z. Özcan), Bursa: Asa Yayıncılık, Önsöz, s. 9-12.

³ Hökelekli, Hayati (1998) *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları, s. 252-253.

⁴ Günaltay, M. Şemsettin (1994), *Felsefe-i Ülâ*, (haz. N. Çolak), İstanbul: İnsan Yayınları, s. 63.

⁵ Bknz. (30)Rum/30.

⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 65.

irdelemeleri, aklımızın özgür ve mükemmel bir biçimde kullanılmasıyla gelişmektedir.”¹

İsbât-ı vacib konusunda kelâmcılarla filozofların kendilerine özgü delilleri olduğu gibi; ortak kullandıkları deliller de vardır. Bu delilleri kozmolojik, metafizik, teleolojik, mistik ve ahlaki-vicdani deliller olarak tasnif etmek mümkündür.² Bu delillerin hangilerini, kimlerin kullandığını görmek bakımından şu listeyi yapabiliriz:³

- i. Kelâmcıların Delilleri: 1. Hudûs Delili, 2. İmkân Delili, 3. Gâye ve Nizâm Delili, 4. Kabûl-i Âmmе Delili, 5. İlm-i Evvel Delili
- ii. İslam Filozoflarının Delilleri: 1. İmkân Delili, 2. Gâye ve Nizâm Delili, 3. Hareket Delili, 4. Ekmel Varlık Delili

Mevlânâ hem dış dünyada hem de insanın içinde Allah'ın var olduğunu gösterecek birçok delilin bulunduğunu söyler. Ona göre Allah'ın varlığını kabul etmemek insanın bu gerçeği görmek istemeyişinin bir sonucudur: “Fakat perde ardına girer, gözünü kaparsan senin bu göz yummanla güneş, işinden, gücünden kalır mı hiç?”⁴

Yıldızların içinde ay nasıl görünürse başkaları arasında Tanrı da öyle görünür.

Fakat iki parmağını iki gözünün üstüne koy; bir şey görebilir misin? İnsaf et!

Sen görmesen de dünya yok değildir. Kusur, ancak şom, nefsin parmağında.

Kendine gel! Gözünden parmağını kaldır da ne istiyorsan gör.⁵

Tanrı'nın varlığına kanıt yine Tanrı'dır. Bundan dolayı Mevlânâ da asıl delil aşktır. Bununla birlikte Allah Kur'ân'da kendisinin yanında şahit olarak melekleri ve alimleri de gösteriyorsa, bizim O'nun varlığını delillendirmemiz gerekir. Mevlânâ'nın isbât-ı vacib konusundaki fikirlerinin en hassas noktası da tam burasıdır. Sûfî düşünür, Allah'ın varlığını rasyonel olarak mı delillendirir, yoksa dini tecrübeyle mi? Cevabımız aşk yoluyla delillendirdiği şeklinde olacaktır. Fakat diğer delillere de temayül gösterdiğine bakılırsa, onları da bir kenara bırakmamaktadır. Bu nedenle Mevlânâ'nın eserlerini incelediğimizde kullandığı delillerin dini tecrübe, ekmel varlık, hudûs, imkan, gaye-nizam ve hareket delilleri olduğunu görürüz. Yani isbât-ı vacib yaklaşımında kelâmcıların aksine, metodik bir karmaşa içerisinde bulunmakta, İslam İlahiyatının en

¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 63.

² Geniş bilgi için bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 29-113.

³ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 150.

⁴ Bknz. *Mesnevî*, c. VI, s. 33, b. 982-984.

⁵ *Mesnevî*, c. I, s. 112, b. 1400-1403.

temel meselesi diyebileceğimiz isbât-ı vâcib konusunda kesin bir tavır alamamaktadır. Buna rağmen, Mevlânâ'nın bu tutumunu bir çelişki olarak niteleyemeyiz. Zira, ileride argümanlar incelenirken görüleceği gibi, rasyonel delilleri kelâmcılar ve felsefecilerin kullandığı gibi ayrıntılı ve spekülatif olarak işlememekte; muhtemelen, Tanrı inancının ispatlanmasına verdiği önemden tevellüt eden bir eğilimle yardımcı, ikincil deliller olarak kullanmaktadır:

Kardeş, sözden el çek ki bizzat Tanrı, sende ledün ilmi meydana çıkarsın.

Güneş'in varlığına delil, kendisi yeter. Tanrı'dan daha ulu şahit kimdir?

Hayır..söyleyeceğim çünkü Kur'ân'da şehadet hususunda hep beraberce Tanrı da anılmıştır, melek de, alimler de.

Tanrı da şehadet eder, melekler de, bilgili kişiler de: Şüphe yok ki Rabb, ancak daimi Tanrı'dır.¹

Bizim hareketimiz, her an sana bir tanıklık vermede; ululuk ıssı Tanrı'ya bir tanıktır.

Değirmen taşının ıstıraplarla dönüşü de, suyun varlığına tanıktır.

Ey benim vehmimden, dedikodumdan dışarı olan Tanrı, toprak benim de başıma, getirdiğim örneğin de başına!²

Tezimizde şu ana kadar Mevlânâ'nın hayatını, eserlerini ve fikir yapısını görmüş bulunuyoruz. İsbât-ı vâcib ile ilgili olarak verilen genel bilgilerden sonra, Kur'ân'da Allah'ın varlığının nasıl ispatlandığını görmeye geçebiliriz.

2.1. Kur'ân'da İsbât-ı Vâcib

Kur'ân'ın diğer kutsal kitaplarda bulunmayan iki temel özelliği, kendisini tanımlayan kitap olması ve muhaliflerinin görüşlerine kendi içerisinde yer verme cesaretini göstermesidir. Kur'ân-ı Kerim'in kendisini, Allah tarafından,³ melek Cibril aracılığıyla,⁴ Peygamberi Muhammed'e vahyedilen,⁵ düşünülüp ibret alınması için,⁶ indiği toplumun dili olan Arapça'yla⁷ zaman içerisinde ve kısım kısım indirilen,⁸ orijinalliğini Allah'ın taahhüdüyle kıyamete değin koruyacak,⁹ hak ile batılı ayıran,¹

¹ Mesnevî, c. I, s. 291, b. 3642-3645.

² Mesnevî, c. V, s. 271, b. 3316-3318.

³ (56) Vâkıa/80.

⁴ (69) Hakka/38.

⁵ (20) Tâhâ/2.

⁶ (38) Sâd/29.

⁷ (20) Tâhâ/113.

⁸ (25) Furkân/32.

⁹ (15) Hicr/9.

doğruya ileten,² benzeri ortaya konamayacak kadar üslup ve içerik bakımından dolgun,³ bununla birlikte kolay anlaşılan,⁴ açıklayan⁵ ve son sözü söyleyen,⁶ Allah'ın iradesine uygun yaşayanları müjdeleyip, inanmamakta direnenleri uyaran,⁷ kıymetli,⁸ öğüt veren,⁹ insana kılavuzluk eden ve rahmet vesilesi olan¹⁰ kutsal kitap olarak¹¹ tanımladığını görmekteyiz. Bu özelliklerinden dolayı İslam ilahiyatında bir şey söyleyebilmek, dinin kutsal kitabı olan Kur'ân'da konunun en azından ilkesel olarak bulunması durumunda anlam ve doğruluk kazanmaktadır.

Kur'ân, insan için doğru inanç ve eylemi hedeflerken, ilkin ona doğru bilgiyi kazandırma uğraşındadır. İnsanın duysal algılamalarıyla ulaşamayacağı metafiziğe ilişkin konularda veya algı sınırları dahilinde olsa da, örneğin tarihi hâdiseler gibi, tecrübesinin ve bilgisinin olmadığı konularda aklı ve duyuları dışlamaksızın, vahyi bir bilgi vasıtası olarak takdim eder.¹² Ayrıca Kur'ân'a göre, doğruya ulaşabilecek insan, bilgi vasıtalarının tümünü etkin kullanmalıdır,¹³ çoğunluğa¹⁴ ve geleneğe uyma¹⁵ temayülünden vazgeçmeli, zan yerine bilgiyi koymalı¹⁶ ve de aklını arzularının güdümüne vermemelidir.¹⁷

Kur'ân'ın muhatabı olan insanların eğitim ve kültür seviyesi farklı olduğundan, onun kullandığı üslup ve argümanlar da muhatabın durumuna göre farklılıklar göstermektedir. Bu sebeple Kur'ân, tanrısının varlığını kanıtlarken üç aşama takip eder.¹⁸ Bunlardan birincisi katılaştırmış inancın yumuşatılıp, önyargıların silinmesi hedefine binaen duygu dünyasına seslenmek ve insanın iç dünyasında bir kıpırdanmaya sebep olmaya çalışmaktır. Kısaca Allah ile insan arasında duygusal bağ kurulmaya çalışılır. “İnsan başıboş bırakılacağını mı sanır?”¹⁹ “Huzur içinde cennete girin, ey,

¹ (25) Furkân/1.

² (17) İsrâ/9.

³ (17) İsrâ/88.

⁴ (44) Duhân/58.

⁵ (6) En'âm/105.

⁶ (41) Fussilet/41.

⁷ (19) Meryem/97.

⁸ (18) Kehf/2.

⁹ (68) Kalem/52.

¹⁰ (7) A'râf/203.

¹¹ (80) Abese/14.

¹² (96) Alak/3-5; (3) Âl-i İmrân/60; (39) Zümer/23; (10) Yûnus/94.

¹³ (16) Nahl/78.

¹⁴ (6) En'âm/16.

¹⁵ (7) A'râf/28.

¹⁶ (10) Yûnus/36.

¹⁷ (30) Rûm/29.

¹⁸ Söz konusu aşamalılık hakkındaki geniş bilgi için bkz. Açıkgenç, Alparslan (2002), *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 99-111.

¹⁹ (75) Kıyâme/36.

görülmeyeceği halde Allah'a derin saygı duyanlar, kalben yoğun biçimde O'na yönelenler.”¹

Allah'ın varlığından uzaklaşmak durumu kalpte hastalık, mühür ve perde gibi terimlerle nitelenir: “Onların kalplerinde hastalık vardır, Allah da onların hastalıklarını artırmıştır. Yalan söylemelerinden ötürü onlara acı veren azap vardır. Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bundan ötürü Allah'a dönemezler.”² “Onların kalpleri vardır, anlamazlar; gözleri vardır, görmezler; kulakları vardır, işitmezler... İşte onların tam anlamıyla gafildirler.”³

İnsanı bu gafletten uyandırmak için ölüm gerçeği ve ahirette hesap verme sıkça vurgulanır: “İnsan öldükten sonra kemiklerini birleştiremeyeceğimizi mi sanıyor? Kesinkes, parmak uçlarına varıncaya kadar yeniden düzenleriz. Ama insan önündeki gerçeği aşabilmek ister, yeniden diriliş günü ne zamanmış diye sorar! Gözler kamaştığında, Ay tutulup, Güneş ile Ay birleştirildiğinde insan kaçacak yer yok mu diye haykırır.”⁴

İnsanın çaresiz kaldığı, bir çözüm bulamadığı felaket ve tehlike anlarında inadından vazgeçip, içten gelen bir dürtüyle Allah'a sığınmasını ve yalvarmasını belirten ayetleri de bu gruba dahil edebiliriz: “İnsana bir sıkıntı dokunduğu zaman, yan yatarken, otururken, ayaktayken bize dua eder durur. Kendisinden sıkıntısını gideriverdik mi sanki kendisine dokunan o sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi, aldırmandan geçer gider. İşte o aşırı gidenlere yaptıkları şeyler böyle güzel gelir.”⁵

İkinci aşama insanın duyularına seslenen nesnel aşamadır. İnsanın gündelik hayatında devamlı şahit olduğu olaylar, olgular gündeme taşınır ve bunların hepsinin varlığının ve anlamının Allah'ın sayesinde olduğu fikri verilmeye çalışılır. Bu gruptaki ayetlerin dikkat çektiği konuların birkaç türlü olduğunu görüyoruz:⁶

- i. Sınırsız ilim ve hikmet eseri olan insanın yaratılması, mucizevi organizması ve bu organizmanın canlılığını sürdürebilmesi için gerekli katı, sıvı besinlerin insana lütfedilmesini vurgulayan ayetler:

Yerin bitkilerinden, kendi nefislerinden ve daha bilemeyecekleri şeylerden bütün çiftleri yaratan Allah'ın şanı ne yücedir.[...] İnsan, kendisini bir damla

¹ (50) Kâf/33.

² (2) Bakara/10, 18.

³ (7) A'râf/179.

⁴ (75) Kıyâme/3-12.

⁵ (10) Yûnus/12.

⁶ Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir (1995), *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara: TDV Yayınları s. 23-24.

sudan yarattığımızı görmedi mi de, şimdi apaçık bir hasım kesildi? Yaratılışını unutarak bize bir de söz söyler: "Kim diriltecekmiş o çürümüş kemikleri?" De ki: "Onları diriltecek olan, ilk defa yaratandır ve o her türlü yaratmayı bilir. Sizin için yeşil ağacı, yakacağınız ateşe dönüştüren O'dur. Gökleri ve yeri yaratan, onlar gibisini yaratmaya kâdir değil midir? Elbette kâdirdir. O, her şeyi yaratandır, her şeyi bilendir."¹

Onlar mı hayırlı yoksa, gökleri ve yeri yaratan, bir ağacını bile bitirmeye gücünüzün yetmediği güzel güzel bahçeleri kendisiyle yeşerttiğimiz suyu gökten size indiren mi? Allah'la beraber başka bir ilâh mı var! Doğrusu onlar Allah'a şirk koşup duran bir millettir. Onlar mı hayırlı yoksa, yeryüzünü oturmaya elverişli kılan, aralarında nehirler akıtan, onun için sabit dağlar yaratan, iki deniz arasına engel koyan mı? Allah'la beraber başka bir ilâh mı var? Hayır onların çoğu bilmiyorlar. Onlar mı hayırlı yoksa, kendine yalvarıldığı zaman dardaki kimseye karşılık veren ve başındaki sıkıntıyı gideren, sizi yeryüzünün hakimleri yapan mı? Allah'la beraber başka bir ilâh mı var? Ne de az düşünüyorsunuz! Onlar mı hayırlı yoksa, karanın ve denizin karanlıkları içinde size yolu bulduran, rahmetinin önünde rüzgarları müjdeci olarak gönderen mi? Allah'la beraber başka bir ilâh mı var? Allah onların koştukları ortaklardan çok yücedir, münezzehtir. Onlar mı hayırlı yoksa, önce yaratan, sonra yaratmayı tekrar eden ve sizi hem gökten, hem yerden rızıklandıran mı? Allah ile beraber başka bir ilâh mı var? De ki: Eğer doğru söylüyorsanız, haydi siz kesin delilinizi getirin!²

- ii. Tüm çeşitliliğiyle yeryüzündeki hayvanların yaratılışını ve diğer her şey gibi onların da insanın hizmetine sunuluşunu belirten ayetler:

Sizin için gökten su indiren O'dur. İçecek su ondandır; hayvanlarınızı otlattığınız bitkiler de o su ile yetişir. Allah, sizin için, o su ile ekin, zeytin, hurmalıklar, üzümler ve her çeşit meyveleri bitirir. Şüphesiz ki bunda düşünen bir toplum için büyük bir delil vardır. Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize O verdi. Bütün yıldızlar da O'nun emrine boyun eğmişlerdir. Şüphesiz ki bunda aklını kullanan bir toplum için ibretler vardır. Yeryüzünde sizin için yarattığı değişik renklerdeki şeyleri de sizin

¹ (36) Yasin/36, 77-81.

² (27) Neml/60-64; ayrıca bkznz. (77) Mürselât/20-21; (80) Abese/18-22; (87) A'lâ/1-5; (25) Furkân/54; (35) Fâtır/11, 27-28; (20) Tâhâ/49-56; (10) Yûnus/31-32.

hizmetinize sunmuştur. Elbette bunda derin düşünüp öğüt alan kimseler için bir delil vardır. Yine taze et yiyesiniz ve takındığınız süs eşyasını çıkarasınız diye, denizi emrinize veren Allah'tır. Gemilerin denizde suyu yarararak gittiklerini görüyorsun. Lütfundan rızık aramanız ve şükretmeniz için Allah böyle yapmıştır. Daha birçok âlametler yarattı. İnsanlar geceleyin de Allah'ın yarattığı yıldızlarla yönlerini bulurlar. Hiç yaratan (Allah), yaratmayan putlar gibi olur mu? Hala düşünmeyecek misiniz?[...] Gerçekten süt veren hayvanlarda da size bir delil vardır. Size işkembelerindeki yem artıklarıyla kandan meydana gelen, içenlere içimi kolay halis bir süt içirmekteyiz. Hurma ve üzüm ağaçlarının meyvelerinden da hem içki, hem de hoş gıdalar edirsiniz. Şüphesiz ki bunda aklını kullanan kimseler için büyük bir delil vardır. Rabbin bal arısına dağlardan, ağaçlardan ve insanların yapacağı kovanlardan kendine evler edin, sonra meyvelerin hepsinden ye, Rabbinin kolay kıldığı yollara gir diye seslendi. Arıların karınlarından insanlar için şifa olan renkleri çeşitli bir bal çıkar. Şüphesiz ki bunda düşünen bir millet için, büyük bir delil vardır. [...] Göğün boşluğunda Allah'ın emrine boyun eğerek uçuşan kuşlara bakmadılar mı? Onları orada ancak Allah tutuyor. Şüphesiz bunda inanan bir toplum için deliller vardır. Allah size evlerinizi bir dinlenme yeri; hayvanların derilerini gerek yolculuğunuzda, gerek ikamet zamanlarınızda kolayca taşıyacağınız hafif evler yaptığı gibi; onların yünlerini, yapağılarını ve kıllarını süreli döşemelik ve ticari eşya yaptı. Allah, yarattıklarından sizin için gölgelikler, dağlarda barınaklar, sıcaktan koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyan zırhlar var etti. Allah üzerinize nimetini tamamlamaktadır, umulur ki varlığınızı O'na adarsınız.¹

- iii. Güneş sistemi, gece, gündüz gibi kozmik olaylara ve rüzgar, yağmur, bulut gibi meteorolojik olaylara dikkat çekip, ardındaki tanrısal etkinliği vurgulayan ayetler: Rabbinin gölgeyi nasıl uzatmakta olduğunu görmedin mi? Dileseydi onu elbet hareketsiz de kılardı. Güneşi, gölgeye delil kılmışsızdır. [...] Sonra da onu yavaş yavaş kendimize çekmekteyiz. Gökte burçları var eden, onların içinde ışık saçan Güneş'i ve ışık yansıtan Ay'ı barındıran Allah, yüceler

¹ (16) Nahl/9-17, 66-69, 79-81; ayrıca bkzn. (39) Zümer/5-7; (23) Mü'minûn/17-22; (24) Nûr/45; (50) Kâf/9-10; (80) Abese/24-32; (10) Yûnus/31-32.

yücesidir. Düşünüp, ibret almak veya şükretmek isteyen kimseler için gece ile gündüzü birbiri ardınca getiren O'dur.¹

Rüzgarları rahmetinin önünde müjdeci olarak gönderen ve ölü toprağa can vermek, yarattığı nice hayvanlara ve insanlara su sağlamak için gökten tertemiz bir su indiren O'dur.²

iv. Bozulması ve aksaması olmayan eşsiz doğal düzeni, göklerin ve yerin ahenkli çalışmasını içine alan ayetler:

Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insanlara fayda sağlayan şeylerle birlikte denizlerde akıp giden gemide, ölümünden sonra toprağın canlanmasını sağlayan yağmurun Allah tarafından yağdırılmasında, yeryüzüne hayvan türlerinin yayılmasında, rüzgarların ve gökle yer arasında emre amade duran bulutların sevk edilmesinde aklını kullanan toplum için elbette delil vardır.³

O, gökleri görebileceğiniz direk olmadan yarattı, sizi çalkalamasını engellemesi için yeryüzünde ağır baskılar bıraktı ve orada her hayvanı türetti. Her güzel çiftten bitkiler yetiştirmek için gökten su indirdik. İşte bunlar, Allah'ın yarattıklarıdır; haydi gösterin bana O'ndan başkaları ne yaratmıştır! Fakat o hakkaniyetten uzaklaşanlar, apaçık bir sapkınlık içindedirler.⁴

İlk iki aşama inanan, inanmayan bütün insanlar için geçerliken, son aşama sadece inananların içsel durumlarını baz alır. Takva sahibi insan imanını derinleştirme hassasiyetine de sahip olduğundan, onların yaratıcısının iradesine uyma gayretleri, Allah'ın varlığını ve birliğini anlamada ve kabul etmede etkin role sahiptir. “Allah'ın gerçek olduğunu iyice anlamaları için onlara delillerimizi dış dünyada ve kendi benliklerinde göstereceğiz. Her şeye tanık olarak Rabbin yetmez mi?”⁵ Kur'ân, getirdiği delillerin akleden, dinleyen, düşünen selim akıl sahipleri için geçerli olma potansiyelini vurgulamakla birlikte,⁶ tesir gücünün inanan, hatta yakinen inananlar için daha fazla olacağının farkındadır: “Göklerde ve yerde iman edenler için deliller vardır.

¹ (25) Furkân/45-46, 61-62.

² (25) Furkân/48-49; ayrıca bkz. (36) Yâsîn/37-38, 40-41; (35) Fâtır/13; (10) Yûnus/4-5; (6) En'âm/75-81; (23) Mü'minûn/12-18, 21-22; (13) Ra'd/2-3 ; (77) Mürselât/25-28; (50) Kâf/6-8; (35) Fâtır/12, 27; (10) Yûnus/6; (40) Mü'min/64-65; (23) Mü'minûn/84-90.

³ (2) Bakara/164.

⁴ (31) Lokmân/10-11.

⁵ (41) Fussilet/53.

⁶ Bknz. (30) Rûm/23; (13) Ra'd/3; (45) Câsiye/5; (3) Âl-i İmrân/190.

Yaratılışınızda ve her canlının yeryüzüne dağılmasında yakinen inananlar için deliller vardır.”¹

Kur’ân sadece Tanrı’nın varlığını benimsetmeyi hedeflemediğinden, tanrı inancına sahip, fakat Kur’ân’ın tanrı anlayışına aykırı olan inançları da eleştirmekte, bunların başında da müşriklerin Allah’ın tanrılığını dışlamayan tanrılar hiyerarşisi ve hristiyanların teslis inancı gelmektedir. Bir taraftan putların bir şeyi bilemeyişi, akıl edemeyişi, elle yapılmış nesneler oluşu, ne kendisine, ne de başkasına fayda ve zarar vermeyişi gibi unsurlar ön plana çıkarılırken,² diğer taraftan Hz. İsa’nın Allah’ın kulu ve peygamberi oluşu vurgulanır.³

Kur’ân’ın Allah’ın varlığı ve birliğine dair ayetleri detaylı bir biçimde incelendiğinde Tanrı’nın varlığını aklen delillendirmenin önemli bir konu olarak esaslı bir şekilde irdelendiği ve bu konuda müslüman kelâmcılara ve filozoflara cesaret ve ilham verdiği görülecektir. Kutluer’in, Kur’ân ayetlerinin, “İslam entelektüellerini hayranlıkla cezbeden deliller”⁴ ihtiva ettiğini söylemesi de buna işaret eder.

Kur’ân’ın kendi Tanrı’sının varlığını ispatlamadaki yöntemini gördükten sonra, incelememizde asıl konuyu teşkil eden Mevlânâ’nın temel argümanı dini tecrübe deliline geçebiliriz.

2.2. İslâm Düşüncesinde ve Mevlânâ’da İsbât-ı Vâcib

2.2.1. Dini Tecrübe (Aşk) Delili

Sûfiler, bilgi sistemleri bakımından nazari bilgiyi değil, çeşitli riyazetler ve ibadetler vesilesiyle ruhi saflaşma sonucu elde edilen deruni bilgiyi merkeze aldıklarından Allah hakkında ulaşılabilecek yakını bilginin ve O’nun hakkında söylenebilecek sözlerin, sûfî terminoloji ile söyleyecek olursak, keşf ve müşahade sonucu olması gerekliliği üzerinde ısrarla dururlar. Gerek kelâmcılar, gerekse filozoflar tarafından benimsenmeyen bu eğilim, aslen paradigmal farklılığın ve yöntem sorununun bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Bir taraf akli öncelerken ve rasyonel çıkarımları kullanırken, diğer taraf aklın yetersizliği ve Allah’a ulaşmada uygun araç olmayışı üzerinde fazlasıyla durur. Gerek doğuda, gerekse batıda gözlemlenebilen bu meşrep

¹ (45) Câsiye/2-3; ayrıca bkz. (3) Âl-i İmrân/190.

² (7) A’râf/191-198; (25) Furkân/3; (34) Sebe’/22.

³ (19) Meryem/88-94; (2) Bakara/116, 253; (4) Nisâ/171.

⁴ Kutluer, İlhan (1998), *Akl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 149.

farklılığı, netice olarak en başta Tanrı tasavvuru olmak üzere, ilahiyatın diğer kısımlarında ve dini pratikte kendisini açıkça gösterir.

2.1.1.1. Delilin Anlatımı

Mevlânâ'nın Allah'ın varlığını ispatlamada asli yöntemi olan dini tecrübe delilini anlatmadan önce, konu değindiğimiz gibi bilgi anlayışlarının farklılığına raci olduğundan, ilkin Mevlânâ'nın bilgi anlayışını/sistemini incelememiz gerekecektir.

Şahıs incelemenin en büyük güçlüğü ve en hassas noktası, o şahsın kullandığı kavramların ne olduğunun ve hangi sahaya ait olduğunun, kavramın ait olduğu sahada kullandığı diğer kavramlarla olan ilişkisinin doğru tespit edilmesidir. Mevlânâ'ya gelince, düşünür; sistematik olmadığından, temel ve hacimli eserlerinin nazım şeklinde olmasından ötürü bu önem ve zorluk daha da artar. Örneğin onun akıl yorumu, akli ikiye ayırması ve ilintili olduğu sahaların farklılaşması hususu gözden kaçırıldığında net bir şekilde anlaşılamayacaktır.

Mevlânâ akli cüz'î ve küllî olarak ikiye ayırır. Cüz'î akıl, bilgi vasıtaları yoluyla, öğrenimle kazanılır, artar, eksilir, birilerinden edinildiği için taklide dayanır.¹ Bu akılla elde edilen bilgi dünyevi menfaat içindir, yücelmek için değildir. Küllî akıl ise kaynağı ruhta olan asli akıldır.² Mevlânâ'ya göre insanın iki başı vardır, bunların ilki dünyaya ait toprak baş, ikincisi göğe ait tertemiz baştır.³ İnsan toprak başıyla dünya hayatında öğrenir, bilir, düşünür ve ona göre hareket eder. Kısaca bu baş, yani başta yer alan cüz'î akıl nesneler dünyasında ve pratik hayatta işler.⁴ Göğe ait olan ruhani baş ise küllî akıl olup, Allah'ın bir lütfudur, ruhta yer alır, dünyanın ötesinde geçerlidir, Allah'a varmada gerekli olan akıldır.⁵ Dikkat edilirse cüz'î akli akılla elde edilen bilgilerin toplamı şeklinde izah ederken, küllî akli ruhun yetisi olarak kullanır. Kanaatimizce Mevlânâ'nın akıl görüşü zâhir-bâtın ve ruh-beden düalizminin zorunlu sonucudur, ona göre insan yüceler yücesi bir ruhtan ve aşağılar aşağısı bir bedenden müteşekkildir.⁶

¹ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 357, b. 2430-2432, 2435; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 340, b. 2328-2330; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 200-201, b. 1295-1299.

² Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. VI, s. 117-118, b. 692-699; *Mesnevî*, c. I, s. 3, b. 31; *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 44, b. 22; *Mesnevî ve Şerhi*, c. I b. 1508-1512; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 89, b. 816; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 100, b. 931.

³ Bknz. Can, Şefik (1983), "Hz. Mevlânâ'ya Göre Akıl Kifayetsizliği", *Mevlânâ*, der. F. Halıcı, (Konya: Ülkü Basımevi), s. 83.

⁴ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 158, b. 1984-1985.

⁵ Bknz. *Mesnevî*, c. II, s. 250, b. 3260-3264; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 416, b. 2914; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 439, b. 3207.

⁶ Bknz. Mevlânâ (1999), *Mektuplar* (çev. A. Gölpınarlı), 97. Mektup, İstanbul: İnkılâp Yayınları, s. 143.

Akıl iki akıldır: Birincisi kazanılan akıldır.. sen, onu mektepte çocuk nasıl öğrenirse öyle öğrenirsin.

Kitaptan, üstattan, düşünceden, anıştan, manalardan, güzel ve dokunulmadık bilgilerden.

Aklın artar, başkalarından daha fazla akıllı olursun.. fakat bu ezberlemekle de ağırlaşır, sıkılırsın!

Geze dolaşa adeta bir ezberleme levhası kesilirsin.. halbuki bunlardan geçen Levhimahfuz olur!

Öbür akıl Tanrı vergisidir.. onun kaynağı candadır.¹

Taklit için söyleyeceğimiz şu hikayeyi duy da, taklidin zararını bil!

Bir sofî yoldan gelip bir tekkeye misafir oldu. Eşğini götürüp ahıra çekti.

Sema, baştan sona doğru varınca çalgıcı bir yörük semai usulünce teganniye başladı.

“Eşek gitti, eşek gitti” demeye koyuldu. Bu hararetli usule uyup,

Bu şevkle seher çağına kadar ayak vurup el çırparak, “Ey oğul, eşek gitti, eşek gitti” dediler.

O konuk olan sofî de onları taklit ederek, “Eşek gitti” diye bağırmaya başlamıştı.

O ayş u işret, o sema ve safa çağı geçip sabah olunca hepsi vedalaşıp gitti.

Tekke boşaldı, sofî kaldı. Eşyasının tozunu silkmeye başladı.

Nesi var, nesi yoksa hücreden dışarı çıkardı. Eşeğe yükleyip yola çıkmaya niyetlendi.

Alalecele yoldaşlarına yetişip ulaşmak üzere eşeği getirmek için ahıra gitti, fakat eşeğini bulamadı.

Hizmetçi “Vallahi kaç kere geldim, sana bu işleri anlatmak istedim.

Fakat sen de “Oğul eşek gitti” deyip duruyordun. Hatta bu nağmeyi hepsinden daha zevkli söylemekteydin.

Ben de “O da biliyor, bu işe razı, arif bir adam” deyip geri döndüm” dedi.²

Mevlânâ duyuları da dünyaya has kılar. Bu beş duyu toprağın üzerinde geçerlidir, bu nedenle insanı yere çeker, ruhun ışığı ise insanı yukarılar ulaştırır.³ Duyulara takılıp kalmak Mevlânâ’ya göre Mu’tezile’nin yoludur, sünnî ise duyularının

¹ Mesnevî, c. IV, s. 159, b. 1960-1964; ayrıca bkz. *Fîhi Mâ Fîh*, s. 220-221.

² Mesnevî, c. II, s. 40, 41-42, 43, b. 513-514, 535-542, 559-561.

³ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 200-201, b. 1295-1299; *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 524, b. 3108-3111; *Mesnevî*, c. II, s. 251, b. 3270-3271; *Mesnevî*, c. IV, s. 265-266, b. 3311-3319.

ve kifayetsiz aklının peşine takılmayan kimsedir. Allah'ı görmeyi de kalp gözüne irca eder, zira ona göre Allah eğer baş gözüyle görülebilseydi, bu durumda insan ile hayvanın farkı kalmazdı.

Duygu¹ gözünün yolu, İ'tizal yoludur; akıl gözüyle kavuşup buluşmada Sünni'dir.

İ'tizale inananlar, duygunun maskaralarıdır ama sapıklıklarından kendilerini Sünni gösterirler.

Kim, duyguda kaldıysa Mu'tezili'dir; Sünni'yim der ama bilgisizliğinden der.

Kim duygudan çıktıysa Sünni odur; görüş ehli olan, gören göz, izinin tozu kutlu akıl gözüdür.

Hayvanın gözü, padişahı görebilseydi; öküzle eşek de Allah'ı görürdü.

Sende, hayvan duygusundan başka, nefis isteğinden dışarı bir duygu olmasaydı

Ademoğulları, nasıl olur da yüceltilirdi? Hayvanla ortak duyguyla nasıl olurdu da Tanrı'ya mahrem kesilirdi?

Sen şekilden kurtulmadıkça şekle sığar, sığmaz demen de boştur.

Şekle sığmaz, yahut sığar demek, tümünden iç olmuş, öz kesilmiş, kabuktan, deriden kurtulmuş kişinin harcıdır.²

Mevlânâ duyuları ve aklı pratik sahaya ait kıldığı için spekülâtif akıl yürütmelere de karşı çıkmaktadır.³ Kıyası da,⁴ istidlali de⁵ kabul etmez. Mevlânâ, görüldüğü gibi uluhiyet meselesinde dini tecrübeyi merkeze almak için akl-ı cüz'îyi ve duyuları küçümsemekle işe başlar. Bunun yerine önerdiği ise aşktır, ruhtur, yani bir başka tabirle akl-ı küllîdir. Bu iç duyuyu, bütün duyulara hakimdir.⁶

Tanrı ışığının bindiği duyguya yönel; duygunun sahibidir o güzelim ışık.

Duygu ışığını Tanrı ışığı bezerse bu, ışık üstüne ışık olur.

Duygu ışığı, adamı yere çeker, Tanrı ışığıysa yücelere çeker.

¹ Mesnevî'nin Türkçe mütercimleri, metindeki his kelimesini 'duyu' değil de 'duygu' diye tercüme ettiklerinden, doğrudan alıntı yaptığımız iki çeviriye sadık kalmak zorunda kaldık.

² Mesnevî ve Şerhi, c. II, s. 21-22, b. 61-69.

³ Bknz. Mesnevî ve Şerhi, c. VI, s. 128, b. 732-733.

⁴ Bknz. Mesnevî, c. I, s. 39, b. 491; Mesnevî, c. I, s. 170-172, b. 2130-2150.

⁵ Bknz. Mesnevî, c. I, s. 20-21, b. 248-265; Mesnevî, c. I, s. 96, b. 1183-1190.

⁶ Bknz. Mesnevî ve Şerhi, c. I, s. 531, b. 3588-3589; Mesnevî ve Şerhi, c. II, s. 484, 485, b. 3240-3241, 3244-3245; Mesnevî, c. I, s. 285, b. 3563-3567.

Çünkü duyguyla duyulan dünya, en aşağılık dünyadır; Tanrı ışığı denizdir, duyguysa çiğ tanesine benzer.¹

Akıl, düşünürün tabiriyle, metafizikte çamura saplanmış eşektir, onu terk edip aşkın peşinden gitmelidir: “Aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış eşek gibi yattı, kaldı. Aşk, aşıklığı yine aşk şerh etti. / Güneşin vücûduna delil, yine güneştir. Sana güneş lazımsa güneşten yüz çevirme.”²

Bir eşek bile hızlı yürüyeyim derken bir balçığa sapsa, soluktan soluğa, kalkabilmek için debelenir durur.

Orada yerleşmek için yerini düzeltmeye kalkışmaz; o da bilir ki, orası geçim yeri değildir.

Senin duygun, eşeğin duygusundan da mı aşağı ki gönlün, bu balçıktan bir türlü sıçrayıp çıkmaz.³

Aşk her şeyin devasıdır. Cüz’î akılla elde edilen bilgiye benzemez, insanı toprağı aşamayan fare gibi olmaktan kurtarır, yücelere ulaştırır.⁴ İnsan spekülâtif akıldan kurtuldu mu nice hakikatleri müşahade eder. İnsan yüzünü kendi özüne, içindeki bilgi ambarına çevirmelidir.⁵

Aklın, yücelere doğru uçuyor ama taklit kuşun, aşağılarda yemleniyor.

Taklit bilgisi canımıza vebaldir, eğretidir o; bizse malımız diye oturma kalmışız.

Böylesine akıl sahibi olmadansa bilgisiz olmak daha yeğ; eli deliliğe vurmak gerek.⁶

Aklı cüzi, sözde ve işte bizim dostumuzdur. Ama hal bahsine gelersen orada bir hiçten, bir yoktan ibarettir.⁷

Allah’ın varlığını ispat etmek ile Allah’ın kendisi arasında ciddi bir farklılık olduğundan nazari akılla Allah’a ulaşmaya çalışmak yanlıştır.⁸ Aklın tenzihi üslubu Allah’ın ne olduğunu değil, ne olmadığını gösterir. Fizikten hareketle olacağı ve yanlış

¹ *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 200-201, b. 1295-1298.

² *Mesnevî*, c. I, s. 10, b. 115-116.

³ *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 452, b. 3363-3365.

⁴ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 357, b. 2430-2432, 2435; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 340, b. 2328-2330; *Mesnevî*, c. II, s. 251, b. 3270-3271.

⁵ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 565, b. 3466.

⁶ *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 340, b. 2328-2330.

⁷ *Mesnevî*, c. I, s. 158, b. 1984.

⁸ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 233, 234, b. 1529-1536, 1538-1539; *Dîvân-ı Kebîr*, c. II, s. 332, b. 2757-2761; *Mesnevî*, c. I, s. 43, b. 532; *Mesnevî*, c. III, s. 205-206, b. 2525-2532; *Mesnevî ve Şerhi*, c. IV, s. 198, b. 1309.

vasıtaları kullanacağı için¹ de yanlış sonuçlara varabilir.² Ayrıca, Allah'ın varlığı da dahil dini konular akılla anlaşılabilir olsaydı bunca mucize³ ve peygamber gönderme anlamsız olurdu.⁴ Vasıl olmak için akılı kullanmak, Mevlânâ'ya göre kuşu vurmak değil, bilakis kuşun gölgesine ok atmaktır.⁵

Akıl, bu alakaya nasıl yol bulsun, bu alakayı nasıl anlatsın.. bu akıl, ayrılık ve buluşma alakalarına bağlıdır.

Mustafa, bunun için bize “Tanrı'nın zatından pek bahsetmeyin” diye tavsiyede bulundu.

Zaten Tanrı'nın zatını düşünmek, hakikatte zatını düşünmek değildir ki!

Çünkü düşünenin zannı ve düşüncesi, ancak yola taalluk eder.. o zan ve düşünceyle Tanrı arasında yüz binlerce perde vardır!

Herkes, bir perdeye kapanmış, ulaştım sanmıştır ama, Tanrı sandığı, ancak kendi vehmidir.

İşte Peygamber, bu yüzden o vehim sahibinin yanlışla düşüp de malihulyalara kapılmaması için vehmini gidermiştir.

Çünkü onun vehminde edebi terk ediş vardır. Edepsizi de Tanrı baş aşağı eder.⁶

O tarafta akla, beyne düşünce zahmeti yoktur.. çünkü orada her ova, her bahçe akıl ve beyin bitirir!

Bu ovadan geçer, o taraftaki ovaya gelirsən nükteler duyarsın.. oradaki bağlara, bahçelere gelirsən hurma fidanın sulanır, yeşerir!

Bu yoldaki köşkü, sayvanı, şöhreti, şanı terk et.. kılavuzun hareket etmedikçe hareket etme.⁷

Çalgıcı, sarhoş Türk'ün huzurunda nağmelere gizleyerek Elest sırlarını söylemeye başladı:

Bilmem ki ay mısın, put mu? Bilmem ki benden ne istersin?

¹ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 20, 21-22, b. 49, 51, 56-69; *Mesnevî*, c. I, s. 87, b. 1071; *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 565, b. 3462; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 100, b. 931; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 89, b. 816; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 350, b. 2341.

² Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 20, 21-22, b. 49, 51, 56-69; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 233, 234, b. 1529-1536, 1538-1539; *Mesnevî*, c. I, s. 120, b. 1501-1504; *Mesnevî*, c. I, s. 10, b. 115-117; *Mesnevî*, c. V, s. 212, b. 2585-2588.

³ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 171, b. 2143-2145.

⁴ Bknz. *Mesnevî*, c. IV, s. 265-266, b. 3311-3319.

⁵ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 137, b. 420-426.

⁶ *Mesnevî*, c. IV, s. 295, b. 3700-3705.

⁷ *Mesnevî*, c. IV, s. 117, b. 1427-1429.

Bilmem ki sana nasıl hizmet edeyim? Susup oturayım mı, yoksa söyleyeyim mi?

Şaşılacak şey şu: Hem benden ayrı değilsin, hem de ben nerdeyim, sen nerdesin? Bunu bir türlü bilmiyorum.

Bilmiyorum beni nasıl çekiyor da bazen karalar da yürütüyor bazen kan denizlerine gark ediyorsun.

Böylece ağzını açıp bilmem, bilmiyorum demeye girişti, boyuna bu lafı söylüyordu.

Bilmiyorum sözü haddi aşınca Türkümüz kızdı, kızıştı.

Yerinden fırlayıp topuzunu çekti, çalgıcının başına çöktü.

Hemen bir çavuş koşup topuzu yakaladı, çalgıcıyı öldürmek size yaraşmaz dedi.

Türk dedi ki: Bu sayısız tekerlemesi, kafamı şişirdi, bari ben onun kafasını ezeyim de görsün!

A kaltaban, bilmiyorsan nane yeme.. Biliyorsan ne söyleyeceksen söyle.

A ahmak, bildiğini söyle bari de bilmiyorum, bilmiyorum deyip, durma.

Ben; neredensin, nerelisin be adam? diye soru soruyorum. Sen, ben ne Heratlıyım, ne Belhli..

Ne Bağdatlıyım, ne Musullu, ne Tırazlı diyor, ne diye uzatıp duruyorsun.

Nereliysen söyle bari de kurtul. Burada meramını söylememek aptallıktır.

Yahut da sana ne yedin diye soruversen ne şarap içtim, ne kebab yedim..

Ne et yedim, ne tirit ne de mercimek diyorsun. Ne yediysen yalnız onu söyle, kafi.

Sözü uzun uzadıya gevelemek, neden? Çalgıcı dedi ki: Maksadım gizli.

Senin nefyetmenden, yoktur demenden ispat, senden ürküp kaçmada. Var olanı bir türlü bulamıyorsun. İspattan bir koku alasın diye nefyettim bilmiyorum dedim.

Bu sazi, nefiyle nağmelendirdim. Ölünce de ölüm, sana yaşayış sırlarını söyler.¹

Vahiy ruhuna münasip şeyler de var, fakat onları akıl anlayamaz. Çünkü o ruh pek yücedir.

¹ Mesnevî, c. VI, s. 59-60, 703-722.

Akıl, o ruhun işlerine gah delilik diye bakar, gah şaşkınlık diye. Çünkü onu anlamak, o olmaya bağlıdır.

Hızır'a göre alelade olan işler Musa'nın aklını şaşırttı, Musa onları görünce bulandı.

O işler Musa'ya aykırı göründü. Çünkü Musa, o hale sahip değildi.

Musa'nın akli bile gayb işlerine ermezse, ey ulu kişi, bir farenin akli nedir ki bu işlere ersin.¹

Mevlânâ'nın akla tabi olarak zikrettiği kişiler bazen filozof,² bazen Mu'tezilî³ olarak değişir. Bazı beyitlerinde ise doğrudan Fahreddin Râzî'yi hedef alır:

Bu bahiste akıl, yol gösterici olsaydı Fahr-i Râzî, din sırrını bilirdi.

Fakat "Tatmayan bilmez" Onun için, onun akli ve kurduğu hayaller de, ancak hayretini artırdı.

Bu ben, nerde düşünceyle açılacak, bulunacak? O ben, yokluktan sonra açılır, bulunur.

Bu akıllar, araştırma yüzünden ittihat ve hulûl uçurumuna düşer.⁴

Aşk yolunu izleyenler ise arifler, veliler, sûfilerdir. "Veliler ve nebiler kendilerini mücahededen alıkoymazlar. İlk mücahedeleri nefislerini öldürmek, arzu ve şehvetlerini terk etmektir. Bu büyük bir savaştır. Vasil olup emniyet makamına yerleşince, eğri ve doğru onlara keşf olunur. Doğruyu eğri ile bilirler ve görürler." ⁵

Sofinin defteri, harflerin yazılmasından meydana gelen karalama değildir.

Ancak kar gibi bembeyaz ve temiz gönüldür.

Alimin azığı ve sermayesi, kalemden meydana gelen eserlerdir. Sofinin azığı ve sermayesi nedir.. ayak izleri!

Sofî; av peşine düşen, ceylanın ayak izlerini görüp onları izleyen avcıya benzer.

Bir müddet ceylanın ayak izleri işe yarar. Ondan sonra ise esasen ahudaki misk kokusu, yolu gösterir.

Bu izlere, bu izlemeye şükreder de yol alırsa nihayet o adım atma, yol olma yüzünden muradına ulaşır.

¹ *Mesnevî*, c. II, s. 250, b. 3260-3264.

² *Mesnevî ve Şerhi*, c. VI, s. 290, b. 1901, 1903.

³ *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 20, 21-22, b. 49, 51, 56-69.

⁴ *Mesnevî*, c. V, s. 337, b. 4144-4147; ayrıca bkz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 20, 21-22, b. 49, 51, 56-69.

⁵ *Fîhi Mâ Fîh*, s. 204.

Misk kokusunu duyup bir konak yol almak, iz izleyerek yüz konaklık yol almadan, yüz konaklık yolu dönüp dolaşmadan daha iyidir.¹

Fakat bunları anlamak, işi uzatıp duran aklın harcı değildir. Kulluk et de, bunlar sana keşf olsun.

Felsefeye sarılan kişinin aklı, akılla anlaşılabilen şeylere bağlanmış kalmıştır. Fakat temiz ve pak kişi, aklın aklının (Akl-ı Küll'ün) tek binicisi oldu.

Aklının aklı içtir, senin aklınsa kabuk. Hayvan midesi daima kabuk arar.

İç arayan, kabuğu sevmez, ondan usanır, bıkar. İç, temiz kişilere helaldir, temiz kişilere.

Kabuktan ibaret olan aklı, bir işi yüzlerce delille ancak anlayabilir. Fakat Akl-ı Küll, doğru olduğunu bilmediği yola adımını atar mı hiç?

Akıl, defterleri baştan başa karalar durur. Aklın aklıysa bütün alemleri aydınlatır, nurlandırır.

O, karadan da kurtulmuştur, aktan da. Onun ayının nuru, gönüle de yayılmıştır, sana da.²

Mevlânâ'ya göre sûfî, aşkın peşine düşüp ledünni bilgiye sahip olan, hakikate bu şekilde ulaşan kişidir. Aşk bahsinde akıl işlemez,³ söz kifayetsiz kalır⁴ ve kalem çatlar.⁵ Aşk ileri gidenler için gemidir, aşkın yanıldığı pek nadirdir⁶ ve bütün peygamberlerin yoludur;⁷ akıl, zeka taslamak ise İblis'in harcıdır.⁸ Mevlânâ kendisinin de aklı çok denediğini ama bir sonuç alamadığını ifade eder.⁹ Aşk insanı ayıptan kurtarır,¹⁰ onu yücelere uçuran kanat gibidir.¹¹ "Gündüze nasıl Güneş lazımsa, aşka da sevgili lazımdır."¹²

Sevgiden, acılar tatlılaşır; sevgi yüzünden bakırlar, altın olur.

Sevgi yüzünden tortular durulur, arınır.. Sevgiden dertler şifa bulur, sağalır.

Sevgiden ölü dirilir; sevgi yüzünden padişah kul kesilir.

¹ *Mesnevî*, c. II, s. 13, b. 159-164.

² *Mesnevî*, c. III, s. 205-206, b. 2525-2532.

³ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s.86, b. 1065-1066.

⁴ Bknz. *Mesnevî*, c. II, s. 231, b. 3013.

⁵ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 9, b. 114.

⁶ Bknz. *Mesnevî*, c. IV, s. 115, b. 1402-1408.

⁷ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 65-66, b. 220-222.

⁸ Bknz. *Mesnevî*, c. IV, s. 115, b. 1402-1408.

⁹ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 350, b. 2341.

¹⁰ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 44, b. 22.

¹¹ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 3, b. 31.

¹² *Mesnevî*, c. VI, s. 321, b. 4044.

Bu sevgi de, bilginin sonucudur; saçma-sapan şeylere kapılan, nasıl olur da böyle bir tahta oturur?

Noksan bilgi, nerden bu aşkı doğuracak? Noksan bilgi de aşk doğurur ama bu aşk, cansızlaradır.

Noksan bilgili, bir cansızda istediği bir renk görürse, bir ıslıktan, bir sevgilinin sesini duymuşa döner.

Noksan bilgi, bir şeyi, bir şeyden ayırt edemez; hasılı o, şimşeği güneş sanır.

Peygamber, noksanı olana melun dedi ya; bu noksan, tevilde akıllardaki noksandır.

O sakatlık, akıl noksanıdır; laneti gerektiren, uzak durulması gereken hastalık asıl odur.

Çünkü akılları tamamlamak mümkündür; fakat bedende bir noksan varsa onu tamamlamaya imkan yoktur.¹

Ölümsüz dirinin aşkını seç; çünkü cana canlar katan şarabı odur sana sunan.

Onun aşkını seç ki bütün peygamberler, onun aşkıyla güç kuvvet buldular, işe güce koyuldular.

Sen bize, o padişaha varmaya izin yok deme; kerem sahibi olanlara işler güç değildir.²

Pratik ve özellikle teorik tasavvufun hemen hemen bütün kollarında görülen zâhir-bâtın düalizmi bizi çifte gerçeklik problemine götürür. Bir tarafta yanlış ama çoğunluğun benimsediği doğrular vardır, diğer tarafta Allah'ın lütfu olarak keşf ile öğrenilmiş muhalif hakikatler. Bu çatışmacı anlayışa göre, bizim algılarımıza konu olan cismani dünya yanılgıdan, vehimden ve hayalden oluşmakta; bunun karşısında ise gerçeğin ta kendisi olan ruhani ve hakiki dünya bulunmaktadır.³ Gelenekte bu yorumu yapanlar din tandanslı kişiler olunca, görüşlerinin aksini ifade eden dini metinleri kendi görüşleri paralelinde yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bunu ise, peygamber bu girift meseleleri anlayamayacakları için herkese anlatamazdı, ancak bazı sahabilere anlatmıştı şeklinde ifadeler takip eder, doğal olarak Hz. Peygambere ulaşan velâyet ve tarîkat silsileleri ortaya çıkar. Platon'un ideler yorumundan ve hislerin yanıltıcılığı görüşünden etkilenme ihtimali yüksek olan bu görüş, özü itibarıyla insanın bilgi

¹ *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 233, 234, b. 1529-1536, 1538-1539.

² *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 65-66, b. 220-222.

³ Benzeri görüşler için bkz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 200, b. 1285; *Mesnevî*, c. III, s. 42, b. 526-528; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 70, vd.

araçları arasındaki çatışmayı ve gönderilmiş gerçekler ile gönderilmemiş gerçekler arasındaki uçurumu işlemam eder.

Tasavvufî İslam algılamalarına ve hassasiyetlerine sahip birisi olarak Mevlânâ'nın da anılan düalizmden uzak olduğunu söylemek güçtür. Gerçi o, cüz'î akılla küllî akıl arasında işbirliğini önerir, ama bu küllî aklın cüz'îyi denetimine alması ve bir noktada hizmetinde çalıştırması şeklindedir.¹ Gerçeğe ulaşma aşamaları Şeriat-Tarikat-Hakikat şeklinde olmalıdır.² Akla uyarak, daha doğrusu aklı merkeze alarak yol alınamayacağına göre aşk yolu seçilmelidir. Zira, "Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayrıdır. Aşıkların şeriatı da Allah'tır, mezhebi de!"³ ifadesi her kim için olursa olsun rahatlıkla düşülebilecek bâtinî heterodoksinin bir göstergesi niteliğinde olduğundan bu çözüm önerileri kanaatimizce işlevsel değildir.

Mevlânâ aşkı, sadece Allah'ın varlığını bulmada kullanmaz, aynı zamanda aşk yolu insanın kendi mevhum varlığından geçmesi, var olarak sadece Allah'ı ilan etmesi için de bir yoldur: "Aşk nedir bilir misin? Beni, bizi, varlık davasını bırakmaktır; güzellikleri, güzelleri yaratanda her dileği, her isteği yok etmektir."⁴

2.2.1.2. Dini Tecrübe Delilinin Eleştirisi

Mevlânâ'da ve diğer sûfilerdeki dini tecrübe delili aklı dışladığından, elbette ki, fenomen dünyasındaki nesnelerin özelliklerinden veya ontolojik delildeki gibi Tanrı kavramından hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşmaz. Bizim delil olarak nitelediğimiz istidlaller gibi, bir delilin olduğunu söylemek de güçtür. Zira delil kavramı kendisini rasyonel çıkarımlarda bulacağından kanaatimizce, anılan delile 'dini tecrübe yolu' demek daha uygun olacaktır. Sûfî evvela bir Tanrı inancına sahiptir ve devamlı ibadet ve riyazetlerle, kendi ifadelerine göre ruhani saflaşma sonucu Allah'ın varlığını keşfen, hakka'l-yakîn bilir. Ulaşılan sonuç, Mevlânâ örneğinde olduğu gibi, aslen inanmayanları veya inançla ilgili konularda tereddütleri olanları Kur'ân'ın Tanrı'sına yaklaştırma amacı gütmeyiz; bilakis, rasyonel metafiziğin temellerini çürütmeye ve teorik ilahiyatın verilerini redde yöneliktir. Maksadını ve hedefini dahildeki muhalif epistemik cemaatin paradigmalarının ilgasında bulur. Tabii ki bu tespit, sûfilerin yakînî imana ulaşma hedeflerinin de olmasını inkar anlamına gelmez.

¹ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 19, b. 26; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 336, b. 2278; *Dîvân-ı Kebîr*, c. II, s. 332, b. 2752; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 193, b. 1826.

² *Mesnevî ve Şerhi*, c. V, önsöz, s. I.

³ *Mesnevî*, c. II, s. 135, b. 1770.

⁴ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 373, b. 3420.

Kur’ân’ı incelediğimiz zaman sûflerin sıkça vurguladığı aşk kavramının kök olarak kullanılmadığını, bunun yerine İbn Manzûr’un “nefretin zıddı”¹ diye tanımladığı ‘hubb’un ve “sevmek, istemek, temenni etmek”² anlamlarına gelen ve sevgi paydasında hubb ile birleşen ‘vüdd’ün kullanıldığını görüyoruz. Hubb/mehabbet kökü hem insana, hem de Allah’a izafe edilmektedir. Örneğin Allah, aşırıya gidenleri,³ kafirleri ve günahkarları,⁴ ayrıca fesadı⁵ sevmezken (lâ yuhıbb); ihsan edenleri,⁶ tövbe edenleri,⁷ temizlenenleri⁸ ve müttakileri⁹ sevmektedir (yuhıbb). Yine Kur’ân’da, “Şayet Allah’ı seviyorsanız, bana uyun; Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın”¹⁰ ve “İman edenler en çok Allah’ı severler”¹¹ buyrulur. Bu ayetler Allah ile kul arasındaki sevmesevilme ilişkisini açıkça ‘hubb’a atfederler. İkinci kök olan vüdd/meveddet ise daha çok insan için kullanılırken, sadece bir ayette “Vedûd”¹² ismiyle Allah’a izafe edilir. Allah’ın insanların arasına koyduğu meveddet ve şefkat ise, O’nun varlığının göstergeleri olarak sunulur.¹³

İbn Manzûr’un “sevginin aşırı boyutu”¹⁴ diye tanımladığı aşk/ışk ise kök olarak Kur’ân’ın hiçbir ayetinde bulunmamakla birlikte, mana olarak birkaç ayette varlığını hissettirmektedir. Hz. Yusuf’u evlatlık alan mevki sahibi kişinin (el-Azîz) hanımı, Hz. Yusuf’un gönlünü çelmeye çalışmış;¹⁵ delicesine, tutkuyla sevmesinin¹⁶ sonucu olarak da Hz. Yusuf’un yıllarca hapiste kalmasına¹⁷ yol açacak kadar aşırılıklar yapmıştır. Yine Kur’ân’ın insanın malı aşırı sevmesini eleştirdiğini biliyoruz.¹⁸ Bütün bu nüansları ve Kur’ân’ın kendi Rabb’ine ulaşmada aşkı metot olarak sunmadığını göz önüne alırsak, aşkın Allah’ın varlığını ispatlamada doğru bir yol olmadığı kanaatine varabiliriz.

¹ İbn Manzûr (ty.), *Lisânu’l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, c. I, s. 289.

² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. III, s. 453.

³ (2) Bakara/190.

⁴ (2) Bakara/276.

⁵ (2) Bakara/205.

⁶ (2) Bakara/195.

⁷ (2) Bakara/222.

⁸ (2) Bakara/222.

⁹ (2) Bakara/76.

¹⁰ “İn küntüm tuhıbbûnallâhe fettebiûnî yuhbibkûmullahu ve yağfir lekûm zünûbekûm” (3)Âl-i İmrân/31.

¹¹ “Vellezîne âmenû eşeddu hubben lillâh” (2)Bakara/165.

¹² (11) Hûd/90.

¹³ (30) Rûm/21.

¹⁴ “fartu’l-hubb” İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. X, s. 251.

¹⁵ (12) Yûsuf/23.

¹⁶ “kad şeğafehâ hubben” (12)Yûsuf/30. Ayetin yukarıdaki çevirisi İbn Manzûr’un ifadelerine dayanır.

Bknz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. IX, s. 79.

¹⁷ (12) Yûsuf/42.

¹⁸ “Hubben cemmen” (79)Fecr/20.

Keşf ve müşahede doğası itibariyle insan için normalde bilinmeyen gayp sahasına ulaşır, oradan Allah'ın lütfu sonucu birtakım bilgileri almayı ifade eder. Bu ise Kur'ânî açıdan iki sakınca doğurur: Şûra suresi 51. ayete göre Allah'la insan arasındaki iletişimsel ilişki ya vahiyyle, ya perde arkasından, ya da melek aracılığıyla olabilmektedir. İlk bölüm Musa'nın annesinde de olduğu gibi direk olarak kalbe seslenmeyi ifade ettiğinden ilhamı içinde barındırabilir.¹ Kur'ân'ın bu tip ifadelerini, muhatap olan kişilerin veliliğine ve ilhama mazhar oluşlarına hamleden yorumlar kabul görmekle birlikte, literatürde bu kişilerin peygamber ve vahiy sahibi olduğu şeklinde yorumların var olduğunu da biliyoruz. Bu tartışmaları bir kenara bırakıp, ayetin ilham fikrini dışlamadığını öngörsek bile, insana yönelik her seslenişin her zaman Rahmani olmadığını yine Kur'ân'ın tanıklığıyla bilmekteyiz.² Bu nedenle de içe doğan her şeyi dini veri kabul edemeyiz.³ Kelâmın kulaktaki işitme gücünde veya -ağaç örneğindeki gibi-⁴ cisimde yaratılması anlamına gelen diğer vahiy türü, perde arkasından seslenmek gibi olur⁵ ve vahyin ifade edilen bu yönü keşf ve müşahedenin doğrudanlığı hükmü ile çelişir.⁶ İkinci sakınca da dini tecrübenin muhtevasının gaybi oluşuyla ilgilidir. Halbuki Cin suresi 26 ve 27. ayetlere göre ise Allah gaybı sadece seçtiği peygamberlere bildirir ve diğer insanlar gayba ulaşamazlar. Kur'ân'daki veli kavramı ise sûfilerin yüklediği özel anlamlara sahip olmamasına rağmen Mevlânâ'nın sûfilerin yüklediği anlamıyla velilerle, peygamberleri genellikle aynı vasıflarla andığını görüyoruz.⁷ Kur'ân'a göre ise Allah iman edenleri dost edinmiştir.⁸ Zalimler, kafirler, münafıklar Şeytan'ın dostlarıken, müttakiler Allah'ın dostlarıdır.⁹

Mevlânâ can alemini bambaşka olarak nitelerken onun diğer aleme olan üstünlüğünü ve oradan edinilen bilginin de diğer bilgilere üstünlüğünü vurgular.¹⁰ Mevlânâ'nın bu kabulüne göre fikir yürüttüğümüz takdirde, bambaşka olan ve hakikati temsil eden ruh aleminden edinilen keşfi bilgilerin hiçbirisi arasında tenakuza

¹ Yazır, M. Hamdi (ty.) *Hak Dini Kur'ân Dili* (sad. İ. Karaçam, E. Işık ve ark.), İstanbul: Azim Dağıtım, c. VII, s. 35.

² (6) En'âm/112.

³ Mâtürîdî ve Neseîî sağlam duyular, haber ve akıl dışında geçerli bir bilgi vasıtası olmadığını ve ilhamın dinde delil kabul edilemeyeceğini belirtirler. Bknz. el-Mâtürîdî (2003), *Kitâbu't-Tevhîd* (tah. B. Topaloğlu, M. Aruçi), Ankara: İsam Yayınları, s. 11; en-Neseîî (1993), *Tabsîratü'l-Edille* (tah. H. Atay), Ankara: DİB Yayınları, c. I, s. 34-35.

⁴ (28) Kasas/30.

⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VII, s. 35.

⁶ Sarıms, İbrahim (1997), *Teorik ve Pratik Açısından Tasavvuf ve İslam*, İstanbul: Ekin Yayınları, s. 78.

⁷ Bknz. *Fîhi Mâ Fîh*, s. 204; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 210, vd; *Fîhi Mâ Fîh*, s.216; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 151; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 327, b. 2161-2162; *Mektuplar*, 19. Mektup, s. 31.

⁸ (2) Bakara/257, 286; (3) Âl-i İmrân/68, 122.

⁹ (8) Enfâl/34; (10) Yûnus/62.

¹⁰ *Mesnevî*, c. II, s. 135, b. 1770; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 357, b. 2430-2432, 2435.

rastlamamamız gerekir. Halbuki İmam Rabbânî, sahip olduğu görüşlerin ledünni olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî'nin yorumlarının yanlış olduğunu keşfen bildiğini ifade eder ve ontolojik perspektifini eleştirir.¹

Dini tecrübe esnasında şuur geçici de olsa kapanıyorsa, tecrübenin başladığı an ile bittiği an arasında insan hafızasının kaydı da doğal olarak duracak, dolayısıyla keşfe dayalı kazanımların depolanması ve şuur haline geçince tekrardan su yüzüne çıkması imkansız hale gelecektir. Bu ise bizi dini tecrübenin ifadesinin olanaksızlığının aslen dilin yetersizliklerinden kaynaklandığı sonucuna değil de, dini tecrübenin anılan niteliğinden ötürü olduğu sonucuna ulaştırır. Ayrıca Hristiyan mistiklerin kendi dinlerinde önemli yeri olan Hz. İsa'yı, Hz. Meryem'i, Pavlus'u, Müslüman sûflerin ise Hz. Peygamber'i, müslüman din büyüklerini vs. görmesi, onlarla diyalog kurması dini tecrübenin hafızaya, sosyal çevreye göre şekillendiğini, kısaca alt şuurdan beslendiğini göstermektedir.² Bu durumda ise keşfi bilginin gerçekten ledünni bir lütuf oluşunda ciddi şüpheler doğar.

Akla dayalı deliller her ne kadar Tanrı'ya inanan kişiler tarafından kurgulansa da, delil oluşturulmadan önce, en azından teorik açıdan, Tanrı'nın var olduğunu askıya almakta; görünür dünyada var olan nesnelerin, olayların ve olguların gözlemlenmesiyle elde edilen bilgilerin pratik olmayan sahaya uzandırılıp, Tanrı'nın varlığına işaret edilmesiyle sonlanmaktadır. Dini tecrübeye sahip olanların ise inandığını ve ortalama her inanandan daha fazla ibadet ve riyazetle ruhi saflığa ulaştığını ve neticesinde inandığı Tanrı'nın varlığını bizzât keşfettiğini görüyoruz. Durum böyle ise ne kullanılan araç, ne de ulaşılan sonuç nesnel olmaktadır. Ayrıca var olma ihtimali olan Tanrı'yı ispattan değil, var olduğuna kesinkes inanılan Tanrı'ya yönelik inancın derinleştirilmesinden söz edilebilir.

Bütün bunları bir kenara bırakıp, dini tecrübeyi hakiki bir delil olarak telakki etsek bile, delilin işlevselliği ve geçerliliğinin sadece tecrübe sahibi için geçerli oluşundan söz edebiliriz.³ Diğer şahıslar için ise ancak ve ancak Tanrı'nın var olduğu ihtimalini gösterdiğini kabul edebiliriz.

İbn Rüşd ise bu yöneme yönelik eleştirilerini üç nokta üzerinde toplar: 1. Bu yol gerçek kabul edilse bile bütün insanlar için geçerli olamaz, 2. Aşk yolu insanlar için ulaşılmaması gereken bir yol ise, nazara ve ibrete çağıran Kur'ân'ın ilgili mesajı

¹ İmâm Rabbânî (ty), *Mektûbat-ı Rabbânî* (çev. Abdülkadir Akçiçek), İstanbul: Merve Yayınevi, c. I, 31. Mektup, s. 119; 234. Mektup, s. 518-520; c. II, 314. Mektup, s. 925-931.

² Bknz. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 349.

³ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 134.

anlamsızlaşır, 3. Arzuları ortadan kaldırmak Allah’a ulaşmayı garanti edemez. Zira, sağlık öğrenmek için gereklidir, ama öğrenmenin gerektiricisi değildir.¹

Bölümün başında Mevlânâ’da aşk delilinin temel; felsefî, kelâmî literatürün verileri olan argümanların ise tali konumda olduklarını ifade etmiştik. Aşk delilini anlattıktan sonra, spekülatif deliller arasında yer almasına karşın, evrenden ve sebeplilik ilkesinden hareket etmeyişinden ötürü kozmolojik delillerden farklı değerlendirilen ontolojik delili anlatmaya geçebiliriz.

2.2.2. Ontolojik Delil

2.2.2.1 Delilin Anlatımı

Ontolojik delil, İslami literatürdeki ismiyle “ekmel varlık delili”, delil adını alabilecek bütün delillerden farklı olarak Tanrı’nın varlığını ispatlamada, Tanrı’nın kozmostaki etkilerini değil, Tanrı’nın bizâtihi varlığını konu edinir ve bu yönüyle a priori özellik taşır. Batı dünyasında bu delilin kurucusu olarak St. Anselm’in (1033-1109) ismi anılmakla birlikte,² biz bu delile ondan önce yaşamış olan Fârâbî’de ve özellikle İbn Sînâ’da rastlamaktayız.

St. Anselm ontolojik delili kurgularken Tanrı kavramının tahlilinden hareket eder. Tanrı kavramı, bizzât var olmayı ve kendisinden mükemmel bir başka varlığın olmamasını ilzam eder. Filozofa göre bu fikir, aslında ‘Tanrı yoktur’ diyen, onun deyimiyle, bir aptalda dahi mevcuttur. Bununla birlikte bu fikir sadece zihnimizde var olmamalıdır. Hem zihinde, hem de dış dünyada olmak, sadece zihinde olmaktan üstün olacağına göre, ‘Kendisinden daha mükemmeli düşünülmeyen varlık olan’ Tanrı’nın, tanımı gereği her iki varlık kategorisinde de yer alması gerekir.³ Eğer, ‘kendisinden daha mükemmeli düşünülemez varlık’ sadece zihinde var olacaksa; bu durumda, ‘Kendisinden daha mükemmeli düşünülemez’ varlık ile, ‘Kendisinden daha mükemmeli düşünülebilir varlık’ arasında fark kalmayacaktır. Bunun imkansızlığı ise açıktır. Öyle ise, Tanrı hem zihinde hem de dış dünyada var olmalıdır.⁴

Delilin ikinci şeklinde St. Anselm’e göre Tanrı, sadece varlığa sahip olan bir var değil, bilakis O, zorunlu varlığa sahip olan bir vardır. Tanrı tanımı gereği yokluğu

¹ İbn Rüşd (1998), *el-Keşf an Menâhici’l-Edille* (haz. M. Âbid el-Câbirî), Beyrut: Merkezu’d-Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, s. 117.

² Hick, John H. (1990), *Philosophy of Religion*, USA: Prentice Hall, s. 15.

³ Hick, *Philosophy of Religion*, s. 15.

⁴ Phillips, Stephen H. (ty.), *Philosophy of Religion: A Global Approach*, USA: Harcourt Brace College Publishers, s. 155.

düşünülemeyen varlık olunca, bu varlık yine tanımın özü gereği kendinden zorunlu varlık olacaktır. Bundan dolayı Tanrı'nın yokluğu düşünülemez, vardır ve varlığı kesintiye uğramayandır. 'Kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık' var değilse, anılan vasfını kaybedecektir. Bunun saçma olduğu kesin olduğuna göre, Tanrı'nın yokluğunu düşünmek de imkansızdır.¹ Gökberk'in de dediği gibi, Anselm'in ortaya koyduğu delil, bilginin mutlak olarak akılla edinilişi ve mutlak akılcı tutum için karakteristik bir örnektir. Çünkü bu tutuma göre bilmek, nesneleri kavramsal olarak düşünmek, sonra da bu kavramlardan bir takım düşünce işlemleriyle sonuçlar çıkarmaya çalışmaktır.²

Fârâbî'de tam olarak Tanrı kavramından hareket eden ontolojik bir delilin var olduğunu söylemek güç görünüyor. Çünkü, o bir taraftan varların mümkünlüğünden vacib varlığa ve onun tanrılığine ulaşırken,³ diğer taraftan hiçbir bölünmeyi kabul edemeyeceğinden tarifi mümkün olmayan Tanrı'nın temel özelliğinin var olmak oluşu üzerinde durur. Zira, Allah Hak'tır, Hak olmak ise var olmaya tetabuk eder. O en mükemmel varlık sahibidir. Eğer biz en mükemmeli en mükemmel olarak bilemiyorsak, bu bizim akli yetilerimizin zayıflığından ve madde ile ademe bulaşmış olmasından dolayıdır.⁴

İbn Sînâ, Allah'ın varlığının ispatını, ontolojisinin temeli olan varlık kavramı üzerine kurar.⁵ Müşahede dünyamıza baktığımızda var olanların mahiyetlerinin ve varlıklarının olduğunu ve bunların yek diğerine karşı bir imtiyaza haiz olmadıklarını görürüz. Eğer, Tanrı'da da bu ayrım olsaydı O'nun mahiyetini ve varlığını birleştirecek bir varlığa ihtiyaç duyulurdu. Bu, Tanrı'nın tanrılığının iflası anlamına geleceğine göre, Tanrı'da diğer varlıkların aksine mahiyet ve varlığın aynı olduğunu düşünmek durumundayız. O, ayrı olan mahiyet ve varlığa sahip değildir, bunların ikisini de içeren 'inniyete' sahip varlıktır.⁶

İbn Sînâ'ya göre Allah'a neden, niçin, nasıl, nerede gibi sorular yönlendirilemez. O'nun varlığı bizzât kendisindendir. Varlığına burhan olmaz, aksine O, her şeyin varlığına burhandır.⁷ İbn Sînâ elbette bu yorumu yapmakla Tanrı'nın varlığının hiçbir kanıtı olamaz veya O'nun varlığını kanıtlamamız anlamsızdır demek istemez. Aksine,

¹ Hick, *Philosophy of Religion*, s. 16.

² Gökberk, Macit (1991), *Felsefe Tarihi*, Ankara: Remzi Yayınevi, s. 143.

³ Taylan, Necip (1994), *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, s. 117.

⁴ el-Fârâbî (2001), *el-Medinetü'l-Fâzıla* (çev. N. Danışman), Ankara: MEB Yayınları, s. 22-25.

⁵ Atay, Hüseyin (2001), *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: KB Yayınları, s. 178.

⁶ İbn Sînâ (ty.), *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât* (haz. İ. Medkûr), BAE: el-İdâretü'l-Âmme, c. II, s. 343-347, 351, 354; Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 178.

⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 347-348.

Tanrı'yı kanıtlamada, ona göre siddıklara mahsus olan, Tanrı'nın varlığını merkeze almayı hedef olarak gösterir.¹

Bir şeyi mantıki olarak tahlil etmek, onun mahiyetini ve cins, fasıl, nev gibi mahiyetinin unsurlarını incelemeyi gerektireceğinden,² hiçbir bölünmeyi içermeyen ve mahiyeti vücûdundan ayrılmayan Allah'ın mantıki olarak tahlil edilmesi imkansızdır, bu yüzden tanımı da yapılamaz.³ O, zâtıyla kavranır ve kavranılmasında hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. O, kavranan ilk varlık sahibidir.⁴ Allah'ı yarattıklarıyla da ispatlayabilirsek de, O'nu kendi varlığıyla ispatlamak daha güvenilir ve daha asil yoldur.⁵

İbn Sînâ varlık delilini takdim ederken, önce bir şeyin varlığını kabul edip, sonra O'na gerekli bir sıfat yüklemeyiz. Böyle bir şey O'nun mahiyet-vücûd aynılığı görüşüne aykırı olduğundan varlığı bir sıfat olarak değil, zâtın kendisi olarak düşünür. Bu nedenle Tanrı'nın mükemmelliğini varlığına eklemeyiz. Zâtını, varlığını ve ispatını ayırmadığı için de ontolojik delile yöneltilen eleştirilerden etkilenmez.⁶

Descartes'e göre, insan düşüncesi sonlu ve sınırlı olduğundan Tanrı fikri onun ürünü olamaz. Biz ise, kendi varlığına hiçbir şey ilave edilemeyen, ezeli, ebedi, mutlak; yani mükemmelliğin en sonunda gibi andığımız Tanrı tasavvuruna sahibiz. Bu fikir bizden oluşmıyorsa, Tanrı'nın kendinden geliyor demektir. Eğer mükemmellik fikri sadece bizim zihinlerimizde var oluyorsa ve bütün yüce sıfatlarla andığımız varlık dış dünyada bu vasıflara sahip değilse, andığımız mükemmelliğin sanıldığı gibi bir mükemmellik olduğuna hükmedemeyiz. Var olmak mükemmelliğin ayrılmaz parçası olduğu için Tanrı vardır fikrine ulaşırız, Tanrı'yı 'yok' olarak tasavvur edemeyiz.⁷ İki iç açısının toplamının dik açiya eşit olması nasıl üçgenin niteliği ise, var olmak da Mutlak Mükemmel Varlık için zorunlu niteliktir. Üçgen tanımlayıcı özellikleri olmadığı zaman üçgen olamaz, aynı şekilde Tanrı da var olmadığı zaman Tanrı olamaz. Bununla birlikte ikisi arasında esaslı fark vardır. Üçgen kavramından zorunlu olarak üçgenin varlığına

¹ İbn Sînâ (1957), *el-İşârât ve't-Tenbîhât, el-İlâhiyyât* (tah. S. Dünyâ), Kahire: Dâru'l-Maârif, c. III, s. 483.

² Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 184.

³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 348.

⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât, el-İlâhiyyât*, c. III, s. 483.

⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât, el-İlâhiyyât*, c. III, s. 482.

⁶ Bknz. Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 192.

⁷ Descartes, René (1998), *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler* (çev. M. Karasan), İstanbul: MEB Yayınları, s. 219-228.

ulaşamayacağımız halde, Tanrı kavramından O'nun varlığına zorunlu olarak ulaşabiliriz, çünkü Tanrı'da varlık öz-niteliktir, varlığından ayrılamaz.¹

Descartes aynı zamanda Tanrı'yı kendi varlığının ve cisimlerin teminatı olarak da gösterir. Zira biz, kendimizin ve dış dünyada algılarımıza konu olan varlıkların var olduğunu fikrini benimsiyoruz. Bu kanaat pekala bizim hayalimizin ürünü de olabilir. Eğer Tanrı varsa, Descartes'in ünlü sözü olan "Düşünüyorum, öyleyse varım"ın ötesine geçebiliriz. Her hakikat, her kesinlik dayanağını Tanrı'da bulur.²

Mevlânâ'nın Allah'ın varlığını ispatlamada ve hatta cismânî varlıkların varlığını inkarda yöntem olarak aşkı seçtiğini söylemiştik. Bununla birlikte düşünür, her ne kadar teferruatlı ve sistemli olmasa da ontolojik ve kozmolojik delilleri de kullanır. Fakat, Mevlânâ'da bu delillerin sistematik olarak kurgulandığını, öncüllerin sıralandığını ve "bu ekmel varlık delilidir" şeklinde nitelendiğini göremeyiz; hatta onda, doğrudan ontolojik delili ilgilendiren pasajları bulmak da zordur. O, İbn Sînâ'nın vurguladığı gibi Tanrı'nın varlığına asıl tanık olarak Tanrı'yı göstermekte³ ve aynı zamanda "Noksanlar, kemal vasfının aynasıdır. O horluk, yücelik ve ululuğa aynadır"⁴ demektedir. Buradan hareketle onun, varolanlardaki eksikliklerden yola çıkarak kemal sıfatları şahsında toplayan yüce bir varlık fikrine ulaştığına şahit olmaktayız.

Düşünürün gerek genel olarak varlık tasavvurunu gerekse ontolojik delil kapsamına alınabilecek görüşlerini daha yakından tanımak açısından, onun vahdet-i vücud ile ilgili görüşlerine burada temas etmek uygun olacaktır.

Mevlânâ'ya göre bizim varlık adını verdiğimiz şeyler aslında gerçek varlığa sahip değildir, tek hakiki varlık sahibi ise Allah'tır. O bilinmek istediği için kesreti, yani mevhum varlıkları var etmiştir/gibi göstermiştir. Bu düşünceye göre zaten Allah dışında bir varlık olmadığı için onun tanrılık kavramından hareket etmeye de gerek yoktur. Tek varlık, tek kemal O'na aittir.

Ya Rabbi, sen kahr şarabiyle insanı sarhoş edersen yok olan şeylere varlık suretini verir, onları var gibi gösterirsin.

Sarhoşluk nedir? Taşı gevher, yünü yeşim taşı görecekt derecede gözün bağlanması, görmemesidir.

¹ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 222-226.

² Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 229; Weber, Alfred (1991), *Felsefe Tarihi* (çev. H. Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınlar, s. 217.

³ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 291, b. 3642-3645.

⁴ *Mesnevî*, c. I, s. 257, b. 3210.

Sarhoşluk nedir? İlgin ağacı, göze sandal ağacı görünecek kadar duyguların değişmesidir.¹

Biz (mâ) kelimesi, lügatte nasıl bir kelimedir? İspata ve nefye delalet eden bir kelime. Halbuki ben ispat değilim; zatım, varlığım yoktur ki ispat edilebilsin. (Varlığım olmadığından) nefiy de değilim.

Ben varlığı yoklukta buldum, onun için varlığı yokluğa feda ettim.²

Biz çenge dönmüşüz, mızrabı vuran sensin; inleyiş bizden değil; sen inliyorsun.

Biz ney gibiyiz, bizdeki ses sendendir; biz dağ gibiyiz, bizdeki ses sendendir.

Kazanıp mat olmada satranç gibiyiz biz; a sıfatları hoş zat, kazanıp mat olmamız da senden.

A bizim canımıza can olan, biz kim oluyoruz ki seninle beraber bu arada bulunabilelim?

Biz yoklarız; bizim varlıklarımız, geçici şekiller izhar eden, Mutlak Varlık olan sensin ancak.

Biz aslanlarız ama bayraklardaki aslanlarız; onların oynayışı, saldırışı, soluktan soluğa yel yüzündendir.

Onların oynayışları görünür de yel görünmez. O görünmeyen yok mu, hiç mi hiç eksik olmasın.

Yelimiz de senin vergindir, varlığımız da; varlığımız, tümünden senin icadındır.

Yoğa varlık tadını tattırdın; yoğu kendine aşık ettin.³

2.2.2.2 Ontolojik Delilin Eleştirisi

St. Anselm'in ontolojik delilinin ilk eleştirisi çağdaşı Rahip Gaunilon'dan gelmiştir. Gaunilon'a göre Anselm'in delili diğer sahalarda tatbik edildiğinde tamamen saçma sonuçlara yol verecektir. Zira, kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyişinden Tanrı'nın var olduğuna nasıl ulaşıyorsak, aynı şekilde kendisinden daha mükemmel bir adanın düşünülememesinden en mükemmel adanın varlığına da geçebiliriz. Anselm delile yönelik bu eleştiriden sonra delili Tanrı'nın zorunluluğu fikri

¹ Mesnevî, c. I, s. 97, b. 1199-1201.

² Mesnevî, c. I, s. 139, b. 1734-1735.

³ Mesnevî ve Şerhî, c. I, s. 153, b. 602-610.

doğrultusunda revize eder. Tanrı eşsiz ve zorunlu olduğundan maddi varlıklardan ayrıdır, bundan dolayı da Tanrı kavramının sahip olduğu ayrıcalıklar nesneler dünyası için geçerli olamaz. Çünkü, maddi varlıklar maddi dünyanın içinde kendi çapında bir konuma sahiptir ve diğer maddi varlıklarla kuşatılmıştır, sınırlılıklarından dolayı da yok olmaları mantıki çelişki oluşturmaz.¹

Çağdaş felsefenin kurucusu sayılan Kant'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik kurgulamalara verdiği sicil notu, filozofun bilgi felsefesi paralelindedir. Kant'a göre önermeler sentetik ve analitik olmak üzere ikiye ayrılır. Sentetik önermeler konuya önceden sahip olmadığı ayrı bir yön, özellik kazandıran yüklemelere sahip önermelerdir. "Ahmet uzundur" dediğimizde onun insan oluşuna ilave bir bilgi veririz. Bunun karşısında yer alan önermeler ise yüklem konuya hiçbir ilavede bulunmadığı analitik önermelerdir. "Ahmet vardır" cümlesi, bir şahıs olarak Ahmet beraberinde var olmayı barındırdığından vardır yüklemine ihtiyaç hissetmez, bu nedenle de Kant'a göre varlık yüklem olarak nitelenemez. Kesin bilgi tecrübi olarak doğrulanabilmelidir, fakat bununla birlikte, deneyin hükümlerinin her halükarda o şekilde olacağının kesin olmayışından ötürü a posteriorinin, a priori ile desteklenmesi lazımdır. Yani duyular hükmün nesnesini vermeli, akıl da bunları birleştirip kesin bilgiye ulaşmalıdır.²

Kesinliği sentetik a priori önermelerde bulan Kant, bundan dolayı aklın spekülatif çıkarımlarla Tanrı'nın varlığına ulaşmasını imkansız addeder. Tanrı fikri bizde bir idealdir ve teorik çalışmalarla hakikate dönüştürülemez. Biz sadece benliğimizin karşı konulmaz eğilimleri sonucunda tecrübe alanında müşahade ettiğimiz farklı şeyleri bir ilk varlığa bağlamak isteriz. Fakat bu ilk varlığın gerçekten var olduğunu bilmek bizim için imkan dahilinde değildir.³ Bununla birlikte Kant, Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı saf akla değil, ahlak yasasının yardımıyla pratik akla verir.⁴

Kant'a göre, Tanrı'nın ontolojik olarak kanıtlanabileceğini söyleyen Descartes, Tanrı kavramından tanrının varlığına ve üç açılı olmasında üçgenin varlığına ulaşırken analitik önermeleri kullanmıştır. Filozof bu durumu iki açıdan eleştirir: Birincisi Tanrı ve üçgen kavramıyla onun varlığı arasında hiçbir mantıki zorunluluk bulunmadığından, örneğin üçgenin varlığını kabul edip onun üç kenarlı oluşunu inkar etmek mantıki çelişki oluşturmazdır. Doğal olarak aynı durum Tanrı kavramı için de geçerlidir.

¹ Bknz. Hick, *Philosophy of Religion*, s. 25.

² Kant, Immanuel (1993), *Akı Usun Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, s. 41, 48, 293.

³ Kant, *Akı Usun Eleştirisi*, s. 282-283, 290-294; Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 67.

⁴ Kant, Immanuel (1994), *Pratik Aklın Eleştirisi* (çev. İ. Kuçuradi ve arkadaşları), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, s. 134.

İkinci eleştiri ise bir şeyi tasavvur etmenin onun gerçekten var olduğunun kanıtı olamayacağıdır. Biz kesemizde yüz altının var olduğunu düşünebiliriz. Hayali yüz altının, gerçek yüz altınla sayısal olarak eşit olması, reel dünyada hayali altını gerçek yüz altına dönüştürmeyecektir.¹

Norman Malcolm, dinin içinde yer almayan kişilerin bu delili doğru olarak anlayamayacağı fikrindedir. Ayrıca “Tanrı vardır” cümlesindeki konuyu ve yüklemi reddetmenin Kant’ın sandığı gibi tutarlı olmadığını belirtir. Ona göre, Tanrı’nın varlığını nesnelerin varlığından farklı olarak değerlendirebilirsek Tanrı’nın yokluğunu dile getirmenin hiç de kolay olmadığını rahatlıkla anlarız. Malcolm Anselm’in ikinci delilinin paralelinde şu akıl yürütmeye bulunur:

- Eğer Tanrı var değilse O’nun varlığı mantiken imkansızdır.
- Eğer Tanrı varsa O’nun varlığı mantiken zorunludur.
- O halde Tanrı’nın varlığı ya mantiken zaruri, ya da mantiken imkansızdır.
- Eğer Tanrı’nın varlığı mantiken imkansız ise, Tanrı kavramında çelişki var demektir.
- Fakat Tanrı kavramının çelişkili olduğu ispatlanamamıştır.
- O halde Tanrı’nın varlığı mantiken zaruridir.²

Felsefi literatürde halen ciddi biçimde tartışılmakta ve savunucular bulmakta olan ontolojik delile yöneltilen eleştiriler delili yıpratmakla birlikte, onun geçersizliğini ispatlayamamıştır.³

Mevlânâ’nın ontolojik delili kısaca anlattığımızı ve haleflerinden bu açıdan farklı olduğunu belirtmiştik. Bu yüzden özellikle Gaunilon’un eleştirisi düşünürün ekmel varlık telakkisini sarsamaz. Kant’ın eleştirisi ise, bütün nesne dünyasını gerçek-dışı algıladığında dolayı Mevlânâ’nın ontolojik perspektifini direk ilgilendirmez. Zira, bilindiği gibi, Mevlânâ’ya göre akıl ve duyular yanıltıcı olduğu için Tanrı’ya alemde ulaşamaz. Bu yorum vahdet-i vücûdun doğruluğuna hükmedildiği şeklinde alınmamalıdır. Teorinin eksik yönlerine konu işlenirken temas edilecektir.

Ontolojik delili ve eleştirisini işledikten sonra evrendeki sebeplilik ilkesi üzerine kurulan kozmolojik delillere geçebiliriz.

¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 294-300; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 36, vd.

² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 39-40.

³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 40.

2.2.3. Kozmolojik Deliller

İsminden de anlaşılacağı gibi kozmolojik deliller evrenden Allah'ın varlığına gitmeye çalışan delillerdir. Bu deliller sebeplilik ilkesi üzerine kurulup, her biri farklı bir yöne dikkat çekerek hedefine ulaşmaya çalışır. Hudûs delili 'sonlu varlıklar', hareket delili 'hareket', imkan ve cevaz delili ise 'değişim' kavramlarını ön plana çıkarır. Müslüman kelâmcılar elinde gelişen kozmolojik deliller, onların sayesinde Yahudi ve Hristiyan din adamlarına ve filozoflarına ulaşmıştır. Söz konusu deliller Aydın'ın da haklı olarak belirttiği gibi kelâm ve felsefenin "en eski, en köklü ve belki de en güçlü" delilleridir.¹

Kozmolojik delillerin anlatımına hepsinin temelinde sebeplilik fikri yattığı için ilk sebep delili ile başlamak istiyoruz.

2.2.3.1. İlk Sebep Delili

2.2.3.1.1. Delilin Anlatımı ve Evrene Uygulanması

Bu delil tecrübe dünyamızda şahit olduğumuz, her şeyin bir sebebi, var edicisi olduğu ilkesinden hareket eder ve bu ilkeyi metafiziğe taşıyarak bütün varlığın ilk sebebinin Allah olduğu sonucuna ulaşır. Felsefî argümantasyonuna ilk defa Aristo'da rastladığımız delil, esasen kelimacılar değil, İslam filozofları tarafından kullanılmaktadır. Bununla birlikte paradigmatik uçurumlarının doğal bir sonucu olarak illetin ve illiyetin mahiyetine filozoflardan farklı baksa da, bütün kozmolojik delillerin sebep-sonuç zincirine dayanması noktasında kelâmcılar da sebeplilikten istifade etmiştir.

Aristo'ya göre neden şu anlamlara gelir:

1. Bir şeyi, bu şeyin parçası olarak meydana getiren içkin madde: Örneğin tunç, heykelin; gümüş, bardağın nedenidir. Aynı şekilde tunç ve gümüşün cinsleri, nedenleridir.
2. Form veya model, yani özün tanımı ve cinsleri (örneğin 2/1 oranı ve genel olarak sayı, oktavin nedenleridir.)
3. Değişmenin veya sükunetin kendisinden başladığı ilke: Örneğin bir karar veren, eylemin; baba, çocuğun bir nedenidir.

¹ Bknz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 41-42.

4. Erek, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey: Örneğin sağlık, gezinti yapmanın nedenidir; çünkü “insan niçin gezinti yapar” sorusuna, “sağlıklı olmak için” cevabını veririz ve bunu derken de bu olayın nedenini açıkladığımızı düşünürüz.¹

İslam dünyasında Meşşâî felsefesinin en büyük üstadı sayılan ve felsefesinin temelinde metafizik bulunan İbn Sînâ, sebep ve türleri konusunda Aristo’nun görüşlerini paylaşmakla birlikte; illetleri, mahiyet ve vücûd illetleri olarak ayırması bakımından² ondan ayrılmaktadır.³ Bilindiği üzere, maddeyi ezeli kabul eden Aristo felsefesinde mahiyet ve varlık ayrımı bulunmaz.⁴

İbn Sina zaman zaman sebep kelimesiyle de ifade ettiği illeti; bilfiil varlığa sahip olup, başka bir şeye bilfiil varlık veren zât olarak tanımlar.⁵ Varlık veren, varlık kazananadan önce olduğu için, zaman bakımından değilse de aklen illet, malûlden öncedir.⁶ İlet-malûl ilişkisini şöyle örnekler: “İlet, elinin anahtarla olan hareketi gibidir. İlet olmazsa, anahtarın hareketinde olduğu gibi, malûl de olmaz. Malûlün olmaması ise illetin olmamasını gerektirmez. Her ne kadar beraber bulunsalar da, anahtarın hareketinin olmaması, elin hareketinin olmayacağı anlamına gelmez.”⁷

İbn Sînâ illetleri dörde ayırır. Maddi illet şeyin onunla bilkuvv ve varlık kazandığı illettir. Bazen heyûlânî olarak isimlendirdiği sûrî illet ise maddi illetin aksine şeye bilfiil varlık kazandırır. Buna göre maddi illetle potansiyel kazanan ve alıcı konuma çıkan nesne, surî illetle dış varlık kazanır. Bu iki illet varlığın mahiyetinde olan illetlerdir, bizâtihi var edici olmadıklarından fâil ve gâî illete muhtaçtırlar. Vücud illeti olarak nitelediği fail illete gelince o, kendi zâtından ayrı olarak, malûlüne varlık kazandırır. Gai illet ise şeyin kendisinden dolayı olduğu illettir, o da fail illet gibi malûlünden mübayindir.⁸ İbn Sînâ ontolojisinde fail illet merkezi konuma sahiptir ve diğer bütün illetler aslen onun malûlüdür. Fakat gai illetin bir ayrıcalığı vardır. Oluş bitmeden var

¹ Aristoteles (1985), *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, s. 241.

² İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 292.

³ Muhtemelen İbn Sînâ felsefesinin etkisiyle olacak ki, aynı ayrımı Cürcânî de yapmaktadır. Bknz. el-Cürcânî (1405), *et-Ta’rîfât* (tah. İ. el-Ebyârî), Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, s. 202.

⁴ Bknz. Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, s. 223-224.

⁵ İbn Sînâ (1963), *Kitâbu’l-Hudûd* (tah. E. Goichon), Kahire: Menşûrâtü’l-Ma’hedi’l-İlmiyyi’l-Feransî li’l-Âsârî’s-Şarkıyye, s. 41; benzer bir tarifi Râzî’de de bulmaktayız. Bknz. er-Râzî (1343), *Kitâbü’l-Mebâhisi’l-Meşrûkiyye fî İlmi’l-İlâhiyyât ve’t-Tabîiyyât*, Hindistan: Matbaatü Dâireti’l-Maârifî’n-Nizâmiyye, s. 457.

⁶ İbn Sînâ (1992), *Kitâbu’n-Necât fî’l-Mantık ve’l-İlâhiyyât* (tah. A. Umeyra), Beyrut: Dâru’l-Cîl, c. 1, s. 207; aynı doğrultudaki bir başka yorum için bknz. es-Sühreverdî (1977), *Risâletü Hikmeti’l-İşrâk fî’l-İtikâdi’l-Hukemâ* (tah. H. Corbin), Paris: el-Mektabetü’l-İrânîyye, s. 63.

⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât, et-Tabîiyyât*, c. II, s. 215.

⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 257.

olamayacağı için,¹ fiilen değilse de, varlığın var olmasının nihai olarak kendisine dayanması anlamında zihnen bütün sebepleri önceler.²

Filozofun sebep hakkındaki görüşlerini özetledikten sonra şimdi, sebeplilikten hareketle Allah'ın varlığını nasıl kanıtladığına geçebiliriz. İbn Sînâ sebep kavramından hareket ederek tanrının varlığını ispat etmede metafiziğinin temel kavramları olan vücub ve imkan karşıtlığından faydalanır:

Vâcibu'l-Vücûd sayı olarak birdir. O'nun dışındakiler zâtı dikkate alındığında varlığı bakımından mümkündür, malûdür. Onların malûllüğünde de son olduğu açıktır, bu hususta bir imkansızlık yoktur. Öyle ise, Bir'in dışındaki her şey lizâtihi tektir ve mevcuttur, varlığını başkasından kazanmıştır, var edicisi vardır, varlığı kendinden değildir. Bunun anlamı şeyin ibda edilmesi ve varlığını başkasından kazanmasıdır. Zâtı itibariyle mutlak ademe sahiptir. Onun yokluğu hak etmesi; suretinden veya maddesinden birisi dolayısıyla değil, bilakis her ikisinden dolayıdır. Bütünüyle var ediciye ihtiyaç duyuyorsa varlığı değil, yokluğu gereklidir. Bütünüyle varlığı bir var ediciyi gerektiriyorsa ve madde ile surete sahipse ne maddesi ne sureti kendisindendir. Varlığını önceleyen ve cüzü olmadığı bir varlık vardır.³

İbn Sînâ'ya göre her şey Bir'den çıktığına ve O, zorunlu varlık olduğuna göre zorunlu olarak her şeyin varlığının sebebi de O'dur. Yokluk ancak yokluğa sebep olabileceğine göre varlığın sebebi yine var olmalıdır.⁴ İmkan dünyasındaki her şey değişime tabi ise onu değiştiren bir sebep vardır. Bu nedenle eşyanın sebebi ne ademdir, ne imkandır. Sebepler zinciri kendisi var olan ve varlığının sebebi olmayan bir sebepte son bulmalıdır.⁵ Görüldüğü gibi İbn Sînâ varlık tasavvurunun doğrultusunda varlığın sebebi olarak Bir'i gösterir. Zorunlu varlık, her şeyin ilkesi, başlangıcı, var edicisi olduğundan ilk sebeptir. Bununla birlikte İbn Sînâ illet ile malûlün varlığını birbirinden ayırmakla vahdet-i vücûd görüşüne de geçit vermez.⁶ Fakat yine İbn Sînâ'ya göre illet ile malûl arasındaki ayrılık sadece zât bakımındandır, zaman bakımından değil. Eğer, zorunlu varlık kendisinden başka olan varlıkları zorunlu kılıyorsa ve bu onun özelliğiye, biz nasıl zorunlu varlığın zorunlu olmadığı bir anın varlığını

¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 283.

² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât, el-İlâhiyyât*, c. III, s. 16.

³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 342.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 384.

⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât, el-İlâhiyyât*, c. III, s. 27.

⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 327; Bknz. Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 227.

düşünemiyorsak, aynı şekilde onun zorunlu kılmadığı bir anın varlığını da düşünemeyiz. Bundan dolayı zorunlu varlık ile zorunlu eseri arasında zaman bakımından hiçbir kopukluk yoktur. Evvel zorunlu olduğu için öncedir ve ihtiyaçsızdır, eseri ise mümkün olduğundan sonradır ve illetine muhtaçtır.¹ Aynı şekilde Fârâbî ilk sebebin vacib varlık olması gerektiği yorumunu yapar: “Bir şey sebep değilse, sonra sebep oluyorsa, ilminden kaynaklanan düzen doğrultusunda her şeyin sebebi olan ilkeye varıyor demektir. Oluş aleminde nihai olarak sebeplerin sebebine ulaşmayan, sebepsiz ihtiyarın ve yatkınlığın var olduğunu göremezsin.”² “İlk sebebin varlığı cevherindendir[...] Her şeyin varlığını O vermiştir.”³

İbn Sînâ sebeplerin sonluluğunu şu şekilde ispatlamaya çalışır: En başında bir illet, ortasında başka illet, sonda ise malûl olan bir illet silsilesi düşünelim. Ortadaki illetler bir veya daha fazla olabilirler. Onların birden çok olduğunu var sayalım, bu durumda sonlu ya da sonsuz olurlar. Sonlu oldukları takdirde bir sorun çıkmaz, ama sonsuzlarsa ve son tarafa ulaşılmazsa, böyle bir durumda sonsuza ulaşan tarafların hepsi, aradaki malûllerin özelliğini aşmış olur. Çünkü hangi kesitten alınırsa alınsın en son malûlün illeti olur, ama aynı zamanda kendisi de malûl olur. Bu nedenle zincirin başlangıcı sonsuz, diğer kısımları sonlu olmak zorundadır.⁴

Tûsî'nin filozoflardaki illet görüşü hakkındaki yorumunu aktararak bu konuya son verelim: “Filozoflar, varlığın zâtı bakımından, bir kısmının diğer kısmına illet olduğu görüşündedirler. Mümkünler arasında da illiyeti kabul etmişlerdir ve hepsi İlk İlet'in [İlet-i Ūlâ] Vacib Varlık olduğunda hemfikirdir.”⁵

Gazzâlî, filozofların sebeplerle sonuçların yan yana bulunmasının zaruri olduğu, sebebin bulunduğu yerde sonucun bulunmaması ve sonucun sebep olmadan olamayacağı fikirlerini kabul etmez.⁶ Onu bu görüşe sevk eden amil ise, Allah'ın Kur'ân'da bildirdiği mucizeleri gerçek olarak yorumlamaya ve filozofların Tanrı'dan maddeye kadar inen determinist varlık hiyerarşisini reddetmeye müsait teorik bir zemin oluşturmaktır.⁷ Gazzâlî'yi dinleyelim:

Alışmışlığın sonucu olarak birinin sebep, diğerinin sonuç olduğuna inanılan iki şeyden birinin, diğerinin yanında bulunması bize göre zaruri değildir ve

¹ Bknz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 384; ayrıca bknz. Kutluer, İlhan (2002) *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 190.

² el-Fârâbî (1345), *Kitâbu'l-Füsûs*, Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Usmâniyye, s. 17.

³ el-Fârâbî (1964), *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye* (tah. F. Neccâr), Dâru Lecneti Şi'r, s. 17.

⁴ Bknz. Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 234; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 327-328.

⁵ et-Tûsî (1990), *Tehâfütü'l-Felâsife* (tah. Ridâ Saâde), Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, s. 305.

⁶ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid (1302), *Tehâfütü'l-Felâsife*, Mısır: el-Matbaatü'l-İlâmiyye, s. 67.

⁷ Bknz. el-Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 68.

biri, diğeri değildir. Bunlardan birinin ispatı, diğerrinin ispatını içermediğı gibi, birinin nefyi de diğerrinin nefyini içermez. Bunun için birinin varlığı diğerrinin varlığını gerektirmediğı gibi, birinin yokluğu da diğerrinin yokluğunu gerektirmez. Susuzluğun giderilmiş olması ile su içmek, toklukla yemek yemek, yanmakla ateşe dokunmak [...] gibi sebep-sonuç olarak görülen şeylerin hiçbirisi arasında zaruret yoktur.¹

Bir insan eğer, ateşin pamuğı yaktuğını düşünüyorsa, diyor Gazzâlî; bu onun, pamuğun yanma esnasında ateşin yanında olduğınu müşahade etmesinden dolayıdır. Bu ise yanmanın ateşten başka sebebi olmadığına delil teşkil etmez. Gazzâlî'nin asıl vurgulamak istediğı sebep-sonuç ilişkisinde bir zorunluluğunun olmamasıdır. Yoksa, illiyetin inkarı değildir. Zira kendisi alemin hudûsunu ispatlamada sebeplilikten faydalanmakta, ilk sebep olarak Allah'ı göstermektedir.² Bu sebeple kitaplıkta olan kitabın bir ata; mutfaktaki çömleğın bir elmaya; çarşıdaki meyvelerin insana dönüşmesi söz konusu değildir. Bütün sonuçlar Allah'ın yaratmasından dolayı öyle olmaktadır. Sebep-sonuç ilişkisi bizâtihi caizdir, biz pamuğun ateşte yanmasını devamlı olarak gözlemlediğimizden, bu hep böyle olacakmış sonucuna varıyoruz.³ Ateş mutlaka yakacak, ateşe atılan da mutlaka yanacak diye bir şey söz konusu değildir. Zira, Hz. İbrahim Allah'ın ateşin yakma tabiatını değıştirmesinden ya da vücûdunun ateşe dayanıklı hale getirilmesi sonucunda devasa ateşin içinde yanmamıştır.⁴

Duyulur nesnelerdeki etkin nedenlerin varlığını inkar etmeyi safsata olarak niteleyen İbn Rüşd, bu fikrin her fiilin bir faili vardır hükmüyle çeliştiğini ve ayrıca her illetin her malûlü, her halükarda etkilemesinin söz konusu olmadığını, zira talk taşı sürülmüş nesnenin ateşe tutulduğunda yanmayacağını, fakat bu istisnaların illiyet fikrinin aleyhine kullanılmasının yanlışlığı üzerinde durur. Ona göre dört neden kendiliğinden bilinen şeylerdir ve şart ile şartlı, şey ile tanımlı, şey ile nedeni, ayrıca şey ile kanıtı arasında zorunlu ilişki olduğınu belirtir.⁵ Bir şey gideceğı yönün zıddına gidebiliyor ve ateş yükselmesi gerekirken, alçalıyorsa diyor İbn Rüşd, ne hikmetten, ne insan ile alemin parçaları arsında bir uyumdan, ne de Yaratıcı ve yaratılan hakkında bir bilgiden söz edilebilir. Bu yüzden de illiyet fikrini inkar eden kimse, hikmet sahibi yaratıcıyı inkar edenden farksızdır. İbn Rüşd konuyla ilgili olarak Gazzâlî'ye ayrı bir

¹ el-Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 67.

² Bknz. el-Gazzâlî (1983), *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 16, 19.

³ el-Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 68-69.

⁴ el-Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 69.

⁵ İbn Rüşd (1302), *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Mısır: el-Matbaatü'l-İ'lâmiyye, s. 127-130; Türkçesi, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (çev. K. Işık, M. Dağ), İstanbul: Kırkambar Yayınları, c. II, s. 631-641.

göndermede de bulunur. Sebepler bazen işliyor, bazen de işlemiyorsa, Allah böyle bir adet oluşturuyorsa, sadece görünürde etkin olan illetleri var etmedeki hikmet ne olabilir!¹

Gazzâlî bu yorumlarıyla kendisinden sonra gelecek bir çok filozofa da ilham vermiştir. Aynı şekilde Hume da sebebin, sonuçtan önce gelmesinin kozaliteyi kanıtlamayacağı, sebep-sonuç ilişkisi dediğimiz şeyin aslında izlenimlerin ürünü olduğu fikrini taşır.² Boutroux, kozalite kanununun deneyden alınarak, zihin tarafından eşyaya dikte ettirildiği görüşündedir. Ona göre sebepler, varlıkların tabiatından çıkmadığı için, varlıkların iç alemine nüfuz edemez.³

Mevlânâ'nın sebeplilik konusundaki görüşlerinin Gazzâlî ile aynı paralelde olduğunu görüyoruz. Mevlânâ'ya göre zorunlu sebep-sonuç ilişkisi diye bir şey yoktur. Kur'ân baştan sona illiyetin zorunluluğunu inkar eder. Mucizeler bunun açık göstergesidir.⁴

O, aslı olmayan hayalleri, tamamıyla hikmet yapar; o, zehirli suyu şerbet haline getirir.

O zan ve şüphe doğuran sözleri, hakikat ve yakın haline getirir. Kin ve adavet sebeplerinden dostluk ve muhabbet belirtir.

İbrahim'i ateş içinde besler; korkuyu, ruhun emniye ve selameti yapar.

Onun sebep yakıcılığına hayranım. Onun hayallerinde Sofestâî gibiyim!⁵

Sebeplerin işlemesi Allah'ın iradesine bağlıdır, Allah eşyanın üzerinde mutlak etkindir:

Padişah ateşe yüz çevirip dedi ki: “Ey sert huylu! Tabiatındaki o cihanı yakıcılık nerde?

Niye yakmıyorsun? Ne oldu senin hassan? Yoksa bizim talihimizden niyetin mi değişti?

Sen ateşe tapana bile lutfetmezsin. Sana tapmayan nasıl kurtuldu?

Bu, göz bağı mı, yoksa akıl bağı mı? Böyle yücelmiş alev nasıl yakmaz?

Seni birisi büyüledi mi, yoksa bu simya mı? Yahut tabiatının değişmesi bizim talihimizden mi?

¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, s. 166-167.

² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 309.

³ Bolay, S. Hayri (1999), *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul: MEB Yayınları, s. 399.

⁴ Bknz. *Mesnevî*, c. III, s. 205, b. 2520-2522.

⁵ *Mesnevî*, c. I, s. 44, b. 545-548.

Ateş dedi ki: “Ey Şaman! Ben yine o ateşim. Hele bir içeri gel de benim hararetimi gör!

Benim tabiatım da değişmedi, unsurum da. Ben Tanrı kılıcıyım izinle keserim.

Tabiat ateşi seni gamlandırırorsa o yakış, din sultanının emriyledir. Tabiat ateşi eğer sana sevinç verirse ona o sevinci din sultanı verir.

Gam görünce istiğfar et. Çünkü gam, halik emriyle tesir eder.

Tanrı isterse bizzat gam, neşe... bizzat ayakbağı, azatlık ve hürriyet olur.

Rüzgar, toprak, su, ateş; kölelerdir. Benimle, seninle ölüdürler. Hak’la dirilirler, ancak onun emrini tutarlar.

Ateş, Tanrı huzurunda daima emre hazırdır, aşık gibi gece gündüz daima kıvranıp durmaktadır.

Taşı, demire vurunca kıvılcım sıçrar. Fakat kıvılcım (senin çakmağı çakmanla değil), Tanrı fermaniyle dışarıya ayak basar.

Zulüm demiriyle, taşını birbirine vurma. Çünkü bu ikisi, erkek ve kadın gibi meydana çocuk getirirler.

Taş ve demir, sebepten ibarettir ama, ey iyi adam, sen daha ileriye bak!

Çünkü bu sebebi, o sebep zuhura getirmiştir. Zahiri sebep, hakiki sebep olmaksızın kendi kendine nasıl meydana gelir?

Enbiyaya rehber olan o sebepler, bu sebeplerden daha yüksektir.

Bu sebebi müessir hale getiren o sebeptir. Bazan da olur ki, semeresiz ve atıl kılar, hükümsüz bırakır.

Bu sebebe akıllar mahremdir. O sebeplerin mahremi de Enbiyadır.

Bu sebep kelimesinin Türkçesi nedir? Denirse iptir diye cevap ver. Bu ip, bu kuyuda işe yarar.

Çıkrığın dönmesi, ipin sarılıp koyverilmesine sebeptir. Fakat çıkrığı döndüreni görmemek hatadır.

Dünyada bu sebep iplerini, sakın ha, sakın ha... bu başı dönmüş felekten bilme,

Ki felek gibi bomboş ve sersem bir halde kalmıyasın; akılsızlıktan çıra gibi yanmıyasın!

Rüzgar Hakk'ın emriyle ateş olur; her ikisi de Tanrı şarabıyla sarhoş olmuşlardır.¹

Allah İlet-i Ūlâ değildir, O her şeyi iradesiyle yapar. Sebepliliğin peşine düşmek ise duyular takılmaktır, kabukta kalmaktır.²

Ben dört tabiat ve İlet-i Ūlâ değilim. Her şeyi tasarruf etmede Baki ve Daimi'yim.

İşim illetsiz, sebepsiz ve dosdoğrudur. Ey kötü düşünceli; takdirim, sebebe bağlı olamaz.

Bir vakit olur, adetimi değiştirir.. bir vakit olur, bu tozu yatıştırırım.

Denize “Durma, hemencecik ateşlerle dol” derim. Ateşe “Haydi, gül bahçesi kesil” diye emrederim.

Dağa derim ki: “Pamuk gibi hafifleş!” Göğe derim ki: “Göze baş aşağı görün”.

Güneşe “Ey güneş, ayla birleş” der, ikisini de iki kara bulut haline getiririm.³

Gözü açık olan, sebepsiz görür; sense duygudasın, öyleyse sebebe kulak as.

Sebepleri yarıp yıkma ırmağının döküldüğü yeri elde etmek, canı tabiatlardan dışarıda olan kişinin harcıdır.

Peygamberlerin mu'cizeler ırmağının kaynağını sebepsiz görür o, sudan ottan değil.⁴

Bu görüşler, tıpkı Gazzâlî'de olduğu gibi sebeplerin inkarı anlamına gelmez. Sebep de sonuç da vardır; sebep, sonuçtan önce olduğundan ondan üstündür.⁵ Allah kendi iradesi doğrultusunda eşyadaki düzeni sağlamak için sebebi var etmiştir. O, Müsebbibü'l-Esbâb'dır.⁶

Sebepsiz olarak bize yücelik gelmez. Gelmez ama kudret, sebebi kaldırmada aciz değildir.

Ey sebebe kapılan, sebepten dışarı uçma. Fakat sebebi yaratana da, abes sanmaya kalkışma.

Sebebi yaratan Tanrı, ne dilerse yapar. Mutlak olan kudret, sebepleri de yırtar, ortadan kaldırır.

¹ *Mesnevî*, c. I, s. 65-68, b. 823-852.

² Bknz. *Mesnevî*, c. III, s. 291, b. 3574-3575.

³ *Mesnevî*, c. II, s. 124-125, b. 1625-1632.

⁴ *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 141, b. 1840-1842.

⁵ *Mesnevî*, c. II, s. 150, b. 1964-1965.

⁶ Bknz. *Mektuplar*, IV. Mektup, s. 11.

Fakat arayan muradına erişsin diye çok defa, yaptığı işleri sebeple yapar, sebeple yaratır.¹

Tesirler, insanın duygularında görünür-durur; bunlar da o tesiri yaratandan haber verir.

Her ilacın anlamı gizlidir; her büyücünün büyü, sanatı gibi hani.

Yaptığı işe, tesirine baktın mı, gizlidir ama meydana da çıkarırsın onu.

Onda gizli olan kuvvet, iş halinde göründü mü meydana çıkar, kendini gösterir.

Bütün bunlar, eserleriyle görünüyor sana; peki, nasıl oluyor da Tanrı'yı, eserleriyle görmüyorsun?

Sebepler de, eserler de içten, kabuktan ibaret değil mi? Araştırırsan hepsi de onun eserleri.

Kimi şeyleri eserleri yüzünden seviyorsun; peki, niçin eserleri bağışlayandan haberin yok?²

Tabiattaki her şey bir sebebin sonucudur. “Gözler sebepsiz yaşarmaz, dudaklar sebepsiz kurumaz, gönlünde bir dert olmadıkça kimseciklerin yüzü safran gibi sararmaz, safran gibi sapsarı kesilmez.”³

Bununla birlikte Allah her şeye, o şeyin kendisinden daha yakın olduğundan, eserden yola çıkıp sebebini aramak yerine O'nun kendisini aramalıyız: “Gönüller, senin yüzünden sebeplerle oyalanmada, halbuki haberleri yok ki sen, o gönüllere yakından da daha yakınsın.”⁴

Kelâmcılar, özellikle Eş'arîler, Allah'ın ilk sebep olmasını ve O'na illet-i ûlâ denmesini⁵ pek tasvip etmezler. Bunun iki nedeni olabilir: İlki, İbn Melkâ'nın da işaret ettiği gibi, illet ile fâil-i muhtâr arasındaki farktır, yani illet kavramı belirlenmişliği ve zorunluluğu bünyesinde barındırır, halbuki irade sahibi fail için bu eksiklikler söz konusu değildir.⁶ İkinci ve temel husus ise, filozofların illiyet tasavvurlarının malûlün varlığını ezelde gerektirir olmasıdır, kısaca alemin kıdemine yol açma endişesidir. Bu konuda Gazzâlî'nin etkisinde kalan Mevlânâ da aynı şekilde Allah'ın ilk sebep olarak

¹ *Mesnevî*, c. V, s. 129, b. 1540-1549.

² *Mesnevî*, c. VI, s. 200-201, b. 1315-1321; ayrıca bkz. *Mesnevî*, c. IV, s. 232, b. 2890-2893.

³ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 117, b. 1093.

⁴ *Dîvân-ı Kebîr*, c. III, s. 26, b. 181-182.

⁵ Mâtürîdî de Allah'a illet denmesini tasvip etmemektedir. Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 55.

⁶ Bknz. İbn Melkâ (1357), *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-Hikme, el-İlmü'l-İlâhî*, Haydarâbâd: Cem'iyyetü Dâireti'l-Maârifî'l-İslâmiyye, c. III, s. 49.

değerlendirilmesinin karşısındadır. Kısaca sebeplilik fikrine ve bu kavramdan hareketle Allah'a ulaşma çabasına muhaliftir.

Kozmolojik deliller, işlediğimizde daha net olarak görebileceğimiz gibi, sebeplilik prensibine dayanır. Eğer sebeplilik zinciri nihai olarak Tanrı'da durdurulamazsa, evrendeki sonlu varlıkların varlığının başlangıcı olmayacağı, yani delilleri hedefine ulaşamayacağı için kelâmcılar sebep-sonuç ilişkisini Tanrı'nın varlığında durdurmak için çeşitli deliller geliştirmişlerdir. Bunlar devrin ve teselsülün imkansızlığı delilleridir.

Devr, mümkün iki varlıktan her birinin, diğerinin var olabilmesi için sebep teşkil etmesi anlamına gelir. Yani x ve y var ise; x, y'nin, y de x'in varlık sebebi olacaktır. Bunun batıllığı ise açıktır. x, y'yi var edecekse, ondan önce olmalıdır. Halbuki tarife göre x'in varlığı y'nin onu var etmesine bağlıdır. Aynı durum y için de geçerlidir. Var etmek için, var edilenden önce olmak gerekeceğinden devr ihtimali gerçek dışıdır.¹

Teselsül ise sebeplilik zincirinin sonsuza dek gitmesi demektir. Teselsülün batıllığını göstermek için birkaç delil geliştirilmiştir:

- i. Birbirine etki eden bir mümkün sebep-sonuç zincirinin var olduğunu düşünelim. Bu mümkün zincire tesir eden ya zincirin hepsidir, ya bir kısmıdır, ya da zincirin dışından bir şeydir. Bir şey kendisinin sebebi olamayacağından sebeplilik zincirinin tümü müessir olamaz. Tüme tesir ederken aynı zamanda kendisine de tesir edeceğinden zincirin parçası da bu etkinliğin sahibi olamaz. Bu parçanın diğer mümkünler serisine, serinin de parçaya olan etkisini varsaydığımızda ise yukarıda çürütülen devr görüşüne düşmüş oluruz. Son şık olarak elimizde, bu seriye etki edenin bunların dışında bir varlık olması kalır. O da mümkün olursa aynı sorun tekrar ortaya çıkacağından, bu harici müessir vacip olmalıdır.²
- ii. *Burhân-ı Tatbîk*: Bir sebep-sonuç ilişkisi düşündüğümüzde serinin en sonunda sonuç kalır. İmdi, biz biri diğerinden eksik iki sonsuz silsile düşündüğümüzde şöyle bir şey karşımıza çıkar:

(Sonsuz Zincir) sebep-sonuç-sebe-sonuç

(Sonsuz zincir) sebep-sonuç-sebe-.....

İkinci zinciri birincisiyle karşılaştırdığımızda, yani zincirlerin sebeplerini sebeplerinin; sonuçlarını sonuçlarının karşısına getirdiğimizde, iki zincirde aynı

¹ Bknz. er-Râzî (2002), *el-Muhassal/Kelâm'a Giriş* (çev. H. Atay), Ankara: KB Yayınları, s. 142, 150.

² et-Taftazânî (1998), *Şerhu'l-Makâsîd* (tah. A. Umeyra), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, c. IV, s. 18-20; er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 150-153.

noktadan başladığımızı göre eksilme zincirin sonunda gerçekleşeceğini görürüz. Eksilme olduğu için, ikinci zincirin sonluluğuna hükmedilir. İlk zincir de, ikinciye nazaran sonlu bir ölçüde fazla olduğundan o da sonlu olacaktır.¹

- iii. *Burhân-ı Tedâyüf*: Bu delil de burhân-ı tatbîk esasına dayanır. Sebep ve sonuç arasındaki nispetin incelenmesinden çıkarılır. Sebeplilik silsilesinin sonsuza değin gittiği var sayıldığında sonuç sayısının, sebep sayısından bir fazla olduğunu görürüz. Zira bütün hepsi hem sebep, hem sonuçken, bize en yakın olan sadece sonuçtur. Bu da onun fazla oluşunu gösterir. Sonsuz düşünülen varlıklarda eksiklik ve fazlalık olamayacağından teselsül imkansız demektir.²
- iv. *Burhân-ı Arşî*: Sonsuz olduğu farz edilen silsilenin bizden tarafta olan başlangıcından geriye doğru her hangi bir sebebe kadar bir bölümü aldığımızda belirli olan sonuç ve sebep arasında kalan kısmı da belirli ve sınırlı; silsilenin bunun dışında kalan kısmı da sonlu olacaktır. Sınırlı bir nicelikten, sınırlı bir nicelikte daha az veya daha çok olan nicelik sınırlıdır.³

İllyet ilişkisinin ezeliğini inkar etmede kelâmcıların bütünüyle hemfikir olan Mevlânâ, tarzının gereği olarak konuyu ispatlayıcı istidlallerde bulunmaz, hüküm vermekle yetinir. Mevlânâ'nın sebeplilik ve ilk sebep hakkındaki görüşleri ise özünde Gazzâlî paralelindedir, bu da düşünürün kelâmcıların çoğunluğundan ayrıldığı noktayı oluşturur. Zira ikisine göre de sebepler zorunlu değildir, illet ile malûl birbirinden ayırdır ve illet; hem zât, hem de zaman bakımından malûlü öncelemektedir.

2.2.3.1.2. İlk Sebep Delilinin Eleştirisi

İbn Rüşd filozofların kullandığı sebeplilik delilini dört açıdan eleştirir. 1. Filozoflar ilk illet kavramından hangi illeti kastettiklerini net olarak açıklamamışlardır. Eğer onlar ilk sebeple fail sebebi kastediyorlarsa bu doğrudur; fakat maddi, şekli ve gai sebeplerden birisini kastederlerse delil istenilen sonuca ulaşamaz. 2. İlk prensipten kasıtları varlığın sebebi olmayan şey ve başka sebeplerin sebebi olmayan şey ise bu tarif yanlışır. Çünkü bu anlamda ilk prensip olmak pekala İlk feleğe ve gökyüzünün tamamına veya sebebi olmadığı varsayılan herhangi bir varlık türüne verilebilir. 3. Eğer şeyin başlangıcının bir ilk illet olduğu düşünülüyorsa onların yapması gereken bütün

¹ et-Taftazânî (1991), *Şerhu'l-Akâid/Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (çev. S. Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 135-136.

² Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 102-103.

³ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 103.

fail, maddi, şekli ve gai sebeplerin kendi grubuna ait ilk sebeplere ulaştırılması gereklidir. 4. Filozoflarda sebeplilik zincirinin sonsuza değin uzanmasının imkansızlığı bu zincir zâtî olup, doğru hat üzerinde ilerlemesi durumunda geçerlidir. Arızı ve dairevi zincir söz konusu olduğunda ise filozoflara göre bu zincir sonsuza değin uzanır. Zira, yağmur, buluttan; bulut, buhardan; buhar, yağmurdan oluşur ve bu döngü de veran eder durur.¹

Tecrübeye dayalı akıl yürütmede bulunup, kullandığımız tecrübi terim ve ilkeleri aşkın alana taşımak doğru olmadığından kozmolojik delilde Kant’a göre sebep kavramı da, sebeplilik kavramı da yerinde kullanılmaz. Beşeri tecrübeden hareket ederek metafiziğe ilişkin hakiki bir kanıta ulaşılamayacağı için de alemdeki sebep-sonuç ilişkisinden Tanrı’nın alemin sebebi olduğu sonucuna varmayı hatalı bulur.²

Russell’in eleştirisi de sebeplilik ilkesine yönelmektedir. Çünkü Russell, “parçalar hakkındaki nedenlerin, bütün içinde neden olmayacağını, daha doğrusu bütünün nedeninin olmayacağını” belirterek, iddiasını kanıtlamak üzere, her insanın bir annesinin olmasından hareketle, insan ırkının da bir annesinin olması gerektiği fikrinin çıkarıldığını, oysa bunun doğru olmadığını söyler.³

Kant’ın sebeplilik ilkesi yerinde kullanılmamaktadır yorumuna gelince, bilindiği gibi sebeplilik delilini kurgulayanlar herhangi bir sebebi değil, varlık veren, tercih eden ve özellik veren ilk sebebi bulmaya çalışırlar. Bu sebep de sebeplilik zincirinin son halkası değil, mahiyeti itibarıyla onlardan bütünüyle farklı irade sahibi zâttır.⁴ Bu açıdan gerek İslam filozoflarının, gerekse kelâmcıların ve Mevlânâ’nın ilk sebep fikrinin ciddi anlamda yıpratıldığını düşünmüyoruz. Ayrıca, Aydın’ın işaret ettiği noktayı gözlerden uzak tutmamalıyız. Kant insanın kategoriler hakkında bilgi sahibi olduğunu söylemektedir. Fakat, kategorilerin uygulanmaları sadece duyu verileriyle sınırlı kalsa idi, o kategoriler hakkında hiçbir bilgimiz olamazdı, bu nedenle sebep kavramı tecrübe dünyasının dışında kullanılamaz sözü, Kant’ın kendi felsefesi bakımından da doğru sayılamaz.⁵

Bu bölümde sebep ve ilk sebep kavramına, bu kavramın teist düşünürlerdeki önemine ilk sebep delilinin kurgulanışına ve de delile yönelik dile getirilen itirazlara şehit olduk. Kozmolojik delillerin özünü oluşturduğu için başa aldığımız İlk Sebep

¹ Bayrakdar, Mehmet (1999), *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV Yayınları, s. 240.

² Kant, *Ari Usun Eleştirisi*, s. 296-297.

³ Gül, Fikri (2002), *Bertrand Russell’da Bilim, Felsefe ve Din*, Ankara: KB Yayınları, s. 177.

⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 60.

⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 60-61.

delilinden sonra kelâmcıların delili olarak bilinen hudûs deliline geçmekte fayda görüyoruz.

2.2.3.2. Hudûs Delili

2.2.3.2.1. Delilin Anlatımı ve Evrene Uygulanması

Alemin bünyesinde barındırdığı sonradan olma özelliğinden hareketle, bir var ediciye olan ihtiyacını ortaya koyan hudûs delilini ilk olarak kullanan Ca'd b. Dirhem'dir. Ondan Cehm b. Safvân'a Mu'tezile'ye ulaşan delilin mukaddimleri Ebu'l-Huzeyl el-Allâf tarafından geliştirilmiştir. Bu şahıslarda delilin cevahir ve arazların Hudûsu şeklinde işlenişi görülmez. Kısmen Matürîdî için de aynı şey söz konusudur.¹

Bu delil, cevâhirin² hudûsu, ârâzın³ hudûsu ve cevâhir ve ârâzın hudûsu şeklinde üç ayrı şekilde takdim edilmiştir. Bunlardan birincisi olan cevherlerin hudûsundan alemin hudûsuna ulaşan cevâhir metodu, alemin cisimlerden⁴ oluşması ve bu cisimlerin sonlu ve sınırlı olması üzerine yoğunlaşır.⁵ Hz. İbrahim de nispeten aynı hususu ifade etmektedir:

Bir zamanlar İbrahim babası Azer'e putları mı tanrı ediniyorsun, ben senin ve kavminin belirgin bir şekilde doğrudan saptığını görüyorum demişti. Biz kesin inananlardan olsun diye İbrahim'e göklerin ve yerin melekutunu böylece göstermekteydik. İbrahim gece çöküp bir yıldız görünce işte bu benim Rabbim dedi. Ortadan kaybolduğunda ise kaybolanları sevmem dedi. Ayın doğmuş olduğunu görünce benim Rabbim bu dedi. Ortadan kaybolduğu zaman ise, şayet Rabbim bana doğruyu göstermeseydi, doğrudan uzaklaşmış halk gibi olacaktım dedi. Güneşin doğduğunu gördüğü zaman ise benim Rabbim bu, bu daha büyük dedi. O da batınca, kavmim, ben sizin Allah'a ortak koştuklarınızdan uzağım dedi. Ben yüzümü tek tanrıya inanan birisi olarak gökleri ve yeri yok iken yaratana çevirdim, Allah'a ortak koşanlardan değilim dedi.[...] İşte bu bizim kavminin inancını

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 80.

² Cevher, "araz cinslerinden birini kabul eden şeydir. Arazla birlikte olduğunda cevher olur." bkz. el-Bâkılânî (1986), *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, (tah. İ. Ahmed Haydâr), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, s. 37.

³ Araz, "bekası mümkün olmayan, cevherlerde ve cisimlerde bulunup, varlığında iki hali birden barındıramayan şeydir." bkz. el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 38.

⁴ Cisim, cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşan şeydir. bkz. el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 37.

⁵ Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 27-29, 34; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 83.

çürütsün diye İbrahim'e verdiğimiz delildir. Dilediğimizi derecelerle yükseltiriz, Rabbin hikmet ve ilim sahibidir.¹

İkinci metot ise cisimlerin taşıdığı arazlar üzerinde durur ve arazların değişime tabi oldukları, bu yüzden de başlangıca ve sona tabi olmak zorunda oldukları hükmüne ulaşır.² Üçüncü, en ayrıntılı ve çoğunluğun tercih ettiği metot ise cevherlerin ve arazların hâdisliği argümanı üzerine şekillenir. Alemin hâdisliği fikrinin ispatlanması için gereken hususlar; arazların ispatı, arazları hâdisliğinin ispatı, cevherlerin arazlardan ayrı olamayacağının ispatı ve hâdislerin geriye doğru uzanmasının imkansızlığının ispatıdır.³

Kelâmcılar arazların varlığını cisimlerin değişkenliğinden çıkarırlar.⁴ Bâkılânî, arazların varlığına dair şu kanıtı ileri sürer: Herhangi bir cisim sabitken, bir zaman sonra harekete geçtiğini, daha sonra ise yeniden durduğunu; ayrıca, birleşikken, ayrıldığını, sonra ise yeniden birleştiğini müşahade etmekteyiz. Duyularımızla algıladığımız nesneler devamlı değişmektedir. Bir şey kendinden dolayı sabit veya hareketliyse, zıddı olan şeyin hiçbir zaman olmaması gereklidir. Eğer realite buna aykırıysa, cisim kendinden olmayan bir sebepten dolayı sabit kalıyor veya hareket ediyor demektir. Cismi hareket ettiren veya sabit kılan şey de hareket veya sükun arazıdır.⁵

Gazzâlî'ye göre cevher ve arazların sonradan oluşuna dair bir delile gerek yoktur, müşahade sonucu anlaşılır. Zira, her insan, örneğin kendi nefsinde yaşadığı acı, hastalık, açlık, susuzluk gibi hallerin hâdis oluşundan şüphe edemez.⁶ Bâkılânî ise kadîm olanın yok olamayacağından hareket eder. Ona göre hareketsizlik yerini harekete bırakıyorsa ve bunlar birbirini takip ediyorsa, zikredilen özellikler hâdis olmanın emareleri olacaktır.⁷

Cevherler arazlardan da hali olmaz. Çünkü cevher, tanım itibariyle araza konum olan şeydir. Cevherlerin birleşimiyle oluşan cismin parçaları ya birleşik, ya da ayrıktır. Bunlar ise arazdır. Dolayısıyla hâdis arazi bünyesinde barındıran cevher de arazdır.⁸ Cisim ya kendisinden dolayı ya da sahip olduğu bir manadan dolayı hareketli olabilir.

¹ (7) el-En'âm/74-79, 83.

² Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 83.

³ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 84; el-Kâdî, Abdülcabbâr (2001), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (haz. S. Mustafa Debâb), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, s. 54.

⁴ Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 27; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 19; el-Kâdî, *Şerh*, s. 54.

⁵ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 38; ayrıca bknz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 20.

⁶ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 19.

⁷ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 38.

⁸ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 19, 24.

Kendinden dolayı hareketli olması akla yatkın değildir. Çünkü kendinden dolayı hareketli olmak, hareketsiz olmayı imkansız kılar. Siyah kendinden dolayı siyahsa hep öyle olmaya mecburdur. Cevherlerin ve hareketli cisimlerin hareketsiz olarak da görülmesi, hareket edenlerin kendinden dolayı değil, bilakis hareket arazından dolayı hareketli olduklarını gösterir. İnsan bazen hareket ettirmeye, bazen de sabit kılmaya güç yetirir, bazen de bunu başaramaz. Bu husus kudretinin güç yetirdiği şeye taalluk etmesinin gerekliliğindendir. Aynı şekilde Allah da hareket veya sübut arazlarına güç yetirerek cisimleri hareketli veya sabit kılar.¹ Hadis olan şeyler de bir yerde durmak ve bir başlangıca sahip olmak zorunda olduğundan geriye doğru sonsuz olarak devam edemezler.² Cisim ne zaman mevcut olmuşsa; birleşikten, ayrılıştan, uzak ve yakın oluştan hali olmamıştır. Bunun dışındaki bir hale sahip olması da imkansızdır. Bu da onun hâdis mahallinde olmadığı, ondan önce olduğu bir anın varlığını muhal kılar.³ Hadisten önce olmayan şey ya onunla beraber, ya da ondan sonra olacaktır. Üçüncü bir durum olamaz, aksini iddia eden aklen bedihi olan şeyi inkar ediyor demektir.⁴ Yani Gazzâlî'nin ifadesiyle; "Hadislerin var oluşundan önce olmayan her şey sonradan değildir. Alem hâdislerden önce değildir. Öyle ise, alem de sonradan oluşmuştur."⁵

Her hâdisin muhdisi vardır mukaddimesi Mu'tezile'den bazılarına ve Sünnî kelâmcılara göre bedihi ve zaruridir.⁶ Her yazının yazıcısı, her binanın yapıcısı olduğu için her hâdisin bir muhdisi de olacaktır.⁷ Hâdisin, sonradan olma özelliği onu zaman dilimlerinin hangisinde olursa olsun var olmasını akıl imkansız addetmez. Onun belli bir zaman diliminde var olması, onun o zamanda var olmasını gerektiren bir tercihi gerektirir. Bu husus da zaruri olarak bilinir.⁸

Alem sonradan olmuşsa ve varlığında bir var ediciye muhtaç ise, bu varlık verici Allah olacaktır. Zira, eşya kendisini var edemez, bizzat var ediciye muhtaçtır. Eşyanın tümü kendisini var edemiyorsa, bir kısmı bunu hiç yapamaz. Devir ve teselsül imkansızdır. Alemin var edicisi, onun içinden olmayan ilim, irade, kudret sahibi olan ve

¹ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 38-39.

² el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 24.

³ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 42.

⁴ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 16.

⁵ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 16.

⁶ Allâf'a göre insan şahitteki kendi tasarruflarını göz önünde bulundurarak var olanın hâdis olduğu ve muhdis muhtaç olduğu fikrine ulaşır. Ebû Âlî el-Cübbâî ise, muhdisin bizden farklı olduğunu, bu yüzden nazar ve istidlale bilinebileceğini söyler. Bknz. el-Kâdî, *Şerh*, s. 34.

⁷ Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 31; el-Eş'arî (1955), *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida'* (haz. Hamûde Ğurâbe), Mısır: Matbaatü Masîr, s. 17-19.

⁸ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 19; en- Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 105.

zamana dahil olmayan öncesiz bir varlık olmalıdır. O da Allah'tır.¹ “Alem barındırdığı cinsleriyle, arazlarıyla ihdas edilmiştir; yokken sonradan var edilmiştir. Bunların hepsinin bir muhdisi vardır. Cinslerini, cevherlerini, arazlarını yaratmış olup, onların cinsinden değildir.”²

Mevlânâ'nın kullandığı hudûs delilinin nispeten kelâmcıların hudûs delilinin paralelinde olduğunu görüyoruz. Araz-cevher kavramı, eşyanın zıt nitelikleri alması gibi delilin payandalarını da kullanmaktadır. Mevlânâ'ya göre alem araz ve cevherlerden oluşur. “Her demde Tanrı'dan “E leştü” sesi gelir, cevherlerle arazlar da o sestten var olmaktadırlar. / Gerçi, bunlardan zâhiren “Belâ” sesi gelmezse de onların yokluktan gelmeleri, var olmaları “Bela” demeleridir.”³ Arazı tıpkı kelâmcılar gibi iki zamanda varlığını sürdüremeyen şey olarak ifade eder: “(...)Araz, iki zaman zarfında baki kalmaz, yok olup gider, bir anlıktır.”⁴ Alem yaratıcının iradesi neticesinde zıtlıkları barındıran bir alandır.⁵ Mevlânâ'da aynı zamanda teceddüd-i emsâl fikrini de bulmaktayız. Allah bir şeyi yok edip, ardından çok kısa sürede yeniden yarattığından, görünen şeylerin varlığının kesintisiz olduğu yanılgısına düşmekteyiz: “Ateşli çöpü sallasan ateş gözüne upuzun görünür. / Bu ömür uzunluğu da Tanrı'nın tez tez halk etmesindendir. / Tanrı'nın yeniden yeniye ve süratle halketmesi, ömrü öyle uzun ve daimi gösterir.”⁶ Teselsülün butlanı hakkında da şunları söyler:

Görünen suret, gayb alemindeki surete delalet eder, o da başka bir gayb suretinden vücut bulmuştur.

Böylece bunları, görünüşünün miktarınca ta üçüncü, dördüncü, onuncu surete kadar say dur!

Oğul, bunlar, şatrançtaki oyunlara benzer... her oyunun faydasını, ondan sonrakinde gör!”

Bu oyunu, o gizli oyunu oynamak için, onu da diğer bir oyun oynamak için.. nihayet o oyunu da bir başka oyun için oynarlar.

Gözünü böylece etraftan ileriye çevir de ta karşıdakini mat edip oyunu kazanıncaya dek ne oyunlar oynayacaksan hepsini gör!

¹ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 100-103; el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 42-44; er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 147-148, 150-151.

² el-Eş'arî (1988), *Risâle ilâ Ehli's-Suğr* (tah. A. el-Cüneydî), Dimeşk: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, s. 209.

³ *Mesnevî*, c. I, s. 168-169, b. 2110-2111; ayrıca bknz. *Mesnevî*, c. V, s. 49, b. 564; *Mesnevî*, c. II, s. 74, b. 977-978; *Mesnevî*, c. II, s. 72-74, b. 945-970.

⁴ Bknz. *Mesnevî*, c. II, s. 72, b. 946.

⁵ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 151, b. 1888-1889; *Mesnevî*, c. I, s. 38, b. 3865.

⁶ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 93, b. 1147-1149.

Merdiven basamaklarını çıkmak için önce birincisine, sonra ikincisine basmak lazım.

İkincisi de bil ki, üçüncüsüne çıkmak için kurulmuştur... böyle böyle merdivenin son basamağına çıkar, daima varırsın!¹

Sonuç olarak Mevlânâ'ya göre alem hâdistir, muhdise ihtiyacı vardır:² Alemin kıdemine hükmedenleri çok sert eleştirir ve onlara karşı şu delili getirir:

Alemin hâdis olduğunu ne ile bildin?” diyor. Hey eşek! Sen alemin kıdemini ne ile bildin? Alem kadimdir demenin manası, hâdis değildir demektir ve bu delil nefy içindir. İspat için delil vermek bundan daha kolaydır. Çünkü nefy için şahitlikte bulunmanın manası şudur: Mesela bir adam falan işi yapmamıştır. Fakat bunu bilmek güçtür. Böyle söyleyenin o kimse ile başından sonuna kadar ömrünü, gece-gündüz, uyurken ve uyanıkken beraber geçirmesi lazımdır ki: “Evet bu işi yapmamıştır!” diyebilsin. Bu durumda bile bu söz gerçek olamaz. Çünkü belki bu adam uyuyup kalmıştır veya helaya gitmiş olur ki bu gibi sebeplerden dolayı, onunla her an kalmasına imkan yoktur. İşte bu bakımdan nefy için şahitlik doğru olmaz. Çünkü bu bir insanın kudreti dahilinde değildir Fakat ispat için şahitlik mümkündür ve kolay olur. Çünkü: “Bir an onunla beraberdim, şöyle söyledi, böyle yaptı” diyebilir ve bu şahitlik muhakkak surette makbuldür ve hem insanın kudreti dahilindedir. Ey köpek! Hadis oluşuna bir delil göstermesi, senin alemin kadim oluşuna delil göstermenden daha kolay değil mi? Senin şahitliğın, alemin hâdis olmadığı sonucunu verir. Bu durumda nefy için bir delil vermiş olursun. Mademki her ikisi için de delilin yoktur ve alem hâdis midir, yoksa kadim midir? Bunu da görmedim, o halde kadim olduğunu ne ile bildin, niçin diyorsun. O da sana: “Ey ahlaksız sen kadim olduğunu ne ile bildin?” diyor. Şimdi senin davan daha güç ve daha imkansız değil mi?³

2.2.3.2.2. Hudûs Delilinin Eleştirisi

Kelâmcıların ve filozofların kullandığı delilleri felsefi açıdan problemli, kapalı ayrıca zor anlaşılan; buna karşın, gayet sade ve açık Kur’ânî delilleri ikinci plana iterek

¹ *Mesnevî*, c. IV, s.232, b. 2887-2893; *Mesnevî*, c. II, s. 134, b. 1745-1747.

² *Mesnevî*, c. VI, s. 200-201, b. 1315-1321.

³ *Fîhi Mâ Fîh*, s. 217, vd.

halkın kafasını karıştıran deliller olarak nitelendiren İbn Rüşd,¹ diğer spekülâtif delilleri olduğu gibi, felsefî görüşlerinin tamamen karşıt olduğu hudûs delilini eleştirmekten geri durmamıştır. Filozofa göre Eş'arîler, alemin sonradanlığını cisimlerin bölünmeyen parçalardan oluşmasından, bölünmeyen parçaların hâdisliğinden ve cisimlerden de bunlardan dolayı hâdis olmasından çıkarırlar; halbuki bu istidlal, ne muhdisin ezeliliğini, ne de ihdas edilmemiş olmasını ispatlayabilir. Hadise bitişik olan hâdistir derken, ezeli olanın fiilinin ezeli oluşunu reddetmek ise ayrı bir tutarsızlıktır.²

İbn Rüşd, bu yorumları yaptıktan sonra fiil ve fail birlikteliği hakkında birtakım gerekçeler sunar. Fail ile fiil ayrımının çözümsüz sorunlar barındırdığı fikrini vermeye çalışan filozof, netice olarak fiilin sonradanlığına bir gerekçe bulunamamasını, onun ezeliliği için bir kanıt olarak gösterir. Onca, fail; bazen eyliyor ve bazen eylemiyor ise, faili böyle yapmaya sevk eden bir illet olması gerekir. Fakat bu soru illetin illeti için, sonra da illetin illetinin illeti için sorulur ve sonsuza kadar gider durur. Alem hâdistir diyenler onun ne zaman hâdis olduğunu, niçin daha önce veya daha sonra değil de olduğu an olduğunu cevaplamalıdır. Bunun böyle olmasının bir hikmeti, illeti vardır diyorlarsa o illetin kadim olup olmadığı sorulur ve yukarıdaki şekilde sorular uzayıp gider.³

Bunun ardından filozof, eşyanın hâdis olmasının bunu gerektiren bir iradeden dolayı olması şeklindeki, irade faktörü yorumunu eleştirmeye koyulur. Ona göre, fiil hâdis olursa; şeyin yaratılmasına yönelik fiil de hâdis olacak, kadim iradeden hâdis bir fiil ancak bir aracı vasıtasıyla çıkabilecek ve irade fiilin kendisi değil şartı olduğundan, irade ile fiili özdeşleştirme yanlışına düşülecektir. Ayrıca alemin ezeliliğini kabul etmeyen Eş'arîlere, alem hâdis olduğu takdirde onun yaratıldığı vakit ile, daha önce olmadığı vakit arasında bulunan sonsuzluğun nasıl geçildiği sorusu yöneltilmelidir. Fakat bu konuda onların söyleyebileceği bir söz yoktur.⁴ Hudûs delilinin barındırdığı problemleri ne kelâmcıların ne de filozofların çözebileceğini belirten İbn Rüşd, böyle bir yolla Allah'ın varlığına ulaşmayı istemenin insana gücü üstünde bir şey teklif etmekten farksız olduğu fikrine ulaşır⁵ ve bütün bu yorumları yaptıktan sonra kelâmcıların hudûs delilin kurgularken ortaya koydukları öncülleri tahlil ve tenkit etmeye başlar. Üzerinde durduğu eksiklikleri ise üç başlıkta toplayabiliriz:

¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 103.

² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 103.

³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 104.

⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 104.

⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 105.

i. Bitişik nicelikler için geçerli olan özellikler, ayrık nicelikler için geçerli olamaz: Hatırlanacağı gibi kelâmcıların ilk öncülü ‘cevherler arazlardan hali değildir’ idi. İbn Rüşd’e göre, Eş’arîlerin cevherden kasıtları hissedilen cevherler ise hareket noktaları doğrudur. Cevher-i ferdi (atom) kastettikleri takdirde ise, bunlar apaçık bilinen şeyler olmadığından onları çıkmaza götürür. Çünkü, bölünmeyen cüzleri olan cevher fikri, kendi başına anlaşılmadığı için, çoğunlukla hatabeye sarılan kelâmcıların üstesinden gelebileceği bir şey değildir, onların yaptığı ancak karınca ve fil örneğini verebilmekten ibarettir. Fil, karıncanın sahip olduğu cüzlerden daha fazla cüze sahip olduğu için ondan büyüktür. Bu da ikisinin de sonlu cüzlere sahip olduğunu gösterir, cüzleri sonlu olmasaydı, karınca filden küçükken, onun için filden az demek mümkün olurdu. Halbuki İbn Rüşd, çizgi ve yüzey gibi bitişik niceliklerin büyüklük ve küçüklükle, sayısal olan ayrık niceliklerin ise azlık ve çoklukla nitelendirilebileceğinden hareketle, bitişik niceliklerin bölünebileceğini, ayrık nicelikler için ise böyle bir şeyin söz konusu olmadığını belirtir. Halbuki kelâmcılar ayrık için geçerli olanı bitişik için de geçerli kılmışlardır. Ayrıca bölünmeyen cüz hâdis ise, bunun hudûsuna mahal olan şeyin ne olduğu ve mevcut şeyden olduğu takdirde failin fiilinin neye taalluk ettiği sorularına cevap verilmelidir, kelâmcıların ise bu sorulara da verebilecek bir cevabı yoktur.¹

ii. Gökteki cisimlerle yerdeki cisimleri kıyaslamak doğru değildir: ‘Bütün arazlar muhdestir’ öncülü hiçbir tecrübesine sahip olmadığımız semavi cisimleri yerdeki cisimlere benzetmekten ibarettir. Bu ise doğru değildir.² Câbirî, İbn Rüşd’ün bu yorumunun Aristo’nun semavi cisimlerin beşinci tabiat olan esirden var oldukları fikrinden mülhem olduğu kanaatindedir.³

iii. Düz hareketin özellikleri, dairesel hareket için geçerli değildir: İbn Rüşd kelâmcıların devrin imkansızlığı yorumunu doğru bulmaz. Ona göre dairesel hareket sonsuzdur ve sonlu olan, birbiri ardından gelen düz hareketten farklıdır. İbn Rüşd, bulut-yağmur-su-buharlaşıma-bulut döngüsünü buna örnek verir. Fakat Topaloğlu’nun da dediği gibi, daha önce var olan bulutun şimdikininki var edicisi olduğunu söylemek güçtür, bundan dolayı bu hareketi de birbiri ardınca uzayıp giden düz hareket olarak değerlendirebiliriz.⁴

¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 105-107.

² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 108.

³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, Câbirî Mukaddimesi, s. 78.

⁴ Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, s. 101.

İbn Rüşd'ün hudûs deliline yönelttiği eleştiriler seviyeli tahlillerdir, fakat alemin kıdemine yönelik yaptığı yorumlar bundan daha az eleştirilir değildir. Mamafih, kanaatimizce İbn Rüşd'ün delillere yönelik eleştirileri hem alemin kıdemini ispatlamak, hem de nizam delilini merkeze koymak gayretinden neş'et etmektedir. Zira filozof, kelâmcıların hudûsu bir yana, çokça takdir ettiği Hakimeyn'in imkân delilini de eleştirecektir.

2.2.3.3. İmkân Delili

2.2.3.3.1. Delilin Anlatımı ve Evrene Uygulanması

İslam filozoflarının delili olarak bilinen imkan, bütün varlıkların var olmalarının veya sahip oldukları niteliklerin kendi zâtlarından kaynaklanmadığı, bundan dolayı kendilerine bu nitelikleri veren varlığın zorunlu bir varlık olması gerektiği şeklinde kurgulanır. Kısaca, varların kusurları irdelenerek, kusursuz bir vara ulaşılır. Fârâbî ve İbn Sînâ metafiziğinin temel kavramları olan vacib ve mümkün ayrımının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan imkan delili, ilk dönem kelâmcılarında değil; Râzî, Şehristânî, Cürcânî ve Taftazânî gibi geç dönem kelâmcılarında bulunur.¹ Müttekaddimûn kelâmcılarından olan Cüveynî'nin kullandığı cevâz delili ise imkân delilini andırmakla birlikte birçok yönden bu delilden farklıdır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafiziği bilindiği üzere sudûr merkezlidir. Farkında olmadan Plotinus'un Enneadlar'ından öğrendikleri ve geliştirerek benimsedikleri bu sistemdeki her şey Tanrı'nın varlığından, hiçbir güçlük çıkmaksızın ve düzen içinde taşar. Varoluşun temeli olan akletme Tanrı'dan başlayarak onuncu akla kadar ulaşır. Birinci aklıdan, onuncu akıla kadar olan varlık sahası ay üstü, ulvi alemdir. Ulvi alem de mükemmelliğin ve ezeliliğin işareti olan dairevi harekete sahiptir. Ay altı aleme gelince, onların tabirine göre bu süfli kısım, oluş ve bozuluşa tabi olup altı yönlü harekete haizdir. Dört unsur (el-Anâsır/el-Üstukussât el-Erbâa) olarak adlandırılan hava, su, toprak ve ateşin farklı karışımlarından cansızlar, bitkiler ve canlılar meydana gelir. Fârâbî'ye göre oluş ve bozuluş aleminde sonradan var olan her şeyin varlığı mümkündür. Bir şey varlık sahasına çıkıyorsa bu onun müstahil olmadığını gösterir. Varlığı sonradan olduğuna göre vacib de olamaz. Vacib varlık kendi zâtından ötürü

¹ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 154.

zorunlu olandır. Mümkünlerin varlıkları teselsül imkansız olduğu için bir yerde durmak zorundadır. Bu ilk sebep de Allah'tır.¹ İbn Sînâ da benzer yorumları yapar.²

Meşşâî felsefesine derin ilgi duyan, İbn Sînâ'nın bazı felsefi eserleri üzerine şerhler yazan ve felsefi kelâm çıkırını başlatan Râzî'ye göre de vacib varlık mahiyet-vücûd ayırımına sahip değildir. Hiçbir terkibe sahne olamayacağından varlığı yine kendisidir, hiçbir hudûs alameti taşımaz, yok olması imkansızdır.³ Bunun karşısında yer alan mümkün ise varlığını ve yokluğunu düşünmenin bir çelişkiyi doğurmadığı varlıktır; vücûdu, mâhiyeti üzerine eklidir, var olabilmesi için bir sebebe ihtiyacı vardır. Varlığı, bir müessiri gerektirdiğinden hiçbir yönüyle zorunlu değildir.⁴

Mümkün, sahip olduğu niteliğin zıddını da barındırabilen değişken bir varlık olduğundan kendisine nitelik verecek bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu varlık kendisi olamaz, çünkü illiyet prensibi gereği bir şey aynı anda hem sebep, hem sonuç olamaz. Mümkünlerin bütünü kendilerini var edemediğinden, bu var etme eylemini kendi parçası hiç yapamaz. Eğer bu alemin dışındaki başka bir mümkün yapabilir denilirse, bu hudûs delilinde anlatıldığı gibi, devir ve teselsülü gerektirir. Geriye kalan tek alternatif, bütün mümkünleri, mümkün olmayan, bilakis zorunlu bir varın yaratmasıdır. O da Allah'tır.⁵ Başka bir ifadeyle: "Alem mümkünler topluluğudur. Her mümkün var olabilmek için, yokluğunu varlığına tercih eden bir müreccihe muhtaçtır. O halde bu alem de var olabilmek için böyle bir müreccihe muhtaçtır. O da Vâcibu'l-Vücûd olan Allah'tır."⁶

Yukarıda değindiğimiz gibi imkan delilinin değişik bir formunu da Cüveynî'de bulmaktayız. Cüveynî'nin cevâz delili adını verdiği bu delile göre alemde her ne varsa mevcut olduğu halden başka bir şekle girebilir, büyük ise küçülebilir, eksikse artabilir. Bütün bu câizler aynı zamanda hâdistir ve kendisi için mevcut hali seçen bir tercih ediciye gereksinim duyar. Bu da Allah'tır.⁷

Mevlânâ'da teferruatlı bir imkan delilinin olduğunu söyleyemiyoruz. Onun bu delili kullandığını hissettirecek pasajlarda vurguladığı şeyler, kısmen imkan delilinin özelliklerini taşır. Örneğin eşya zıtları barındırır, farklı nitelikler alır ve bu nitelikler onların varlığından kaynaklanmaz, Allah ise vacib varlığa sahiptir gibi... Bu verileri

¹ el-Fârâbî (1910), *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Mantık ve Mebâdii'l-Felsefe*, Matbaatü'l-Müeyyed, s. 100-104.

² Bknz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 384; *el-İşârât ve't-Tenbîhât, el-İlâhiyyât*, c. III, s. 27.

³ Bknz. Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 60-64.

⁴ Bknz. Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 65-76.

⁵ Bknz. Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 149-155.

⁶ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 154.

⁷ el-Cüveynî (ty), *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* (Akâide Dair İki Risale içinde), İstanbul: MÜİFV Yayınları, s. 13-15.

birleştirdiğimizde onda imkan delilinin var olduğuna hükmedebiliriz. Fakat Mevlânâ'da; filozofların ve müteahhirûn dönemi kelâmcılarının ifade ettiği gibi eşya mümkündür, mümkün kendini var edemez, kendisine bu özellikleri veren bir varlığa muhtaçtır. O da vacib varlığa sahip olan Allah'tır gibi bir formülasyon bulamamaktayız. Bu sonuçlara ancak dolaylı olarak varabiliriz:

Yüzbinlerce zıt, zıddını mahveder; sonra senin emrin yine onları varlık alemine getirir.

Aman ya Rabbi! Her an yokluk alemine katar katar yüz binlerce kervan gelip durmakta!¹

Cihan; gah sabredip gah şükrettikçe bağlar, bahçeler, gah giyinir, gah çırılçıplak kalır;

Güneş, ateş renginde doğmuşken diğer bir saatte baş aşağı batır;

Göklerde parıldayan yıldızlar; zaman zaman ihtiraka uğrarlar;

Güzellikte yıldızlardan daha parlak olan ay da ince ağrıya tutulup hilal olur;

Çok sakın ve edepli olan bu yeri de sarsıntı sıtmaya düşürür;

Nice dağlar, bu ansızın gelen felaketten dolayı yeryüzüne kumlar gibi dağılıvermiştir.²

Sen onun mutlaka var olduğunu, varlığının vacip bulunduğunu bilmezsin ama sonunda yine dersin ki hakikaten varlığı vacipmiş.³

2.2.3.3.2. İmkân Delilinin Eleştirisi

İbn Rüşd'ün imkan deliline yönelik eleştirisi Cüveynî'nin cevâz delili özelindedir. Filozof delilin eksikliklerini birkaç madde altında toplar: 1. Hitabi olan bu delile göre, bir şey olduğu halin tam tersi de olabiliyorsa, ilk bakışta alemin bazı cüzleri yanıltıcı olacaktır. 2. Cisim gitmesi gereken yerin zıddına gidebiliyor, ateş yukarıya çıkması gerekirken, aşağıya inebiliyorsa bir gayeden ve hikmetten söz edilemez. Bu nedenle halkı ikna kapasitesine sahip olsa da bu delil bir yönden yanıltıcı, diğer yönden de Allah'ın hikmetini iptal edicidir. 3. Eşyanın zorunlu sebeplerini ortadan kaldıran bu yorum bir hakikat ise, insanlar için ne kesin bir bilgidir, ne de ona uygun bir fiilden söz edebiliriz. 4. Caiz olanın hâdis olması bizâtihi açık bir mesele olmayıp tartışmalı bir

¹ Mesnevî, c. I, s. 151, b. 1888-1889.

² Mesnevî, c. I, s.103, b. 1277-1282.

³ Mesnevî, c. VI, s. 298, b. 3773.

mevzudur. Mesele iradeye dayanır, irade ile murad da birbirinden ayrılamaz. Ayrıca Eflatun ezeli olan caizleri kabul ederken, Aristo bunu kesinlikle reddeder. Bu çetrefil mesele ise ancak burhanla çözümlenebilir.¹ Yani İbn Rüşd bu konunun çözümünün kelâmcıların harcı olmadığı imasında bulunur. Fakat filozof, ikisi de burhan ehli olmasına rağmen Eflatun ve Aristo'nun bu hayati konudaki farklı yorumlarını es geçmez.

İbn Sînâ'nın kelâmcıların etkisiyle buna yakın bir görüşü benimsemesini hayretle karşılayan İbn Rüşd, başkası nedeniyle zorunlu varlık (Vâcib biğayrih) fikrini de kabul etmez. Ona göre varlığın sebebi olan ve olmayan şeklindeki ayrımı bizâtihi açık değildir ve zâtında ve cevherinde mümkün olan şey tabiatında bir değişiklik olmaksızın, failinden ötürü kategorik olarak yükselemez.²

İbn Rüşd'ün bu ifadelerinin İbn Sînâ, Râzî ve aşağı yukarı aynı görüşleri benimsemesinden ötürü Mevlânâ'nın imkan formülasyonlarını geçersiz kılabilcek bir eleştiri olduğunu düşünmemekteyiz. Zira, anılan düşünürler var olanların mümkünliğinden, onların var olmada ve varlık niteliklerinde edilgen ve belirlenmiş olmalarını anlatmaya çalışırlar. Halbuki İbn Rüşd, tenkitlerini evrende düzensizliğe kapı açma ihtimalinden ötürü daha eleştirilebilir konumda olan cevaz delili üzerinde yoğunlaştırır. İmkan delilini eleştirmedeki bu tarz ise muhtemelen, daha önce de değinildiği üzere, alemin kıdemini ispatlamak ve teleolojik delilin geçerliliğini vurgulamak amacına matuftur.

İmkan delilini de anlattıktan sonra, ilkin Antik çağ filozofu Aristoteles'in kurguladığı ve ondan alınıp İslam düşüncesine adapte edilmiş olan hareket deliline geçebiliriz.

2.2.3.4. İlk Hareket Delili

2.2.3.4.1. Delilin Anlatımı ve Evrene Uygulanması

Bu delil, fenomen dünyasındaki şeylerin hareket etmesi ve sebeplilik ilkesi sonucu, nesnenin hareketinin kendi dışındaki bir başka varlıktan olması gerektiği fikrine üzerine kurulur. Müşahede dünyasından metafiziğe geçilerek ilk hareket ettiriciye, yani Tanrı'ya ulaşılır.

Bu delile ilkin fiziğini bir hareket teorisi olarak kuran Aristo'da rastlamaktayız. Ondan sonra bu delili kullananlar da genel olarak aynı şeyleri söylemişlerdir. Aristo'da

¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 111-113.

² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 113, vd.

gök, merkezinde evreni barındıran mükemmel bir küredir ve harekete tabi olan ve olmayan her şey tabiatı oluşturur. Kuvve halindeki varlığın bilfiil hale gelmesini sağlayan hareket üçe ayrılır. 1. Niteliksel değişme hareketi, 2. Niceliksel artma ve azalma hareketi, 3. Yer değiştirmeyi ifade eden mekansal hareket.¹ Bu hareket dairevi ve düz olarak ikiye ayrılır. Sabit yıldızların ve En Yüksek Gök'ün hareketi olan dairevi hareket mükemmel ve sonsuzdur. Düz hareket ise evrenin aşağı tabakalarının hareketidir.²

Aristo'ya göre, evrendeki nesneleri incelediğimizde onların değişmekte ve değişik formlar kazanmakta olduğunu ve ortak amaç olarak nihai değişmezlik ve sükunet haline yaklaştıklarını görebiliriz. Kalıcılık, değişmezlik, sükunet üstünlük ve hedef; aynı zamanda bütün her şeyin o şekilde olmasının bir sebebi olduğuna göre bütün hareket edenlerin, kendisi hareket etmeyen hareket ettiricisi olması gerekir. Şeyleri hareket ettirme ve onlara etkide bulunma gücüne sahip olan bir şey var ise ve bunu yapmıyorsa hareketin ortaya çıkması mümkün olmayacaktır. Hareket var ise, harekete geçiren de var demektir. İlk varlık bilfiil vardır ve diğer varlıkların sebebidir. Hareket etmek değişmeyi gerektireceğine ve değişmek de İlk Varlık için mümkün olmadığına göre İlk Varlık'ın hareket etmemesi, buna karşılık her şeyin hareketinin sağlayıcısı olması gerekir.³

Aristo'nun, 'Kendisi Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi' kelâmi literatürdeki irade sahibi fail Tanrı değildir. O, evrendeki değişimin gâî nedenidir.⁴ Var olan hareketini, İlk Varlık'ın fiili müdahalesinden almaz, onların harekete geçmesinin nedeni varların Tanrı'ya olan özlemleridir.⁵

İslam filozoflarının hareket delilini kısmi düzeltmelerle kullandıklarını görmekteyiz. İbn Sînâ'ya göre hareket, "bilkuvve olan şeyin, bilkuvvve olması bakımından ilk yetkinliğidir, daha önce ve sonra sahip olmayıp hazırda sahip olduğu haldir."⁶ Filozof, cismin yavaş yavaş bir halden diğer hale değişmesi olan hareketi;⁷

¹ Aristo hareketin zıddı olmadığını düşündüğünden cevhere hareket vermez. Bknz. Bolay, S. Hayri (1993), *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: MEB Yayınları, s. 74.

² Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 76-78.

³ Cevizci, A. (2000), *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yayınevi, s. 185.

⁴ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 186.

⁵ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 76-78.

⁶ İbn Sînâ (1954), *Uyûnu'l-Hikme* (tah. A. Bedevî), Kahire: Menşûrâtü'l-Ma'hedi'l-Feransî, s. 18.

⁷ İbn Sînâ (1992), *Kitâbu'n-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât* (tah. Abdurrahman Umeyra), Beyrut: Dâru'l-Cîl, c.1, s. 131.

eynî, keyfî, kemmî ve vaz'î olarak dörde ayırır.¹ Aristo gibi, oluş ve yok oluşu hareket saymadığından cevhere hareketi isnat etmez.²

Filozoflar, Aristo'nun yolundan giderek, şahitte gördüğümüz her şeyin hareket ettiricisi olduğu ilkesiyle tüm varlığın hareket ettiricisine ulaşırlar. Fârâbî hareketin olduğu yerde mantıken birbirinden ayrılamayacağı için hareketlinin ve hareket vericinin olmasından yola çıkar. Hareket sonludur ve hiçbir şey kendiliğinden hareket edemez, bu sebeple hareket vericisinin olması gerekir. Hareket silsilesi kendisi sonsuz olan ve hareket etmeyen hareket ettiricide son bulur.³ Bu hareket ettiricinin gücü son bulmaz, cisim değildir, cisimde de değildir.⁴

Filozoflar, ilke olarak Bir ile etkisi arasında zaman bakımından ayırım yapmadıklarından, Allah ile verdiği hareket arasında öncelik sonralığı kabul etmezler. Hareket eden bilkuvve oluşu yönüyle hareket eder, hareket ettiren ise bilfiil olması yönüyle hareket ettirir. Eğer bir şey bir zaman hareket verip, diğer zaman hareket vermiyorsa; ilk durumda harekete gücünün olduğu, ikinci durumda ise olmadığına hükmedilir. Kendisi hareket etmeyip hareket verende gücün bir an bile olmaması söz konusu olmadığına göre, hareket zaman bakımından O'nun varlığından ayrı olamaz. Eğer hareket ezeli olmazsa, hareketi ezelde veren 'akdem' bir varlığa ihtiyaç duyulur.⁵

Gazzâlî'ye göre hareket aslen bir mekandan, diğerine geçme anlamına gelse de, halk lisanında, "bir nitelikten, bir başka niteliğe geçiş ve tamamlanıncaya kadar tedrici tutulan yol" anlamında kullanılır. Hareket, çıkışında güçten başladığı için salt güç de değildir; amacına, yöneldiği sınıra ulaşmadığı için salt eylem de olamaz.⁶ Gazzâlî hareketi türleri bakımından dörde ayırır:

1. Mekanda hareket: Cismin parça parça, bir yerden diğer yere ulaşmasıdır. Tek seferde olamaz.
2. Nitelikte Hareket: Beyaz bir şeyin, siyahlaşması gibi, bir şeyin sahip olduğu niteliğin değişmesidir. Tek bir seferde de olabilir, zaman içerisinde de.
3. Nicelikte Hareket: Nesnenin büyüyüp, küçülmesidir.

¹ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 18.

² İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, c. 1, s. 131.

³ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 10.

⁴ Bknz. İbn Sînâ (1326), *Tis'u Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabîyyât*, Kahire: Matbaatü Hindiyye bi'l-Mûsikî, s. 18.

⁵ İbn Rüşd (1973), *Tefsîru Mâ ba'de't-Tabîa* (tah. M. Bouyges), Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, s. 136.

⁶ el-Gazzâlî (2002), *Felsefenin Temel İlkeleri* (çev. C. Erdemci), Ankara: Vadi Yayınları, s. 238.

4. Durumda Hareket: Mekandaki hareketten ayrılmaz, durumundaki değişikliği ifade eder. Dairesel hareket bu gruba girer, çünkü şey çevresinde dönmekle mekanın dışına çıkmaz.¹

Gazzâlî bu tasnifin dışında hareketi sebebi yönünden de üçe ayırır:

1. Arazî Hareket: Bir cismin, içinde yer aldığı başka cismin hareketinden dolayı harekete etmesidir. Testinin hareketi, suyu hareketlendirir.
2. Kasrî (Zorunlu) Hareket: Nesnenin hariçteki unsurdan dolayı hareket etmesidir. Okçunun yayı fırlatması gibi.
3. Tabîî Hareket: Taşın aşağıya düşmesi, ateşin havaya çıkması gibi doğal hareketlerdir.²

Mevlânâ da hareket halindeki şeyin hareket ettiricisine işaretle Tanrı'nın varlığına ulaşır. Nesneler, olgular hareket ettiricisi olmadan hareketli olamaz. Her hareket edenin bir hareket ettiricisi olmalı fikrini hemen her konuda olduğu gibi müşahade dünyasından alınan örneklerle somut bir biçimde vermeye çalışır:

Aklı başında olan herkes bilir ki,

Döner bir şeyi, bir döndüren vardır.³

Rüzgarı esiyor gördün mü, bil ki burada onu bir estiren, bir harekete getiren var.⁴

Kara bir karınca, kara bir kilimin üstünde.. karınca gizli ama, yol alıp giden tane meydanda.

Akıl der ki: Gözünü iyi aç da bak, onu bir götüren olmadıkça kendi kendine gider mi hiç?⁵

Bizim hareketimiz, her an sana bir tanıklık vermede; ululuk ıssı Tanrı'ya bir tanıktır.

Değirmen taşının ıstıraplarla dönüşü de, suyun varlığına tanıktır.⁶

Her döner şeyi, bir döndüren var; bilen kişinin gönlü, nasıl bilmez bunu?

Nasıl oluyor da kendi kendine, gündüzle gece, bir sahibi, bir getirip götüreni olmadıkça nasıl gelir, nasıl gider demiyorsun?⁷

¹ Bknz. el-Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 239.

² Bknz. el-Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 242.

³ *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 196, b. 2446.

⁴ *Mesnevî*, c. IV, s. 11, b. 125.

⁵ *Mesnevî ve Şerhi*, c. VI, s. 435, b. 2968-2969.

⁶ *Mesnevî*, c. V, s. 271, b. 3316-3317.

⁷ *Mesnevî*, c. VI, s. 32, b. 367-368.

2.2.3.4.2. İlk Hareket Delilinin Eleştirisi

Makâsıdu'l-Felâsife isimli eseriyle Meşşâî felsefesini tarafsız olarak özetleyen, bu sebeple de Skolastik dönemde İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün yanında Arap Peripatetizminin temsilcisi olarak görülen¹ Gazzâlî, Tehâfüt ve İktisâd gibi asıl görüşlerini açıkladığı eserlerinde filozofların ezeli hareket teorisini reddeder. Gazzâlî, hareketin hâdisliğini duyularla ispatlar. Zira, ona göre, her insan nesnelerin hareket ve sükun halinde ve sonradan olduklarını bilir. Toprak gibi sakin bir cevherin harekete geçmesi mümkündür, çünkü cisimler hareket ve sükundan hali değildir. Hareket ve sükun sonradan olduklarından, kendilerini barındıran cisimler de hâdis olurlar.²

Gazzâlî'ye göre oluşlar birbirini takip ettiği, biri varken diğeri yok olduğu için hareketin ardını sükun, sükunun ardını hareket alır ve bu böyle devam eder. Sonlu olduğuna göre hareket, hâdis olmak zorundadır. “Hareketin, gerçekte var olması, varlığının peşinden yok olmasına bağlıdır.”³ Hareketin hangi zamanda olacağı Allah'ın iradesine bağlıdır.⁴

İbn Rüşd, hareket delilini, Allah'ın varlığını göstermek için kullanılan en mükemmel delil olarak niteler. Ona göre şeye ilk hareket veren olmalıdır, bu da Allah'tır.⁵

Alemden Tanrı'ya giden kozmolojik delilleri işledikten sonra, bu delillerden farklı bir yöne işaret eden ve onlardan farklı olarak işlenen teleolojik delile geçebiliriz.

2.2.4. Teleolojik Delil/Gâye ve Nizâm Delili

2.2.4.1. Delilin Anlatımı ve Evrene Uygulanması

Tarihçesi Sokrates'e kadar uzanan⁶ gaye ve nizam delili, var olan her şeyin bir planın ve düzenlemenin eseri olarak mükemmel bir uyum içerisinde olduğunu varsayar. Hemen hemen bütün kutsal kitaplarda da rahatlıkla bulabileceğimiz bu vurgu, gerek İslam dünyasında, gerek batı aleminde birçok ilahiyatçı ve filozofun gaye ve nizam delilini geliştirmesine sebep olmuştur.

¹ Şeyh, M. Said (2000), “Gazzâlî” (*Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* içinde, ed. M. Şerif), İstanbul: İnsan Yayınları, s. 164.

² el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 20-21.

³ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 27.

⁴ el-Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 8.

⁵ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 242.

⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 94.

Bilindiği gibi hudûs, imkan, hareket, sebeplilik delilleri; hâdis, muhdis, vacib, muharrik, illet-malûl gibi felsefi terminoloji üzerine kurulur ve bir çok felsefi formülasyonla kozmosun niteliklerinden yapıcısına ulaşılır. Gaye ve nizam delillerinde ise müşahadededen alınan öncüllerle neticeye gidilmektedir. Bu nedenle bu deliller, diğer delillerin aksine kolaylıkla anlaşılan delildir. İbn Rüşd de bu sebeple, diğer delilleri şiddetle tenkit ederken, genel olarak gaye ve nizam delili olarak isimlendirilen, Kur’ân delili olarak nitelediği inayet ve ihtira delillerini önerir.¹

Nizam delili, alemde bütün her şeyde düzenin var olduğunu, en azından düzenin düzensizlikten daha fazla olduğunu; bu düzenin belli gayelere hizmet ederek, düzen içindeki varlıklara fayda sağladığı; bu düzenin kendi başına ortaya çıkamayacağı; ilim, irade, kudret sahip olan Allah’tan geldiği temelleri üzerine kurulur.

Tabiatta müşahade edilen her şeyde, akıllara hayret veren bir hikmet ve yaratıcısına açık bir delalet vardır. Hikmet erbabı bunun mahiyetini ve nasıl olup da bu şekle büründüğünü idrak etmekten acizdir; hikmet ve ilimlerine rağmen bu hususun künhünü anlamaya akıl erdiremediklerinin farkındadırlar. Bu ve benzeri zorunluluklar alemin var edicisinin, yaratıcısının hikmetine işarettir.²

Kainatta var olan düzen ve bunun sağlayıcısı fikri Kur’ân’da da çokça yer alır: “O, sizin için yeri döşek, göğü bina yapan; gökten yağmur yağdırıp, gıdanız olması için ürünler verdirendir. Sakın Allah’a bile bile ortaklar koşmayın.”³ “Allah gökleri ve yeri gerçek olarak yarattı. Gecenin ardından gündüzü, gündüzün ardından geceyi getirir. Güneş’i ve Ay’ı buyruğuna almıştır, hepsi belli süreye kadar akıp gider. O, Güçlüdür, Bağışlayıcıdır.”⁴

Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, denizde insanlara yarayan şeylerle yüzen gemide, Allah’ın suyu indirip de onunla ölü toprağı canlandırmasında, yeryüzüne canlıları yaymasında, rüzgarları ve gökle yer arasında emre hazır duran bulutları sevk etmesinde akıl sahibi insanlar için pek çok işaret vardır.⁵

Günaltay, tabiattaki düzenin ve tabiat kanunlarının Allah’ın varlığına delil olmasını şöyle ifade eder:

¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 118; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 71.

² el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 35.

³ (2) Bakara/22.

⁴ (39) Zümer/5.

⁵ (2) Bakara/164.

Tabiatta ruh için aşk ilham eden samimi bir ahenk, fikir için de “sanatkar”ın nişanesi olan türlü türlü tablolar vardır. Tabiatın hayat sahip kuvvesi, yaratılışın hikmetli yapısı, varlıkların zeval bulmaz uyuşumu, ezeli ve bitimsiz bir yaratıcı kudretin tecellileri değilse bunlar nasıl açıklanacaktır? Bitkilerdeki özel kabiliyet, hayvanlardaki iç güdü, insandaki zeka ve deha bu kudretin daimi tanıkları değil midir? Yeryüzündeki hayatın teselsülü, gezegenimizin güneş etrafında dönmesi, güneş sisteminin sonsuz uzay boşluğunda dönmesi, sayısız alemlerin genel hareketi, bütün kainatı kudreti altında bulunduran sonsuz ve ezeli iradenin en açık burhanları değil midir? Tabiatın büyüleyici güzelliği ezeli güzelliği gölgesi değilse başka nedir?¹

İbn Rüşd’ün kullandığı ve Kur’ân delili olarak lanse ettiği² iki delil olan ihtira ve inayet delilleri esas itibariyle müşahade ve yüzeysel akıl yürütmeye dayalıdır. İbn Rüşd’e göre kesin bir delil olan inayet herkes tarafından bilinen iki asla dayanır. Bunların birincisi, alemin bütün cüzlerinin orada var olan insanlarla ve diğer varlıklarla uyum içerisinde olmasıdır. İkinci asıl da, bütün bu uyumluluğun tek bir gayeyi ve fiili gösteriyor olmasıdır. Buradan da iki sonuca ulaşırız: Bu da alemin var edilmiş olması ve var ediciye muhtaç olmasıdır.³ Buna göre İbn Rüşd, inayeti ihtiranın alt basamağı kılarak; önce düzeni gözler önüne serer, sonra yaratıcıya ulaşır. Çünkü ona göre gündüz, gece, güneş, ay, dört mevsim, yaşanan toprak hepsi insanla uyum halindedir. İnsanların ve canlıların varlığına uygun olan ve hayatini sağlayan uzuvların uygunluğu da bir düzen kurucuya işaret eder. Bunun içindir ki, Allah’ı tam bir marifetle bilmek isteyen insan, var olan her şeyin bütün düzen içindeki yerini ve faydasını bilmelidir.⁴

İhvân-ı Safâ evrendeki düzeni şöyle dile getirir:

Şanı yüce Allah varlıkları yarattığı zaman, çoklukları kendinin birliğine delalet etsin diye, onlara nizam verdi ve tıpkı rakamların birden çıkıp derecelenmeleri gibi, varlıkları derecelendirdi. Onların nizam ve tertip içinde olmaları Allah’ın yaratışındaki hikmetinin harikuladeliğini gösterir.

¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 74.

² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 118.

³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 119.

⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 118, vd.

Allah'ın yarattığı, var ettiği, başlangıcı olduğu şeylerin O'na nispeti, bir rakamının diğer rakamlara olan nispeti gibidir.¹

Alemde nizam var ise bu üç ihtimalle meydana gelebilir: bunların birincisi bu düzenin ezelden beri var olacağı iddiasıdır. Kozmolojik diğer delillerle alemin sonradanlığı açıklığa kavuştuğuna göre bu iddia geçersiz kalacaktır. İkinci ihtimal düzenin kendiliğinden tesadüfen oluştuğudur. Bütün ön yargılardan uzaklaşıp etraflı bir şekilde tefekkür edersek, bu kadar muazzam büyüklükte bir yapıda böyle bir ihtimalin söz konusu olamayacağını anlarız. Matematikteki ihtimal hesapları da bu görüşü çürütür. Zira, birden ona kadar olan rakamları bir torbaya koyup bunları sıralı olarak çekmeye çalışırsak; birinci seferde bir rakamını çekme ihtimalimiz onda bir, bir ve iki rakamlarını art arda çekme ihtimalimiz yüzde bir, hepsini sıralı çekme ihtimalimiz ise milyonda bir olacaktır. Diğer delillerde işlendiği gibi düzenin kurucusu hâdis, alemin dışından bir şey veya alemin cüzü olamayacağına göre tek ihtimal olarak ilim, irade ve kudret sahibi kadim Allah tarafından var edilmesi kalmaktadır.²

Mevlânâ inayet ve ihtira gibi bir tasnife girişmemekle birlikte gaye ve nizam delilini kullanır. Ona göre var olan her şey bir maksadın sonucudur: "...Her şey bir maksatla hareket eder, her şey bir maksatla dönüp dolaşır."³

Hiçbir ressam var mıdır ki yaptığı resmi, hiçbir menfaat gözetmeden, yalnız resim yapmak için yapsın!

Hem resim yapmak için yapar, hem de uluların, büyüklerin bir vesileyle kederlerinden kurtulmalarını ister.

Çocukların neşelenmesini, bu resimle ölüp gitmiş dostların, dostlar tarafından hatırlanmasını diler.

Hiçbir testici yoktur ki içine su konmasını düşünmeden testisini, sırf testi yapmak için yapsın!

Hiçbir kaseci yoktur ki, kaseyi ancak kase olmak için yapsın da, içine yemek konmak için yapmasın!

Hiçbir hattat yoktur ki, özene bezene yazdığı yazıyı; yalnız yazısını, yazısının güzelliğini göstermek için yazsında, okunmak için yazmasın!⁴

¹ İhvânü's-Safâ (1928), *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* (H. ez-Ziriklî), Mısır: el-Matbaatü'l-Arabiyye, c. III, s. 201.

² Geniş bilgi için bkz. el-Harputî, Abdüllatîf (2000), *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm* (haz. İ. Özdemir, F. Karaman), Elazığ: TDV Yayınları, s. 150-155; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 158.

³ *Mesnevî*, c. I, s. 225, b. 2800.

⁴ *Mesnevî*, c. IV, s. 231-232, b. 2881-2886.

Biz insanlar dikkatli baktığımızda kainatın her zerresindeki nizamı ve uyumu görebiliriz, hiçbir şey kendiliğinden olmadığına göre, kainata bu nizamı veren Allah'tır: “Uzuvlarla bedenler tam uygundur.. huylarla canlar, tam birbirine denktir. /Ruha münasip olan her vasfı, şüphe yok ki tam yerli yerinde, tam uygun olarak halk eden Tanrı'dır.”¹

Gece, gündüzün zıddı ise de onun yardımcısıdır ve aynı işi görürler; eğer her zaman gece olsaydı hiçbir iş meydana gelmezdi. Her zaman gündüz de olsaydı, baş, göz ve dimağ şaşırır kalır, delirirdi. Böylece hiçbir işe yaramaz hale gelirdi. Bunlar gece dinlenirler, uyurlar ve beyin, düşünce, el ve ayak, işitme, görme gibi bütün aletler bir kuvvet kazanırlar ve gündüz kuvvetleri harcarlar. O halde, bütün zıt şeyler bize göre zıt görünür. Fakat hakim olana göre hepsi bir tek iş görür ve birbirine zıt değildir.²

Bu şöhret sahibi mimar, sanatını uygun yapar. Hiç atın bedenine öküz azası koyar mı?

Mimar bedenleri uygun yaratmıştır. Köşkleri, bir yerden bir yere götürülür bir tarzda kurmuştur.³

Tanrı'nın şaşılacak eserlerini düşünün.. ululuğunu, büyüklüğünü görün de kendinizi kaybedin!⁴

İnsanı kızdırır, hoşnutluğu giderir; nekesliği getirir, cömertliği giderir.

Aklım, fikrim, zihnim, yarım lahza bile bu yazıyı bozmadan hali değil.

Testici testi ile uğraşıp durdukça testi, hiç kendiliğinden genişleyebilir, büyür mü?

Tahta, dülgerin elindedir. Yoksa nasıl olur da kesilir, yahut başka bir tahtayla birleşir?

Kumaş, bir terzinin elinde olmadıkça kendiliğinden nasıl dikilir, yahut biçilir?

Su kabı, ey akıllı adam, sakanın elindedir. Öyle olmasa kendi kendine nasıl dolar, boşalır?

Sen de her an dolmada, boşalmadasın. Bil ki onun sanat elindesin.

Gözündeki bu bağ, kalktı mı sanatın, sanatkarın elinde halden hale girmekte olduğunu anlarsın.

¹ *Mesnevî*, c. III, s. 225, b. 2773.

² Bknz. *Fîhi Mâ Fîh*, s. 324.

³ *Mesnevî*, c. VI, s. 277, b. 3507-3508. Ayrıca bknz. *Mesnevî*, c. III, s. 361, b. 4416-4418.

⁴ *Mesnevî*, c. IV, s. 296, b. 3707.

Gözün varsa kendi gözünle bir bak. Hiçbir şeyden haberi olmayan bir ahmağın gözüyle bakma.

Kulağın varsa kendi kulağınla dinle, duy. Neden sersemlerin kulağına kapılıyorsun?

Taklide uymaksızın bakmayı adet edin, kendi aklını koru, onu düşün sen.¹

2.2.4.2. Teleolojik Delilin Eleştirisi

Bu delilin en sert eleştirisi Ampirist İngiliz filozof David Hume tarafından yapılmıştır. Dünyada kötülük hakimdir diyen Hume, tabiatıta var olan her şeyin birbirine uygun olup, bir düzen içerisinde varlığını koruduğu fikrine katılmaz,² düzenlilik fikrinin de bir abartı olup, parça hakkında söylenen şeylerin bütüne uyarlanması fikrine dayandığını belirtir.³ Hume'a göre gaye ve düzen delili bir çok açıdan yanlıştır: Şu an için evrene düzenin hakim olduğunu varsayalım, bunu söyleyebilmek mümkünse de, evrenin ilk oluşum anındaki durumunu bilmediğimizden bu düzenin istikrarlılığına hükmedemeyiz.⁴ Ayrıca bu delil insan sanatıyla dünyanın durumunu mukayese etmektedir. Halbuki biz dünyada hareketsiz canlıların ve bitkilerin var olduğunu da bildiğimiz için evrene devasa bir makine gözüyle bakamayız, bundan dolayı da dünya ile insan sanatını birbirine benzetip, buradan bilinçli bir planlamaya ve planlayıcıya ulaşamayız.⁵ Tanrı'nın zihninde gerçekten düzene yönelik bir plan olup-olmadığını bilmediğimizden, Tanrı'yı zihninde planı olan bir mimara veya saat yapan saatçiye benzetemeyiz.⁶ Hadi diyelim der Hume, teistlerin dedikleri gibi bir düzene, gayeye ve bunun bir yapıcısının olduğuna inanalım. Bunun kabul etsek bile bu düzen vericinin Sonsuz, Hikmet Sahibi, İyi, Güçlü bir Tanrı olduğunu bilemeyiz. Ulaşabileceğimiz sonuç ancak etkin sebeple eseri arasında bir ilişki olduğudur.⁷

Kant her ne kadar gaye delilini insanı etkileyen ve takdir edilmesi geren bir delil olarak nitelese de, bilgi felsefesinin ortaya çıkardığı ilkeler doğrultusunda Tanrı'nın varlığını gösteren kesin bir kanıt olamayacağını vurgular. Ona göre bu delil duyu verilerinden hareket edip, duyu üstüne vardığından ait olduğu sahanın dışına taşmıştır; fenomen dünyasına ait olmayan Tanrı, fenomen dünyasının ilke ve kavramlarıyla

¹ Mesnevî, c. VI, s. 263-264, b. 3332-3344.

² Hick, *Philosophy of Religion*, s. 25.

³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 75.

⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 76.

⁵ Hick, *Philosophy of Religion*, s. 25.

⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 76-77.

⁷ Hick, *Philosophy of Religion*, s. 25.

ispatlanamaz. Bu bir yana delilin düzene sahip olduğu iddia edilen alemin sonradanlığı hakkında söyleyebilecek bir sözü yoktur, nihayetinde de olsa olsa Yaratıcı değil, Mimar Tanrı'ya ulaşır.¹

Delilin eleştirilmesi ve yıpratılmasından sonra İngiliz düşünürü Tennant, düzen ve gayeden çok, kozmik teleolojiden hareket ederek, dinin temel hükümlerinin makul olduğunu gösterebilmek maksadıyla gaye ve nizam delilini yeniden kurgular. Düşünüre göre dünya hakkındaki bilgimizin ve böyle bir dünyada hayatımızı devam ettirmemizin temel şartı olan insanın zihni ile dış dünya arasındaki uyum, canlı varlıkların dış çevreye uyumu, dünyadaki canlı ve cansız varlıklar arasındaki uyum, alemin yaşama alanı oluşunun dışında aynı zamanda estetik bir sahne oluşu ve ahlaki gelişime imkan tanıyışı, ayrıca tekamül sürecinde görülen topyekün ilerleme gibi hususlar bir kozmik gaye varsayılmadan anlaşılamaz.²

Gaye ve nizam delilini eleştirenler alemde temel olarak var olduğunu iddia ettikleri kötülüğü ön plana çıkardıklarından, kötülük problemine ve bu probleme ilişkin pek çok beyti olan Mevlânâ'nın görüşlerine tezimizde yer vermeyi uygun gördük.

Düşünce tarihinin en eski tartışma alanlarından birisi olan kötülük problemi, Batı Felsefesinde olduğu gibi, İslam Felsefesinde ve Kelâmında da önemli bir yer teşkil etmiştir. Konunun filozoflar ve kelâmcılar tarafından nasıl irdelendiğine geçmeden önce kelimenin sözlük ve ıstılah manalarına bakmakta fayda görmekteyiz.

TDK'nın Türkçe Sözlüğü'nde kötü kelimesine şöyle anlam verilmektedir: “(Nesneler için) istenilen, beğenilen nitelikte olmayan, fena, iyi karşıtı; zararlı, tehlikeli; hoşla gitmeyen; korku, endişe veren; kişi veya toplum üzerinde olumsuz etkileri olan; (insan için) iyi, gerekli niteliklere sahip olmayan.”³ Kelimenin ıstılah anlamı ise; “ 1. Değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın konusu olan her şey; istencin yasaya uygun bir biçimde karşı gelmeye ve elinden geldiğince değiştirmeye haklı olduğu her şey. 2. Ahlak değerlerine ve törel istence karşı olan her şey. Bu anlamda: a. Düzen bozucu ve yıkıcı olarak beliren şeyler. b. Olumsuzluk ve yadsıma ilkesi olarak beliren şeyler.”⁴ dir.

Kötülük; metafizik, fiziki ve ahlaki olmak üzere üç grupta incelenir. Metafizik kötülük, sonlu varlıklardan oluşan dünyanın zorunlu olarak kusurlu oluşunu ifade eder ve diğer kötülüklerin kaynağıdır. Fiziki kötülük sel, yangın, deprem gibi felaketleri; ahlaki kötülükler ise yalancılık, hırsızlık, dolandırıcılık gibi günah olarak nitelenen

¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 296, 300-303.

² Bknz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 82-83.

³ TDK Türkçe Sözlük (haz. Komisyon, 1998), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, c. II, s. 916.

⁴ Akarsu, Bedia (1979) *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: İnkılap Yayınları, s. 120.

yanlış davranışları ifade eder.¹ Düşünürler, bu problemin üstesinden gelebilmek için ya kötülük, ya da Tanrı kavramı üzerinde yorumlarda bulunarak çözüm girişimlerinde bulunmuştur. Birinci gruptakiler ya kötülüğün reel varlığını inkar ederek, ya da kötülüğün iyiliğin bilinmesindeki işlevine atıfta bulunarak fikir yürütmüş; ikinci gruptaki Süreççiler ise mutlak sıfatlara sahip olmayan ‘Sınırlı bir Tanrı’ kavramı geliştirerek Tanrı’ya yöneltilecek adalet eleştirisini cevaplamaya çalışmışlardır.²

İhvan-ı Safa’ya göre ise, iyilik ve kötülük dörde ayrılır: 1. Feleklerin uğuru veya uğursuzluğu, 2. Oluş ve bozuluş aleminin tabii işleri ve oradaki canlıların acıları, 3. Canlıların tabiatında bulunan nefret, sevgi gibi şeyler, 4. Dünyada ve ahirette insanlara isabet eden mutluluk veya mutsuzluk.³

Teodise çalışmaları Hristiyan dünyasında da etraflı biçimde tartışılmış ve başta kilise babaları tarafından, daha sonra da batılı filozoflar tarafından çeşitli nazariyeler geliştirilmiştir. Bunlar Augustine’ci, İreneaus’ci ve Süreççi Teodiselerdir.

i. Augustine’ci Teodise: Katolik Hristiyan Teolojisinin simge isimlerinden St. Augustine (ö. M.S. 430) tarafından ortaya atılan kurama göre, kötülüğün pozitif gerçekliği yoktur, kötülük iyiliğin yokluğudur, evrende iyilik asıldır. İster ahlaki, ister tabii olsun kötülük; aslen iyi olan bir şeyin fonksiyonunu icra etmemesidir. Körlük bir kusur ve kötü bir durum olarak nitelenebilir, ama asıl itibariyle o, iyi olarak nitelenebilecek gözün görme işlevini yerine getirmemesidir.

Tanrı iyi maksatla iyi şeyler yaratmıştır. İnsan kendi özgür iradesini kullanarak kötüyü seçer. St. Augustine’in görüşlerinin temelinde Hristiyan teolojisinin nirengi noktası olan asli suç bulunmaktadır. Şeytan kendi özgür iradesini kullanarak Tanrı’ya isyan etmiş, ilk insanları da saptırarak onların düşüşüne sebep olmuştur. Moral kötülüklerin kaynağı düşüştür, ama bu beraberinde doğal kötülüğü de getirir; zira kötülüklerin bütünü ya günahıdır, yahut da günahın cezasıdır. St. Augustine ilahi adalet düşüncesinde ahirete de önemli yer verir, ona göre insanlar ahirette, dünyada iken yaptıkları iyi ve kötü davranışlara göre değerlendirileceklerdir.⁴

Bu açıklamalar ışığında Augustine’ci teodiseye göre mutlak kötülükten söz edilemez. Bizim kötü olarak değerlendirdiğimiz şeyler, insanın iradesini yanlış

¹ Bknz. Yaran, C. Sadık (1997) *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yayınları, s. 26-30.

² Bknz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 157-159.

³ İhvan-ı Safâ, *Resâil*, c. IV, s. 12.

⁴ Geniş bilgi için bknz. Hick, *The Philosophy of Religion*, s. 41-42; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 90-93; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 137.

kullanmasından neş'et etmektedir ve bu nedenle Tanrı, asla kötülüğün sorumlusu olarak gösterilemez. Burada sorumlu, iradesini kötüye kullanan insanın kendisidir.¹

Augustine Teolojisi erken dönem Hristiyan düşüncesinde ve geleneğinde önemli bir yere sahip olmakla birlikte, günümüzde ciddi tenkide tabi tutulmaktadır. Teodisesinin zaafları olarak şu görüşler ileri sürülebilir: Öncelikle, onun teodisesi lokal bir telakki olan asli suça dayanır, bu nedenle bir kısım görüşleri istisna genel-geçer, evrensel bir çözüm olmaktan da uzaktır. St. Augustine, doğal kötülüğün düşüşten dolayı olduğunu iddia etmekte ise de, insanın yeryüzü serüveninden önce de doğal felaketlerin var olduğunun ispatlanması dolayısıyla, bu iddia bilimsel olarak çürütülmüş durumdadır. Bu teodisenin temel mantığına göre tamamen iyi olan ve mükemmel bir ortamda yaşayan, özgür iradeye sahip varlıkların kesinlikle günah işlememeleri gerekirdi. Böyle bir durumda ise kusursuz yaratış yanlış yapmaya izin vermeyeceğinden, her şey doğru olmak zorunda olacak, ortaya çıkan kötülükte ise nihai sorumluluk Yaratana ait olacaktır. Yani Augustine iki açmaz ile karşı karşıyadır: Ya asli suç, bir fantezi olarak değerlendirilecek, ya da ısrarla kaçındığı, sorumluluğu Tanrı'ya yüklemek zorunluluğuna düşecektir.²

ii. *İreneaus'ci Teodise*: Ortodoks Kilise babalarından İreneaus'ye (ö. M.S. 202) ait olan bu teodisenin merkezinde şu temel düşünceler yer alır: İnsan ırkı evrim yoluyla,³ Yaraticısı karşısında, kendisine tam ve özgürce eylemlerde bulunan biri olabilmeyi temin edecek temel bir özgürlük imkanı veren epistemik bir mesafe içinde yaratılmıştır. Ben-merkezli bir organizma olan insanın hayatta kalma mücadelesi verdiği sıkıntılı dünya, ahlaken ve manen olgunlaşmamış bir varlık olan insanın nihai yetkinliğine doğru gelişebileceği bir çevredir. Bu gelişme bu hayatla başlar, onun ötelere doğru sürüp, gider. Bu durumda ahlaki ve doğal kötülük, Tanrı'nın sonlu ama mükemmele ulaşacak insanlar var etmesinin şu anki zorunlu aşamasıdır. Bu nedenle kötülüğün nihai olarak sorumluluğu Tanrı'ya aittir.

İreneaus'ci teodise bizim mükemmelliğimizi, zaman içerisinde karşımıza çıkacak çetrefil aşamaları aşmamızda görür. Buna göre ahlaki kötülük ve doğal kötülük, kişinin kendisini Tanrı'nın çocuğu olacak şekilde geliştirebilmesi için lüzumlu olan şarttır. Tanrı'nın maksadı zevklerle dolu, en az acıyı içeren bir yaşam sahası oluşturmak

¹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 92.

² Bknz. Hick, *The Philosophy of Religion*, s. 43-44.

³ Buradaki evrim, Darwinist doğal ayıklanmayı değil; Tanrı iradesiyle oluşan, ruhi ve manevi gelişim sürecini ifade eder. Bknz. Hick, *The Philosophy of Religion*, s. 44.

değildir. ‘Tanrı’nın Çocukları ve Ebedi Hayatın Varisleri’ olmak güçlükleri olan ‘Ruh Yapıcı (Soul Making)’ bir ortamı gerektirir.

Eğer dünya, hiçbir kötülüğün olmadığı bir cennet olsaydı, hiçbir doğa kanunu ve nedensellik olmayacağı için, bir katilin sapladığı bıçak bir kağıt parçasına dönüşür; hırsızın çaldığı milyarlar, birdenbire yerine gelir; yüksekte düşen yaralanmaz; hiçbir kötülük toplumsal dokuya zarar vermez; hiçbir gerçek ihtiyaç ve tehlike olmazdı. Gerek olmayacağı için ahlaki fazilet diye bir şey oluşmazdı. Böyle bir dünya da olabileceklerin en kötüsü olurdu.¹

İreneaus’ci teodise, Augustine’in teodisesinden daha kapsamlı ve başarılı olmakla birlikte bazı eleştirilerden kurtulamamıştır. Öncelikle Hristiyan teologlar, insanın düşüşü ve lanetlenmesi gibi dini motifleri kullanmadığı için eleştirirler. Ruh-yapma yeri olan dünyada niçin bu kadar kötülüğün olduğuna ve Ruh-yapma olgusunun bu kadar acıya değip değmeyeceğine dair bir açıklama yoktur. Bu hususu Tanrı’nın iyi niyetine ırca eder. Ayrıca kötülükler, bazı insanların fazilet sahibi olmasına imkan tanırken, tam aksine bazılarının da sınıfta kalmasına yol açmaktadır. Kısmi başarılarla yetinmek istenmiyorsa Ruh-yapma süreci dünya hayatının ötesinde de var olmalıdır.²

iii. *Süreç Felsefesi*: “Çift Kutuplu Teizm” veya “Diyalektik Teizm” olarak da adlandırılan Süreç (Process) Felsefesi, Teist ve Panteist felsefelerin tenzihi veya teşbihi içeren ircacı Allah tasavvurlarına bir tepki/antitez olarak doğmuş Pan-enteist bir felsefedir.³ Savunuculuğunu Alfred North Whitehead’in ve Charles Hartshorne’un yaptığı Süreç Felsefesi varlığı değil, oluşu esas alan bir felsefedir, sistemleri de bu anlayış üzerine şekillenmiştir. Onlara göre, hiçbir şey yek diğerinden soyutlanamaz; tecrit edilmiş olgu, olay diye bir şey olamaz. Bilfiil olan her şeyin özü süreçtir, karşılıklı etkileşim esastır ve her şey kendi tabiatı içinde sınırlıdır. Tanrı da buna dahildir.⁴

Teizm, diyor Whitehead, Sezar’ın sıfatları olan güç, iktidar, irade, üstünlük vs. sıfatları en yüce biçimleriyle Tanrı’ya izafe etmekle komplimanlarda bulunarak O’nu aşkın, erişilmez, anlaşılmaz bir veçheye büründürür.⁵ Süreç Felsefesinin, kendisini Klasik Teizm’den derin hatlarla ayırdığı nokta ise burasıdır; onlara göre Tanrı, “hem değişmeyen, hem de değişendir. Hem mutlak hem izafî; hem zamanın dışında, hem de

¹ Geniş bilgi için bkz. Hick, *The Philosophy of Religion*, s. 44-47; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 95-109.

² Bknz. Hick, *The Philosophy of Religion*, s. 47-48; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 106-109.

³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 198.

⁴ Aydın, Mehmet S., “Süreç (proses) felsefesi ışığında Tanrı-alem ilişkisi”, Ankara Üniversitesi, *AÜİF Dergisi* (Ayrı Basım), c. 27, s. 36-37.

⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 200.

içinde; hem sınırlı, hem sınırsızdır.”¹ Bu paradoksu çift kutuplu Tanrı anlayışı geliştirerek açıklamaya çalışırlar. Onlara göre, Tanrı’nın ‘Asli’ (Primordial) ve ‘Oluşan’ (Consequent) olmak üzere iki tabiatı vardır. Tanrı ‘asli’ tabiatıyla, imkan sahasına sınırlamalar koyarak, onların bilfiil varolmalarını sağlar, onlarla ilgili olarak seçimde bulunur. Bu yönüyle o Nihâî Sınırlama İlkesi’dir (Principle of Limitation). Tanrı, asli yanı ile bütün ezeli objeleri müşahade eder, onlara hikmeti doğrultusunda düzen verir, gerçekleştirmelerini sağlar ve varolanların ahengini sağlar. Hareket etmeksizin aleme hareket verir. Tanrı, burada bir Yaratıcı ilk sebep olmaktan uzaktır, O, yaratmaz, korur; zorlamaz, ikna eder. O, somutlaşma ilkesidir.²

Tanrı sadece asli tabiata sahip olan varlık değildir. Her türlü yaratıcı faaliyetin ön-şartı, O’nun asli yanı olduğundan Evvel’dir. Her şey O’nunla ilişki içinde olduğundan Âhir’dir de. Bilfiil Varolan Tanrı, Somutlaşma-sürecinin her safhasını duyup, kavradığından alem bütünüyle Tanrı’da objektifleşir. Tanrı, oluşan yönüyle, akıp giden sürecin içinde yer alır ve bu yön süreçle birlikte değişmekte ve oluşmaktadır. Belirlenen ilahi tabiat tam değildir, neticedir ve sonsuza dek devam eder.³

Ana hatlarıyla itirazlarını Klasik Teizm üzerinde yoğunlaştıran Süreç Felsefesi ile ilgili giriş mahiyetinde bilgiler verdikten sonra, bu akımın kötülük problemine dair çözüm önerilerine geçebiliriz.

Özünde kötülük olan bir Tanrı, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin ve Kur’ân’ın Tanrısı olmayacağına, ancak Yunan tanrılarının ve ilkel dinlerin tanrılarının vasfı olabileceğine göre, batıda ve doğuda bazı düşünürler meseleyi çözebilmek için ‘Sınırlı Tanrı’ kavramını ortaya atmışlardır. Onlar sınırlı Tanrı vurgusunu yaparak şunları elde etmeye çalışırlar: Sınırlı bir tanrı anlayışı tanrıyı kaba güçten ayıracak, böylece tanrı despot bir şef hüviyetinden arınacaktır. Kendi mutlaklığını sınırlayan Tanrı olduğu için de, dini endişelere gerek olmayacak, ayrıca böyle bir varlık anlayışında insan tamamen özgür olduğu için sorumluluk ona ait olacaktır.⁴

Süreç Felsefesinde insanların kısmi olarak kendilerini belirleme gücü vardır, bu yüzden kötülük yapma özgürlüğüne de sahiptirler. Whitehead’e göre, kötülük gerçek bir hüviyete sahiptir ve varlıkların arasındaki uyumsuzluktan, gaye çatışmalarından, onların hürriyetlerinden neş’et etmektedir. Şuur sahibi varlıkların varoluşu acıları, hayal kırıklıklarını, trajedileri beraberinde getirmiştir. Tanrı, kötülüğün yaratıcısı değildir,

¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 201.

² Aydın, “Süreç (proses) felsefesi ışığında Tanrı-alem ilişkisi”, *AÜİF Dergisi*, c. 27, s. 51-52.

³ Aydın, “Süreç (Proses) felsefesi ışığında Tanrı-alem ilişkisi”, *AÜİF Dergisi*, c. 27, s. 53.

⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 159-160.

kötülük insanın eseridir; fakat Tanrı onu asli tabiatıyla duyar ve iyilik için kullanılabilecek hale getirir.¹

Teist olsun, olmasın birçok düşünür Süreç Felsefesini ve onun teodisesini eleştiriye tabi tutmuşlardır. Onlara göre Süreççilerin, Teistleri, ‘Totaliter’ ve ‘Monopolist’ Tanrı tasavvuruna sahip olmakla suçlamaları gerçeği yansıtmaktan uzaktır, zira Teistler sonlu yaratıkların kısmi gücüyle uyuşan bir Tanrı anlayışına sahiptirler. Ayrıca kendi isteğiyle olsun, olmasın Sınırlı bir Tanrı’nın ahlaki ve dini şuuru tatmin etmeyeceği açıktır. Bu nedenle sınırlı Tanrı, kötülükten sorumlu tutulamayacağı gibi, elde edilecek bir iyilik için de bir paya sahip olamayacaktır.² Ayrıca Süreççilerin teodise girişimi sadece ahlaki kötülüğe dair bir cevap verebilir, diğer iki kötülüğü çözmede kullanılabilecek bir argümanı yoktur.

Epicurus’un yüzyıllar önce dile getirdiği soruyu, çözümlenmediği gerekçesiyle değişik bir üslupla yineleyen David Hume, Diyaloglardaki aktörlerden biri olan Philo’nun ağzından muhataplara şu çetrefil soruyu yöneltir: “Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?”³ Dikkat edilirse itiraz şu noktalar üzerine yoğunlaşır. Evvela insanın maruz kaldığı ve hissettiği kötülükler vardır, bu tecrübi olarak sabittir; buna karşılık teistler Tanrı’nın her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyi olduğunu söylerler. Eğer, Tanrı ifade ettikleri vasıflara sahipse, mevcut kötülükler nasıl açıklanabilir?

Epicurus’un, yığınla kötülüğe sahip alemin tanrıların eseri olamayacağını, onların alemle hiçbir ilgileri olmadığını⁴ kanıtlamak için getirdiği yorum, Hume’da da tanrının varlığının aleyhine olarak değil, düzenin hakim olduğu bir dünyadan Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya çalışan Teistlerin bu argümanının geçersizliğini ortaya koymak amacıyla kullanılmıştır.⁵

Stoa felsefesinde alem, Tanrı’nın vücûdu olmasından dolayı mükemmel bir organizmadır. Bu nedenle kötülüğü ayrıntı olarak görürler ve eşyanın bütünü en yüksek derecede mükemmel olarak nitelerler. Kötülük, bir bestenin değerini ortaya

¹ Aydın, “Süreç (proses) felsefesi ışığında Tanrı-alem ilişkisi”, *AÜİF Dergisi*, c. 27, s. 82.

² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 89.

³ Hume, David (ty.), *Din Üstüne* (çev. Mete Tunçay), İstanbul: İmge Kitabevi, s. 209.

⁴ Bknz. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 89-90.

⁵ Çevik, Mustafa (2003) “David Hume’da kötülük sorunu”, *Dini Araştırmalar*, c. 6, sy. 16, s. 28.

koyacak yanlış nota; tablodaki ışığı ve renkleri fark ettirecek gölge gibidir; erdeminin ve erdemlilerin bilinmesini sağlarlar.¹

Bütün evren için merkezi monad olan Tanrı ile kötülüğün varlığı arasındaki çelişkiyi gidermek isteyen Leibniz, ilkin, kötülüğün hakikatının olmadığı iddiasıyla işe başlar. İradesi ve yaratması aklına tabi olan Tanrı, zorunlu olarak mümkün olan alemlerin en iyisini yaratmıştır. Fiziki ve ahlaki kötülükler sonlu monadların bulanık ve karışık tasarımlarının sonucudur, bu anlamda bu iki kötülüğün sebebi metafizik kötülüktür. Bütün kötülükler, diyor Leibniz, iyinin ortaya çıkmasının şartı olup, arızidirler. Alemde bulunan kötülükleri abartıp, kötümser olmak gereksizdir, zira tek tek sonlu monadlara bakarsak bu kötümserliğe kapılabiliriz, fakat merkezi monad olan Tanrı'nın yetkinliği karşısında bu eksiklikler ortadan silinir.²

Spinoza'ya göre ise, insanlar kendini koruma duygusuna tabi olduklarından, kendilerine zarar verecek şeylerden kaçır, fayda verecek şeylerin peşine düşerler. Kötü diye adlandırılan; tiksiniilen, hoşlanılmayan şey değil, bilakis insanın bu duygusu doğrultusunda beğenmeyip, uzak durduğu şeydir ve aynı durum iyi için de geçerlidir. Kısaca, iyi ve kötü eşyanın özünde bizâtihi var değildir, insanın görelî nitelemeleri sonucu oluşturulmuş kavramlardır.³

İslam Felsefesindeki kötülüğe dair yaklaşımları ise şöyle özetlemek mümkündür:⁴

i. Özellikle doğal kötülük ademîdir, ârızîdir ve bütünün içerisinde az bir yere sahiptir. Fârâbî, “iyilik, varlığın kemali; kötülük ise bu kemalin olmayışıdır”⁵ derken İbn Sînâ, “İyi, bütün var olanların müştak oldukları, varlıklarının onunla tamamlanacağı şeydir. Kötünün ise zâtı yoktur; ya cevherin yokluğudur, ya da cevherin bir halinin işlemeyişidir”⁶ yorumunda bulunur.⁷

ii. Doğal kötülük maddenin tamlığı kabul etmeyişinden ve insanın iradesini yanlış kullanmasından kaynaklanır.

iii. Kötülük, alemin nizamını tamamlayıcı işleve sahiptir.

iv. İyiliğin karşıtı olarak, kötülüğün bulunmasının zorunludur.

¹ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 94-95; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 234.

² Weber, *Felsefe Tarihi* s. 256; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 285.

³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 268.

⁴ Bknz. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 134.

⁵ el-Fârâbî (1346), *et-Ta'likât*, Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Maârifî'l-Usmâniyye, s. 11.

⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*, c. II, s. 355.

⁷ Yeni Eflatuncu felsefeden etkilenen İslam Filozofları dikkat edilirse, iyi olan Tanrı'dan her şey nasıl olması gerekiyorsa hiçbir güçlük çıkmadan, nizam içinde çıkması ve bu çıkışın da ilahî rızaya uygun olmasından ötürü çoğunlukla doğal kötülükten bahsetmişlerdir. Bknz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 155.

v. Hayır ve şerrin niçin var olduğunu tam olarak bilemeyiz, çünkü Allah'ın hikmetine vakıf olamayız.

Bu görüşlerin dışında da kötülük problemini çözmeye yönelik bazı çabalar da olmuştur. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

i. Yeryüzündeki kötülükler her ne kadar insan acı ve sıkıntı verse de, bu kötülüklerin olumlu işlevleri de vardır. Kötülükler olmasa kahramanlar, fazilet abideleri ortaya çıkmayacaktı. Bu görüşe şöyle eleştiriler yöneltmiştir: Dünyadaki mevcut ızdırap, kahramanların ortaya çıkmasını sağlayacak orandan daha fazladır. Daha az kahraman çıkartan, ama daha az acı veren bir dünyaya da sahip olabilirdik.

ii. Beğenilen bir müzik parçasında bile hoş gitmeyen bölümler olabilmektedir. Bu nahoş bölüm bütün harmoni içerisinde önemsizdir. Kötülük de dünyanın düzeni, ahengi içerisinde önemsiz bir konumdadır ve ahenge katkı sağlar. Harmoni yorumuna karşı çıkanlara göre ise bu yorum, kötülüğü insan açısından anlaşılmasın, problemi Tanrı merkezli ele alır ve neden bu kadar kötülük olduğuna dair bir çözüm içermez. Örneğin savaş esnasında, yasak bölgeye girip, dikenli tel üzerinde vurulup can veren birisinin dünyanın ahengine nasıl bir katkısı olabilir? Ayrıca bu delil Tanrı inancının lehinde değil aleyhinde işler, zira sadece estetik gayelerle kötülüklere izin veren Tanrı, kalabalığın içine bomba atıp, parçalanmış cesetleri izlemekten zevk alan birisi gibi sadist ve ruh hastası olarak nitelenebilir.

iii. Herkes özgür iradeye sahiptir, bu da kötü şeyler yapabilme imkanını verir. Özgürlüğümüz olmasaydı her hareketi programlanan robot gibi olurduk. Karşı çıkanlar ise şu noktalar üzerinde dururlar: İnsanlar böylesine acıların altına gireceklerine, iyi şeyler yapmak zorunda olmayı yeğleyebilir, Tanrı da, öyle olmamalarına rağmen onlara özgür oldukları hissini verebilirdi. Özgür olmamızın kötülük yapmamızı gerektirmesi pekala düşünülemeyebilir; ayrıca bu argüman sadece ahlaki kötülüğü açıklar. Doğal kötülüğü açıklaması, ancak dünyadaki her kötülüğün kaynağı görülen Adem'in düşüşü ile açıklanabilir, ama bunun için de bu inancı benimsemek gerekir.

iv. Doğada düzenlilik, sebeplilik vardır. Aynı sebep, aynı sonucu gerektirir. Bu doğa kanunları bizim faydamızdır, fakat bazı kötü yan etkileri de bulunmaktadır. Bu yoruma da Tanrı eğer gücü her şeye yeten varlık ise, doğal kötülüğe yer olmayan bir dünya da var edebilir veya mucize vs. ile kötülüğe müdahil olabilir şeklinde itirazlar yapılmıştır.¹

¹ Geniş bilgi için bkz. Warburton, Nigel (1998), *Philosophy: The Basics*, London: Routledge, s. 21-26.

Güncel gelişmeleri veya tarihi doneleri Kur'ân'a onaylatma veya reddettirme gibi kolaycılığa düşme ve sonucunda kutsal kitabı kendi hedefleri dışına taşıma hatası hangi sebeple olursa olsun sıkça rastlanılan bir olgu olarak varlığını korumaktadır. Halbuki Kur'ân, insanın kendinden beklenenleri gerçekleştirmesine yardımcı olmayı amaçlayan yol gösterici bir kitap olarak, işleyeceği konuları ve detaylarını kendi gayeleri doğrultusunda belirler. Bu meyanda kutsal kitap, felsefi orijini ve yöntemi ağır basan kötülük konusunu, bir felsefe kitabında yer aldığı şekilde ele almamakta, ancak, bununla birlikte konuya ilişkin önemli veriler de ortaya koymaktadır. Kur'ân'a göre kötülük problemi ve teodise yaklaşımından uzak bir biçimde, Kur'ân'ın konuya ilişkin ayetlerini incelediğimizde, kötülüğün sebebi olarak şu hususların tebarüz ettiğini görebiliriz:¹

i. Kötülük, insanın var olma gayesi olan imtihan için ve insanın eğitimi için vardır.² İnsanoğlunun muhatap olduğu bu imtihan korku, acı, vs.³ kötü şeylerle olabileceği gibi, iyi şeylerle de olabilmektedir.⁴ Buna göre Kur'ân'ın Tanrısı acı çektirmekten zevk alan bir despot değil, beklentilere sahip olduğu insanın gelişimini hedefleyen mürşittir. Allah insana ceza vermek ve onu disipline sokmak gayesiyle de musibetlere duçar edebilir.⁵ İmtihan sabırla aşılabilecektir.⁶

ii. Ahlaki kötülük, insanın cüz'î iradesini yanlış kullanmasından kaynaklanmaktadır.⁷

iii. Dünyada sıkıntılar, acılar, zulümler bulunmaktaysa da, bu iyinin iyi, kötünün kötü olarak belirginleşmesini sağlar. Asıl adalet yurdu ise ahirettir.⁸

iv. Yeryüzünde fesat insanların eliyle ortaya çıkmıştır;⁹ Allah ise, yine insanların vasıtasıyla bazı şer odaklarını yeryüzünden kaldırarak fesadı kısmen engeller.¹⁰

Mevlânâ'nın kötülük ile ilgili beyitlerini incelediğimizde belirgin paradokslarla karşılaşırız. Kanaatimizce bu, onun düşüncelerinin beslendiği felsefi yorumlarla, din adına söz söyleyen hiçbir kimsenin görmezden gelemeyeceği nasların uzlaştırılması çabasının sebebiyet verdiği bir karmaşadır. Mevlânâ beyitlerinde kötülüğün varlığını

¹ İlk üç madde için bkz. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 114, 123, 129, 132.

² (67) Mülk/2.

³ (2) Bakara/155.

⁴ (21) Enbiya/35.

⁵ (11) Hûd/101.

⁶ (2) Bakara/155.

⁷ (4) Nisa/79.

⁸ (99) Zilzal/7-8.

⁹ (2) Bakara/251.

¹⁰ (30) Rûm/41.

bazen hakiki, bazen izafî olarak değerlendirir. Kötülüğün Allah'ın aleyhine kullanılması gibi bir endişe hissettiğinde ise bir kelâmcı hüviyetine bürünür. Ona göre tecrübi olarak sabittir ki, eşya zıddıyla bilinir; bu nedenle kötünün varlığı iyinin bilinmesi için gereklidir.¹ “İyi bilmedikçe, kötüyü bilemezsin.. ey yiğit; zıt, zıddıyla görülebilir.”² Bu beyte bakarak Mevlânâ'nın kötülüğün varlığını hakiki olarak kabul ettiği izlenimine kapılabiliriz, fakat tüm yorum bundan ibaret değildir. Mevlânâ'ya göre, aslen kötü diye bir şey yoktur, örneğin deniz balığın yaşam sahası iken, insan için değildir, bilakis ölümüne sebep olabilir. Bu nedenle kötülük kişilerin izafî değerlendirmesidir. Bir şey mevcut hali itibarıyla kötü olarak değerlendirilebilirse de, neticesi itibarıyla hayrın ta kendisidir.

Görüyorsun ya, dünyada mutlak olarak kötü diye bir şey yoktur. Kötü, buna nispetle kötüdür. Sonra şunu da bil ki,

Alemde hiçbir zehir, yahut şeker yoktur ki birine ayak, öbürüne ayak bağı olmasın!

Evet.. birine ayak olur, öbürüne bukağı. Birisine zehirdir, öbürüne şeker gibi tatlı!

Yılanın zehri yılanı hayattır, insanıysa ölüm!

Deniz mahluklarına deniz; bağ, bahçe gibidir.. fakat karada yaşayanlara ölümdür, dağdır.”³

“Bahçıvan, fidanlar yücelsin, meyve versin diye muzır dalları budar.

Sanatını bilen bahçıvan, bahçe ve meyve gelişsin, güzelleşsin diye bahçedeki otları yolar.

Sevgilinin ağrıdan, hastalıktan kurtulması için hekim, çürük dişi çekip çıkarır.

Noksanlarda nice fazlalıklar var. Şehitlere hayat yokluktadır.”⁴

Bu nedenle iyi ile kötü birbirine eşittir. İyi ve kötü birdir, birbirinden ayrılamaz. Mutlak hayır ve şer yoktur. İyiliğin içinde kötülük, kötülüğün içinde iyilik vardır. Yaratılan hiçbir şey abes değildir. Kısas birisinin ölümüne yol açtığı için kötüdür, fakat suçlu için caydırıcı bir ceza olması bakımından ve maktulün hakkın

¹ *Mesnevî*, c. VI, s.140-141, b. 1751-1753.

² *Mesnevî*, c. IV, s. 110, b. 1345.

³ *Mesnevî*, c. IV, s. 6, b. 65-69; ayrıca bkz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 386, b. 2683; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 241; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 69, b. 632.

⁴ *Mesnevî*, c. I, s. 308, b. 3868-3871.

koruduğu için iyidir. İyi ile kötünün ayrı varlığa sahip olmadığını vurgulayan Mevlânâ, bu nedenle Mecusilerin inancının butlanına da hükmeder.¹

Şeriatta bağış da var, ceza da var; padişah baş köşeye geçer, kurulur; at ahıra bağlanır.

Adalet nedir? Her şeyi yerine koymak; zulüm nedir? Bir şeyi yerine koymamak, yerinden başka bir yere koymak.

Öfke olsun , yumuşaklık, öğüt vermek olsun, düzen düzmek olsun; hepsi doğru.. Tanrı'nın yarattığı hiçbir şey abes değil.

Bunların hiçbirisi, mutlak hayır değil.. ama hiçbirisi de mutlak şer değil.

Her birinin yerinde faydası var, yerinde de zararı.. işte bu yüzdendir ki bilgi elde etmek vaciptir, çünkü faydalıdır.

Yoksula verilen nice ceza vardır ki, sevap bakımından ekmekten de yeğdir, helvadan da.

Çünkü helva, vakitsiz yenince safra yapar; helva yerine ona bir sille vurulursa bu sille onu kötülüğe düşmekten korur.²

Kötülüğün Tanrı aleyhinde kullanılamayacağını belirten Mevlânâ, iyi ve kötü gibi iki ayrı şeyi vücûda getirmenin Tanrı'nın yüce iradesinin, kudretinin göstergesi olduğunu belirtir. Ayrıca dinin temeli olan emir ve yasak, iyi ile kötüyü ayırt etmek içindir.

Sana karşı güzellerle çirkinler, iğnenin önündeki resme benzerler; dilerse kağıda, o iğneyle güzel bir resim yaparsın, dilerse çirkin; sonra da onları ölümle, hastalıklarla yırtar atarsın.³

Eğer sen kötülükler de ondandır dersin öyledir ama bundan onun kemaline noksan mı gelir ki?

Bu kötülük ihsanı da onun kemalindendir. Dinle ulu kişi sana bir misal getireyim:

Mesela ressam iki türlü resim yapar: Güzellerin resimleriyle, çirkinlerin resimleri.

Yusuf'un, yaratılışı güzel hurinin resmini de yapar, ifritlerin, çirkin İblislerin resmini de.

¹ *Fîhi Mâ Fîh*, s.324, vd.

² *Mesnevî ve Şerhi*, c. VI, s. 397-398, b. 2601-2607; ayrıca bkznz. *Fîhi Mâ Fîh*, s.274, vd.; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 386, b. 2683; *Mesnevî ve Şerhi*, c. VI, s. 396, b. 2588-2590; *Mesnevî*, c. V, s. 284, b. 3490-3492.

³ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 109, b. 1020.

İki türlü resim de onun üstatlığının eseridir. Bu ressamın çirkinliğine delil olamaz, bilakis üstatlığına delildir.

Çirkinini gayet çirkin olarak yapar, o derecede ki bütün çirkinlikler, onun etrafında döner, örülür.

Bu suretle de bilgisindeki kemal meydana gelir, üstatlığını inkar eden rüsvay olur.

Eğer çirkinin resmini yapmayı bilmezse ressam nakıstır. İşte bu yüzden Tanrı hem kafirin yaratıcısıdır, hem müminin.

Bu yüzden küfür de Tanrılığa şahittir, iman da. İkisi de ona secde eder.¹

Mevlânâ'nın kötülük ile ilgili görüşlerini özetlersek, kötülüğe hakiki varlık vermemekle birlikte,² ona göre metafizik kötülük hakikatin halk cihetini oluşturan maddenin kusurundan,³ tabii kötülük insanın imtihan dünyasında olmasından,⁴ ahlaki kötülük ise insanın nefesine yenik düşmesinden kaynaklanır.⁵ Bu kötülüklerin ızdırabından kurtulmak için insan, nefisini yenmeli, ruhuna tabi olmalı,⁶ vahdete erişip hiçbir şeyin kötü olmadığını, her şeyin yüce Allah'ın hikmetine matuf olarak iyi olduğunu görebilmelidir: "Ağaç gibi silkin, kendini kuru yapraktan da arıt, yaş yapraktan da; iyilik, kötülük rengi kalmadı mı birlik, teklik kalır."⁷

Kötülük problemini çözmeye girişiminde bulunanlar, ya Tanrı, ya da kötülük kavramları üzerine eğilerek sonuca ulaşmaya çalışmakta, insan üzerinde bir yorumlamada bulunmamaktadırlar. Problemi ortaya atanlar ise insanı, pasif bir varlık olarak evrenin merkezine yerleştirmekte, deyim yerindeyse Tanrı ve alemi onun üzerine gelen şer odakları olarak tasvir etmektedirler. Kötülüğün reel varlığını reddedip, her şeyi iyi olarak tavsif etmek veya Tanrı'yı yetki devrine zorlamak, yahut da arabesk dünya algılamaları geliştirmek gibi akl-ı selimin pek de kabul edemeyeceği değişik sonuçlara varan literatür, eski tabirle sadra şifa olamamakta, kesin bir çözüm

¹ *Mesnevî*, c. II, s. 195, b. 2535-2543; ayrıca bkzn. *Mesnevî*, c. I, s. 311-312, b. 3913-3916.

² Dabashi, Hamid (1994), "Rumi and the problems of theodicy: moral imaginations and narrative discourse in a story of the Masnavi", *Poetry and Mysticism in Islam, The Heritage of Rumi*, ed. Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh, (United Kingdom: Cambridge University Press), s. 119.

³ *Mesnevî*, c. II, s. 9, b. 103-104; *Mesnevî*, c. III, s. 138, b. 1733; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 364, b. 3344; *Mesnevî*, c. I, s.42, b. 523, *Mesnevî*, c. III, s.141, b. 1729; *Mesnevî*, c. V, s.52, b. 589-591.

⁴ *Mesnevî*, c. IV, s. 241, 242-243, b. 3001-3004, 3025-3029; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 68, b. 623; *Mesnevî*, c. I, s. 19, b. 232-233.

⁵ *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 131, b. 378-380; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 193, b. 1826; *Mesnevî*, c. IV, s. 70, b. 848; *Mektuplar*, 97. Mektup, s. 143.

⁶ Dabashi, "Rumi and the problems of theodicy: moral imaginations and narrative discourse in a story of the Masnavi", *Poetry and Mysticism in Islam, The Heritage of Rumi*, s. 133.

⁷ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 71, b. 651.

getirememektedir. İnsan-merkezciliğin yanlış olduğunu ve herhangi bir çözüm iddiasının da ‘acı-duyan-insan’ veya ‘acı-veren-Tanrı ve alem’ duygusallığını aşan, üç unsuru da dengeli bir şekilde değerlendiren, rasyonel yorum getiren bir teodise şeklinde olabileceğini düşünmekteyiz.

Gerek Stoacı iyimserlikte, gerekse de Fârâbî, İbn Sînâ, Mevlânâ, Leibniz ve Spinoza gibi düşünürlerde makes bulan ‘kötülüğün varlığını inkar eden’ tutumun doğru olduğunu kabul etmek pek mümkün gözükmemektedir. Felsefî sistemlerin indirgemeciliğinden uzaklaşıp, Kur’ânî istilâhla, hevadan sıyrılabilirsek; yağmurun iyi ve yararlı, buna karşılık selin zararlı ve kötü olduğunu kabul etmemiz pek güç olmayacaktır. Kötülüğün, iyiliğin varlığını ortaya çıkarmak için var olduğunu, bu nedenle Tanrı’nın evrende kötülüğü var etmesinin hiçbir anlaşılma tarafı olmadığını ileri sürenler, daha az bir kötülüğün de bu izhar işlevini yerine getirebileceği, ayrıca iyinin varlığı için kötünün varlığının zorunlu oluşunun Tanrı için bir sınırlama olacağı itirazını değerlendirmelidir. Hume’un ısrarla ifade ettiği gereğinden fazla kötülük ifadesi ise, öznel bir değerlendirmeden ibarettir. Zira, dünyadaki iyilik, kötülükten hiç de az değildir, ayrıca her insan bütün kötülöklere hep birlikte maruz kalmamakta, herkes kendi başına gelen kötülüğün acısını kendisi çekmektedir.¹ Kötülüğün insanın özgür iradesinden kaynaklandığını hemen herkes kabul etmekte ise de, buna karşılık Tanrı’nın bizleri özgür iradeyle birlikte devamlı iyiyi tercih edecek bir tür olarak var edebileceğini ileri sürenler bulunmaktadır. Aydın’ın da ifade ettiğı gibi, hal-i hazırda böyle bir varlık olmadığından, empirik içerikten yoksun kurgulamanın ihdas ettiğı insan için ahlaki seçim diye bir şey söz konusu olmayacaktır.²

Allah’ın varlığının ispatlanmasına ayırdığımız birinci bölümün genel değerlendirmesini yaparsak, isbât-ı vâcib konusunda Mevlânâ ile kelâmcılar ve Filozoflar arasındaki asıl farkın, tasavvufçu olmasından ötürü aşk delilini birinci ve asıl plana almış olması şeklinde tebarüz ettiğini görürüz. Bilindiğı gibi bu farklılık kelâmcılar ile tasavvufçuların temel ayrışım noktalarından birisi olan mistik tecrübeye değer atfedip, atfetmeme tercihindan kaynaklanır. Mevlânâ’nın ve diğer sûflilerin aksine kelâmcılar mütekaddimun döneminde keşf ve ilhamı dini veri olarak benimsemekten ısrarla kaçınmışlardır. Gazzâlî ile başlayan müteahhirun dönemine kadar bu ayrılık devam etmişse de, düşünürün derin birikimi ve çok yönlülüğünün

¹ Bknz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 158-159; Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 149.

² Aydın, Mehmet S. (1991), *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: TDV Yayınları, s. 186.

etkisiyle bu minvaldeki hususlarda kelâmi düşüncenin, tasavvufi düşüncenin yakınına geldiğine şahit olunmuştur. Yani bu devirle birlikte ekoller arasındaki kamplaşma tasavvufun lehine olarak azalma göstermiştir.

Mevlânâ, anlatmış olduğumuz gibi dini tecrübe deliline ek olarak, her ne kadar kelâmcılar ve filozoflara kıyasla somut ve pratik bir biçimde olsa da, felsefi-kelâmi literatürün uluhiyetin ispatı sadedinde geliştirdikleri spekülâtif argümanları kelâmi düşünceye yakın bir açıdan kullanmaktan imtina etmemiştir. Bu meyanda ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerin ideolojik arka planının ve delillerin ortaya çıkardığı sonuçların kelâmi düşünceyle büyük bir oranda örtüştüğü rahatlıkla söylenebilir. Bu kullanışın kitaplarının tümünü göz önünde bulundurduğumuzda üstüne basa basa ve ayrıntılı işlenen türde olmadığını tekrar söylemek durumundayız. Mevlânâ aslen bir ahlakçı olduğuna ve bir isbât-ı vâcib eseri verme gayesi gütmeyeğine göre bunda da bir eksiklik bulmamaktayız.

BÖLÜM III

İLÂHÎ SIFATLAR

3.1. İslam Düşünce Tarihinde İlâhî Sıfatlar Mes'elesi

Biz insanlar bir şey hakkında bilgi sahibi olduğumuz iddiasında isek, o şeyin evvela mahiyeti itibariyle ne olduğuna, daha sonra da taşıdığı özelliklere vakıf olmak zorundayız. Zihni yetilerimizin sınırlılığından kaynaklanan bu belirlenmişlik, doğal olarak bizi, en fazla metafizikte etkilemekte ve de yormaktadır. Fenomenel sahaya ait olan bir nesnenin, örneğin çam ağacının; uzun, kahverengi gövdeli ve yeşil iğne yapraklı bir ağaç türü olduğunu empirik olarak öğrenme ve test etme olanağına sahibiz. Peki hakkında konuşmaya çalıştığımız varlık, metafiziğin derinliklerinde yer alan Tanrı ise ne yapabileceğiz!.. Kur'ân'ın da işaretiyle biliyoruz ki, Tanrı inancına sahip olma yatkınlığımız bulunmaktadır. Fakat, nasıl bir Tanrı'ya!.. Plotinus Tanrı'yı 'İyi' olarak tanıtır, İslam Filozofları 'Evvel', Kelâmcılar 'Fail-i Muhtar', Deistler ise 'Mimar'... Zikredilen tanrı tasavvurlarında ciddi yakınlıklar bulunabilir, fakat görmezden gelinemeyecek farklılıklar da bulunmaktadır. Kısaca, müşriklerin 'Lat'ı, Şintoistler'in Amaterasu'su, Zerdüştiler'in Ahuramazda'sı, Hristiyanlar'ın Baba'sı ve İslam'ın Allah'ı, aslen isimleri birbirinden farklı olan aynı tanrı değil; bilakis sıfatları farklı olan değişik tanrılardır. İncelemeye çalıştığımız Tanrı ve sıfatları problemi de burada anlamını kazanmaktadır.

İslam düşünce tarihinin en tartışmalı sahalarından biri olan sıfatlar meselesini 'kelâm sıfatını' inkar ederek gündeme taşıyan Ca'd b. Dirhem'dir. (ö. 118/736)¹ Hicri II. yy.'da ortaya atılan görüş Mu'tezile ekolünü etkilemiş, Sıfatiyye'nin ve daha sonra da Ehl-i Sünnet'in reaksiyonuna muhatap olmuştur. Mesele öylesine merkezi bir konumda yer almıştır ki, inancın rasyonelleşmesini hedefleyen kelâm ilminin bu ismi almasının sebeplerinden biri olarak dahi gösterilmiştir.²

"Süs"³ anlamı taşıyan sıfat kelimesinin ıstılah anlamı "şeyin haiz olduğu durum"⁴ ve "bir varlığın kalıcı, zorunlu ve o varlığı yapan niteliğidir."¹ Kelime Kur'ân'da mastar haliyle değil, kökün türevleriyle kullanılmaktadır.

¹ Topaloğlu, B. (2000), *Kelâm İlmi*, İstanbul: Damla Yayınevi, s. 20.

² et-Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 97.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. IX, s. 306.

⁴ el-İsfehânî, Râğıb (1997), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* (tah. S. Adnân Dâvûdî), Dimeşk: Dâru'l-Kalem, s. 873.

Kelâm ilminde, tenzihi veya teşbihi temayülden dolayı sıfatlara dair yaklaşımın farklı olduğunu görmekteyiz. Mücessime ve Müşebbihe diye nitelenen gruplar Tanrı ile insanı ortak niteliklerle anmış; Allah’a uzuvlar, organlar ve de inme, çıkma, oturma gibi fiiller izafe etmişlerdir. Gulât-ı Şîa, Revâfız, Haşviyye, Hişâmiyye, Kerrâmiyye akımlarının bu gibi görüşleri benimsemiş olduğunu mezhepler tarihi kaynaklarından öğrenmekteyiz.²

Wolfson’un da yardımıyla teşbihi ve tenzihi ekollerin sıfat görüşlerini üç grupta toplayabiliriz: 1. Sıfatların varlığını inkar etme, 2. Sıfatları yaratılmış olarak kabul etme, 3. Sıfatları ezeli ve hakiki olarak kabul etme.³

İlk grubun temsilcileri Cehmiyye ve genel olarak Mu’tezile arasından çıkmıştır. Ne var ki Mu’tezile ekolünün bütün temsilcileri aynı fikir etrafında toplanmamıştır. Eş’arî bu hususta şu yorumu yapar: “Mu’tezile Allah’ın ezeli olarak âlim, kâdir, hayy oluşunda ihtilaf etmiştir. [...] Mu’tezile’nin ve Havâric’in ekseriyeti, Mürchie’nin çoğu, Zeydiyye’nin bir kısmı Allah’ın ilim, kudret ve hayat sıfatıyla değil; zâtıyla âlim, kâdir ve hayy olduğu kanaatindedir.”⁴ Wolfson, Mu’tezile’nin sıfatların kıdemini ve zâtıtan ayrılığını kabul etmeyişinin temelinde, Plotinus’un ezeli olan sadece Tanrı’dır ve Tanrı’nın birliği her türlü terkibi dışta bırakan bir birliktir prensibinin, ayrıca Hıristiyanların İsa’yı ezeli kelâm sıfatı olarak yorumlamalarının yer aldığını söyler.⁵

Cehm b. Safvân’a göre Allah’ın, kendi zâtıyla kâim, ama kendi zâtının aynı olmayan hâdis sıfatları vardır. Allah bir şeyi yarattıktan sonra o şey hakkında ma’lûm, murâd, makdûr sahibi olur. Sıfatların taallukları sonsuz değildir, yani Allah’ın ma’lûmu, murâdı, makdûru sınırlıdır. Cehm, Allah’la insanın aynı isimle nitelenebileceği bir durumda o ismi Allah’a nispet etmezken, teşbih ihtimali olmayan bir ismi ise Allah’a izafe eder. Bundan dolayı Allah’ı, Şey, Hayy, Alîm, Mürîd olarak değil de; Kâdir, Hâlık, Muhyî, Mümîd olarak isimlendirir.⁶

Ebu’l-Huzeyl el-Allâf, Allah’ın zâtının aynı olan ilme, kudrete ve hayata haiz olduğu kanaatindedir. İslam düşüncesinde bir ilk olarak Allah’ın irade sıfatının mahalsiz olduğu fikrini ortaya atmıştır. Kelâm sıfatını ise şöyle değerlendirir: ‘Kün’ emrinde

¹ Bolay, S. Hayri (1999), *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 407.

² eş-Şehristânî (1404), *el-Milel ve’n-Nihal* (tah. M. S. el-Kilânî), Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, c. I, s. 105, 108; el-Eş’arî (1988), *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfu’l-Musallîn* (tah. H. Ritter), Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, s. 31, 37.

³ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 100, 109.

⁴ el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 164.

⁵ Wolfson, H. Austryn (2001), *Kelâm Felsefeleri* (çev. K. Turhan), İstanbul: Kitabevi, s. 102, 103.

⁶ Bknz. el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 164, 222, 280, 298; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, s. 86; el-Bağdâdî, Abdulkâhir (1977), *el-Fark beyne’l-Fırak*, Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, s. 199.

olduğu gibi bir kısmı mahalsizdir. Emir ve nehyde ise mahal söz konusudur. Şehristânî, Allâf'ın zât-sıfat ayniyetini ifade eden görüşünün, filozofların Allah birdir, zâtta kesrete yer yoktur, sıfatlar zâtla kâim manalardır görüşünden mülhem olduğu fikrindedir. Ona göre sıfatı zâtın bir yönü sayan bu yaklaşım, Ebû Hâşim'in Ahvâl nazariyesiyle ve Hristiyanların ekanim yorumuyla da paraleldir.¹

Mu'tezile ekolünün simge isimlerinden Nazzâm'a göre, Allah'ın hakiki manada irade sıfatı yoktur. Onun kendi fiillerine yönelik iradesi var etmesi; kulların fiillerine yönelik iradesi ise emridir veya nehyidir.² Eğer ben der, Nazzâm; Allah kâdirdir, haydır, âlimdir diyorsam, bununla onun zâtını ispat etmekte ve bu kavramların zıtları olan aczi, ölümü, cehli inkar etmekteyimdir. Sıfatlardaki farklılık da zâttaki farklılıktan değil, zıtların çokluğundan dolayıdır.³

Ebu Ali el-Cübbâî, sıfatların Allah'ın zâtından ayrı ve kazanılmış kadim manalar olmadığı fikrindedir. Bir sıfattaki ortaklık, diğer sıfatlarda da ortaklığı ve dolayısıyla Allah ile kulun benzeşmesini gerektireceğinden kulla, Allah'ın ortak isimlendirmeye sahip olan sıfatları yoktur.⁴ Allah diğer kâdir, âlim ve haylara benzemeyen kâdir, âlim ve haydır.⁵

Ebu Hâşim el-Cübbâî ise, sıfatları haller olarak yorumlamıştır. Allah zâtının ardında yer alan hallerle bilir, güç yetirir, görür, iştir. Bu haller zâta ait olduğundan, ferdiyetleriyle değil, ancak zât vasıtasıyla bilinebilirler. Bu haller ne vardırırlar, ne yokturlar, ne bilinirler, ne de bilinemezler, der. Âlimiyyet, kâdiriyyet vs. sıfatlar, zâtın ardındaki hallerdir, mefhumlardır.⁶ Halleri zâta zâit veya zâttan ayrı saymadığından, sıfatları hem ispat, hem de nefy eden bu görüş Mu'tezilî ve Sünnî görüş arasında yer alan orta bir görüş olarak değerlendirilebilir.⁷

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi, sıfatlara dair ikinci yaklaşım sıfatların yaratılmış olduğu görüşüdür. Bu fikre ise, Râfızîler'de ve nispeten Kerrâmîler'de rastlamaktayız. Teşbihi fikirleri sabit olan Hişâm b. el-Hakem'in sıfatlarla ilgili görüşü şöyledir:

Allah'ın eşyayı, zâtıyla ezeli olarak bilmesi imkansızdır. Allah, eşyayı daha önce bilmediği bir andan daha sonra bilir. Onu bir ilimle bilir, ilim ise sıfattır. Sıfat, nitelenemeyeceği için, Allah'ın ilmi hakkında muhdestir veya

¹ Bknz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 49-51; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 165.

² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 55.

³ Bknz. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 166-167.

⁴ Bknz. el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 118-119, 128.

⁵ Bknz. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 168.

⁶ Bknz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 78; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 182.

⁷ Topaloğlu, B. (1989), "Allah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.II, s. 490.

kadîmdir demek mümkün değildir. Allah ezeli olarak âlim olsaydı, âlimin varlığı mevcut ilmi de gerektireceğinden malumat da ezeli olacaktı. Kullanın fiilleriyle alim olsaydı da imtihanın anlamı kalmazdı.¹

Eş'arî, Hişâm'ın kudret ve hayat sıfatlarıyla ilgili görüşünün ilim sıfatı gibi hâdis ve tam tersi olarak, kadîm iki sıfat olduğuna dair iki zıt rivayetin bulunduğunu belirtir.² Râfîzî Zürâre b. el-A'yun'un sıfatla ilgili fikirlerini Hişâm b. el-Hakem'den aldığı düşünülürse³ ilk rivayetin doğruluğuna güvenmek daha makul gözükmemektedir. Zira, Zürâre b. el-A'yun, Allah'ın ilim, kudret, hayat vs. sıfatlarının hâdis olduğunu söyler. Ona göre, "Allah bu sıfatlar hâdis olmadan önce âlim, kâdir, hayy, semî', basîr, mürîd, mütেকellim değildir."⁴

Muhammed b. Kerrâm ise, sıfatlar konusunda oldukça tutarsız görüşlere sahiptir. O, Allah'ın sıfatlarının taalluku olan söz, irade, işitme ve görmenin Allah'ın zâtında oluşan hâdisler olduğu fikrindedir. Ne var ki Allah, bu hâdis şeyleri yaratmakla âlim, mürîd, kadir olamaz. Ayrıca, zâtında hâdis olan şeylerin tekrar yok olması da imkansızdır. O, kailiyyetiyle kail, alimiyyetiyle alim, halikiyyetiyle halıktır. Allah'ın kailiyyeti kavle, alimiyyeti ilme olan kudretidir. Allah'ın meşîeti kadim, iradesi ise hâdistir.⁵

Ehl-i Sünnetin geneline göre sıfatlar Allah'ın zâtı ile kâimdir, zâtın ne aynı, ne de gayrı olan ezeli manalardır. Allah'ın bütün sıfatları kadimdir, birbirinden ayrıdır⁶ ve kemalin sonucu olarak zâtın zorunlu sonuçlarıdır.⁷ Ehl-i Sünnet alimleri ilahi sıfatları değerlendirirken kendi yorumlarına mesnet olarak üç delil ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birincisi nassa dayanır. Sünnî kelâmcılar ilim, kuvvet masterlarının Kur'ân'da Allah'a izafe edilmesini, isimlerin master hallerinin Allah'a nispet edilmesine gerekçe olarak sunarlar. İkinci delil, Allah'ın sıfatları olduğu fikrinin icma ile sabit olduğu, bu nedenle sıfatları reddin icmaya aykırılık olduğu yorumudur. Üçüncü ve akli ispat yolu ise şöyledir: Bir şeyi varoluşunun ötesinde ifade etmek istediğimizde ona nitelik veririz. Aynı şekilde Allah'ı da varlığının ötesinde anmak istediğimizde ona sıfat vermek

¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 37.

² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 38.

³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 186.

⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 186; ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 52.

⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 111.

⁶ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 84, 91; er-Râzî (1990), *Levâmiu'l-Beyyinât/Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*, (haz. T. A. Sa'd), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, s. 39; el-Âmidî (1391), *Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm* (tah. H. Abdullatîf), Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, s. 38.

⁷ er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 36.

zorundayız. Bu gerçek bizi Allah'ın sıfatları vardır fikrine götürür.¹ Maturidi'ye göre, Allah'ı kâdir, âlim, hayy vs. nitelemek akli ve nakli delillerle sabittir.² Mükemmel bir şekilde ve sağlam bir nizam üzere yaratılan, mükemmel cereyan eden kanunları olan bu alem elbette üstün vasıfları olan Tanrı'nın eseridir.³ İlmin, iradenin, kudretin eseridir. Taftazânî sıfatlar konusuyla ilgili olarak şu bilgileri aktarır:

Ehl-i sünnete göre Allah'ın ezeli, zât üzerine zâit sıfatları vardır. O, ilmiyle âlim; kudretiyle kâdir; hayatıyla hayydır; diğer sıfatlarda da durum böyledir. Bazı sıfatların varlığında, bir kısmının diğeriyle birlikte olmasında ve zâttan ayrı olmasında ihtilaf etmelerine rağmen, zâtla sıfatın aynı olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Bu onların teaddüd-i kudemâya düşme endişesinden kaynaklanır. Hatta bir kısmı 'sıfatları kadimdir' demeyi men etmiştir. 'O, sıfatlarıyla kadimdir' demeyi ve 'sıfatları zâtıyla kâimdir veya mevcuttur' demeyi tercih etmişlerdir. Değişmeyi çağrıştırdığından dolayı sıfatlar ondadır [fih], onunladır [meah], ona bitişiktir [mucâvira leh], onun halidir [hâletün fih] tabirlerini kullanmamışlardır.⁴

Ehl-i Sünnetin sıfat yaklaşımında, önceki tartışmaların göz önüne serdiği problemlerin etkisini ve bu literatürün daha sistemli ve ayrıntılı bir yoruma ulaşmadaki katkısını görmekteyiz. Şöyle ki: Mu'tezile genel olarak sıfatla zâtın ayniyetini ve sıfatların hudûsunu vurgulamaktaydı, Ehl-i Sünnet ise bu görüşe evvela hâdis sıfatın, zâtın hâdis mahâl teşkil etmesine yol açacağı, bu yüzden de zâtta değişimi gerektireceği;⁵ ayrıca zât ile sıfatı aynı kılan yoruma da böyle bir anlayışın her bir sıfattaki farklılığı ortadan kaldıracağı gerekçeleriyle karşı çıkar. Sünnî kelâmcılara göre eğer Mu'tezilî tez doğru ise ilim, kudret, hayat sıfatları aynileşecektir.⁶ Sıfat zâttan ayrı da değildir, zira eğer böyle olsaydı zâtın sıfatla nitelenmesi ile nitelenmemesi arasında bir fark kalmazdı, sıfat Allah'ın sıfatı olamazdı.⁷ Sıfatlar vacip ve zorunludur, fakat bu vücup ve zorunluluk ait olduğu zâttan dolaydır. Ehl-i Sünnet böyle demekle

¹ Keskin, Halife (1996), *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 216-217.

² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70.

³ Bknz. el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 17-18; et-Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 145.

⁴ et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 69-70.

⁵ Bknz. el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 29.

⁶ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 87-88.

⁷ Eş'arî, örneğin Allah'ın sem'inin ve basarının ilmi olduğunu söyleyen Mu'tezilîler'e Taha suresi 46. ayeti örnek verir. Bu ayette "Ben sizinleyim, iştir ve görürüm." denilmektedir. Eğer Mu'tezilî kabul doğruysa der Eş'arî, ayette son kısmının 'bilirim, bilirim' diye bitmesi gerekirdi. Bknz. el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 30.

kadimlerin çokluğunu da engellemektedir. Elbette ki, böylesine karmaşık, metafizik bir konuyu formüle etmekte karşılaşılan güçlük hiç de az değildir:

Vâcib ve zaruri varlık olmanın, vücûbu'l-vücûdun zâtı ile sıfatları arasında müşterek olması meselesi son derece zor anlaşılan bir (mesele ve) sözdür. Zira li-zâtihi vâcib olan varlığın birden fazla olduğunu söylemek, tevhide aykırıdır. Allah'ın sıfatlarının mümkün olduğunu (ve li-zâtihi vacib olmadığını söylemek), kelâmcıların “her mümkün hâdistir” şeklindeki kanaatlerine aykırıdır. Eğer, “öncesinde yokluk bulunmayan” manasına gelmek üzere, “Allah'ın sıfatları zaman itibariyle kadimdir” derlerse, [bu görüş] “var olmak için vacibin zâtına muhtaç olma” manasına gelen, “hudûs-ı zâtî”ye aykırı düşmez. Bu ise, “hudûs ve kıdemden her biri zâtî ve zamani kısımlara ayrılır” görüşünde olan filozofların kanaatini kabul etmek olur. Bu kanaat benimsenince de (kelâmî) kaidelerin bir çoğu red ve terk edilmiş olur.¹

Mâtürîdî, Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisini temin eden sıfatların lafız ve manasının insanların kavramlarıyla ve algı dünyasının verileriyle olduğunu, yani Allah'a izafe ettiğimiz isim ve sıfatların bazı anlamları zihne yaklaştırmak amacıyla olduklarından gerçek manada O'nun isimleri ve sıfatları olmadığını belirtir. Allah'ın alim, kadir olarak nitelendirilmesi, O'nun varlığının insan zihnine yaklaştırılması içindir ve eğer insanın zihninde bu kavramlar olmadığı takdirde anlamdan yoksunlaşacaktır. Bununla birlikte Mâtürîdî ortak lafızların teşbihi içerip, Allah hakkında caiz olmayacak şeyleri de ihsas ettirebileceğinden ispat ve nefyi dengeli bir şekilde kullanmamız gerekliliği üzerinde ısrarla durur. Allah alim ve kadirdir ama, der Mâtürîdî; hiçbir alime benzemeyen şekilde alim, hiçbir kadire benzemeyen şekilde kadirdir.²

Mevlânâ okuyucularının bileceği gibi düşünürümüz, aşağı yukarı bütün konularda olduğu gibi sıfatlar konusunda da görüşlerini, entelektüel yönü ağır basan hiçbir eserde rastlayamayacağımız bir şekilde sistemden yoksun ve beyitlere serpilmiş şekilde vermiştir. Bundan dolayı Mevlânâ üzerinde çalışma yapan araştırmacı Mevlânâ'nın herhangi bir konuyla ilgili dağınık pasajlarını titiz bir şekilde bir araya getirip sonuca ulaşmak zorundadır. Mevlânâ'nın sıfatlar meselesiyle ilgili pasajlarını incelediğimizde sıfat anlayışının son kertede Ehl-i Sünnet'le uyuştuğunu görmekteyiz.

¹ et-Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 144.

² el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 68, 146-147.

Ona göre Allah'ın ezeli vücûd, vahdâniyet, kıdem, bekâ, muhâlefetün lilhavâdis, kıyâm binefsihi, hayat, ilim, irâde, kudret, tekvîn, sem', basar, kelâm sıfatı; ayrıca fiilî ve haberî sıfatları vardır. İlâhi sıfatların zâtın aynı olmadığını belirten beyitler¹ olmakla birlikte, aynı olup-olmadığını ortaya koyacak herhangi bir pasaj bulunmamaktadır. Ancak, sıfatlar konusunda çok önemli bir noktaya işaret eder. O, tıpkı Mâtürîdî gibi, Allah'ı, bilen, duyan, gören olarak nitelemenin aslında insanın özelliklerinden ve algı dünyasından hareketle olduğunu belirtirken; ad ve sıfatın zâta delalet eden anlamlar olduğunu aktarır.² Bununla birlikte Allah, sahip olmadığı niteliklerle de anılıyor da değildir. Harften, addan, sıfattan ancak hayale ulaşılır. Fakat bu hayal de kişinin vuslatına yardımcıdır ve Allah-alem ve Allah-insan ilişkisini temin etmek ve inananın zihnindeki Allah tasavvurunu canlı tutmak işlevini görürler.³ Bu nedenle arifin addan sığata, sıfattan da zâta yol almak zorunda olduğunu söyler.⁴ Zâta ulaştıran manalar halk cihetinden gelir, yani hak cihetine vasıta; hak yolcusunu da zâhir halk cihetini geçip, hak cihetini yani zâtı hedeflemelidir.⁵

Tanrı, her şeyi görür, bu görüş de daima seni korkutsun diye kendisine “gören” dedi.

Kötü sözlerden dudağını yumasın diye de kendisini “duyan” diye anlattı.

Korkasın da bir fesat düşünmeyesin diye “bilen” adını takındı.

Fakat bunlar, mesela zenciye kâfur adının verildiği gibi, Tanrı'ya konulmuş adlar değildir.

Tanrı ismi, sıfattan türeme, sıfattan meydana gelmedir, Tanrı sıfatlarıysa kadimdir, evveli yoktur. İllet-i Ūlâ misali gibi batıl ve saçma değildir.

Öyle olmasaydı sağıra duyan, köre aydın adlarının verilmesi gibi alay olur, maskaralık olurdu.

Tanınma için konan ad, mesela terbiyesiz ve utanmaz birisine mahcup, yahut kara ve çirkin birisine güzel diye konuvermiş bir addır.

Yeni doğmuş çocukcağıza hacı, yahut da soyunda var diye gazi adını koymaktır.

¹ *Mesnevî*, c. VI, s. 251, b. 3172; *Mesnevî*, c. IV, s. 136, b. 1665-1669.

² *Mesnevî*, c. I, s. 25, b. 311. Ayrıca bkz. *Mesnevî*, c. I, s. 23-24, b. 292-296; *Mesnevî*, c. I, s. 41-42, b. 517-520; *Mesnevî*, c. I, s. 69, b. 896; *Mesnevî*, c. I, s. 83, b. 1025; *Mesnevî*, c. I, s. 100, b. 1239; *Mesnevî*, c. I, s. 221, b. 2756-2757; *Mesnevî*, c. II, s. 131-132, b. 1716-1719; *Mesnevî*, c. II, s. 134-135, b. 1753-1758; *Mesnevî*, c. II, s. 238, b. 3107; *Mesnevî*, c. V, s. 180, b. 2187-2188; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 279, b. 1790-1792, 1794-1796.

³ *Mesnevî*, c. I, s. 276, b. 3454-3458.

⁴ *Mesnevî*, c. II, s. 499, b. 3688.

⁵ *Dîvân-ı Kebîr*, c. III, s. 86, b. 650.

Bu lakapları, övmek için söylerse övülende bu sıfatlar yoksa övüş, doğru olmaz ki.

Ya alaya almaktır, yahut da öven delidir. Tanrı ise zalimlerin söylediklerinden beridir, paktır.¹

İslam düşüncesinde tartışılan sıfat konusunu anlattıktan sonra sıfatları ve bu konuda kelâmcıların ve Mevlânâ'nın görüşlerini anlatmaya geçebiliriz. Geç dönemde oluşan tasnife göre ilahi sıfatlar 'Nefsî, Selbî, Subûtî, Fi'lî ve Haberî' olmak üzere beş grup altında incelenir.

3.2. Kelâmcılarda ve Mevlânâ'da İlâhi Sıfatlar

3.2.1. Sıfat-ı Nefsiyye (Vücûd Sıfatı)

Vücûd ve mevcûd kelimeleri, felsefî eserlerin tercüme edilmeye başlamasının bir sonucu olarak, Arapça'daki felsefî ıstılah eksikliğini kapatmak amacıyla türetilmiştir ve Fârâbî'ye göre ilk türetilen kavramlardır.² 'V-C-D' sülâsisinden gelen kelimenin anlamı: "bulmak, elde etmek, bir şeye sahip olmak ve zengin olmaktır."³ Genel kanaate göre vücûd tabiri; kendisinden daha açık bir kavram bulunmadığı, diğer her şey ona binaen anlaşıldığı, cinsi, faslı, türü bulunmadığı için tarif edilemez.⁴ Bu kadar geniş anlamlı, açık-seçik kavramlara karşı zihin ancak uyarılabilir.⁵

Vücûd sıfatının zâtla olan ilişkisi müslüman filozoflar ile kelâmcılar arasındaki ihtilaf mevzularından biridir. Kelâmcıların da vücûdu değerlendirmelerinin keyfiyeti, vücûdu bir sıfat olarak kabul edip etmemelerine temel teşkil etmiştir. Bu nedenle konuya geçmeden önce zât, mâhiyet, hakikat, hüviyet terimlerinin anlamlarına bakmakta fayda görmekteyiz.

Arapça 'Mâ Hüve veya Mâ Hiye'den (O nedir) türeyen mahiyet terimi bir şey hakkında onun ne olduğuna ilişkin tasavvurdur. Tümel bir nitelik taşıyan kavramın sadece zihindeki fertleri dikkate alınıyorsa o şeyin mahiyetiyle ilgileniliyor demektir. Mahiyeti olan şey ise zihinde tasavvur edilebildiği için düşünülebiliyordur.⁶ Ne var ki,

¹ Mesnevî, c. IV, s. 18-19, b. 215-224.

² Bknz. el-Fârâbî (1970), *Kitâbu'l-Hurûf* (tah. M. Mehdî), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, s. 113.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. III, s. 445.

⁴ er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, s. 11-12; Gazzâlî vücûdun hadle değil, resimle tarif edilebileceği kanaatindedir. Bknz. el-Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 134.

⁵ Yurdağür, Metin (1984), *Allah'ın Sıfatları/Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul: Marifet Yayınları, s. 148.

⁶ Emiroğlu, İbrahim (1999), *Ana Konuları ile Klasik Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi, s. 75.

mâhiyet kelimesi zât ile eş anlamlı olarak da kullanılır.¹ Hakikat ise, sadece zihinde yer alan mahiyetin dış dünyada kesinlik kazanmasıdır. Hüviyete gelince, o da; hakikate sahip kavramın, temel vasıflarıyla ortaya konması ve diğerlerinden tefrik edilmesidir. Örnek verecek olursak ‘öğrenci’ mahiyet, ‘üniversite öğrencisi’ hakikat, ‘Çukurova Üniversitesi öğrencisi’ hüviyettir.² Mahiyetten hüviyete doğru bir somutlaşma vardır.

Düşünürler, tanımlı yapılamayan vücûd kavramını zihne yaklaştırmak için bir çok tasnif yapmışlardır. Mutlak vücûd, zihinde vücûd, hariçte vücûd gibi... Kelâmcıların en çok kullandığı tasnif ise ‘Vacib ve Mümkin’dir.

- i. Vâcib: Vâcib vücûda sahip olan yegane varlık Allah’tır. Vâcibin kendisinden önce var olan yoktur, varlığı zorunludur, yokluğu düşünülemez. Başka hiçbir şeye benzemediği için mutlak manada münezzehtir. Vâcib lizâtihi ve vâcib liğayrihi olmak üzere ikiye ayrılır. Adından da anlaşılabilirliği gibi ilkinin varlığı kendindendir. İkincisinin varlığı ise vâcib lizâtihten dolayıdır. Başka bir tabirle vâcib liğayrihi, mümkündür.³
- ii. Mümkin: Varlığını düşünmek ile yokluğunu düşünmek arasında hiçbir fark ve zorluk yoktur. Sebebe ihtiyacı vardır, varlığı başkasındandır. Mutlak manada mukayyettir, eksiktir.⁴

İslam filozofları, vacip varlığı olan Allah’ta mahiyet ve hüviyetin bir olduğu kanaatindedir. Eğer bu ikisi ayrı olsalardı, bunları birleştiren bir varlığa ihtiyaç hasıl olurdu ki, böyle bir şey Allah için muhaldir. Mümkin varlıklarda ise zât ve hüviyet birbirinden ayrıdır, terkibi sağlayan ise Allah’tır.⁵

Kelâmcıların vücûdu değerlendirmelerinin farklılığı yukarıda da değindiğimiz gibi vücûdun sıfat olup-olmaması münakaşasını ortaya çıkarmıştır. Eş’arî ve Mu’tezile’den Ebu’l-Huseyn el-Basrî’ye göre ise vacip olsun mümkün olsun bütün varlıklarda mahiyet ve hüviyet birbirinin aynıdır.⁶ Çoğunluğun görüşü ise vücûdun zâta zâit, ezeli müstakil bir sıfat olduğu yönündedir.⁷

Mevlânâ, kelâmcıların ve filozofların aksine vücûd sahibi varlıklar fikrine katılmaz, vücûdu hakiki manada sadece Allah’a hasreder ve özneleştirir. Bu hususu

¹ “Zât, bir şeyin mâhiyeti veya mâhiyetinin cüzûdudur.” İbn Rüşd (1994), *Risâletü Mâ Ba’de’t-Tabîa* (haz. G. Cihâmî), Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, s. 42.

² Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, s. 75.

³ er-Râzî, *Kelâm’a Giriş*, s. 58-64.

⁴ er-Râzî, *Kelâm’a Giriş*, s. 65-76.

⁵ Atay, H. (2001), *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, Ankara: KB Yayınları, s. 14-17, 25-26.

⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, s. 82; İzmirli, İ. Hakkı (1981), *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. S. Hizmetli), Ankara: Umran Yayınları, s. 167.

⁷ et-Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. IV, s. 26; Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları*, s. 152.

daha iyi anlayabilmek için düşünürün vahdet-i vücûd görüşünü irdelememiz gerekir. İslam düşünce tarihinin en tartışmalı kavramlarından biri olan Vahdetü'l-Vücûd, 'birlik' anlamına gelen 'vahdet' ve 'varlık' anlamına gelen vücûd kelimelerinin belirtili isim tamlaması halindeki terkididir. Mollâ Câmî devrinde yerleşen¹ ıstılahın kelimelerini, bir ıstılah olabilecek şekilde literatüre kazandıran genel kabulün aksine İbnü'l-Arabî değil², onun üvey oğlu ve şakirdi olan Sadrüddîn el-Konevî'dir, İbn Seb'in ve İbn Teymiyye'nin kullanımları ise daha sonraki devreye aittir.³

İlhamını, temel olarak Platon, müesses şekliyle Plotinus'un felsefelerinden alan, İslam düşünce tarihinde de farklılıkları olmakla birlikte Batınî, İşrâkî ve Nazarî Sûfî ekollerce de benimsenen Vahdet-i Vücûd, çok kısa olarak özetlemek gerekirse var sıfatını, sadece var edene veren, onun dışındakileri bizâtihi hayal olarak niteleyen monist bir düşüncedir. Mevlânâ'nın Vahdet anlayışına geçmeden önce sistemin kurucusu olan İbnü'l-Arabî'de vahdet-i vücûdun ne olduğunu kısaca da olsa ele almakta fayda bulunmaktadır.

Eş'arîler'in küllî cevher nazariyesini, Hallac'ın Lâhût ve Nâsût nazariyesini, ayrıca Yeni Eflatuncu Bir nazariyesini harmanlayan⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem, zâtan gelen tecelliyle oluşan âyân-ı sâbite suretlerinde Hakk'ın zuhurudur,⁵ bâtın olan Allah'ın zâhir suretidir⁶ ve hayaldir.⁷ İbnü'l-Arabî'ye göre, var olan sadece bir hakikatten söz edebiliriz. Biz ise bu hakikati iki açıdan görürüz: Ya onu görmekte olduğumuz şeylerin zâtı sayarız ve 'Hak' adını veririz; veya bu zâtı görünürleştiren eşya sayarız ve 'Halk' deriz. Hak ve Halk; Hakikat ve Zuhur; Bir ve Çok isimleri, tek hakikatin iki öznel manzarasını ifade eden isimlerdir. Varlık, yani Allah hakiki birliktir, fakat dış alemde çokluk şeklinde müşahade edilir. İbnü'l-Arabî varlığın hakiki anlamda ikiliğe sahip olduğunu söylemek istemez. Ontolojik bakımdan yalnızca tek hakikat vardır; epistemolojik bakımdan ise iki manzara göze çarpar: Zahirî alemin aşan, yani onun üstünde yer alan bir hakikat ve son izah ve temelini Hakk'ın zâtî birliğinde bulan

¹ Chittick, W. (1994), "Rumi and wahdat al-wujud", *Poetry and Mysticism in Islam, The Heritage of Rumi*, ed. Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh, (United Kingdom: Cambridge University Press), s. 89.

² Kılıç, M. Erol (1999), "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XX, s. 506.

³ Müellif, Miftâhu'l-Ğayb adlı eserinde ıstılahı 'Ke vahdeti'l-vücûd ve min haysü vahdet-i vücûdih' şeklinde kullanır. bkz. Konuk, A. Avni (1994), *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. M. Tahralı, S. Eraydın), İstanbul: MÜİFV Yayınları, c. I, s. 47, vd.

⁴ Afîfî, Ebu'l-Âla (1999), *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul: Kırkambar Yayınları, s. 38.

⁵ İbnü'l-Arabî (ty.), *Fusûsu'l-Hikem* (haz. E. Afîfî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, c. I, s. 81.

⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 172-173.

⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 102.

özelliklerin çokluğu.¹ Bu birliği görünüşte çok yapan, dış nesnelere yüklediğimiz hükümlerdir. Biz onlara renk, hacim, şekil kategorileri ve zaman ve mekan ilişkileri vb. altına yerleştiririz. Halbuki, özü bakımından Bir, basit ve bölünmezdir.²

Bilindiği gibi İbn Sînâ felsefesinde vücûdun mahiyete olan arazlığı reddedilir. Vahdet-i vücûd görüşünü benimseyenlere göre ise dış dünyada gerçekliğe sahip olan mahiyet değil vücûddur. Yani, dış dünyada algıladığımız ve mahiyet-vücûd olarak zihnen terkip ettiğimiz şeyler, vücûdun farklı fenomenel suretlerine bürünmesinden ibarettir. Akıl her ne kadar bu suretleri bağımsız mahiyetler olarak algılasa da, bunlar sadece vücûdun modaliteleri, taayyünleridir ve varlıklarını vücûda borçludurlar. Vücûdun kendisini fenomen dünyasında insan, bitki, taş vs. değişik suretlerde göstermesi hakiki olarak ayrı oldukları anlamına gelmez, bütün bunlar tek bir gerçekliğin zâtî dönüşüm ve modaliteleri olmaları bakımından son tahlilde aynıdırlar.³ Mutlak Varlık, yani Allah, deyim yerindeyse basit ve renksiz ışığın gök kuşağında farklı renkler şeklinde görünmesi gibi, kendisini farklı renk ve şekillerde açığa çıkarır.⁴ Ona göre yok hiçbir zaman düşüncenin konusu olamaz. Bir şeye var diyebilmemiz için ise dış alemde, akılda, konuşmada ve yazıda, en azından birisinde bulunması gerekir. Alemin varlığını ise felsefesindeki izafetçi yaklaşıma uygun olarak, Allah'ın ilminde olması açısından ezeli ve mevcut; kendi açısından ise zamanda ve ma'dum olarak açıklar.⁵ İbnü'l-Arabî'nin metafiziğinde bazen adını ansa da hakiki anlamda 'mümkün'e yer yoktur. Bir şey ya vaciptir, ya da muhâldir; mümkünle de filozofların vâcib bi'l-ğayrı'nı kasdeder.⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre, varlığa çıkma Tanrı'nın tecellisidir, taayyünüdür. Bunu da farklı tasnifler var olsa da yedi aşama olarak ifade eder:

1. *Lâ Taayyün Mertebesi*: Taayyün mertebelerinin ilki olan olan bu mertebeyi İbnü'l-Arabî, "Ahadiyyet, Kenz-i Mahfî, Mechûlû'n-Na't, Mechûl-i Mutlak, Mekkûnu'l-Mekkûn, Butûnu'l-Butûn, Ebtanu'l-Butûn, Ğaybu'l-Ğuyub, Ğayb-ı Mechûl" olarak da niteler. Allah bu mertebede bütün niteliklerden, izafetlerden vs. aridir. Hiçbir taayyün yoktur, bu mertebede Allah her şeyin dışındadır, her

¹ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s.36; bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 279.

² Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s.37.

³ Düzgün, Ş. Ali (1998), *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 26; bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 120.

⁴ Annemarie, S. (1994), "Mawlana Rumi: yesterday, today, and tomorrow", *Poetry and Mysticism in Islam, The Haritage of Rumi* (Ed.: Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh), United Kingdom: Cambridge University Press, s. 19.

⁵ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 32-34.

⁶ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 35.

şeyden başkadır, sırf zâttır. Madde, şekil, ayn ve taayyün olmadığından gayriyetten de söz edilemez.¹

2. *Taayyün-i Evvel*: Mutlak Varlık, Ahadiyyet'te zâtına müstağrak iken bu mertebede, kendi isim ve sıfatlarını icmalen bilir. Birden bir çıkar sözü ancak bu mertebe için geçerlidir, yaratma ancak bu mertebeden sonra başlar. Eşyanın hakikati bilkuvve mevcut olduğundan temeyyüz oluşmamıştır; ilim, malum, alim birdir. İsim ve sıfatlarıyla topluca da olsa nitelenmiş olan zâtın, zâtının gereği olarak mütenezzil ve mütecelli olduğu bu mertebeye 'Ulûhet' makamı² ve ayrıca 'Âlem-i Ceberût, Hakikat-ı Muhammediyye'³ de denir.
3. *Taayyün-i Sânî*: İlk mertebede temeyyüz etmemiş olan sıfat ve isimler bu mertebede birbirinden ayırır. 'Vâhidiyyet, Hazret-i Rubûbiyyet, Âlem-i Ğayb, Âlem-i Ulvî, Âlem-i Emr, Âlem-i Melekût, Âlem-i Bâtın, Âlem-i Esmâ, Âlem-i Sânî, Âlem-i Vücûd, Kevn-i Câmi', Ahadiyyetü'l-Kesret, Mebde-i Sânî, Vücûd-ı Mufâz, Tecellî-i Sânî, Zıll-ı Memdûd, Nefes-i Rahmânî' gibi terimlerle de nitelenen bu mertebede, eşyanın hakikatlerinin (Âyân-ı Sâbite)⁴ ne kendi zâtı, ne de sureti hakkında bir bilgileri vardır; zaten onların varlığı da aynî değil, ilmidir, kesrete sebep olan, varlıktaki birliği bozanlar da bu suretlerdir.
4. *Mertebe-i Ervâh*: Varlığın kesifleşme aşamasıdır, fakat cisim olmamıştır, maddileşmemiştir. Eşya, kendisini ve benzerini idrak eder. İlmi suretler bu mertebede zâtlarını, benzerlerini ve Hakk'ı kavramış basit cevherler olarak zuhur ederler. 'Âlem-i Ulvî, Âlem-i Gayb, Âlem-i Melekût' da denir.
5. *Mertebe-i Misâl*: Bir üst mertebedeki ervah mertebesine göre kesif, bir alttaki ecsam mertebesine göre latif olan misâl mertebesinde varlık, ervah mertebesinde sahip olduğu suretin bir mislinin bu mertebede de olmasıdır, bundan sonraki aşamada ise cisimleşir. Mutlak zât, ayrılma, bölünme, birleşme kabul etmeksizin zuhur eder. 'Hayâl Âlemi, Berzah Âlemi, Mürekkebât-ı Latîfe' de denir.
6. *Mertebe-i Şehâdet*: Gözle görülebilen eflâk, erkân, müvelledât alemidir, latif cevher kesafet kazanır. Kevn ü Fesâd, Ecsâm alemidir. Mutlak zât, cüzlere ayrılabilir, birleşebilir cisimler şeklinde zuhur eder.

¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 91.

² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 119.

³ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 164, b. 2060.

⁴ Somutlaşma sürecindeki varlığın Allah'ın zatındaki kuvveleri olarak el-A'yânü's-Sâbite, İbnü'l-Arabî metafiziğinde Mutlak Varlık ile görülen alem arasında orta yeri teşkil eder ve mecazi anlamda tekvînin başlangıç noktasıdır. Zattan ayrı olarak ve hariçte bir varlık olmayışlarıyla yokluktur. Bknz. Afîfi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 65-69.

7. *Mertebe-i İnsân*: Allah isminin mazharı olan mertebe Şehadet mertebesi ile nâsûtu da oluşturur ve Lâ Taayyün dışındaki bütün mertebelerin hepsinin hakikatini kendinde toplar. Hakk'ın en kâmil zuhur sahasıdır, bu sebeple bütün mertebelerin üstündedir. En mühim zuhur ve tecelli insan-ı kamilde gerçekleşir, insan-ı kamil aynı zamanda alemin ruhudur.¹

Her ne kadar itiraz edilse de,² Sadreddin el-Konevi vasıtasıyla İbnü'l-Arabî'nin bazı ana fikirlerini benimsemiş görünen Mevlânâ'nın,³ mistik filozof olarak nitelenebilecek İbnü'l-Arabî ile olan asıl farkı üslup ve sistematikliktedir. İbnü'l-Arabî'de ilim ve marifet daha ağır basarken, Mevlânâ'da aşk ve muhabbet daha öndedir.⁴ Mevlânâ aşk kavramı olmadan düşünülemezken, bu İbnü'l-Arabî için pekala mümkündür. Ama her ikisinde de Yeni Eflatuncu etkilenme söz konusudur.⁵

Eserlerini okumuş olanların rahatlıkla fark edebilecekleri gibi sisteminin temelinde vahdet görüşü bulunan Mevlânâ,⁶ üslubu gereği sahip olduğu fikirlerin teorik taraflarını genelde ortaya koymaz. Vahdet konusu da teorik tarafı ağır basan bir alan olmasına rağmen aşağı yukarı aynı şekilde işlenmiştir. Bu açıdan Mevlânâ, muasırı İbnü'l-Arabî'nin yaptığı gibi sistemi aşamalarıyla, ıstılahlarla bezeyerek anlatmamaktadır. Biz de konuyu anlatırken ancak Mevlânâ'nın verdiği bilgiler ve ipuçları doğrultusunda yorumlayabileceğiz. Düşünür, konuyu benzetmeler, örnekler, hikayeler yoluyla anlatır, Vahdet-i Vücud tabirini de sadece bir kez kullanır. “Beden varlığı yok olsaydı şu nefis yücelirdi, başı göklere ererdi, tamamıyla yok olduktan sonra da varlık birliğine ulaşırdı.”⁷

Mevlânâ'nın vahdet-i vücûd sistemine göre, aslen var olan sadece Allah'tır.⁸ Burada Mevlânâ'nın diğer bütün vahdet-i vücûdçular gibi vücûdu yüklem değil, özne

¹ Erdem, Hüsameddin (1990), *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 48-55; Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XX, s. 501-503.

² Chittick, Mevlânâ'nın İbnü'l-Arabî'den etkilendiği iddiasını şiddetle reddeder, bunun bir kanıtı olmadığını, onun fikir dünyasını besleyenlerin aslen babası Bahaüddin Veled, Şems, Senai, Attar gibi kişiler olduğunu, ayrıca vahdet-i vücûd görüşünü keşfen elde ettiğini söyler. Aksini iddi edenleri ise sert eleştirir. Ne var ki Chittick'in antitezleri dikkatle incelendiğinde reddedilebilecek etkinin sadece doğrudan etki olduğuna hükmedilebilir. Bknz. Chittick, “Rumi and Wahdat al-wujud”, *Poetry and Mysticism in Islam, The Haritage of Rumi*, s. 93-97.

³ Nicholson, *Mevlâna Celâleddin Rûmî*, s. 23; Can, *Mevlânâ*, s. 338; Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 52.

⁴ Aydın, Mehmet (1989), “Hz. Mevlânâ'da ve Muhyiddin Arabî'de aşk kavramı”, III. Millî Mevlânâ Kongresi, *Tebliğler*, s. 159, Konya: SÜ Basımevi.

⁵ Eliade, Mircea (2003), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (çev. Ali Berkay), İstanbul: Kalcı Yayınları, c. III, s. 166; Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 177.

⁶ *Mesnevî*, c. VI, s. 123, b. 1528.

⁷ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 212, b. 2001.

⁸ *Mesnevî*, c. I, s. 41-42, b. 517-520. Chittick, Mevlânâ'yı, Ma'ruf el-Kerhî gibi, Allah'tan başka hiçbir şeye vücut vermemesi anlamında “There is nothing in vujud but God”, vahdet-i vücûdçu olarak niteler.

olarak aldığını görüyoruz. Bunu İzutsu'nun verdiği bir örnekle anlatacak olursak “Çiçek mevcuttur” cümlesindeki gramer yapısına göre çiçek özne, mevcut olmak ise yüklemidir. Mevlânâ'da ve bütün nazari tasavvufçularda ise bu tam tersine çevrilir. Vücut kendi basitliği ve kayıttan uzaklığı yönüyle belirlenimsizdir, hiçbir sığata sahip değildir. Çiçek ise, mukayyetlikten azade olan vücûdun belirgin taayyünüdür. Bundan dolayı beş duyunun algı sahasına giren tüm farkların ve varlık iddialarının geçersizliğine hükmedilir. Fakat, dikkatten kaçmaması gereken husus, tecrübe dünyasına giren varlıkların, vücûdun temel birliğinden bağımsız olarak ele alındıklarında hiç, hakiki vücutla irtibatlandırıldıklarında ise var olarak adlandırıldıklarıdır.¹ Allah, varlığın bâtınıdır, görülen alem ise onun zuhurudur, aynaya yansıyan görüntüdür.² “ Ya Rabbi, sen kahr şarabıyla insanı sarhoş edersen yok olan şeylere varlık suretini verir, onları var gibi gösterirsin.”³ “Eserin artışı, onun zuhurudur.. bu suretle sanatları ve işi zâhir olur, görünür.”⁴

Biz çenge dönmüşüz, mızrabı vuran sensin; inleyiş bizden değil; sen inliyorsun.

Biz ney gibiyiz, bizdeki ses sendendir; biz dağ gibiyiz, bizdeki ses sendendir.

Kazanıp mat olmada satranç gibiyiz biz; a sıfatları hoş zat, kazanıp mat olmamız da senden.

A bizim canımıza can olan, biz kim oluyoruz ki seninle beraber bu arada bulunabilelim?

Biz yoklarız;⁵ bizim varlıklarımız, geçici şekiller izhar eden, Mutlak Varlık olan sensin ancak.

Biz aslanlarız ama bayraklardaki aslanlarız; onların oynayışı, saldırışı, soluktan soluğa yel yüzündendir.

Bknz. Chittick, “Rumi and Wahdat al-wujud”, *Poetry and Mysticism in İslam, The Haritage of Rumi*, s. 92.

¹ İzutsu, Toshihiko (1995), *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (çev. İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan Yayınları, s. 65, 71.

² *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s.91, b. 827.; İbnü'l-Arabî de bir ile çok arasındaki ilişkiyi anlatabilmek için bir çok mecaz kullanır. Mevlânâ'da olduğu gibi ayna ve hayaller mecazı; ayrıca nüfuz, manevi yiyecek mecazı, kaplar ve dönüş mecazı vs. Bknz. Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 40, vd.

³ *Mesnevî*, c. I, s. 97, b. 1199.

⁴ *Mesnevî*, c. IV, s. 136, b. 1668.

⁵ İbnü'l-Arabî ve daha sonra Mevlânâ ‘adem’ tabirini bir manada var olmadığı halde, diğerinde var olan şeyler için kullanır. Yok olarak nitelendirilen gerçek değilse de onun idraki mümkündür. Bknz. Nicholson, *Mevlâna Celâleddin Rûmî*, s. 119.

Onların oynayışları görünür de yel görünmez. O görünmeyen yok mu, hiç mi hiç eksik olmasın.

Yelimiz de senin vergindir, varlığımız da; varlığımız, tümünden senin icadındır.

Yoğa varlık tadını tattırdın; yoğu kendine aşık ettin.¹

Şu halde yokluk, Tanrı sanatının hazinesidir. Ondan anbean ihsanlar gelip durmadadır.

Tanrı eşsiz, örneksiz şeyler yaratıp durmadadır. Eşsiz, örneksiz şeyler yaratan da o zattır ki bir aslı, bir dayanağı olmadığı halde fer'i yaratır, izhar eder.

Tanrı yoğu, var ve debdebeli gösterdi, varı da yokluk şeklinde izhar etti.

Denizi örttü de, köpüğü meydana çıkardı, rüzgarı örttü de, sana tozu gösterdi.²

Abalar altındasın amma padişahsın, Keykubadsın; gözlerden uzaksın amma canlardaki yanıssın, gönüllerdeki anılıssın.

Surete girmişsin, şekle bürünmüşsün amma göklerde sin, gökyüzünün kandilisin, dokuz göğün direğisin.

Varlığımızı mutlak yokluk alemine bağladın, murada erişmemizi muratsızlık şartına ısmarladın.³

Mevlânâ'ya göre varoluş, ayrıntılı olarak anlatmasa da, İbnü'l-Arabî'nin istilahlarını kullanırsak La Taayyün'den, Mertebe-i İnsan'a kadar uzanan bir süreç meselesidir. Önce sadece Allah var idi, ardından kesret oluştu. Tabiidir ki, burada öncelik ve sonralığı mecazi olarak anlamak durumundayız, zira Mevlânâ ezelde olmuş bu karmaşık hâdiseyi dilin yetersizliklerinden dolayı bu şekilde anlatabilmektedir:

Hepimiz yayılmıştık ve bir cevherdik. Orada başsız ve ayağısızdık;

Güneş gibi bir cevherdik, düğümsüz ve saftık... su gibi.

O güzel ve latif nur surete gelince kale burçlarının gölgesi gibi sayı meydana çıktı.

Mancınıkla burçları yıkın ki, bu bölüğün arasından ayrılık kalksın.¹

¹ *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 153, b. 602-610.

² *Mesnevî*, c. V, s. 85, b. 1024-1027.

³ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 355, b. 3256-3258; ayrıca bkz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 447, b. 3301-3306; *Mesnevî*, c. I, s. 139, b. 1734-1735; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 350, vd.; *Mesnevî*, c. VI, s. 298-299, b. 3773-3775; *Mesnevî*, c. VI, s. 249, b. 3149; *Mesnevî*, c. VI, s. 219, b. 2771-2773; *Mesnevî*, c. V, s. 52, b. 589-591; *Mesnevî*, c. II, s. 255, b. 3321; *Mesnevî*, c. I, s. 312, b. 3923; *Mesnevî*, c. I, s. 176, b. 2198; *Mesnevî*, c. I, s. 42, b. 523; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 314, b. 2902; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 191, b. 1799-1801.

Ben ve sen, bir insanı iki etti gitti;
 Sensiz, bensizken, sen bendin, ben de sendim.
 Ne vakit biz, bizden ayrılacağız da,
 Ben, sen gidecek; Tanrı kalacak yalnız?²

Allah ve alem ikiliğini ortadan kaldıran felsefelerin hepsinin ortak özelliği ya uluhiyete, ya da aleme zarar vermeleridir.³ Bir vahdet-i vücudçu olarak Mevlânâ da ikinci yolu tutar, ona göre alem hayaldir, rüyadır; onun gerçek anlamda var olduğunu iddia etmek ise cehalettir, zandır, vehimdir, şaşılıktır, sarhoşluktur.

Ya Rabbi, sen kahr şarabıyla insanı sarhoş edersen yok olan şeylere varlık suretini verir, onları var gibi gösterirsin.

Sarhoşluk nedir? Taşı gevher, yünü yeşim taşı görecekt derecede gözün bağlanması, görmemesidir.

Sarhoşluk nedir? İlgin ağacı, göze sandal ağacı görünecek kadar duyguların değişmesidir.⁴

Nihayet ben, beni buldum, iki gözünde aydın bir yol gördüm, dedim.

Vehmin; kendine gel, o senin hayalindir. Kendini, hayalinden ayırt et dedi.⁵

Bilgisizlikten, gölgeyi adam görüyorsun da, insan o yüzden sence bir oyuncaktan ibaret, değersiz bir şey.⁶

Suretle kâim olan bu cihan hakkında da Peygamber, uyuyanın gördüğü bir rüya dedi.⁷

Mevlânâ'ya göre alemin Allah karşısında var olarak nitelenmemesinin sebebi onun sınırlı olması, buna karşın Allah'ın sınırsız olmasıdır. "Sınırsıza karşı sınırlı olan, yok demektir; Allah'ın zatından başka her şey, geçer-gider."⁸ Varlık, eğer bu isimle adlandırılacaksa suret itibarıyla var olmasından dolayıdır. Yine Mevlânâ'ya göre, Allah'ın varlığı ile, onun dışındakilerin varlığının durumu, güneş ışığı ile mum alevinin durumu gibidir. Alemin var oluşu, Allah'a nispetle; tıpkı, Güneş karşısındaki mum alevi ve iki yüz batman bal içindeki sirke gibidir. Görüldüğü gibi eşyaya nisbi de olsa bir

¹ Mesnevî, c. I, s. 55, b. 686-689.

² Mektuplar, 71. Mektup, s. 107.

³ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 44.

⁴ Mesnevî, c. I, s. 97, b. 1199-1201.

⁵ Mesnevî, c. II, s. 9, b. 103-104.

⁶ Mesnevî, c. II, s. 84, b. 1042.

⁷ Mesnevî, c. III, s. 138, b. 1733; ayrıca bkz. *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 364, b. 3344; Mesnevî, c. I, s. 42, b. 523; Mesnevî, c. III, s. 141, b. 1729; Mesnevî, c. V, s. 52, b. 589-591.

⁸ Mesnevî ve Şerhi, c. II, s. 449, b. 3329.

varlık verir. Eşyayı var ve yok kabul etme paradoksu yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, eşyanın Mutlak varlıkla olan irtibatı çerçevesinde şekillenir.

Birisi dedi ki: “Alemdede derviş yok.. olsa bile o derviş, dervişlik makamına ermişse yok olmuş demektir.

Doğru, çünkü varlığı, sureti bakımındandır, görünüşe göre vardır. Fakat sıfatları, Tanrı sıfatında yok olmuştur.

O, güneşe karşı yok olan muma benzer. Mumun alevi de var sayılır ama, güneşin önünde yoktur.

Fakat muma bir pamuk tuttun mu yanar.. şu halde vardır.

Öyle ama, sana bir aydınlık vermez ki; güneş, onu yok etmiştir. Bu bakımdan da yoktur.

İki yüz batman bala, bir okka sirke koydun mu, sirke balın içinde erir gider.

Tattın mı sirke lezzeti olmadığından yoktur. Fakat tarttın mı, balın okkası artmıştır, vardır.

Aslanın önünde ceylanın akli başından gider, kendisinden geçer.. varlığı, aslanın varlığında mahvolur.

Zeyd öldü desek bu cümlede Zeyd faildir ama hakikatte fail değildir, elinden bir şey gelmez ki!

Nahiv bakımından faildir.. yoksa hakikatte mefuldür, ölüm onu öldürüverir.

Nerde Zeyd’in failliği? Öyle mahvolur ki, bütün faillikler, ondan uzak kalır.¹

İnsanın görünen alemleri gerçek zannedişini eleştiren Mevlânâ, ikilik diye bir şeyin olmadığını bu meyanda birisinin Allah’ı dost olarak nitelemesinin bile bunu zedeleyeceğini söyler; Ene’l-Hakk diyerek kendi varlığını inkar eden Hallac’ın tutumunu doğru bulur ve tevazu olarak niteler.² Ona göre Avamın imanı “Lâ ilâhe illallah” tır. Havasınki ise, “Lâ Hüve illâ Hüve”dir.³ Alemdede kesret aslında, rüzgar sonucu dalgalanan, köpüklenen deniz gibidir, aynı varlığın farklı görüntüsüdür.⁴

A eğri görüşlü, bana kendi gözünle bakma da, biri iki görme.

Bana, bir an benim gözümle bak da varlık aleminin ötesinde gepgeniş bir saha gör.

¹ Mesnevî, c. III, s. 299-301, b. 3669-3676, 3683-3685.

² Fîhi Mâ Fîh, s. 68, 295.

³ Fîhi Mâ Fîh, s. 182.

⁴ Mesnevî ve Şerhi, c. II, s. 63, b. 184-191.

Varlıktan da kurtul, addan, sandan da; aşk içinde aşkı seyret vesselam.¹

Asıl bakımından benim canımla senin canın birdir;

Benimle senin meydanda olanımız, benimle senin gizli olanımızdır.

Benim, senin demem de hamlık olur ya;

Benimle senin aramızdan benlik, senlik kalktı gitti²

Varoluş, birbirinin devamı olmayan tecelliler kümesidir, biri var olur, hemen son bulur, ardından bir başkası, bu böylece sürüp gider. Mevlânâ böylece görülen dünyadaki şeylerin varlığının izafî ve mevhum olduğunu teorik olarak ortaya koymaya çalışır.³

Demek ki sana, her solukta bir ölüm var, bir geriye dönüş var; Mustafa da, “Dünya bir andan ibrettir.” diye buyurdu.

Her solukta dünya da yenilenir; fakat biz onu, duruyor görürüz de bu yenilenmeden haberimiz bile olmaz.

Ömür, ırmak gibi yeniden yeniye gelir, akar; fakat bedende bir durgunluk, bir daimlik gösterir.⁴

Bu yapılmış, düzülmüş mamureler, o çölden geldi. Saltanat, padişahlık, vezirlik oradan verildi.

Yokluk çölünden bu görünen aleme iştihaklarla bölük bölük varlıklar gelip durmada.

Bu çölden her akşam, her sabah kervan üstüne kervan geliyor.⁵

Vahdet halini anlamak için beş duyudan, suretten, akıl yürütmeden kurtulmak, hakiki bilgi olan sezgiye tabi olmak lazımdır. Mevlânâ’nın burada klasik sûfî yaklaşım doğrultusunda yorum getirdiğini görüyoruz;⁶ zira, tatmayan bilemez.⁷

Çevren ne kadarsa, dünyayı o kadar görürsün ya; işte senin idrakin de ancak o kadardır; pis duygun, temizleri görmene engeldir.⁸

¹ *Mesnevî ve Şerhi*, c. IV, s. 338, b. 2397-2399.

² *Mektuplar*, III. Mektup, s. 8.

³ Teceddüd-i emsal fikrine İbnü’l-Arabî’de de rastlamaktayız. Bknz. İbnü’l-Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, c. I, s. 126.

⁴ *Mesnevî*, c. I, s. 257, b. 1147, 1149-1150.

⁵ *Mesnevî*, c. VI, s. 219, b. 2771-2773; ayrıca bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 151, b. 1888-1889; *Mesnevî*, c. I, s. 176, b. 2197; *Mesnevî*, c. IV, s. 136, b. 1665-1669; *Mesnevî*, c. V, s. 85, b. 1024-1025; *Mesnevî ve Şerhi*, c. V, s. 225, b. 1312-1313; *Dîvân-ı Kebîr*, c. VII, s. 12, b. 159-165; *Mesnevî*, c. III, s. 112, b. 1391.

⁶ Karşılaştırma için bknz. İbnü’l-Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, c. I, s. 58, 60, 115, 172.

⁷ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 82, b. 1021; *Mesnevî*, c. I, s. 87, b. 1071.

⁸ *Mesnevî ve Şerhi*, c. IV, s. 338, b. 2384; ayrıca bknz. *Mesnevî*, c. V, s. 159, b. 1929-1930; *Mesnevî*, c. I, s. 54, b. 678-683; *Mesnevî*, c. VI, s. 434, b. 2959-2962.

Ey kemal sahibi Tanrı ne seninleyim, ne de senden ayrı. Seninle keyfiyetsiz, sebepsiz, illetsiz bir haldeyim.

Biz balıklarız, hayat denizi sensin. Ey iyi sıfatlı Tanrı, senin lütfunla diriyiz.

Sen düşünceye de sığmazsın, sebeple de izah edilemezsin.

Bu tufandan önce de her macera da söz söylediğim sendin, tufandan sonra da söz söyleyeceğim sensin.¹

Nâsın canıyla, nâsın Rabbi arasında keyfiyetsiz, kıyasa sığmaz bir ulaşma, bir birlik vardır.²

Serkeş sureti, eziyetle eritip mahveyle ki, onun altında define gibi olan vahdeti göresin.

Eğer sen eritmezsen onun (Tanrı'nın) inayetleri, esasen onu eritir.³

Mevlânâ'ya göre insanın asıl olan vahdeti değil de, kesreti görmesi, onun da bütün eşya gibi unsurlardan oluşması, cüz'î oluşundan dolayı küllîye ulaşamamasıdır. Bedenine ait bilgi vasıtaları eksikliklerle malûl olduğundan, gerçeğe ulaşmayı arzulayan kişiye yardımcı olacak vasıta cevheri ayrılıkların ötesinden olan tekemmül etmiş ruhtur.⁴ İbnü'l-Arabî'de de bu yaklaşımı görmekteyiz.⁵ Vahdet halini hakiki manada anlayanlar da bu yüzden peygamberler ve velilerdir. Kendi varlıklarının hakiki olmadığına idrakine varır, varlıklarını Allah'a verirler, Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanırlar; asıl varoluş da budur. Ayrıca Peygamberler, bu çetrefil meselenin insanlarca anlaşılmasında yardımcıdırlar.

Hey [Allah'ım]!.. Senin vücutla ne ilgin var? Bu büyük bir gözbağcılıktır. Firavun'un sihirbazları, birazcık [bunu] bilip anlayınca vücutlarını feda ettiler. Kendilerinin bu vücut olmadan da kâim olduklarını gördüler. Vücudun onlarla hiçbir alakası yoktu. Bunun gibi İbrahim, İsmail, nebiler ve veliler de vakıf olunca, vücûdun varından, yoğundan geçtiler.⁶

Padişaha alt olan kişiye acınmaz mı; alt olan kişi, yok olmuş gibi değil midir?

Tanrı, bunu iyice anlayın dedi; bu alt olan, öylesine yok olmuştur ki, yok oluşu, vara nispetle yok değildir.

¹ *Mesnevî*, c. III, s. 108, b. 1340-1343.

² *Mesnevî*, c. IV, s. 63, b. 760.

³ *Mesnevî*, c. I, s. 53, b. 663-664.

⁴ *Mesnevî*, c. VI, s. 7, b. 61-63; *Mesnevî*, c. VI, s. 229, b. 2905-2908.

⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 58, 60.

⁶ *Fîhi Mâ Fîh*, s. 350, vd.

Böylesine yok olan, kendinden geçen, varların en iyisi, en ulusu haline gelmiştir.

O, Tanrı sıfatlarına bakınca yoktur; fakat gerçekte, ona yoklukta, varlık vardır.¹

Mevlânâ, vahdet-i vücûd sisteminin zaafalarının farkında olacak ki, çok ciddi bir yanlış anlama ihtimalini ortadan kaldırmaya, bir tevilde bulunmaya çalışır. Muhtemelen, Kur’ân’ın temel öğretisi olan tevhit ilkesini sarsacağı endişesiyle, Allah’ın varlığı ile alemin varlığını eşitlemenin yanlış olduğunu açıkça vurgular. Ona göre örneğin insan Allah’ın tecellisidir, tecessümü değil. Mutlak ve hakiki varlık olan Allah’ın var edişi, yani tecellisi, zâtının değil, sıfatlarının ve isimlerinin sonucudur. Allah zâtı itibariyle bilinemez ve mutlak gayptır.² Her şey buraya kadar normal gider ama Mevlânâ’nın diğer beyitleriyle mukayese edeceksek birçok paradoksla karşılaşırız. Yine ona göre varlık, Allah’tan ne ayrıdır, ne de gayrı. Burada da, İbnü’l-Arabî’nin yaklaşımı ile büyük bir yakınlık sezilmektedir.³ Kanaatimizce bu problem varlığı tek olarak algılayan düşüncelerin en temel problemlerinden birisidir ve hiçbir kanıtlayıcı ve gerektirici işlev taşımayan önermelerle de ortadan kaldırılamaz.

Ben mülk sahibiyim, başkasının sofrasına oturup yemeğini yemiyorum.

Padişah uzaktan benim davulumu çalmakta, nöbetimi vurmakta.

Benim davulumu vuran “İrcî” sesidir. Benimle davaya girişenlerin rağmına şahidim, Tanrı’dır.

Padişah cinsinden değilim, haşa... bunu iddia etmiyorum. Fakat onun tecellisiyle, onun nuruna sahibim.

Cins oluş, sade şekil ve zat bakımından değildir. Su, nebatta toprağın cinsinden sayılır.

Rüzgar, ateşi yaktığı, yanmasına yardım ettiği için rüzgarın cinsi demektir.

Nihayet şarap, tabiata neşe verdiği için onun cinsidir.

¹ *Mesnevî ve Şerhi*, c. IV, s. 65-66, b. 396-399; ayrıca bkzn. *Mesnevî*, c. III, s. 299-301, b. 3669-3685; *Mesnevî*, c. VI, s. 178, b. 2239-2240; *Mesnevî*, c. III, s.112, b. 1391; *Mesnevî*, c. I, s. 288, b. 3605; *Mesnevî*, c. I, s. 241-242, b. 3008-3012; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 71, b. 651-652; *Mesnevî ve Şerhi*, c. V, s. 225, b. 1312-1313; *Mesnevî ve Şerhi*, c. IV, s. 1, b. 7; *Mesnevî*, c. IV, s. 243, b. 3030-3034; *Mesnevî*, c. IV, s. 244, b. 3045-3050; *Mesnevî*, c. II, s. 216, b. 2812-2814; *Mesnevî*, c. II, s. 9-10, b. 100-110; *Mesnevî*, c. I, s. 176, b. 2197.

² *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 109, b. 1020; *Mesnevî*, c. VI, s. 251, b. 3172; *Mesnevî*, c. II, s. 54, b. 708-709.

³ “Her şey bir hakikat (hak) olmakla beraber, Hak değildir: Kul bir kul, Rab is Rab’dır. Tek zat bütün suretlerin ve onlara ait her niteliğin üstündedir. Çok’un iki manzarası vardır: a) Birbirinden ve Bir’den farklı manzarası (mantiki manzarası), bu fark cihetidir (cihet el-fark); Zat bakımından birbiriyle ve Bir’le aynı manzarası (fiili manzarası), bu da, birlik cihetidir (cihet el-cem’).” Afifi, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, s. 42; İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, c. I, s. 101-102.

Cinsimiz, padişah cinsinden olmadığı için, varlığımız, onun varlığına büründü, yok oldu.

Varlığımız kalmayınca da tek olarak onun varlığı kaldı. Ben, onun atının ayağı önünde toz gibiyim, toz gibi!¹

Ey kemal sahibi Tanrı ne seninleyim, ne de senden ayrı. Seninle keyfiyetsiz, sebepsiz, illetsiz bir haldeyim.²

Çokluk, fazlalık eserdendir, zatta değil.. zata ne artma vardır, ne eksilme!

Tanrı, alemi yaratmakla çoğalmadı, artmadı.. zaten önce olmayan şimdi olmuş değildir ki!

Fakat halkın yaratılmasıyla eser çoğaldı, arttı. Yalnız bu iki artmanın arasında hayli fark var!

Eserin artışı, onun zuhurudur.. bu suretle sanatları ve işi zahir olur, görünür.

Zatın artmasına gelince bu, o zatın sebeplere bağlı ve sonradan meydana gelmiş olduğuna delildir.³

Felsefe tarihinin ilk günlerinden bu yana düşünürlerin gündeminde öncelikli yer teşkil eden varlığın niçin var olduğu temel sorusuna Mevlânâ, sûfî literatürün klasik pasajlarıyla cevap verir. Ona göre Allah'ın hakiki anlamda olmayan varlıkları var gibi göstermesi, onlara vücut elbisesi giydirmesi bilinmek ve kemalini izhar etmek istemesinden dolayıdır. “Kendi kendinle huzur tavlasını oynamak için bu “ben” ve “biz”i vücûda getirdin. / Bu suretle “ben” ve “sen”ler, umumiyetle bir can haline gelirler, sonunda da sevgiliye müstağrak olurlar.”⁴ “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, buyrulduğu gibi, insanı kendi sureti üzere yarattı. Onun hükümleri bütün insanlarda peyda olur. Çünkü hepsi Tanrı'nın gölgesidir ve gölge, sahibine benzer..”⁵ “Varlıktan maksat, Tanrı kemalini izhar etmektir..şu halde halkı, öğütlerle, azdırmakla sınamak gerek!”⁶

Mevlânâ, vahdet-i vücûdu her ne kadar aşkın, sezginin ürünü olarak takdim etse de, sisteminin kendinden önceki felsefi birikimden istifade edilerek ortaya konmuş, fakat muhteva, yöntem ve üslup bakımından farklılıklar göstermiş mistik bir doktrin olduğunu görüyoruz. Sudûr temelli herhangi bir sisteme, muhtevasını tahrif etmeden teistik bir açıyla baktığımızda, varlığın kendisinden taşıdığı özün tanrılığı, iradeye sahip

¹ *Mesnevî*, c. II, s. 82, b. 1168-1174.

² *Mesnevî*, c. III, s. 108, b. 1340.

³ *Mesnevî*, c. IV, s. 136, b. 1665-1669.

⁴ *Mesnevî*, c. I, s. 143, b. 1787-1788.

⁵ *Fîhi Mâ Fîh*, s. 351.

⁶ *Mesnevî*, c. IV, s.286, b. 3588.

yaratıcı olup-olmadığı, determine bir mahiyet arz ettiğinden alemin kıdemi ve tanrının müdahalesine imkan tanıyıp-tanımadığı, İlk ve diğerlerinin ontolojik statüsü, Bir'in tanrı kabul edilmesi halinde ibadet objesi olmaya istidatı ve tabii ki insan hürriyeti gibi konularda bir çok problemle karşılaşmamız mümkündür. Hakikaten de sudûr ve vahdet-i vücûd, andığımız bu problemleri bünyesinde barındırır. Fakat Mevlânâ'yı tetkik ettiğimizde kurduğu metafizik sisteminin kısmen asli, özellikle tali konularının Kur'ân'ın Allah tasavvuru doğrultusunda şekillendiğini müşahade etmekteyiz. Vücudun tekliğini merkeze aldığından bunun açığa çıkaracağı problemleri yeri geldiğinde sistemi de yaralamak pahasına nas muvacehesinde yorumlamıştır. Mevlânâ, çok açık olarak, derisine sığmadığından, taşan ve varlık veren zâtın Allah olduğunu,¹ var etmenin illet-malûl ilişkisi olmayıp O'nun iradesi doğrultusunda şekillenen yaratma olduğunu,² ayrıca Tanrı'nın kendi dışındakilere etkinliğine rağmen, insanın tamamen hür olduğunu ifade eder.³ Böyle bir durumda ise yorumu yapanın ifade ettiklerini olduğu gibi kabul etmek ve “Hayır, senin sistemin bunun tersine hükmetmeyi gerekir” ön kabulünden uzak durmak gerekir. Bu yüzden, zihin üstü sezgi haricinde gerçekliğine dair hiçbir kanıt olmayan⁴ vahdet-i vücûd görüşünü kabul etmesek de, bu monist sistemin, alemi tanrılaştıran acosmist panteizmden de, tanrıyı alemleştiren pancosmist panteizmden de⁵ farklı olduğunu düşünüyoruz. Zira Mevlânâ'da Allah hem aşkın, hem içkindir, Kur'ân naslarını dikkate almaktadır, determinist alem anlayışı yoktur, eşyayı da Mutlak'a nispet edildiği sürece var kabul eder.⁶

3.2.2. Sıfât-ı Selbiyye

Allah'ın, hiçbir şekilde yaratılmış olan varlıklara benzemediğini vurgulayan bu sıfatlar tenzihe matuf oldukları için tenzihi sıfatlar olarak da anılırlar. Allah'ı eksikliklerden beri kılan bu vasıflar, hariçte bir varlığı olmadığı için itibaridir.⁷ Hararetli kelâmi tartışmaların asıl konusu da sırf Allah'a ait olup, teşbih ihtimaline yer

¹ *Mesnevî*, c. I, s. 230, b. 2860.

² *Mesnevî*, c. I, s. 65-68, b. 823-852.

³ *Mesnevî*, c. I, s. 75, b. 938-943.

⁴ Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 73.

⁵ Panteizm ve türleri hakkındaki ayrıntılı bilgi için bkz. Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, s. 8-9.

⁶ “Velilerin ve ariflerin tasavvuftaki meslekleri vahdet-i vücûddur. Fakat yanlış anlaşılmasın, vahdet-i mevcud değil. Bu ikisinin tefriki lazımdır. Vahdet-i vücûd: Varlığın birliği, vahdet-i mevcud ise varların birliği demektir ki aralarındaki fark meydandadır. İkincisinin batıl olduğu da aşikardır.” el-Mevlevî, *Tâhir* (1971), *Şerh-i Mesnevî*, Konya: Selam Yayınları, c. II, s. 377; Panteizmle vahdet-i vücûd arasındaki farklar için bkz. Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, s. 93-96.

⁷ el-Harputî, *Tenkihü'l-Kelâm*, s. 158.

olmadığından aslen bu sıfatlar değildir. Kelâm kitaplarında konunu daha çok Allah cisim değildir, araz değildir, cihetten mekandan münezzehtir gibi başlıklar altında işlenir. Geç dönemde oluşan tasnife göre bu tenzihâtı beş grup altında toplamak mümkündür:

3.2.2.1. Kıdem Sıfatı

Kelime anlamı “eski olma”¹ olan kıdem, filozoflarca zâtî ve zamânî olmak üzere ikiye ayrılır. Zâtî kıdem, “bir şeyin başkasına muhtaç olmaması”; zamânî kıdem ise, “bir şeyin öncesinde yokluğun bulunmaması”dır.² Kelâmcıların herhangi bir tefrike mahal bırakmayacak şekilde yorumladıkları kıdemın zıddı ise hudûstur.

Allah, zâtına zâit, ezeli, müstakil kıdem sıfatıyla muttasıftır. Vacip varlığa sahip olan Allah, ilk varlıktır, kendinden önce hiçbir şey yoktur.³ Hatırlanacağı gibi hudûs delili Allah’ın varlığını, diğer varlıkların sonradan oluşunu temellendirme üzerine kurulmaktaydı. Delil aynı zamanda Allah’ın ilkliliğini de vurguladığından kelâmcılar tarafından kıdemın ispatı amacıyla da kullanılır.

Mevlânâ’ya göre de Allah kadimdir, ilktir, diğer bütün varlıklar ise onun var etmesiyle oluştuğundan dolayı ondan sonradır. Bu meyanda kelâmcılarla bir farkı söz konusu değildir: “Ezeli olarak diri olan, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her an işte-güçte olan Tanrı’ya ant olsun.”⁴ “Evveline evvel olmayan makamdan bir şimşektir çaktı, bütün alemini yakıp kül etti. Birlik nuru bayrak açınca nice bizlik, benlik yıkıldı, gitti.”⁵

Önüne ön olmayan tecelli edince sonradan var olanın varlığı abes olur; o halde sonradan var olan, özüne ön bulunmayanı nerden bilecek?
Sonradan yaratılana, özüne ön olmayanın ışığı vurdu mu, onu da kendisine denk eder; hele onu yok etti mi de, kendi rengine boyar gider.⁶

¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. XII, s. 465.

² Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 222.

³ Bknz. el-Eş’arî, *el-Lûma’*, s. 25; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 26; er-Râzî, *Levâmiu’l-Beyyinât*, s. 358; Kelâm’a Giriş, s. 147.

⁴ *Mektuplar*, 149. Mektup, s. 217.

⁵ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 68, b. 622.

⁶ *Mesnevî ve Şerhi*, c. V, s. 109, b. 1312-1313; ayrıca bknz. *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 262, b. 2461; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 262, b. 2461; *Mesnevî*, c. I, s. 176, b. 2197; *Mesnevî*, c. II, s. 80, b. 1045; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 189, b. 1782; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 262, b. 2461; *Mesnevî*, c. I, s. 42, b. 521; *Mesnevî*, c. III, s.112, b. 1391.

3.2.2.2. Bekâ Sıfatı

‘Kalıcı, dâimî olmak’ anlamına gelen Bekâ, ıstılah olarak ‘Bir şeyin varlığının gelecekte sonlanmamasıdır’ ve fenaya karşıttır.¹ Allah’ın var ve kadim oluşunun zorunlu bir sonucu olan bu sıfat, Allah’ın varlığının sonsuzluğu anlamında kullanılır.² Gazzâlî’ye göre Allah zamanla ilişki içerisinde olmadığından hakiki manada kıdem ve beka ayırımına yer yoktur. Biz Allah’ın varlığını geçmişe yönelik olarak düşündüğümüzde O’nun kadim olduğunu, geleceğe yönelik düşündüğümüzde ise baki olduğunu ifade ederiz. Bunu hakiki manasına almak Allah’ı hâdis varlıklar gibi zamanla muallâle hale getirmektir ve ısrarla kaçınılmalıdır. Onun ezelliliği ve ebediliği birbirinden ayrılamaz.³

Ehl-i Sünnet kelâmcıları Bekâ’nın sıfat oluşunu kabul etmelerine karşın, sıfatın mahiyeti hakkında farklı görüşler belirtmişlerdir. Eş’arî’ye göre Bekâ; ilim, kudret, hayat gibi meânî sıfatlardandır, zâta zâittir ve zât ile kâimdir. Mâtürîdilerin çoğunluğu, Bâkılânî, Cüveynî ve Râzî ise Bekâ’nın sıfat-ı nefsiyyeden olduğu ve ebediyet anlamına geldiği kanaatindedirler.⁴ Beka sıfatını zâta zâit sayarsak, diyor Cüveynî, ezeli sıfatları baki addedip, ardından beka sıfatı vermemiz gerekir, bu ise manayı mana ile desteklemekten ibarettir; sonra kadim bir bekaya hükmettiğimizde ise onu beka ile nitelememiz gerekir, bu da zincirleme sürüp gider.⁵

“O, ilktir, sondur...”⁶, “Rabbinin zâtı dışında her şey son bulacaktır”⁷ meâlindeki ayetler Allah’ın varlığının sonu olmadığını net bir şekilde ifade etmektedir. Mevlânâ da Allah’ın baki olduğunu sarahatle belirtir: “Sınırsız karşı sınırlı olan, yok demektir; Allah’ın zâtından başka her şey, geçer-gider.”⁸ “...saltanatına ön, son olmayan...”⁹

Bilgisizlikten, gölgeyi adam görüyorsun da, insan o yüzden sence bir oyuncaktan ibaret, değersiz bir şey.

O fikir, o hayal, örtüsüz bir surette kol kanat açıncaya kadar dur.

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIX, s. 79.

² Bknz. el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 26.

³ el-Gazzâlî (1987), *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Meânî Esmâillâhi'l-Husnâ* (tah. B. el-Câbî), Kıbrıs: el-Cefân ve'l-Câbî, s. 147.

⁴ el-Mâtürîdî (1979), *Kitâbu't-Tevhîd* (tah. F. Huleyf), F. Huleyf mukaddimesi, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, s. 19-20.

⁵ el-Cüveynî (1950), *Kitâbü'l-İrşâd* (tah. M. Mûsâ, A. Abdülhamîd), Mısır: Mektebetü'l-Hancı, s. 139.

⁶ (57) Hadîd/3.

⁷ (55) Rahmân/26-27.

⁸ *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 449, b. 3329.

⁹ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 189, b. 1782.

O zaman dağları yumuşak pamuk gibi görürsün, bir de bakarsın ki bu soğuk,
sıcak yeryüzü yok oluvermiş!

O zaman ezeli ve ebedi hayata ve muhabbete sahip olan Tanrı'dan başka ne
göğü görürsün, ne yıldızı.¹

3.2.2.3. Muhâlefetün lillhavâdis

Sonradan olan varlıklara benzememeyi ifade eden sıfat, Allah'ın mutlak manada münezzeh olduğunu ısrarla vurgular. Bu meyanda Allah, kadimdir, hâdis değildir; bakidir, fani değildir. Hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, her ihtiyacı O karşılar. Allah cevher değildir, araz değildir, cismanilikten uzaktır. Mekandan, zamandan, yönden, hareketten, renkten, boyuttan, şekilden, birleşmeden, ayrışmadan münezzehdir. Özetle O, var olan her şeyden varlığı açısından fersah fersah uzaktır.²

Allah her yönüyle diğer varlıklardan başkadır. Yemez, içmez, ibadet dahil hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, annesi, babası, çocuğu, bulunmaz... “Naziri olmayan tek padişahın hoşnut olması için ben, hastalığıma da aşığım, derdime de.”³ “Tanrı, yarattığını eşsiz, örneksiz olarak yaratır; üstada tabi değildir. Herkes ona dayanır; onun dayanacağı bir varlık yoktur. / Ondan başka bütün mahlukat; hem sanatında, hem sözünde üstada tabidir, örneğe muhtaçtır.”⁴ “O ot, hem yer, hem yenir. Tanrı'dan gayri her varlık böyledir işte. / Tanrı, “Sizi doyurur, fakat kendi yemek yemez.” Tanrı, ne yenir, ne yer. O, et ve deri değildir.”⁵

Ben, herkese bir huy, herkese bir çeşit ıstılah verdim.

Ona medih olan söz, sana zemdir; ona göre baldır, sana göre zehir!

Bizse temizden de münezzehiz, pisten de. Ağırlıktan da arıyız, çeviklik ve titizlikten de!

Kullara ibadet edin diye emrettimse bir kâr, bir fayda elde edeyim diye değil,
kullara ihsanda bulunayım diye.

Hintlilere, Hintlilerin sözleri medihtir. Sintlilere Sintlilerin.

¹ Mesnevî, c. II, s. 79-80, b. 1042-1045.

² Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 43; el-Eş'arî, el-Lüma', s. 18-20, 23; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 28-40; er-Râzî (ty.), *Meâlimu Usûli'd-Dîn* (haz. T. A. Sa'd), Mısır: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, s. 40-46.

³ Mesnevî, c. I, s. 142, b. 1777.

⁴ Mesnevî, c. I, s. 131, b. 1630-1631.

⁵ Mesnevî, c. V, s. 62, b. 725-726.

Onların beni tespih etmeleriyle münezzeh, mukaddes olmam. Bu tespih incilerini saymakla kendileri temizlenirler.¹

O, ezelde “Doğmadı da, doğurmaz da” hakikatine mazhardır. Tanrı’nın ne babası var, ne oğlu, ne amcası!

Oğulların nazını nerden çekecek, babaların niyazını nerden duyacak?

Ey ihtiyar, ben doğmadım, bana az nazlan.. ey genç, ben baba değilim, öyle pek salınma!

Ben koca değilim, şehvetim de yok.. hanım, nazı bırak.

Bu hususta kulluktan, ihtiyaçtan, zarurettten başka hiçbir şeyin itibarı yok.²

Bu beyitlerde Mevlânâ’nın muhalefetün lilhavadis sıfatının ifade ettiği manayı kabul ettiğini ve işlediğini görmekteyiz. Fakat azımsanmayacak bir farkla... Kelâmcılar tenzih edici, ‘değillemeye’ dayanan bir dil kullanırken; Mevlânâ tenzih için medar kabul edilebilecek muhalefetün lilhavadis bahsinde, Allah’ı ben diliyle konuşturur ve antropomorfik ifadelere yer verir.

3.2.2.4. Kıyâm binefsihi

Allah’ın varolmada ve varlığını sürdürmede hiçbir şeye ve mekana muhtaç olmamasıdır. Allah’ın vacip varlığı kendiliğinden zorunlu olduğu ve hiçbir hudûs alametiyle muallel olmadığından bir müessir ve muhassıs tarafından oluşturulmuş değildir. Allah mekanda yer kaplamaz, bu nedenle mekana da muhtaç değildir. İhtiyaç sahibi olmayan Zât-ı Bârî bütün varların varlığının devam ettiricisidir.³

Kur’ân’da bu sıfatla ilgili veriler bulunmaktadır. “Hepiniz Allah’a muhtaçsınız. Allah ise ihtiyaçtan azadedir, övgüye değerdir.”⁴ “Şüphesiz Allah bütün varlıklardan müstağnidir.”⁵ Mevlânâ’ya göre de Allah hiçbir şeye ihtiyacı olmayan varlıktır, bununla birlikte her şey O’na muhtaçtır:

¹ Mesnevî, c. II, s. 134-135, b. 1753-1758.

² Mesnevî, c. III, s. 106, b. 1319-1323; ayrıca bkz. *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 70, b. 638; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 123, b. 1148; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 356, b. 3271; *Dîvân-ı Kebîr*, c. II, s. 31, b. 248; *Dîvân-ı Kebîr*, c. II, s. 72, b. 595; *Dîvân-ı Kebîr*, c. IV, s. 3, b. 3; *Dîvân-ı Kebîr*, c. VI, s. 28, b. 233; *Mesnevî*, I, s. 30, b. 376; *Mesnevî*, c. I, s. 142, b. 1777; *Mesnevî*, c. I, s. 252, b. 3140; *Mesnevî*, c. II, s. 124, b. 1617; *Mesnevî*, c. II, s. 134, b. 1745-1747; *Mesnevî*, c. III, s. 116, b. 2435; *Mesnevî*, c. IV, s. 294, b. 3687; *Mesnevî*, c. V, s. 62, b. 726.

³ Bknz. el-Eş’arî, *el-Lüma*, s. 17-19; er-Râzî, *Levâmiu’l-Beyyinât*, s. 308-309; *Meâlimu Usûli’d-Dîn*, s. 42; *Kelâm’a Giriş*, s. 78, 80.

⁴ (35) Fâtır/15.

⁵ (29) Ankebût/6.

Suya ve toprağa zatının ışığı vurdu da o sebeple yeryüzü, tane ve tohum kabul eder oldu.¹

Tanrı, yarattığını eşsiz, örneksiz olarak yaratır; üstada tabi değildir. Herkes ona dayanır; onun dayanacağı bir varlık yoktur.²

Bize bakma kendi lütuflarını hatırla, “Hiçbir şeye ihtiyacı yok, her şey ona muhtaç” diye övmüştün kendini, her kötülük edene, hatta iki alemde de suçlu olana sen lütfet.³

3.2.2.5. Vahdâniyet

Vahdâniyet sıfatı Kur’ân’ın ısrarla vurguladığı husus olan Allah’ın birliğini ifade eder. İçeriğinde mütemadiyen Tek Tanrı inancını işleyen Kur’ân, bilindiği üzere itikadi eleştirisini nazil olduğu vasattaki putperestlik üzerine yoğunlaştırmıştır. Müşriklere karşı şu noktalar defaatle dile getirilir: Allah her zaman için tektir, tanrılık sıfatı O’nun tekelindedir ve bu ilelebet böyle gidecektir, ilahlık yetkisini devri diye bir şey söz konusu olamaz. Allah, tanrılar hiyerarşisinin tepe noktasında yer alan baş tanrı değildir.⁴ Bununla birlikte Kur’ân, Hristiyanların üçe bölünmüş uluhiyet tezini de geçersiz addeder. Özetleyecek olursak; Hz. İsa Allah’ın kulu ve peygamberidir, diğer insanlardan farklılığı tıpkı Hz Adem’in olduğu gibi babasız doğmaktır, bu nedret de tanrılık için yeter-sebep değildir.⁵

Kelâmcılar İslam dininin olmazsa olmazı olan tevhit konusunu meşrepleri itibariyle sadece nas olarak bırakıp, insanlara aktarma cihetine gitmemişler; ilgili Kur’ânî verileri merkeze alarak Tanrı’nın tekliğini aklen ispatlamaya çalışmışlar, ve neticede temânu ve tevârüd delilleri olarak bilinen formülasyonları literatüre kazandırmışlardır. Onların Allah’ın birliğini ispatlamada kullandıkları delillerin temelinde “Şayet göklerde ve yerde Allah’tan başka tanrılar olsaydı, yer ve gök bozulur giderdi”⁶ ayeti yer almaktadır.⁷ Anılan iki delil ise şöyle kurgulanır:

¹ Mesnevî, c. I, s. 41, b. 508.

² Mesnevî, c. I, s. 131, b. 1630.

³ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 41, b. 342; ayrıca bkz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 153, b. 602-610; *Mesnevî*, c. I, s. 143, b. 1785-1788; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 38, b. 310; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 262, b. 2461; *Dîvân-ı Kebîr*, c. VI, s. 7, b. 42; *Dîvân-ı Kebîr*, c. VI, s. 290, b. 2941; *Dîvân-ı Kebîr*, c. VII, s. 1, b. 4.

⁴ Bknz. (112) İhlâs/1-5; (35) Fâtır/3; (17) İsrâ/111; (40) Mü’min/62; (43) Zuhuf/84; (21) Enbiyâ/22, 25.

⁵ Bknz. (19) Meryem/16-34; (43) Zuhuf/59; (3) Âl-i İmrân/52-59; (4) Nisâ/156-158.

⁶ (21) Enbiyâ/22; ayrıca aynı hususu işleyen diğer bir ayet için bkz. (17) İsrâ/42.

⁷ Taftazânî, hükümdarların mücadelelerini ve üstünlük gayretlerini bildiği için insanların ayetin manasını anlamakta güçlük çekmeyeceklerini, fakat delilin aslen iknai nitelik taşıdığını belirtmektedir. Bknz. et-Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 141-142. Matürîdî de tecrübi olarak bilindiği fikrindedir, ama delil hakkında bir yorumda bulunmaz. Bknz. Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 39.

i. *Burhân-ı Temânu'*: Birbirini engelleme demektir. Delil, ayetteki gibi bir faraziye ile başlar ve muhtemel sonuçlar değerlendirilir. Nihayetinde akıl yürütmeye çok tanrıcılığın butlanına hükmedilir. Bu varsayıma göre; alemde her bakımdan eşit iki tane tanrı olduğunu varsayarsak, hür ve kadir oldukları için tanrılardan birinin bir şeyin olmasını, diğerinin de olmamasını istemesi imkan dahilindedir. Bu durumda ise şu olasılıklar belirir:

- a. Her iki tanrının da iradesi yerine gelecektir. Bir şey aynı anda hem var, hem de yok olamayacağı için bu ihtimal batıldır.
- b. Hiçbirinin iradesi gerçekleşmeyecektir. İmkan ve hudûs alameti olan acziyeti gösterdiği, acizlik ise tanrılığa münafi olduğu için bu ihtimal de gerçek dışıdır.
- c. Son seçenek olarak ilahlardan birinin isteği yerine gelecek, diğerinki ise gerçekleşmeyecektir. İradesi gerçekleşmeyen aczi gerekir. Âciz ise hiçbir zaman ilah olamayacağı için tanrılık sadece birine ait olur. Bu nedenle Tanrı ezelden ebede tektir.¹

ii. *Burhân-ı Tevârüd*: Allah'ın birliğini ispatlama amacıyla kullanılan ikinci delil ise irade çatışması esasına dayanan burhân-ı tevârüddür. Bu delilde aynı ayetten mülhem olmakla birlikte, sorgulama birçok tanrı varken alemin varlığa nasıl çıktığı üzerine yoğunlaşır. İhtimaller şunlardır:

- a. Tanrılar irade ve kudretlerini ortaklaşa kullanarak varlığı vücûda getirmiştir. Her bir tanrıyı tek başına alemin var edemeyecek âciz statüsüne indirdiği için bu şık geçersizdir.
- b. Alem, tanrıların her biri tarafından ayrı ayrı ve eksiksiz olarak var edilmiştir. Bir ma'lûlun iki ayrı illeti olamayacağı ve ayrıca elde edilmiş olanı tekrardan var kılma abes olduğu için bu ihtimal de gerçek dışıdır.
- c. Diğer şıklar mümkün olmadığından, geriye kalan tek alternatif, tüm varlığın tek bir irade ve kudretin eseri olmasıdır. Bu da bizi Tek Tanrı inancına götürür.²

Mevlânâ Allah dışındaki şeylere gerçek varlık izafe etmediğinden, O'nun birliğe sahip olmama ihtimalini baştan geçersiz kılar: “Çifti olmayan, aleti bulunmayan Tek Tanrı'dır. Sayıda şüphe olabilir, fakat Tanrı'da şüphe yoktur. / Şaşılık gidince hepsi birleşir; iki, üç diyenler de bir derler.”³

¹ Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 42; el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 20; er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 74-75.

² Bknz. el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 49-51; er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 75-76.

³ *Mesnevî*, c. II, s. 24, b. 310, 312.

Tanrı'yı tevhit etmeyi öğrenmek nedir? Kendini tek Tanrı önünde yakıp yok etmek.

Gündüz gibi şülenenip, parlamayı diliyorsan; geceye benzeyen varlığını yak!
Varlığını o varlığı meydana getirenin varlığında, bakırı kimya içinde eritir,
yok eder gibi erit, yok et!

Sen sıkı sıkıya ben'e yapışmışsın. Bütün bozuk düzen işler, bütün bu perişanlıklar, ikilikten meydana çıkıyor.¹

Allah'ın birliğini ispat için burhân-ı temânu ve tevârüd delillerini kullanmaz, fakat O'nun eserlerinin birliğine delil olduğunu belirtir:

O birdir, fakat ondan yüz binlerce belirti belirmiştir; belirtilerinin en aşağısı da ölümsüz bir ömre ermektir.

Tektir ama binlerce izi, eseri var.. O bir tek vara sayısız adlar yaraşır.

Birisi sana baba olur, fakat bir başkasının da oğludur o.

Bir başkasına kahırdır, düşmandır; başka birindeyse lütuftur, iyiliktir.

Yüz binlerce adı vardır; oysa bir tek insan. Onun bir sıfatını bilen öbür sıfatlarına karşı kördür.

Kim ad ararsa, gerçekten arıyorsa senin gibi ümitsizliğe düşer, perişan olurgider.

Ne diye ağacın adına yamanır kalırsın da böyle dilin, damağın acır, talihsizliğe düşersin?

Addan geç de sıfatlara bak; sıfatlar da, zata yol göstere sin sana.

Halkın ayrılığı, aykırılığı, addan meydana gelir; manaya ulaşan esenleşir.²

Tenzihi sıfatlar konusunda Mevlânâ ile kelâmcılar arasında kayda değer bir farklılık söz konusu değildir. Her iki taraf da Allah'ın münezzehliğini vurgular. Fakat Mevlânâ bunu daha pratik ve somut yolla gerçekleştirir.

3.2.3. Sıfât-ı Subûtiyye

Bilindiği gibi tenzihi sıfatlar Allah'ın zâtını nakısalardan tebrîe eden, itibari oldukları için hariçte varlıkları olmayan mefhumlardı. Konumuz olan subûti sıfatlar ise, selbilerin aksine, Allah'ın ne olmadığını değil, ne olduğunu ibraz eden sıfatlardır. Daha önce de değindiğimiz gibi, Allah-alem, Allah-insan ilişkisini açıklığa kavuşturan bu

¹ *Mesnevî*, c. I, s. 242, b. 3009-3012; ayrıca bkz. *Mesnevî*, c. III, s. 108, b. 1340-1343; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 155, b. 1464.

² *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 499, b. 3680-3688.

sıfatların tartışılmaya başlanması esmâ-yı husnâ merhalesinden sıfat merhalesine geçildiği Hicri birinci asrın sonlarına denk gelir.¹ Kelâm tarihinde sıfatlar konusuna dair yapılan tartışmanın esas merkezi de sıfatların ezeli olup-olmaması, zât-sıfat ilişkisi ve kullanılan lafızların mastar halinin Allah’a izafe edilip-edilemeyeceği hususlarıdır.

Kur’ân-ı Kerim’de Allah’a ‘Alîm, Kadîr, Hayy, Semî’, Basîr’ gibi isimlerin verildiğini görmekteyiz. Sıfat kalıbındaki bu kullanımlar ‘ma’nevî sıfatlar’ olarak adlandırılır ve her ekol tarafından Allah’a izafe edilir. Bu kelimelerin mastarları olan ‘İlm, Kudret, Hayat, Sem’, Basar’ ise Ma’nâ (ç. Meânî) sıfatları olarak adlandırılır.² Daha önce de temas edildiği üzere, Mu’tazile’nin çoğunluğu bu sıfatların meânî olarak kullanımına karşı çıkmakta, zâtla-sıfatı aynileştirmekte ve sıfatların kıdemini reddetmekteydi. Özelde, Mu’tazile’nin Allah tasavvuruna bir tepki olarak ortaya çıkan, zamanla sistemleşen ve teolojik formülasyonların gündemini tutan Ehl-i Sünnet’e göre ise, Allah’a hem meânî, hem de ma’nevî sıfatları izafe etmek meşrudur. Aynı kökten gelen kelimenin sıfat halini tercih edip, mastar halini reddetmek akli ve mantıki değildir. Allah; ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, hayatıyla hayy, irâdesiyle mürîd; sem’iyle semî, başarıyla basîr, kelâmıyla mütekellimdir. Mâtürîdilere göre ayrıca tekvîniyle mükevvinidir.³ Son dönem Osmanlı kelâmcılarından Harputi, evrendeki düzeni müşahade eden insanın, Allah’ın; Hayat, İlim, İrâde, Kudret ve Tekvîne sahip olması fikrine kolayca ulaşacağını; buna karşın, Kelâm, Sem’ ve Basar sıfatlarının ispatının akıl ve nakil ile olduğunu belirtir.⁴ İrâde Sıfatlar Allah’ın zâtına zâit, ezeli, müstakil mefhumlardır; zâtın ne aynıdır, ne de ondan ayrıdır. Bu paradoksal ifade ise Ali el-Kârî’ye göre bir çelişki taşımaz. Çünkü, zihni varlık ile harici varlık farklı şeylerdir. Zâtının aynı olmayışı bu sıfatların zihinde, Cenâb-ı Hakk’ın zâtından bir mefhum şeklinde ayrı olması demektir. Zâtının gayrı da değildir ibaresi ise, bu sıfatların hâricî varlıkları hakkında söz konusudur. Çünkü Allah’ın sıfatlarının, harici alemde zâtından ayrı ve başka, müstakil bir varlık olarak düşünülmesi mümkün değildir.⁵

Sıfatlar zâtın aynı değildir, çünkü; bu durumda her bir sıfatın yek diğerinden ayrılması imkansızlaşır. İlim, kudretin aynı; kudret, hayatın aynı; hayat, sem’in aynı olurdu. Ayrıca zât ile sıfatın aynı olduğu durumda her bir sıfatın, zâtın sahip olduğu vücûbü’l-vücûd, ilim, halk gibi özelliklere de sahip olması gerekirdi. Bütün bunlar

¹ Topaloğlu, “Allah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. II, s. 490.

² Topaloğlu, “Allah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. II, s. 490.

³ Bknz. Mâtürîdî, *Kitâbu ’l-Tevhîd*, s. 73; el-Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 24-26; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 84,91; er-Râzî, *Levâmiu ’l-Beyyinât*, s. 39; el-Âmidî, *Gâyetü ’l-Merâm*, s. 38.

⁴ el-Harputî, *Tenkihü ’l-Kelâm*, s. 170.

⁵ Yurdagör, *Allah’ın Sıfatları*, s. 176.

imkansız olduğu için zât ve sıfat birbirinin aynı değildir. Sıfat zâttan başka da değildir. Böyle bir durum kadim varlıkların çokluğuna yol açardı, bu da tevhide aykırıdır.¹

Yedi veya sekiz adet oluşunda ihtilaf vaki olan subûti sıfatların ilki hayat sıfatıdır.

3.2.3.1. Hayat Sıfatı

Hayat, “canlı ve diri olmak demektir, ölümün zıddıdır.”² Allah’ın hayatı bizde olduğu gibi organik bir sistemin sonucu değildir, maddi ve nefsanî hayattan farklıdır.³ Mutlak ve kâmil bir hayata sahip olan Allah’ın idraki ve fiili her şeyi kuşatır.⁴ İlmi ve kudreti temin eden⁵ hayat sıfatıyla Allah aynı zamanda diğer varlıkların da hayat kaynağıdır. Hayat sıfatı, diğer sıfatları aksine hiçbir şeye taalluk etmez.⁶ “O Hayy’dır. Kendinden başka ilah yoktur.”⁷, “Allah’tan başka tanrı yoktur. Hayy’dır, Kayyûm’dur.”⁸ “Ölmeyen diriye tevekkül et...”⁹ ayetleriyle Kur’ân’ın da Allah’ın hayat sahip olduğunu ifade ettiğini görmekteyiz. Mevlânâ’da hayat sıfatıyla ilgili olarak ayrıntılı bir anlatım bulunmamaktadır, zira Allah’ın hayat sahibi oluşu beyitlerde Allah’ı niteleyen bir kelime olarak geçer. Beyitlerin bütününden çıkardığımız sonuç genel olarak kelâmcıların yorumlarıyla paralellik gösterir. Allah ezelden beri hayat sahibidir, bu hayat O’nun fiilini ve bekasını temin eder:

Ey daima faal olan diri Tanrı, lütfen “halkı, benden faydalansınlar diye yarattım;

Ben onlardan faydalanayım diye değil” buyurmuştun. Bu, senin cömertliğindir; bütün noksanlar, o cömertlikle düzelir.¹⁰

Akıl uyanıktır ama daima diri olan, daima işte-güçte bulunan Tanrı yüzünden uyanık; köpek bekçilik ediyor ama çobanın yüzünden.¹¹

Daimi diri olan, boyuna tedbir ve tasarrufta bulunan Tanrı’nın kapısında, seher çağları dua etmek hoştur.¹²

¹ Bknz. el-Harputî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, s. 173-174; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 213.

² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. XIX, s. 211.

³ el-Harputî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, s. 170.

⁴ el-Gazzâlî, *el-Maksadu’l-Esnâ*, s. 132.

⁵ er-Râzî, *Kelâm’a Giriş*, s. 173.

⁶ el-Harputî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, s. 177.

⁷ (40) Mü’min/65.

⁸ (3) Âl-i İmrân/2.

⁹ (25) Furkân/58.

¹⁰ *Mesnevî*, c. V, s. 339, b. 4173-4174.

¹¹ *Dîvân-ı Kebîr*, c. VI, s.7, b. 42.

¹² *Dîvân-ı Kebîr*, c. VI, s.290, b. 2940.

O dirinin aşkını seç ki bakidir ve canına can katan şaraptan sana sakilik eder.¹

3.2.3.2. İlim Sıfatı

İbn Manzûr'un "cehâletin zıddı"² olarak nitelediği ilim, tıpkı vücûd kavramında olduğu gibi İslam Kelâmında ve Felsefesinde tanımlama güçlüğü çekilen bir kavramdır. Bu nedenle, Kelâm tarihi boyunca, müslüman düşünürler herkes tarafından kabul edilen, genel-geçer bir bilgi tarifine ulaşamamışlardır.³ Pek çok tanımın ve yorumun olduğu bir ortamda Nesefî, bütüncül bir yaklaşımla kelâmcılar tarafından yapılan ilim tarifleri hakkında şu bilgileri verir:

Ebu'l-Kâsım el-Belhî: "İlim, bir şeye olduğu üzere inanmaktır."

Ebû Hâşim el-Cübbâî: "İlim, bir şeye, olduğu üzere, nefsin sükunetiyle inanmaktır."

Ebû Alî el-Cübbâî: "İlim, zaruretten veya delilden dolayı, bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır."

Eş'arî: "İlim, nitelendiği kişiyi alim yapan sıfattır."

el-Bâkılânî: "İlim, bilineni olduğu hal üzere bilmektir."

İbn Fûrek: "İlim, kudret sahibinden sağlam ve mükemmel fiil çıkmasını sağlayan sıfattır."

Eş'arîlerin bir kısmı: "Bilineni olduğu hal üzere idrak etmektir."

el-İsferayînî: "İlim, bilinenin olduğu hal üzere açığa çıkmasıdır."

Matürîdilerin bir kısmı: Diri olandan, cehaleti, şüpheyi, zannı ve hatayı gideren sıfattır."

Matürîdî: "İlim, ait olduğu kimseye düşünülebilen ve söylenilebilen şeyin açık hale gelmesini temin eden sıfattır." Nesefî, diğer tarifleri eleştirirken İmam Mâtürîdî'ye ait tarifi benimser.⁴ Kelâmcılardan ilmin tanımını mümkün görenler ilmi, kısaca; "bilme işlemi, ma'rifet, idrâk, açıklığa kavuşturma işi, ayırt etme, bulma (vicdân), ihâta, tesbît etme, sûret, tasavvur, tasdîk, i'tikâd, vusûl, gölge, hatırlama, hareket, anlam, izafî terim, tecellî ve sıfat" olarak nitelemişlerdir.⁵ Buna karşılık Râzî ise, bizâtihi açık olduğundan, tasavvuru kendi varlığının bir parçası olduğundan, her şeyin açıklığa

¹ Mesnevî, c. I, s. 17, b. 219.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XII s. 416.

³ Bknz. Keskin, Halife (1997), *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 25.

⁴ Bknz. en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 9-19.

⁵ Özcan, Hanifi (1993), *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, s. 33.

kavuşmasının sebebi olduğundan ötürü ilmin tarifinin mümkün olamayacağı fikrindedir.¹

İlim kavramının, genellikle eşanlamlı olarak değerlendirildiği ma'rifetten farkı ise şunlardır: Basitleri, cüz'iyatı idrak marifetin; mürekkepleri, küllîleri idrak ilmin sahasıdır. Marifet zihindeki bilgiden düşünme ile yeni bir bilgiye ulaşılmasıdır. Yani marifetin temeli ilimdir ve sonradan kazanılır. Ayrıca o, bir şeyin kendisini bilmeyi, ilim ise bir durumu, ilişkisi, sıfatı bilmeyi ifade eder. Bu nedenle marifetin zıddı inkar, ilmin zıddı ise cehalettir. Marifet bir şeyi diğerinden temyiz ederek bilmeyi, ilim bir şeyi diğerleri ile toplu olarak bilmeyi ifade eder.²

İlim kökü Kur'ân'da türevleriyle birlikte toplam 817 kez kullanılmıştır. Bunlardan 153'ü Allah'ın ilmini anlatırken, 281'i insana ait olmak üzere 285 ayette Allah dışındaki varlıkların ilminden bahsedilmiştir. İlim isim olarak nekre, ma'rife, müfred veya muzaf olmak üzere 105 yerde geçmiştir. "Kıyametin ne zaman kopacağının bilgisi Allah'tadır."³ "Onlar Allah'ın ilminden hiçbir şeyi kuşatamazlar."⁴ "Bilin ki Kur'ân, Allah'ın ilmi ile inmiştir."⁵ "Rableri onları en iyi bilendir."⁶

Allah'ın geçmişte olanları, gelecekte olacakları, gizliyi, açığı, kısaca her şeyi bilmesini temin eden sıfat olan ilim,⁷ maluma tabidir⁸, ma'dûm, mevcûd, müstahîl, mümkün ve vâcibe taalluk eder. Eş'arîlerin bir kısmı ilmin, ezeliyle ait olmak üzere ezeli, hâdislere ait olmak üzere de hâdis/lâ yezâlî taalluku olduğu fikrindedir. Allah'ın ilminin zamanlara bölünemeyeceği için Mâtürîdîler tarafından bu ayrıma karşı çıkılmıştır.⁹ Allah'ın ilmi bütün malumatı kuşatır, malumatın değişimiyle değişmez. O'nun ilmi hislerin, düşünmenin neticesi değildir, son bulmaz, daimidir, sonsuzdur.¹⁰

Kelâmcılar alemde var olan düzenin ve güzelliğin ilim sahibi bir varlığı işaret etmesinden hareketle ilim sıfatını akli olarak da ispatlama yoluna gitmişlerdir.¹¹ Allah'ın varlığını ispat sadedinde kullanılan nizam ve gaye delili de ilim temeli üzerine kurulur.

¹ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 95; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 25.

² Atay (1985), "Müslümanlarda şüphecilik", Ankara Üniversitesi, *A.Ü.İ.F.Dergisi*, c. 28, s. 4, vd. ; et-Tehânevî, Muhammed Alî (1996), *Mevsûat-u Keşşâf-i Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm* (ed. Rafîk el-Acem, Alî ed-Dahrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân, c. II, s. 1582, vd.

³ (31) Lokman/34.

⁴ (2) Bakara/55.

⁵ (11) Hûd/14.

⁶ (17) İsrâ/54.

⁷ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 66.

⁸ el-Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 55.

⁹ Bknz. el-Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, s. 177.

¹⁰ er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 241; el-Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 86-87.

¹¹ Bknz. el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 24-25; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 64.

Allah'ın ilim sıfatı ile ilgili olarak onun cüz'leri bilip-bilmemesi meselesi İslam düşünce tarihinin en velut tartışmalarını ve külliyatını oluşturmıştır. Bilindiği gibi Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserinde, Meşşâî felsefesini, özellikle de İbn Sînâ'yı eleştirir ve alemin kıdemine, bedensiz dirilişe ve Allah'ın cüz'leri bilemeyeceğine kail olmalarından dolayı İbn Sînâ ve Fârâbî'yi tekfir eder. Gazzâlî'ye göre, İbn Sînâ'nın, bilgideki değişiklik bilende de değişikliği gerektir, bu yüzden Allah, cüz'î olayları her şeyin ilkesi olduğundan küllî yolla bilir şeklindeki yorumu, Allah'ın cüz'leri bilmesini ispatlayamaz.¹

Sudûr fikrini benimsediği için, epistemolojisi ontolojik perspektifi doğrultusunda şekillenen İbn Sînâ'ya göre, Allah vacip varlığa sahiptir, mutlak birdir ve mücerrettir. Vacip varlığa sahip Allah'ın zâtı öylesine başka ve münezzehtir ki, diğer varlıkların tersine vücûdu mahiyetinin üzerine ekli değildir. O'nun cinsi, faslı, mahiyeti, keyfiyeti, kemmiyeti, neredeliği, ne zamanlığı, zıddı, benzeri, ortağı olmadığı gibi; tanımı ve delili de yoktur. Bilakis O, her şeye mebdede olduğu için, diğer her şeyin açık kanıtıdır. Filozofun sıfat anlayışını da bu tanrı tasavvuru belirler. Allah, inniyyete sahip olduğu içindir ki, ister sıfat olsun, ister vücûd ve hangi şekilde adlandırılırsa adlandırılırsın zâtına ekli bir şey olamaz; O, her türlü terkipten uzaktır. Allah'ın selbi ve icabi sıfatları olduğunu söyleyen filozofa göre, O'nun sıfatları zâtının levâzımındandır, yani zâtının aynıdır.²

Allah tam vücûda sahiptir, mahza hayırdır, haktır; bütünüyle maddeden uzak olduğu için akıldır, zâtı ona mücerret hüviyet teşkil ettiği için âkildir, her şeyin mücerret mahiyeti olduğu için de ma'kûldür.³ İbn Sînâ'nın Allah'ın ilmini yorumlamasına temel oluşturan da onun, bölünemeyen ve kesretten ari olan akıl, âkil, ma'kûl görüşüdür. Sudûr sistemine göre Allah kendi zâtını aklettiği için ilk akıl, ilk akıl onu aklettiği için de diğer akıllar, ruhlar ve cisimler oluşur. Bu da Allah'ın her şeyin ilkesi, varlık sebebi olması demektir. İbn Sînâ'nın mütemadiyen vurguladığı da O'nun bu yönüdür. Allah her şeyin mebdede olduğu için, zaman bulaşmadan küllî olarak bilir. Onun için mümkün varlıklarda olan süje-obje ayrımı söz konusu olamaz. Vakte bağlı olarak değişen şeyler akli değil, bilakis hayali ve hissidir. Allah'ın bilgisi ise ancak akıl yoluylaadır. "Vâcibu'l-vücûd, her şeyi ancak küllî olarak akleder; ne bir şahıs, ne de bir şey O'nun bilgisinin

¹ Bknz. el-Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 55.

² İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 343-347, 351, 354.

³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 355-357; ayrıca bknz. el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 20-26.

dışındadır. Göklerde ve yerde olan hiçbir şey O'nun bilgisinden kaçamaz.”¹ “Allah, cüz’î şeyleri; küllî olması, yani kendisine sıfat olması yönüyle bilir.”² Allah, her şeyi, kendi cevherinde bir çokluğa yol açmaksızın bilir. [...] Her şeyin sureti ma’kûl olarak O’ndan taşar. Allah kendini akleder, her şeyin mebdedir ve her şey ondan ma’kûl hale gelir.”³

Gazzâlî’ye karşı filozofları savunan İbn Rüşd; şiir, cedel ve hitabet yolunu seçen Gazzâlî’nin, burhan metodunu uygulayan filozofları hatalı değerlendirdiğini söyler.⁴ Filozof, Gazzâlî’nin filozoflar hakkındaki, Allah’ın tikelleri bilemediği fikrine kapıldıkları şeklindeki ithamının yersiz olduğu kanaatindedir. Ona göre Allah’ın ilmi, kelâmcıların kanaatinin aksine malumun belirleyicisidir. Allah’ın bir şeyi bilememesi diye bir şey söz konusu olamaz; bilakis O, her şeyi bizim bilgimize benzemeyen bir bilgi ile bilir. Öncelikle, kadim bilgi ile, hâdis bilgiyi kıyaslamak; gaibi, şahide kıyaslamaya dayandığından yanlıştır.⁵ Bu sebeple de hâdis bilginin hâdis olaylar olması, yani, hâdis bilginin sebebinin, hâdis olaylar olması gerçeği kadim bilgiye tatbik edilemez. Kadim bilgi, bizzat malumun sebebi olduğundan, Meşşâiler zannedildiği gibi, Allah cüz’iyyatı bilemez dememişlerdir; aksine, onlara göre Allah, cüz’iyyatı, mahiyeti insanca anlaşılamayacak olan kadim bilgi ile bilir, hâdis olaylar ise bu ilimde, dolayısıyla zâtta değişime yol açmaz.⁶

Mevlânâ, ilim sıfatını anlatırken Allah-insan ilişkisini canlı tutacak bir yol izler, felsefi spekülasyonlara dalmaz ve sonucu anlatır. Kelâmcılarla filozofların irdelemeye çabaladıkları bilgi sahibi Tanrı kavramından çok, Kur’ân’ın Alîm Allah’ını anlatmaya çalışır. Düşünür, tümel-tikel ayırımına gitmeden Allah’ın her şeyi eksiksiz bildiğini ve O’nun bilgisinin düzenin teminatı olduğunu açıkça ifade eder:

Tanrı, “Seni yaratan, düşünceni, gizli konuşuşunda, fısıltında doğruluk mu var, hile mi.. bunu hiç bilmez mi?” buyurdu.

¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 358-359.

² İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 360.

³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 363; ayrıca bkz. el-Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 22.

⁴ İbn Rüşd (1992), *Faslû’l-Makâl fî mâ beyne’l-Hikmeti ve’ş-Şerîati mine’l-İttisâl* (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: İşaret Yayınları, s. 97.

⁵ İbn Rüşd, şeriatta sıfatların mahiyeti hakkında bir bilgi bulunmadığından haddi zatında bu tartışmaların bid’at olduğu kanaatindedir. Ona göre tenzihin temel dayanağı yaratılanla yaratılan arasında benzerliğin olmayışıdır. Eğer biz Tanrı’nın sıfatları hakkında yorumda bulunacaksak, yaratıklarda bulunan sıfatların büyük kısmının Tanrı’da olmadığını ve ardından yaratılmışlarda bulunan bazı sıfatların en kamil manada Allah’ta bulunduğunu ikrar etmek gibi bir çelişkiye düşmekten kurtulamayız. Ayrıca Allah’ın mahiyetini bilmekten de uzağız. Bu sebeplerden ötürü sıfat konusundan uzak durmak en akıllıca olan yoldur. Bknz. Karlığa (1999), “İbn Rüşd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, s. 265-266.

⁶ İbn Rüşd, *Faslû’l-Makâl*, s. 124-126.

Sabahleyin yola çıkanı gözüyle gören, ertesi gün nereye konacak, bundan nasıl gafil olur?

Yüzünü nereye döndürdüğünü, sayısını yolunu, yordamını, ineceği, çıkacağı yeri nasıl bilmez?¹

Ben huzurunda ne söyleyeyim de sana bir şey anlatmaya kalkışayım? Yahut da ne yüzle kerem şartını sana hatırlatmaya girişeyim?

Sence bilinmeyen ne var? Alemde hatırında olmayan nedir ki?

Sen, bilgisizlikten arısn; bilgin de alemde bulunan şeylerden herhangi birini unutmaktan arıdır.²

3.2.3.3. İrade Sıfatı

‘R-V-D’ kökünden türemiş if’âl vezninde bir mastar olan irâde, “istemek, arzu etmek, yönelmek, emretmek ve tercih etmek”³ anlamlarına gelir. İnsanlara ilişkin kullanıldığında farklı seçeneklerden birini tercih etme kabiliyeti olan terim,⁴ Allah’a bir şeyi tercih olarak sunmanın söz konusu olmayacağı için bu anlamıyla kullanılamaz. İrade, hayat sahibi varlıktan fiilin sadır olmasını sağlayan sıfattır.⁵ Çoğunlukça meşîet ile aynı kabul edilen irâde,⁶ murâd edilenin nasıl olması gerektiğini, varlığa çıkma zamanını, niteliğini ve niceliğini belirler.⁷

Taalluku bütün mümkinât olan irade sıfatı, hayat ve ilim sıfatına sahip vacip varlık olmanın zorunlu sonucudur.⁸ Bununla birlikte Kelâmcılar, Allah’ın iradesini aklen ispatlamada alemin bir müreccihe muhtaç olarak var edilmesini, varlıktaki çeşitliliği⁹ ve hatta mevcut olan kötülüğü delil gösterirler.¹⁰ Matürîdî ve Eş’arî’ye göre Allah’ın iradesi ile fiili eş zamanlıdır. İrade eğer fiilden önce olsa idi, onu rıza, gazap, muhabbet vs. olarak değerlendirmek gerekirdi. Kanaatimizce Matürîdî ve Eş’arî bu sözleriyle, Allah’ın iradesi ile acz sahibi kulların iradelerini birbirinden ayırmayı ve

¹ Mesnevî, c. III, s. 38, b. 479-481.

² Mesnevî, c. V, s. 338, b. 4155-4157; ayrıca bknz. Mesnevî, c. IV, s. 18-19, b. 215-224; Mesnevî, c. I, s. 121, b. 1510; Mektuplar, 149. Mektup, s. 217; Mesnevî, c. I, s. 272, b. 3406; Mesnevî, c. II, s. 292, b. 3809; Mesnevî, c. III, s. 158, b. 1951; Mesnevî, c. III, s. 202, b. 2486; Mesnevî, c. IV, s. 111, b. 1353.

³ İbn Manzûr, *Lisânu ’l-Arab*, c. III, s. 187-188.

⁴ Atay (1998), *Kur’ân’a Göre İman Esasları*, Ankara: Atay Yayınevi, s. 78.

⁵ el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 30.

⁶ Ebu’l-Bekâ (1993), *el-Külliyât* (tah. A. Dervîş, M. el-Mısırî), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, s. 74.

⁷ es-Sâbûnî, Nüreddîn (1998), *el-Bidâye fî Usûli ’d-Dîn/Mâtürîdiyye Akâidi* (çev. B. Topaloğlu), Ankara: DİB Yayınları, s. 145.

⁸ Bknz. Harputî, *Tenkihu ’l-Kelâm*, s. 180; el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 30.

⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu ’t-Tevhîd*, s. 34, 40; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 65; er-Râzî, *Meâlimu Usûli ’d-Dîn*, s. 54.

¹⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbu ’t-Tevhîd*, s. 41.

iradeyi rıza veya emir olarak yorumlayan Mu'tezile'nin bu fikrini reddetmeyi amaçlamaktadırlar.

Kelâmcılar tarafından Allah'ın iradesi; hem onun küllî, mutlak iradesini ispat etmek, hem de insanın sorumluluk ile özgürlük arasındaki hassas dengeyi sağlamak için tekvînî ve teşrîî olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Tekvînî irâde var edici iradedir, murad hemen vücûda gelir. Genel olduğu için, hayra, şerre, taate ve ma'siyete taalluk eder. Teşrîî irâde ise Allah'ın bir şeyi sevmesi, ona razı olması ve onu emretmesidir. Yalnız hayra ve taate taalluk eden bu iradenin muradının vücûda gelme zorunluluğu yoktur.¹

Mevlânâ irade konusunda kelâmi ayrıntılara girmez, bununla birlikte, ona göre de Allah mutlak irade sahibidir, iradesi insan iradesi gibi sınırlı değildir, bütün oluşlar O'nun iradesinin sonucudur, O dilediğini yapar ve bunu engelleyecek kimse yoktur.

Bu cihan, gayp rüzgarının elinde bir saman çöpüne benzer, tamamıyla acizdir. Gayp aleminin dileği,

Onu gah yüceltir, gah alçaltır. Gah doğrultur, gah kırar.

Gah sağa götürür, gah sola.. gah gül bahçesi haline kor, gah diken haline

El gizlidir, yazı yazan kalemi gör. At oynayıp seğirtmekte, binici meydanda değil.²

Tanrı hükmedicidir, dilediğini yapar. Derdin ta kendisinden deva yaratır.³

Haşa; Tanrı, neyi dilerse o olur. O, mekan aleminde de hakimdir, mekansızlık aleminde de.

Hiçbir kimse, onun ülkesinde onun emri olmadıkça bir kılı bile kımıldatamaz.⁴

Birisine bir şeyi vermek istemezsem, o isteği göstermem. Fakat gönlünü kapattım mı artık açmam.

Rahmetim, o ağlamalara bağlıdır. Kul ağladı mı rahmet denizi, kabarmaya, dalgalanmaya başlar.⁵

Ey oğul! Tanrı, her şeyi muhittir. Bir işi yapması, o anda diğer bir işi yapmasına mani olamaz.⁶

¹ Bknz. Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 218-219.

² *Mesnevî*, c. II, s. 99, b. 1300-1303.

³ *Mesnevî*, c. II, s. 124, b. 1619.

⁴ *Mesnevî*, c. V, s. 240, b. 2937-2938.

⁵ *Mesnevî*, c. II, s. 29, b. 374-375.

⁶ *Mesnevî*, c. I, s. 119, b. 1487. Ayrıca bknz. *Mesnevî*, c. V, s. 254-255, b. 3111-3112; *Mesnevî*, c. I, s. 116-117, b. 1456-1458; *Mesnevî*, c. III, s. 154-155, b. 1899-1904; *Mesnevî ve Şerhi*, c. V, s. 130, b. 1556;

3.2.3.4. Kudret Sıfatı

K-D-R sülâsinden türeyen kudret mastarı ‘alâ’ harf-i cerriyle “güç yetirmek” anlamına geldiği gibi; “hüküm, bölmek, sahip olmak, zenginlik, ölçmek, kıyaslamak, planlamak, sınırlamak” anlamlarına da gelir.¹ Allah’ın sıfatı olan kudret ise, “hayat sahibi için, iradesi doğrultusunda, bir şeyi yapıp yapmamayı mümkün kılan”² sıfattır. Allah’ın kudreti mutlak ve mümkünlerin hepsine taalluk eder.³

Gazzâlî, hakkında acz ve kusur düşünölemeyecek olan Allah’ın kudretini ispatlamada alemin varlığını ve düzenini delil gösterir:

- “- Sağlam bir yapı, kudret sahibi bir yapıcının eseridir.
- Alem sağlam bir yapıdır.
 - Öyle ise, kadir olan güçlü bir failin eserdir.”⁴

Kudretin ezeli, zât ile kâim bir sıfat olduğunda hemfikir olan sünnî kelâmcılar onun taalluku kısmında farklı görüşler benimsemişlerdir. Eş’arîler kudretin ezeli ve lâ yezâlî olarak iki ayrı taalluku olduğu kanaatindedirler. İlk taallukla bir şeyi yapıp yapmama imkanı, ikincisiyle de makdûrun ademden vücûda çıkması, yani yaratılması kastedilir.⁵ Fark edileceği gibi Eş’arîler yaratmayı kudrete irca ederler. Bundan dolayı, tekvîn sıfatı onlara göre; itibari, izafî ve hâdis bir sıfattır. Tekvîn hâdis olmalıdır, aksi takdirde bütün varlıkların var edicisiyle birlikte kadim olması gerekir.⁶

Mâtürîdîler’de ise ikili taalluk anlayışı yoktur. Kudret sıfatı, ilim, irade sahibi olan Allah’ın kainata tesirini mümkün kılar, bütün varlıklara taalluk etmekle birlikte, onları var kılıcı değildir. Bir şeyin var kılınması ilim, irade, kudret, sonrada tekvîn sıralamasıyla olur. Eş’arîler’in tekvînin kıdemi, mükevvenin de kıdemini gerektirir iddiaları yersizdir. Allah, nasıl ezelden beri ilim sahibi oluyor ve malumu kadim olmuyorsa ve nasıl ezelden beri mürid olup, muradı kadim olmuyorsa, aynı şekilde mükevveni de kadim olmaz. Sıfatların kıdemi, ilintili olduğu şeylerin kıdemini gerektirmez.⁷ “O’nunla birlikte, O’nun sıfatının çerçevesine giren malum, makdur,

Mesnevî ve Şerhi, c. VI, s. 216, b. 1441; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 10, b. 34; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 230, b. 2155; *Mesnevî*, c. IV, önsöz, s. II.

¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. V, s. 74-77.

² el-Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, s. 221.

³ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 54.

⁴ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 53.

⁵ er-Râzî, *Kelâm’a Giriş*, s. 197-198; *Meâlimu Usûli’l-Dîn*, s. 59-61; et-Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. IV, s. 97.

⁶ er-Râzî, *Kelâm’a Giriş*, s. 197; el-Harputî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, s. 187.

⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 73-74.; en-Nesefî, *Tabsîratü’l-Edille*, c. I, s. 402.

murad ve mükevvenden söz edildiğinde, bunların ezeli oldukları zannedilmemesi için bu şeylerin zamanları da zikredilmelidir.”¹

Mevlânâ Allah’ın kudret sıfatının hangi kategoride yer aldığı ve içerdiği problemler gibi konulara girmez. Ona göre Allah kudret sıfatına sahiptir, kudreti mutlaktır, sınırsızdır, gücü her şeye yeter:² “Katır boncuğunu inci haline getirirsin; Zühre’nin ödünü patlatırsın; malı mülkü olmayanı padişah yaparsın, aşk olsun sana ey padişahımız.”³

Tanrı, nereyi isterse orasını cehennem yapar.. gökyüzünün yücelerini kuşa ökse ve tuzak haline getirir!

Dişlerine bir ağrı verir ki bu diş ağrısı cehennem, ejderha dersin!

Yahut da tükürüğünü bal haline kor.. bu, cennet ve cennet elbiseleri dersin.

Dişlerinin dibinden şeker bitirir.. bu suretle kaderin hükmünü anlar, bilirsin!⁴

Bu işe Tanrı eli, Tanrı kudreti gerektir. Çünkü Tanrı, her hayali, bir iradesiyle var eder.

Her olmayacak şey, onun eliyle mümkün olur; her serkeş onun kokusuyla sakinleşir.

Anadan doğma kör ve alaca illetine tutulmuş kişiler nedir ki? Onları bir tarafa bırak; ölü bile o aziz Tanrı’nın afsunuyla dirilir.

Ölüden daha ölü yokluk bile, onun var etme avucunda muztar kalır.⁵

Mevlânâ aynı zamanda Allah’ın fiillerinin kudretine, kudretinin de varlığına işaret ettiğini belirtir.

Görünürde bir el olmadığı halde bütün cüzleri bir araya getiren, cesedin parçalarını bir yere toplayan benim.

Şu yama yamama sanatına bak hele. Eski palasları iğnesiz dikip durmada.

Diktiği sıralarda ne ip var, ne iğne. Fakat öyle bir diker ki, ortada terzi bile görünmez.⁶

Kur’ân’da, insanın başına gelenler de dahil olmak üzere, alem üzerindeki Allah’ın kudretini belirten ifadelerle, insanın fiilleri söz konusu olduğunda O’nun

¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 74.

² Bknz. *Mektuplar*, 102. Mektup, s. 152; *Mektuplar*, IV. Mektup, s. 11; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 38, b. 311; *Mesnevî*, c. I, s. 107, b. 1335-1336; *Mesnevî*, c. II, s. 124, b. 1619.

³ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 18, b. 128.

⁴ *Mesnevî*, c. IV, s. 226, b. 2811-2814.

⁵ *Mesnevî*, c. I, s. 246, b. 3067-3070.

⁶ *Mesnevî*, c. I, s. 141, b. 1765-1767.

kudretini söz konusu eden ayetler arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır.¹ Buna karşılık Kelâm tarihinde bu ayetlerin yorumlanmasında ciddi problemlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Kelâm tarihinde insanın kudretinin olup-olmadığı meselesi Kelâm'ın ortaya çıkmasının nedenlerinden olduğu gibi, fırkaların kendilerine ait görüşlere sahip olduğu önemli tartışma sahalarından birisidir. İnsana hürriyet verenler ve vermeyenler olmak üzere kabaca ikili bir tasnife gidebiliriz. Fakat hürriyeti benimseyenler arasında da, görüş farklılığının temelinde fiil, kesb meselesi olmak üzere ciddi ayrılıklar bulunmaktadır. Mu'tezile'ye göre insan fiilini var eder ve daimi istitaata sahiptir. Cebri ekol, içinde farklı yorumlar bulunmakla birlikte, fiilin yaratılmasını ve insanın istitaatini Allah'ın kudretine irca eder. Kulun hürriyetini inkar ettiği için Cebriyye olarak isimlendirilen bu fırka, üç kola ayrılır. Cehm b. Safvân'a uyanlara Cehmîyye, Bekr b. Uht-i Abdilvâhid b. Zeyd'e uyanlara Bekriyye, Dırar b. Amr'a uyanlara ise Dırariyye adı verilir.² Cebriyye'de insanın iradesi, kudreti, ihtiyarı ve fiili bulunmaz. İnsan hiçbir şeye güç yetiremez, istitaatle nitelenemez, fiillerinde mecburdur. Allah insanın olduğu zannedilen fiilleri tıpkı cansız varlıklarda olduğu gibi yaratır. 'İnsan yaptı' cümlesiyle; 'Ağaç meyve verdi', 'Taş hareket etti', 'Su aktı', 'Güneş doğdu' cümleleri arasında hiçbir fark yoktur. Bu fiillerin hiçbirisi anılan varlıklara ait değildir. İnsanın sevap kazanması da, günah işlemesi de zorla olur.³

Mu'tezile fiili, "bir kadirten hasıl olan hâdisler" şeklinde tarif eder ve hem Allah'a, hem de kula izafe eder. İnsan hayat ve güç sahibi olduğundan doğal olarak fiil sahibidir ve fiilin var edicisidir.⁴ Sünnî kaynakların kendilerine atıfla kullandıkları 'yaratma' tabiri yerine Kâdî konuyu anlattığı her yerde ısrarla 'ihdâs' terimini kullanır⁵ ve bunu hem aklen, hem de naklen ispatlamaya girişir. Şu delilleri öne sürer: Hareketli olanın harekete, duranın durmaya olan ihtiyacı gibi bizim fiillerimizde bize muhtaçtır ve bizimle ilintilidir. Bir şeyi yapmak ve bu yapışı devam ettirebilmek, şeyin varlığının yapıcısına ait olması gerekliliğini ortaya koyar.⁶ Ayrıca Allah'ın bizim fiillerimizin yaratıcısı olduğunu varsayarsak, kötü bir şey yaptığımızda bu kötülüğün yaratıcısı

¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 461.

² Bknz. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 199-201.

³ Bknz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 86-87; er-Râzî (1402), *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (A. S. en-Neşşâr), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 68; İbn Hazm (ty.), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, c. III, s. 14, 32.

⁴ el-Kâdî, *Şerh*, s. 218-219.

⁵ el-Kâdî, *Şerh*, s. 226.

⁶ el-Kâdî, *Şerh*, s. 226.

olarak Allah'ı da kötü olmakla suçlamamız gerekir. Allah kötülükten beri olduğuna göre fiillerin var ediciliği sadece bize ait olmalıdır.¹

Kur'ân'ı incelediğimiz zaman da bu görüşün doğruluğu hakkında veriler bulabiliriz, der Kâdî.² Allah, kendisini “O , her şeyin yaratılışını en güzel yapandır”³ ve “Her şeyi güzel yapan Allah...”⁴ şeklinde nitilemektedir. Allah'ın sadece güzeli yarattığını ifade eden bu ayetler, Allah insanın fiillerini yarattığı takdirde, insanın güzel ve çirkin fiilleri olduğu düşünülünce anlamını yitirir.⁵ “Dileyen iman, dileyen inkar etsin”⁶ ayeti bizim ihtiyarımızı göstermektedir. Şayet iman ve küfür bize muhtaç ve bizle ilintili olmazsa ayetin ‘dileyen beyaz, dileyen siyah’ olsun sözünden farkı kalmaz. Fiil Allah'ın fiiliyse elimizden bir şey gelmesi imkan dışıdır.⁷

Geç dönem İ'tizâl temsilcilerinden olan kelâmcı, fiili birkaç yolla sınıflandırır. Bunların ilki insanın gücünün yetip yetmemesiyle ilgili olarak yapılan sınıflamadır. İnsan, cevherler, renklere, tatlara, kokulara, sıcaklığa, soğukluğa, yaşlığa, kuruluğa, hayata, kudrete, şehvete, nefrete ve fenaya güç yetiremezken; oluşlara, ağırlık kanunlarına, maddenin birleştirilmesine, seslere, acılara, inanmaya, irade etmeye, istememeye, zannetmeye ve fikir yürütmeye güç yetirebilir.⁸

Diğer tasnif fiillerin kendilerine ait niteliklere yöneliktir ve şöyle tablolaştırabiliriz:

1. Cinsine ve Hudûsuna ilave niteliği olmayanlar: Kolayca oluşan hareketler ve konuşmalar buna örnek verilebilir. Övgüyü hak etmez.
2. Cinsine ve Hudûsuna ilave niteliği olanlardır:
 - a. Kabih olanlar: Allah'ın muradı olamaz.
 - b. Hasen olanlar: Yaptığının farkında olanların fiilleridir.
 - b.1. Hasenliğine ilave sıfatı olanlar: Vacip ve menduptur, Allah'ın muradıdır.
 - b.2. Hasenliğine ilave sıfatı olmayanlar: Mubah bu kısımda yer alır. Allah'ın muradı değildir.⁹

Mu'tezile insanı fiil sahibi ve fiilin var edicisi saydıklarından dolayı, fiilin var ediciliğini Allah'a veren, kazanımını ise insana izafe eden ‘kesb’ teorisini kabul etmez.

¹ el-Kâdî, *Şerh*, s. 231.

² el-Kâdî, *Şerh*, s. 238.

³ (32) Secde/7.

⁴ (27) Neml/88.

⁵ el-Kâdî, *Şerh*, s. 240-242.

⁶ (18) Kehf/29.

⁷ el-Kâdî, *Şerh*, s. 243.

⁸ el-Kâdî, *Şerh*, s. 51-52.

⁹ el-Kâdî, *Şerh*, s. 219, 306.

Kâdî'ye göre kesb görüşü birkaç açıdan yanlıştır. Zira, tasarruflar, insana muhtaç ve onunla ilintilidir, bu yüzden fiil insana ait olmak zorundadır. Ayrıca, kesb yorumu hem dilin kullanımına aykırıdır, hem de ıstılah olarak anlaşılmazdır. Kesbin, failin ihtiyarıyla vaki olduğu şeklindeki yorum, farkında olmaksızın bir şey yapan kişinin durumunu açıklayamaz ve son olarak eğer kudret dahilindeki şeyler yapmak kesb olarak nitelendiriliyorsa Allah'a de 'Müktesib' demek mümkün olacaktır.¹ Kudret fiilden öncedir² ve iki zıddı yöneliktir.³

Mu'tezile'nin fiilin var ediciliğini insana izafe etmesinin ortaya çıkardığı bir konu da tevlîd-tevellüd problemidir.⁴ İlkın Allaf'ta rastlanan bu görüş,⁵ her ne kadar Mu'tezilîler arasında farklı yorumları barındırsa da fiilin müsebbibi olan insana, fiilin sonucunun sorumluluğunu verir. Çünkü fiilin doğuşunun sebebi insandaki mevcut istitaattır. Buna göre, insan öldürmek amacıyla bir taş atan ve taş ulaşmadan hayatını kaybeden kişi, atmış olduğu taştan dolayı karşısındaki kişiyi öldürmüş olur.⁶

Buraya kadar anlayacağımız Mu'tezile'nin teklifi anlamlı kılmak için insanı mutlak hür, fiilinin var edicisi ve istitaat sahibi olarak yorumlayışına şahit olduk. Fakat Mu'tezile kendi görüşlerini sistematik olarak tamamlamak için son bir yoruma daha ihtiyaç duyar, kaderi "beyan", kazayı ise "bir şeyi bitirmek, sonlandırmak, gerektirmek, bildirmek, haber vermek" anlamında tevil eder. Böylece insanın hürlüğü ve fiillerinden mesul oluşunun teorik zemini oluşturulur. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kaza ve kaderinin, fiillerin Allah tarafından yaratılmasını ifade etmesi mümkün değildir. Böyle olursa Allah, insanın şerre müteallik fiillerini yaratmakla ona rıza gösteriyor demektir. Bu minvalde bir yorum ise kesinlikle küfür ve ilhaddır. Ayrıca fiilleri Allah yaratıyorsa insan övgüyü, yergiyi, sevabı, ikabı hak edemez. Kaza ve kader ancak haber verme anlamına gelebilir, bu da kayıtsız şartsız değildir. Sadece Allah'ın hikmeti sabit, adaleti sahih oluyorsa böyle bir kullanım meşrudur.⁷

Eş'arî, hürriyet konusunda Mu'tezile'nin tamamen karşısında yer alır. Ona göre "Allah sizi de amellerinizi de yaratandır"⁸ ayeti, ister iyi, ister kötü olsun insanın akla gelebilecek bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının açık göstergesidir.⁹ Her fiilin

¹ el-Kâdî, *Şerh*, s. 244-248.

² el-Kâdî, *Şerh*, s. 266.

³ el-Kâdî, *Şerh*, s. 267.

⁴ Terimler Mu'tezile'de eş anlamlı olarak kullanılır. Bknz. el-Kâdî, *Şerh*, s. 261.

⁵ Bknz. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 402.

⁶ Bknz. el-Kâdî, *Şerh*, s. 218, 260-262.

⁷ Bknz. el-Kâdî, *Şerh*, s. 522-523.

⁸ (37) Saffât/96.

⁹ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 69.

bir faili vardır. Bu fiiller ister zorunlu, ister iradi olsun tamamıyla Allah tarafından yaratılmıştır. Fiil hakiki var edicisine nispetle Allah’a aittir, insana düşen ise hâdis bir kuvvetle o fiili kesb etmektir.¹ Eş’arî’nin insan hürriyetinin hangi veçhesini anlatırsa anlatsın görüşleri, Mu’tezile’nin aksine, Tanrı merkezlidir ve yorumlarını tanrı ile insanın niteliksel farklılığında yoğunlaştırır. İnsan bilendir, güç yetirendir, işitendir; Allah ise, en iyi bilendir, en iyi güç yetirendir, en iyi işitendir.² Küfrü de imanı da hakiki anlamda Allah yaratır. Birisi küfretti veya iman etti deniyorsa, buradan anlaşılacak olan insanın küfrü/imanı kesb etmesidir.³

Eş’arî iktisabi fiiller ile ıztırari fiiller arasında var oluşları bakımından fark görmez. İztırari fiillerin mekan ve zamana bağlı olarak Allah tarafından yaratılmasının kabulü, aynı şekilde iktisabi fiiller için de geçerlidir. Ona göre titreme gibi zorunlu fiiller iradenin işlemediği, insanın kurtulmak istese de başaramayacağı fiillerdir. Kesb ise muhdes bir irade ve kuvvetin sonucu olarak var olur. Fakat, her insan bu iki fiil arasındaki farkın bilincindedir.⁴ İyi veya kötü olsun bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığı görüşüne ek olarak, kötü fiili yaratmanın kötü olarak nitelenmeyi gerektirmeyeceği üzerinde ısrarla durur. Zira, Allah kötüyü kendisi için değil, başkaları için yaratır. Eğer kötüyü yarattığı için Allah kötü olarak nitelenecekse, aynı şekilde hareketi yarattığında hareketli, yalanı yarattığında yalancı, başkasının sözünü yarattığında konuşan olarak nitelenmesi gerekir.⁵

Yukarıda Mu’tezile’nin bazı ayetlerden fiilin var edicisinin insan olması gerektiği sonucunu çıkardığını belirtmiştik. Eş’arî ise aynı ayetleri tamamen aksi istikamette yorumlar. “Allah’ın yaratışında bir düzensizlik göremezsin”⁶ ve O, her şeyin yaratışını güzel yapandır”⁷ gibi ayetler bütünüyle incelendiğinde, söz konusu nasların insanların fiillerini ve fiillerinin niteliklerini değil; Allah’ın eşyayı güzel ve muntazam yarattığını vurgular olduğunu görebiliriz.⁸ Eş’arî ayrıca, Allah’ın her şeyi bilmesi ile her şeye güç yetirmesi arasında da bir fark görmez. Allah’ın her şeyi bilmesi, onun malumunun dışında her hangi bir bilgi olmayacağı anlamına nasıl geliyorsa, aynı

¹ el-Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 73-74.

² el-Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 78.

³ el-Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 74.

⁴ el-Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 75-76.

⁵ el-Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 79-80.

⁶ (67) Mülk/3.

⁷ (32) Secde/7.

⁸ el-Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 85.

şekilde Allah'ın her şeye gücünün yetmesi de O'nun kudretinin dışında hiçbir makdurun olmadığı anlamına gelir.¹

Mütekellim, insanın istitaatinin fiille beraber olduğu ve onun kendi varlığının bir ürünü olmadığı fikrindedir. İnsan, diyor Eş'arî; bir şeye bazen güç yetirir, bazen acz gösterir, bazen hareket eder, bazen edemez, bazen bilir, bazen bilemez. Bu fiillerde devamlılığın olmayışı onun istitaatinin sürekli olmadığı ve başkası tarafından var edildiğinin açık göstergesidir.² İstitaat ya fiille beraberdir, ya da ondan sonradır. Fiille eşzamanlı olurlarsa bir problem yoktur. Eğer istitaat fiilden sonra ise, her ikisi de hâdis olduklarından daimilik gösteremeyeceklerine göre, fiilin olmayan bir kudret vasıtasıyla olması gerekir. Böyle bir düşünce ise bizi, kudret vuku bulduktan yüz sene sonra, o an için aciz olmasına rağmen fiilin ortaya çıkması ihtimaline götürür ki, batıl olduğu şüphe taşımaz. Yaktığı andan yüz sene sonra ateşin aynı sıcaklığıyla tekrar yakıcı olması söz konusu olamaz.³ Aynı konuyla ilgili olarak Musa-Hızır kıssasını da örnek verir. Hızır'ın Musa'ya “Sen benim yaptıklarına karşı sabredemezsin”⁴ sözü, fiilin olması için istitaatin olmasının gerekliliğini ifade eder.⁵ İstitaat sadece tek bir şeye mütealliktir. Çünkü muhdes kudret makdurun varlığı anında vardır ve sadece ona yöneliktir. Aynı şekilde iki iradeye, iki harekete de yönelik olamaz. İstitaat fiille birlikte, ne ondan öncedir, ne de sonradır.⁶ Eş'arî'nin burada anlatmak istediği iki ayrı makdura yönelik bir taallukun inkarıdır. Makdur bünyesinde iki zıddı barındırdığından, tek istitaatin iki zıdda olan ilintisini inkar etmez.⁷

Eş'arî'nin istitaat ile ilgili görüşlerinden anladığımız onun istitaati fiil sahibi olmaya imkan tanıyan bir yeti olarak değil, bir eylem olarak yorumladığıdır. Bundan dolayı ısrarla istitaatin nesnesine olan bağımlılığından ve onunla olan eşzamanlılığından bahseder. İnsanın, örneğin boşamaya veya köle azat etmeye olan istitaati, bu fiilleri yaptığı andadır. Boşayacak karısı ve azat edecek kölesi olmayan kişi bu fiillerin istitaatinden yoksun mudur sorusuna mefulün fiilden sonra gelişiyile cevap verir. Cam, kırma fiili olmadan kırık olamayacağına göre, kişi boşama ve azat etme anından önce boşayan ve azat eden olamayacaktır.⁸ Kısaca özetlersek, fiilin oluşumunda dört unsur

¹ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 88.

² el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 93.

³ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 93-94.

⁴ (18) Kehf/67.

⁵ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 98.

⁶ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 93-96.

⁷ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 100.

⁸ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 103.

zikreder: Hadis irade, hâdis kudret, kudretle eşzamanlı fiil, kudretle fiil arasındaki kesb bağlantısı.¹

Eş'arî'nin kaza ve kader terimlerinden ne kastettiğini anlamak güçtür, bu terimleri tarif cihetine gitmemiştir. Bununla birlikte kaderden ilahi bilgiyi,² kazadan malumun yazılmasını, yaratılmasını, haber verilmesini anladığı yorumunu yapabiliriz.³ Kaza da, kader de haktır. İrade ile emir verme arasındaki farklılık yorumunun paralelinde,⁴ kaza ile kaza edilen arasında ayrıma gider;⁵ Allah iyi, kötü her şeyi bilir, takdir eder ama kötüyü emretmez. Kaza edilen iyi olduğu takdirde de bunu emir olarak nitelemekten çekinmez.⁶ Eşya iyi olsun, kötü olsun bütünüyle Allah'ın mahlukudur. Her şeyi O yaratır ama, sadece iyiden razı olur.⁷ Allah acize teklifte bulunmaz. Kul iman etmiyorsa bu onun aczinden değil, iradi olarak imana yanaşmamasındandır.⁸ Zira, hayat ve uygun alet olmadan kudret, kudret olmadan da kesb olamaz.⁹

Bununla birlikte Eş'arî, aşırı kudret merkezli eğiliminin neticesi olarak, Kelâm tarihinde ciddi tartışmalara medar olan, insana gücünün üstünde şeylerin teklifinin caiz olduğu görüşünü ortaya atar. Mu'tezile'nin Allah'a vacipler atfetmesine karşı bir reaksiyon olarak değerlendirdiğimiz bu görüşe göre Allah isterse çocukları ve müminleri Cehennemde yakabilir, kafirleri Cennetine koyabilir. Allah herkesten, her şeyden üstün olduğu ve O'na yasak koyacak, O'nu engelleyecek birisi bulunmadığı için bütün bunlar mümkündür. Bizim bunların bu şekilde vuku bulmayacağını bilmemiz bize öyle bildirmemiş olmasındandır. İyi, Allah'ın iyi; kötü, Allah'ın kötü ilan ettiği şeydir.¹⁰

Eş'arî hürriyet meselesine Allah'ın irade ve kudreti penceresinden baktığında, mutlak tevhit ve tefviz tavrını muhafaza ederek, mutlak cebirden farksız görüşler ileri sürmektedir. İnsan hürriyetini vurgulamak istediğinde ise, Mu'tezile'den tamamen uzak bir duruş sergilemek istemekte,¹¹ iki endişe arasında bocalarken de kendisini Mu'tezile'nin karşısında, ama Cebriyye'nin yanında bulmaktadır. Bu uçtan kurtulmak

¹ Yeprem, M. S. (1980), *İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdî*, İstanbul: Şamil Yayınevi, s. 219.

² el-Eş'arî (1994), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (tah. A. Sabbâğ), Beyrut: Dâru'n-Nefâis, s. 151.

³ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 81.

⁴ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 53.

⁵ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 81.

⁶ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 82.

⁷ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 82, 84.

⁸ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 99.

⁹ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 97.

¹⁰ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 116-118.

¹¹ Keskin, Halife (1997) *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 154.

için de anlaşılması oldukça güç olan kesb formülünü ortaya atmaktadır. Tefvize nazaran cebre yakın olduğu için de bu görüş, ‘Cebr-i Mutavassıt’ olarak anıla gelmiştir.¹

Mâtürîdî’nin hürriyet konusundaki fikirleri iki uç olan Mu’tezilîliğin ve Eşarîliğin arasında yer alır. Ona göre kul hakiki fiil sahibidir ve bu husus akıl, nakil ve his ile sabittir.² Nakli delil olarak Kur’ân’da insana fiilin hakiki manada izafe edilmesini ve fiilin sonucunda insanın mükafat veya cezaya duçar olacağını bildirilmesini gösterir.³ Kur’ân’da “idlâl, izâğa, hidâyet, ismet, in’âm, itmi’nân, hızlân, medd, tab’, teysîr, şerh, tadyîk” gibi fiillerin hem Allah’a, hem de kula nispet edildiğini görmekteyiz der.⁴

Mâtürîdî’ye göre insana hakiki anlamda fiil izafe etmezsek birçok problemle karşılaşırız. Tek fail Allah olacağı için; kötü fiilleri yaratıp, yaptığından kötülüğün sorumluluğu böyle bir ihtimalde Allah’a yüklenir, mükafât veya cezanın muhatabı sadece Allah olur, bunun sonucu olarak da sadece kullara verilebilecek ve Allah’ın Rabliğine yakışmayacak ‘Asi, İtaatkar, Zalim’ gibi isimlendirmeler O’na verilebilir.⁵ Ayrıca Mâtürîdî, tıpkı Eş’arî’nin vurguladığı gibi, insanın kendi hürriyetinin şuurunda oluşuna işaret eder ve bu şuur insanın hakiki fiil sahibi oluşunun akli delillerinden sayar.⁶

Yukarıda Eş’arî’nin fiili hakiki anlamda Allah’a, mecazi anlamda ise insana nisbet ettiğini söylemiştik. Mâtürîdî her ne kadar bu görüşe katılmasa da birkaç sebepten dolayı bu görüşün benimsenmiş olabileceği üzerinde durur. Bu sebepler ise; Kur’ân’da her şeyin yaratılışının Allah’a izafe edilmesi, kul yaratıcı olunca ilahi fiile benzeşme endişesi ve kulun halik oluşunun tek yaratıcı olarak Allah’ın kabul edişi prensibine aykırılıktır.⁷

Mâtürîdî’ye göre fiil hakiki anlamda hem Allah’a, hem de kula nispet edilir. Fiil yaratmak anlamında Allah’a, kazanmak anlamında ise kula aittir. Kulların fiillerin içerisinde tasavvurlarının ulaşamadığı ve akıllarının takdir edemediği haller bulunduğu gibi, akıllarının idrak ettiği haller de bulunmaktadır. İlk alan, yokluktan varlığa çıkarmayı, şekillendirmeyi, planlamayı, zaman ve mekanı belirlemeyi ifade eder. İnsanın aklının yetmediği, aciz kaldığı bu alan fiilin ona ait olmayan bölümüdür, yani

¹ Yeprem, *İrade Hürriyeti*, s. 227.

² el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 358.

³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 358.

⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 363.

⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 359.

⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 360, 381.

⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 357-358.

Allah’a ait olan kısımdır.¹ Fiili Allah’a ve kula hakiki olarak izafe etmekle Mâtürîdî, hem Allah’ın her şeyin yaratıcısı ve her şeye kadir oluşunu teminat altına alınabileceği, hem de bir fiili zorla yaptırıp, kulu sorumlu tutmanın doğuracağı adalet sorununun üstesinden gelinebileceği fikrindedir.² Fiil yaratma yönüyle Allah’a aittir ve kulun bu hususta hiçbir dahli yoktur, yaratma ise kulun iradesine muvafık olduğundan, onun ihtiyarına bir engel oluşturmaz.³

Mütekellim, kulun kendi fiilini kendi var etmesi fikrine şiddetle karşı çıkar ve akli olarak imkansızlığını göstermeye çalışır. Fiilin insan tarafından gerçekleştirilmesinin gayesinin yarar sağlamak ve haz duymak olması ile fiili işledikten sonra duyulan yorgunluk arasında mantıki tutarsızlık vardır. Bu yorgunluk Mâtürîdî’ye göre fiilin var edicisinin Allah olduğunun göstergesidir, zira insana kalırsa, böyle bir yorgunluğun oluşmasını istemeyecektir.⁴ Ayrıca, fiilin insan tarafından yaratılması görüşü Allah’ın sınırsız kudretini sınırlamaktır, bu ise O’nun Rabliğine ve Malikliğine gölge düşürür.⁵

Mâtürîdî kudreti/istitaati kendi açısından bilinemez ve mahiyeti açısından tarif edilemez olarak niteler, yalnızca o fiilin oluşması için bir faktör olması bakımından anlaşılacaktır.⁶ Kudreti sadece sağlam insanlara has kılar ve kudretin bu sağlam insanların isteği, tercihi ve meylinin sonucunda oluştuğunu ifade eder.⁷ Ayrıca kudreti, bir ilk olarak ikiye ayırır:

i. Selâmetü’l-Esbâb ve Sıhhatü’l-Âlât (Sebeplerin Uygunluğu ve Vasıtaların İşlerliği): Fiil, insanda bulunan uygun organların ve gereken şartların bir ürünü olduğundan Mâtürîdî insanın istitaatinin alt yapısı olarak bu kavramı geliştirmiştir. Bu kudret fiilden önce bulunur ve Allah’ın dilediğine verdiği bir lütuftur. Fiiller için özel olarak hazırlanmış değildir, fiilin oluşumunun temelinde bu kudret yatar. Bu kudretin yokluğunda hitap oluşmaz ve kul mükellef olmaz. “...Buna da gücü yetmeyen altmış fakir doyurur”⁸ ve “Gücümüz yetseydi, mutlaka sizinle beraber gelirdik”⁹ ayetleri bu kudretin varlığına işaret eder.¹⁰

¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 365-366.

² el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 364-365.

³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 381.

⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 367.

⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 370.

⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 364-365.

⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 425.

⁸ (58) Mücâdile/4.

⁹ (9) Tevbe/42.

¹⁰ Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 411-413.

ii. Mâtürîdî bu kudretin tarifinin mümkün olmadığından hareketle bir isimlendirmede de bulunmaz. Fiille beraber olan ve seçmeye dayanan bu kudreti mükellefiyetin şartı ve teminatı olarak gösterir, “Sen benimle olmanın gerektirdiği sabretmeye güç yetiremezsin”¹ ile “Gücünüz yettiğinde Allah’ın iradesine aykırı davranmaktan kaçının”² ayetlerinin bu kudretin varlığına delil olduğunu söyler.³

Mâtürîdî’ye göre istitaat fiille beraberdir, ondan ne öncedir, ne de sonradır ve iki zıdda elverişlidir. Bunun için şu delilleri ileri sürer:

1. Kuvvet, cismin cüzlerinden olmadığı için arazdır, araz ise süreklilik arz etmez.
2. Fiillerinin kendilerinden önce olan sebeplerinin olmayışı, fiilin oluşamamasının sebebidir. Aynı şekilde kudret olmayınca fiil de olmaz.
3. Kudret fiilden sonra olursa, o kudret kendisini taşımaktan aciz fiil için var olmuş olurdu. Bu ise mantıksız ve tutarsızdır.
4. Kudret kendi başına var olup, fiilden önce olursa, kişi bu mevcut kudretiyle yetinir ve Allah’tan müstağni olur.⁴

Mâtürîdî kişinin kudreti olmayınca fail olamayacağı, bundan dolayı da mükellef tutulamayacağı üzerinde durur. Bununla birlikte gücü olan kimseye gücünün üstünde teklifte bulunmayı tutarsız addetmez ve Allah’ın Firavun’a olan iman teklifini yegane örnek olarak verir.⁵ Mâtürîdî’nin bu görüşüne katılamıyoruz, zira Firavun’un iman etmeyişi imana gücü olmayışını değil, ‘iman ve küfür herkesin gücü dahilinde bir fiil olduğundan’,⁶ olsa olsa imana yanaşma iradesini göstermeyişi ifade eder. Ayrıca Mâtürîdî’nin insanın gücünün üstünde bir şeyi yapmasını, onun gücü dahilinde değerlendirmesi de anlaşılmazdır. Kanaatimizce, Ka’bî özelinde eleştirdiği Mu’tezile’nin, gücün üstündeki şeylerin teklifini muhal addetme yorumuna katılmamak pahasına bunca değerli görüşüyle çelişmiştir. Mu’tezile’nin Allah’a vacipler sıralayan vücupçuluğun reddi; Allah’ı ilkesiz, keyfi ve anlık hareket eden despot bir şef gibi gösterecek olan cevazcılık çizgisine kaymak olmamalıdır. Gerçi, Mâtürîdî’nin Allah tasavvuru Eş’arî’den oldukça farklıdır ama, bu konuda fazla ayrı olduklarını söyleyemiyoruz. Allah için vacip bir şeyin olamayacağı doğrudur, fakat Allah bir şeyi

¹ (18) Kehf/67.

² (64) Teğâbün/56.

³ Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 411, 414.

⁴ Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 417-418, 420.

⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 423.

⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 448.

şöyle şöyle yapacağım diyorsa, tabir-i caizse bu, O'nun iradesi doğrultusunda koyduğu prensiplerinin sonucunda öyle olmaktadır.

Mâtürîdî Kur'ân'ın insan fiilleriyle ilgili ayetlerinden kula özgürlük veren bir yoruma ulaşır. Bu ayetlerden cebri bir görüş çıkarmanın yanlış olduğunu ve hatta Cebriyye'nin görüşlerinin üzerinde uzun uzun durmanın abes olduğunu ifade eder.¹ Cebri fiil görüşü, hem dinin mahiyetine, hem de insanın özgür olduğunu bildiren Kur'ân ayetlerine aykırıdır. Allah'ın varlığına, birliğine ve peygamberlerine olan iman fikri bir çabanın ürünüdür, ne zorunludur, ne de tab'an oluşur. "Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi"² ve "Biz dilesek herkese doğruyu gösterirdik. Fakat Cehennemî, cinlerin ve insanların bir kısmıyla dolduracağım diye benden kesin hüküm çıkmıştır"³ ayetleri açıkça insanın hürriyetini vurgular.⁴

Mâtürîdî, Allah'ın kudretinin hem hayra hem de şerre yönelik olduğunu, fakat iradesinin sadece hayra yönelik olduğunu vurgular.⁵ Kulun fiilinin Allah'ın kudretiyle olduğu ifadesini yanlış bulur. Kulun fiili, Allah'tan talep ettiği bir kudretle olur. Kul edindiği bu kudretle hayrı da, şerri de iktisap edebilir, bütün sorumluluk da kendisine aittir.⁶

Mâtürîdî kaza ve kaderin sübutunu fiillerin yaratılmış olmasına bağlar. Fiillerin yaratılmışlığı sübut bulunca, kaza ve kaderin olduğu da sabit olacaktır. Kaza, kelime olarak: "Bir şeye hüküm vermek, şeyi layık olduğu şekilde kesinleştirmek, her nasıl olacaksa öyle yapmaktır." Bundan dolayı kaza, bir şeyi olduğu üzere kesinleştirmek olduğundan eşyanın yaratılması anlamına gelir, "bildirmek, emretmek ve tamamlamak" anlamlarına da gelir.⁷ Kader ise ikiye ayrılır: Birincisi, şeyleri hayr-şer, hüsün-kubuh, hikmet-sefeh olarak yaratmaktır, ait olduğu sınırı belirlemektir. İkincisi ise, şeyin var olacağı zaman ve mekanı, hak veya batıl oluşunu, doğuracağı ceza ve mükâfatı beyan etmektir.⁸

Mevlânâ'nın insan hürriyeti ile ilgili görüşü hemen hemen hiçbir teorik konuda olmadığı kadar sistemli ve teferruatlıdır. Mâtürîdî çizgisinde görüşler serdeden Mevlânâ'ya göre insan tamamen özgür bir varlıktır, bu insanın aklıyla, tecrübesiyle ve

¹ Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 360.

² (10) Yunus/99.

³ (32) Secde/13.

⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 460-461.

⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 474, 483.

⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 448.

⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 486-488.

⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 488.

şuuruyla sabittir.¹ Kur'ân'ın cebre kapı açan ayetlerini diğer bütün özgürlükçülerin yaptığı gibi özgürlüğü ifade eden ayetlerin ışığında yorumlar.²

Birisi ağacın tepesine çıkmış, hırsızcasına şiddetle ağacı silkiyor, meyvelerini döküyordu.

Bağ sahibi gelip a alçak dedi, Tanrı'dan utanmıyor musun? Bu yaptığın ne?

Hırsız dedi ki: Tanrı bağından Tanrı kulu, Tanrı'nın ihsan ettiği hurmayı yerse,

Âdice ne kınıyorsun, gani Tanrı'nın ihsanını neden kıskanıyorsun?

Bağ sahibi, hizmetçisine Aybek dedi, getir o ipi de şu adama cevap vereyim.

İp gelince hırsız ağaca bir güzelce bağladı. Arkasına, ayaklarına vurarak onu adamakıllı dövmeye başladı.

Hırsız, yahu dedi, Tanrı'dan utan, bu suçsuz günahsız kulu öldürüyorsun.

Bağcı dedi ki: Tanrı'nın kulu, başka bir kulunu Tanrı sopasıyla güzelce dövüyor.

Sopa da Tanrı'nın, arka da, yan da. Ben, ancak onun kulu ve buyruğunun aletiyim.

Hırsız, cebirden tövbe ettim. İhtiyar vardır, vardır, var dedi.

Kullardaki ihtiyarları, onun ihtiyarı var etti. Onun ihtiyarı bir atlıdır, bizim ihtiyarımıza binmiştir.

Tanrı ihtiyarı, bizim ihtiyarımızı meydana getirmiştir. Emir, ancak ihtiyara dayanır.

Her mahlukun, ihtiyarsız gibi görünen muktedir bir hakimi vardır ki,

Onu ihtiyarsız bir surette çekip avlar. O dülger tahtaya hakimdir, o ressam güzelliğe hakim.

Demirci, demire hakimdir; mimar, alete hakim.

Şaşılacak şey, görülmemiş nesne şudur ki; bunca ihtiyar, kul gibi onun ihtiyarına secde eder.

Çünkü sen istemedikçe kafir olmazsın. Dileksiz küfür, tenakuzdur. Hem kafirsın, hem de küfrü istemiyorsun, böyle şey olur mu?

¹ Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 154, b. 622-623; *Mesnevî*, c. I, s. 118-119, b. 1480-1489; *Mesnevî*, c. I, s. 120, b. 1496-1500.

² Bknz. *Mesnevî*, c. III, s.298-299, b. 3658-3662.

Âcize emir vermek hem kötü bir şeydir, hem çirkin bir şey. Acize kızmak, gazap etmekse, bundan da beterdir; hele merhamet sahibi Tanrı kızar, gazap ederse!¹

İnsan Mu'tezile'nin ifade ettiği gibi mutlak kudrete de sahip değildir, zorunluluğa da duçar değildir. Bu görüşlerin hiçbirini kabul etmese de Mu'tezile'nin mutlak hürriyet görüşünün, Cebriyye'nin mutlak mecburiyet görüşüne olan üstünlüğüne hükmeder.² Çünkü Cebirler, özgürlüğe dair sahip oldukları hisleri inkar ederek Sofistleşirler.³ Zira biz iki şey arasında bocalarız, yaptığımız şeyden utanırız, sıkılırız.⁴ Titreme zorunlu bir fiildir ve utanma oluşmaz, eli bilerek oynatma ise iradi bir fiildir ve pişmanlık doğurabilir.⁵ Kul kendi fiilini yaratamaz; fiili yapmaya yarayan aletler, sebepleri, organları yaratan Allah olduğu için fiilin halkı Allah'a izafe edilmelidir.⁶ Fiili Allah yaratır, kul kesb eder. Yaratma ile kesb etme arasında bir çatışma olmaz, çünkü yaratma ihtiyara muvafık işler.⁷ Yani Mâtürîdî anlayışa yakındır. Aciz olana teklif mümkün değildir, bu hem zulümdür, hem de çirkindir. Allah zalim olmayıp, adil olduğuna göre Allah'ın acize teklifte bulunmayacağına hükmederiz. "Ulu Tanrı adildir; adiller, nasıl olur da çaresiz biçarelere zulmederler? / Birisine nimet, mal, matah verip öbürünü yansın diye ateşe atarlar mı? / Böyle bir iş, Tanrı'dan, iki cihanı yaratandan umulur mu?"⁸

Peki... Yıldızları ve gökyüzünü yaratan Tanrı, cahilcesine nasıl emir ve nehyde bulunur?

Kulda ihtiyar yoktur diye Tanrı'dan güya aciz ihtimalini gidermeye kalkıştın ama onu cahil, ahmak ve aptal yaptın.

Kader yoktur, kul, kendi ihtiyarıyla iş yapar demekle hiç olmazsa aciz yoktur, hatta olsa bile cahillik, acizlikten beterdir.⁹

Cebre devamlı yüklenen Mevlânâ, cebre inanmanın Allah'ın lütfunu inkar etmek olmakla birlikte,¹⁰ aslen suçun sorumluluğundan kaçmak için bir bahane olduğunuz

¹ Mesnevî, c. V, s. 252-253, 3077-3095, 3100-3101; ayrıca bkz. Mesnevî, c. V, s. 252-253, b. 3077-310.

² Bknz Mesnevî, c. V, s. 248, b. 3031-3033.

³ Bknz. Mesnevî, c. V, s. 246, b. 3007-3010, 3015.

⁴ Bknz. Mesnevî ve Şerhi, c. I, s. 154, b. 622-623; Mesnevî, c. VI, s. 35-36, b. 403-415; Mesnevî ve Şerhi, c. VI, s. 76, b. 406-408, 410-412, 415-417.

⁵ Bknz. Mesnevî, c. I, s. 120, b. 1496-1500.

⁶ Bknz. Fîhi Mâ Fih, s. 303-304.

⁷ Bknz. Mesnevî, c. I, s. 118-119, b. 1480-1489.

⁸ Mesnevî, c. I, s. 189, b. 2354-2356.

⁹ Mesnevî, c. V, s. 248, b. 3031-3033.

¹⁰ Bknz. Mesnevî, c. I, s. 75, b. 938-943.

söyler.¹ Bu Şeytan'ın “Beni, Sen azdırdın” sözüne benzer, Adem ise kendisine zulmettiğini itiraf etmiştir.

Padişah dedi ki: İnsanın elde ettiği şey, zararsa çalışmamasından iler gelmiştir, karsa çalışıp çabalamasından.

Yoksa Âdem, “Rabbimiz, biz nefsimize zulmettik der miydi?

Bu suç, bahtımdan. Kader böyleymiş, ihtiyatın, tedbirin ne faydası var? derdi.

İblis gibi hani. O da, “Sen beni azdırdın. Hem kadehimizi kırıyor, hem de bizi dövüyorsun.” demişti ya.

Halbuki takdir haktır ama, kulun çalışması da hak. Kendine gel de, koca Şeytan gibi kör olma.

İki iş arasında tereddütte kalıyoruz. Hiç ihtiyarımız olmasa bu tereddüt olur mu?

İki eli, iki ayağı bağlı olan adam bunu mu yapsam onu mu, der mi?

Denize mi dalsam, yücelere mi uçsam diye tereddüde düşer mi?

Musul'a mı gitsem, yoksa büyü öğrenmek için Babil'e mi diye düşüncelere kapılır mı?

Şu halde tereddüt, bir kudrete delalet eder. Böyle olmasa tereddüde düşenin bıyığına gülerler.

Yiğidim, kadere az bahane bul. Nasıl oluyor da suçunu başkalarına yükletiyorsun?

Zeyd, kana girsin, cezasını Amr çeksin.. Amr şarap içsin Ahmet dayak yesin, bu olur mu?

Kendi etrafında dolan, kendi suçunu gör. Hareketi güneşten bil, gölgeden bilme.²

Tanrı'dan başkasında ihtiyar yoksa suçluya ne kızılıyorsun?

Neden düşmana karşı diş biler durursun? Nasıl onun suçunu, kusurunu görürsün?

Evin damından bir odun kırılıp düşse de, seni adamakıllı yaralasa,

Hiç o tahta parçasına kızar mısın, hiç ona kinlenir misin?

Neden bana vurdu da elimi kırdı? O benim can düşmanımış der misin?

Neden küçük çocukları döversin de büyüklere dokunmazsın?

¹ Bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 50-51, b. 634-638; *Mesnevî*, c. II, s. 216, b. 2822-2824.

² *Mesnevî*, c. VI, s. 35-36, b. 403-415; ayrıca bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 118-119, b. 1480-1489.

Malını çalan hırsızı gösterir, tut şunu, elini, ayağını kır, onu esir et dersin.
 Karına göz koyana karşı yüz binlerce defa coşar, köpürürsün.
 Fakat sel gelse de eşyanı götürse akıl, hiç sele kızar, kinlenir mi?
 Yahut yel esse de sarığını kapıp uçursa gönlünde yele karşı bir hiddet
 peydahlanır mı?
 Öfke, cebrice özörlere girişmeyesin diye sana ihtiyarın olduğunu anlatıp
 durmadadır.¹

Bununla birlikte Mevlânâ'nın cebri ifade eden beyitleri de bulunmaktadır ve dikkatli olarak okunmadığı takdirde onun hürriyet ile görüşlerinde bulanıklığına hükmetmemize sebep olabilir. Mevlânâ bir sûfî olarak dünya işlerinde ihtiyarı, ahiret işlerinde cebri över. Zira zevkan müşahade esnasında olduğu gibi, bütün metafizik hallerde Allah'ın irade ve kudreti geçerlidir.²

Kader ve kazanın hak olduğunu ifade eden Mevlânâ, bu iki kavramın, hürriyeti zedelediğini üzerinde ısrarla durur. Takdir kesin olarak gerçekleşecektir, ama iradeye aykırı olarak ve cebren değil: “Kulun “Tanrı, ne dilediyse o oldu” demesi, o işte tembel ol demek için değildir. / Bu söz, kalbini sağlam tutup, çalışmaya teşviktir. / O hizmette daha fazla gayrette bulun, o işe daha fazla alış ve sarıl demektir.”³ Bir şeyi yaratmak ile onu murad etmek farklı olduğundan Allah insanın kötü fiilinden razı değildir:

Ona dedim ki: “Bu küfür, Tanrı'nın takdiriyledir ama, Tanrı'nın hükmüyle, Tanrı'nın emir ve rızasıyla değildir. Bu küfür yalnız, kaza ve kaderin eserlerindendir.

Hocam, Tanrı'nın kaza ve kaderini, Tanrı'nın bilgisi olarak bil de, şüphe ve tereddüdün kalmasın.

Küfre de razıyız, çünkü Tanrı'nın bilgisine muvafıktır, fakat bizim fenalığımızdan, bizim kötülüğümüzden meydana geldiğinden de razı değiliz. Küfür Tanrı bilgisi olmak bakımından küfür değildir. Hak'a kafir deme, burada dur!

Küfür, cahillikten meydana gelir, fakat küfrün takdiri, Tanrı'nın bilgisidir.⁴

¹ *Mesnevî*, c. V, s. 249, b. 3049-3049.

² Bknz. *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 154, b. 622-623; *Mesnevî*, c. II, s. 194, b. 2530-2531; *Mesnevî*, c. III, s. 301, b. 3682-3685; *Mesnevî*, c. VI, s. 116, b. 1442-1444; *Mesnevî*, c. I, s. 50-51, b. 634-638.

³ *Mesnevî*, c. V, s. 254, 3111-3112; ayrıca bknz. *Mesnevî*, c. I, s. 73, b. 909-910; *Mesnevî*, c. I, s. 99, b. 1231-1233; *Mesnevî*, c. III, s. 37, b. 473; *Mesnevî*, c. III, s. 247, b. 3042; *Mesnevî*, c. III, s. 250, b. 3079; *Mesnevî*, c. III, s. 298-299, b. 3658-3662.

⁴ *Mesnevî*, c. III, s. 115, b. 1367-1371.

3.2.3.5. Tekvîn Sıfatı

K-V-N üçlüsünün tef'îl babındaki mastarı olan tekvîn; oldurmak, yaratmak anlamında kullanılır. “Öncesinde madde olan şeyi var etmek”¹ demektir. Genel olarak, ibdâ', ihtirâ', halk, ihdâs gibi terimlerle eş anlamlı olarak anlaşılabilir ve kullanılsa da, aralarında fark olduğu görüşünü benimseyenler de vardır. Ebu'l-Bekâ, ibdâ', ihtirâ' ve fatrın bir defada yoktan yaratmak olduğunu; ihdâsta zamanın, tekvîninde ise maddenin mukaddem olduğunu belirtir.² Kelâm'da kullanılan tekvîn ise, “Ma'dûmu, ademden vücûda çıkarmak”³ olarak tanımlanır. Tekvîn sıfatı, tahlîk, ihyâ, imâte, terzîk gibi bütün izafî ve fi'lî sıfatların merciidir. Tekvîn sıfatı, halk taalluk ederse tahlîk, hayata taalluk ederse ihyâ, ölüme taalluk ederse imâte, rızka taalluk ederse terzîk adını alır. Her birinin farklı isimle adlandırılışının temelinde taalluklarının farklı olması yatar.⁴

Kudret sıfatını anlatırken, Eş'arîlerin kudretin hâdis taallukunu, Matürîdîlerin tekvîninin yerine koyduğunu, bunu da mükevvenin kıdemine engel olma kaygısıyla kurguladıklarını belirtmiştik. Eş'arîler fiil ile mef'ûlün izafî birlikteliğinden hareketle, tekvîn ile mükevvenin birlikteliğinden bahsederler. Örneğin darb fiili olmadan madrûb olamayacağı için bunlar eşzamanlı olmalıdır. Bu sebeple tekvîn itibari ve hâdis kabul edilmezse bütün yaratılanlar da kadim olacaktır. Eş'arîlerin tekvînin Hudûsuna ve fi'lî sıfatlardan oluşuna dair getirdikleri ikinci delil ise, subûtî ve fi'lî sıfatların ayrılıklarına dair koydukları ölçüttür. Onlarca, subûtî sıfatlar, zıddının Allah'a izafesi muhal olan sıfatlardır. Fi'lî sıfatlar ise kendisinin veya zıddının meşru olduğu sıfatlardır. Bu nedenle ilmin zıddı cehalet Allah'a izafe edilemeyeceğinden ilim subûtî; olması veya olmaması sakınca doğurmayan yaratma ve rızıklandırma gibi fiiller ise fi'lî sıfatlardandır.⁵

Matürîdîlere göre fiil-mef'ûl ayniyeti fikrinin, tekvîn-mükevven konusuna uyarlanması doğru olamaz. Zira, dövme fiili bir izafet olduğundan beraberinde döven ile dövülenin varlığını gerektirir. Hakiki bir sıfat olan tekvîninde ise durum böyle değildir. O, var edici bir sıfat olarak bütün izafetlerin başlangıç noktasıdır, izafetin aynı değildir.⁶ Ayrıca bu analogi de yanlıştır. Bu durumda siyah olan şey mükevven

¹ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 90.

² Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 29.

³ en-Nesefî, *Tabsirâtü'l-Edille*, c. I, s. 400.

⁴ et-Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 181.

⁵ Bknz. et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 94; en-Nesefî, *Tabsirâtü'l-Edille*, c. I, s. 404.

⁶ et-Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 176.

olduğundan, aynı zaman da siyahlık veren (mükevvin) olması da gerekirdi. Bütün bunlar doğru olamayacağı için tekvîn ile mükevven ayrıdır.¹

Tekvînin ezeli, zât üzerine zâit subûtî bir sıfat oluşuna ilişkin Maturidiler tarafından geliştirilen deliller ise şunlardır:

- ii. Hadis şeyler Allah'ın zâtı ile kâim olamaz.
- iii. Allah, Kur'ân'da kendisini halık olarak nitelemiştir. Ezelde yaratıcı olmayanın ezeli kelâmında böyle bir niteleme bulunuyorsa bu açık bir yalan olacaktır.
- iv. Tekvîn sıfatı hâdis ise bir diğer tekvînle yaratılmak zorundadır. Bu ise bizi teselsüle götürür.
- v. Hadis bir sıfat ya zâtta, ya hariçte, ya da mahalsiz olacaktır. İlk durum, zâtın hâdis mahâl teşkil etmesine yol açar. Diğer iki durumda ise sıfatın Allah'ın sıfatı olması söylenemez.²

Nesefî Allah'ın kudreti ile tekvîni arasındaki farka dair şu tahlili yapar:

Kudret sıfatı, taalluku dahilinde yer alan her şeyin mevcud olmasını değil, makdûr olmasını gerektirir. Eğer varlığını gerektirmiş olsaydı icâd olurdu. Zira oturmak nasıl oturmaya gerektiriyorsa, icad da var etmeyi gerektirir. Makdur da mevcuddan farklıdır. Madum ise, makdur olarak nitelenir. Bu da kudretin yaratmayı gerektirdiği görüşünü batıl kılar. Çünkü mevcud, kudret ile var olsaydı, bizim yaratmayla, var etme sözümüze gerek kalmazdı ve Allah, alemin yaratıcısı değil, kadiri olarak anılırdı.³

Kelâmcıların Kur'ân'ın verileri doğrultusunda Allah'ı yaratan, diğer varlıkları da yaratılan olarak niteleyip bu ikisinin temelde ayrılığına hükmeden görüşüne karşılık, Filozofların felsefî orijinlerinin etkisiyle bir alternatif kurgu olarak sudûr görüşünü benimsediğini görmekteyiz. Kelime olarak 'taşma, çıkma'⁴ anlamına gelen, felsefî bir yorum olarak da Yeni-Platoncular tarafından düşünce tarihine taşınan, İslami literatürde 'feyezân' olarak da isimlendirilen sudûr (emanation), "âlemin yüce ve kemâl sahibi zorunlu varlıktan belli bir düzen içinde ve devamlı olarak taşması, bu suretle zorunlu varlığın kendisinden başka varlıklar vücûda getirmesinden ibarettir."⁵ Varlığı 'vâcib ve mümkün' olarak ikiye ayırmanın ve yaratmayı akletme olarak değerlendirmenin bir

¹ es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 89.

² et-Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 175; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 89.

³ en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, s. 447.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IV, s. 448.

⁵ Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 228.

sonucu olan bu yorum¹ dinlerin yaratma telakkisine alternatif teşkil eder. Sistemde, tüm varolanlar yetkin olan İlk'ten, ondan bir şey eksilmeksizin çıkar, yetkinliklerini ona yakınlıklarıyla doğru orantılı olarak alırlar.²

Plotinus, Pisagorcular'dan, Aristo'dan ve özellikle Platon'dan etkilenmiştir. Bilindiği gibi Platon Metafiziği akılla anlaşılabilir İdealar dünyası ve hissedilebilir maddi dünya düşüncesi üzerine kurulur. Platon'da 'İyi İdesi' bütün idelerin gâî nedeni ve varlık sebebidir. Plotinus ise, bu İyi idesini Tanrı mevkiine yükseltmekte ve ayrıca Platon gibi gerçek dünyanın değişmeyeceğini, bu yüzden asıl dünyanın İdeler alemi olduğunu benimsemektedir.³

Plotinus'e göre, varlıklar, güneşten ışığın çıktığı gibi Bir'den sudûr ederler. Bir her şeyden öncedir, bilen ilk varlıktır, görür ve kendini bilir, buna rağmen bilgiye ihtiyacı yoktur. Bir, varlıkları meydana getirmek için hiçbir çaba sarf etmemiştir. Zira çaba bir eksikliktir.⁴ Bir, her şeyden basittir ve her şeyin ilkesidir, maddi değildir. O, kendi yetkinliğinden, gücünün sonsuzluğundan dolayı kendi başına kalmaya dayanamaz; canlı, cansız, iradeli, iradesiz bütün varlıkları tesadüf olmaksızın meydana getirir. O, bütün varlıkların üstündedir. Bütün nesneler, güçleri nispetinde, ezililikte ve iyilikte onu taklit ederler.⁵ Bir, bütün başka şeylerin, kendisi için neden bulunmayan nedenidir. Plotinus'da, İslam filozoflarının sıkça vurguladıkları "birden, bir çıkar" postulatını göremiyoruz. Ona göre: "Çok olan çok olandan türemez: çok olan çok olmayandan türer."⁶

Plotinus'un bazen Bir, bazen İyi olarak nitelediği Tanrı'sı mutlak manada münezzeh Tanrı'dır. O, çok olmaktan, düşünmekten⁷, ihtiyacı bulunmaktan, tam anlamıyla bilinmekten, hatta mahiyeti olmaktan azadedir. Özün ötesinde olan

¹ Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 228.

² Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 182.

³ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 266-267.

⁴ Plotinus (1996), *Enneadlar* (çev. Zeki Özcan), Bursa: Asa Kitabevi, s. 70-71.

⁵ Plotinus, *Enneadlar*, s. 39-40.

⁶ Plotinus, *Enneadlar*, s. 75.

⁷ Enneadlar'da hakim görüş olarak, Tanrı'nın düşünmeden de soyutlandığını görmekteyiz. Bununla birlikte, Bir'den, çoğun nasıl çıktığını ve çoğun Bir'le olan ilişkisini açıklamaya gayret gösteren Plotinus, Tanrı'nın kendisini ve diğerlerini düşünmesi konusunda çelişkili ifadeler kullanmıştır. Ona göre: Sadece kendi varlığını düşünen varlık, özünden ayrılmış değildir ve bizzat kendiyle birlikte olduğu için, bizzat kendini düşünür, o ve objesi tek bir varlık oluşturur. Düşündüğü şeye sahip olduğu için tek varlıktır ve ikilikten uzaktır. Ama o aynı zamanda gerçek manada düşünülenleri düşündüğü için ikidir de. İki oluşu, onun düşünecek objelerinin olmasını temin eder. Bir, ikiye bölünerek düşündüğü için ondan iki varlık çıkar. O, çoğu düşündüğü için iki, kendini düşündüğü için de birdir. Bknz. Plotinus, *Enneadlar*, s.43-44 "İyi eğer basitse ve hiçbir şeye ihtiyacı yoksa düşünmeye de ihtiyacı yoktur. Ve onun muhtacı olmadığı şey, ona ait değildir. Zaten hiçbir şey mutlak olarak ona ait değildir; o halde düşünme de ona ait değildir. Üstelik o hiçbir şeyi düşünmez; çünkü düşünecek başka bir şey yoktur." Bknz. Plotinus, *Enneadlar*, s. 46.

düşünmenin de ötesindedir. Kendini de, nesneleri de düşünmez. O, nesnelerin iyiliğidir.¹ “Varlık, bizzat kendisi çokluktur ve söz edebileceğimiz her şeyi içerir. Durum böyleyse, bütün gerçekliklerin en basiti kendini düşünmez. Eğer kendini düşünseydi o, bir çokluk olacaktı. O halde en basit gerçeklik kendini düşünmez ve onu biz de düşünemeyiz.”²

Onun düşünmek ve anlamak fiillerinin olduğunu, kendini ve başka şeyleri düşündüğünü inkar etmek gerekir, onu düşünen varlıklar kategorisine değil; fakat daha çok düşünme kategorisine yerleştirmek gerekir, çünkü, düşünme kendini düşünmez; fakat başka bir varlığın düşünmesinin nedenidir. Oysa, nedenle etkisi özdeş değildir. Sonuç olarak her şeyin nedeni olan şey, onların arasından değildir; ona iyi demek gerekmez; çünkü, iyiliği o meydana getirir; fakat bir anlamda denebilir; o bütün başka iyiliklerin üstünde olan iyiliktir.³

Biz insanlar, der Plotinus; Tanrı hakkında, ancak ondan aşağıda olanlardan hareketle konuşabilmekteyiz. Onun hakkında düşüncemiz, bilgimiz bulunmamaktadır; Biz onun, ne olduğunu değil, ne olmadığını bilebiliriz.⁴ Ayrıca, onu çok yapacağı için Bir’in niteliği, niceliği yoktur; kendi başımadır, diğer özlerden yalıtılmış haldedir, özsüzdür.⁵ Bu nedenle, Bir hakkında söylenebilecek herhangi bir söz ondan başkadır, onun hiçbir adı yoktur.⁶ Ona ad vermek gerektiği için ‘Bir’ diyoruz. Gerçekte hiçbir ad ona uygun değildir.⁷

Çokluğu, ilkeye değil, zekaya isnat eden⁸ Plotinus, tek ve aynı varlığın her şeye nasıl yayılabildiğini şöyle açıklar: El, bir tahtayı, onun bir kısmını tutarak kaldırır. Elin kendisi tahtanın hepsini tutamadığı, yayılamadığı halde, elin gücü tahtanın uzamının hepsine yayılır. Bir’in diğer varlıklara olan yayılışı da aynı bunun gibidir.⁹ Tek olan şeyin bir çok şeyde oluşu; onun çokluk haline dönüştüğü biçiminde algılanmamalıdır. Biz onu bir çok şeyde gördüğümüzden, bir çok şey olma vasfını yükleriz. Tek, çokluk sahasındaki herhangi bir şey veya onların bütünü değildir. O, kendindedir, kendine

¹ Plotinus, *Enneadlar*, s. 49.

² Plotinus, *Enneadlar*, s. 72.

³ Plotinus, *Enneadlar*, s. 90.

⁴ Plotinus, *Enneadlar*, s. 73.

⁵ Plotinus, *Enneadlar*, s. 84.

⁶ Plotinus, *Enneadlar*, s. 71.

⁷ Plotinus, *Enneadlar*, s. 87.

⁸ Plotinus, *Enneadlar*, s. 69.

⁹ Plotinus, *Enneadlar*, s. 108.

aittir; bu nedenle de kendini hiç terk etmez.¹ Varlıklar arasındaki farklar, yer bakımından değil; sıra, güç, tür gibi özellikler bakımındandır.² “Toplam varlığın bölündüğünü; fakat bu bölünmeyle hiç de küçülmediğini kabul etmek; veya onun, kendinde kalarak türettiğini ve türettiği parçaların bütün halinde olmadığına bütün varlıkları teşkil ettiğini söylemek daha iyi olacaktır.”³

Genel kanının aksine Plotinus felsefesi Panteist bir felsefe değildir. Plotinus, eylem olduğu için hareketi, dolayısıyla değişmeyi gerektiren yaratma görüşünü de, İlke’yi esere içkin kılan, üründe kaybeden, bireysel varlıklara bölen Panteist görüşü de benimsemez. Tanrı’yı maddi alana bağlamayan, onun mutlaklığını, aşkınlığını koruyan, bununla birlikte varoluşlarını ona borçlu oldukları için diğer varlıkları zorunlu olarak Bir’e bağlayan sudûr görüşünü kabul eder.⁴ İkinci sıradaki varlık olan Zekâ, objesi olan varlıklarla aynı şeydir, kendi kendini içerir ve onlar için bir birlik oluşturur.⁵ Aşağıdaki pasajlar dikkatle incelendiğinde, onun sistemindeki Bir’in, her şey değil, her şeyin varlığının kaynağı olduğu anlaşılabilecektir: “Bir, ne varlıkların toplamıdır; ne Zekâ’dır, ne de varlıktır; çünkü varlık her şeydir.”⁶ “Çokluk, birdir; evrensel varlık hem bir, hem de çok olan bir nedendir; bütün varlık sadece bir varlıktır. Onda farklılıklar vardır; çünkü, başkalık varlığa aittir ve var olmayana değil. Varlık, Bir’den ayrılan şeye denilir; nerede olursa olsun, onun birliği her yerde mevcuttur ve bu varlık, kendi başına vardır.”⁷

Tanrı’dan başlayan sudûr sürecinin ilk adımı Plotinus’un ‘Nous’ (Zekâ) adını verdiği varlıktır. Zekâ basit değildir, çokluktur, unsurlar bütünüdür, şeylerin çokluğunu görür. O hem düşünce objesi, hem de düşünen objedir. Bu nedenle Bir’in ardındadır.⁸ Her şey Bir’dendir. Türemiş olan Bir’dendir. Bir, bakışını kendine döndürerek Zekâ olur. Bir Zekâ’yı türetirken hareketsizdir; Zekâ da hareketsiz olarak, kendinin imajı olan Ruh’u türetir. Ruh ise hareketli olarak geldiği varlığa dönerek tabiatı türetir. Türeme ilk varlıktan, sonuncuya kadar sudûr yoluyla böylece sürer.⁹

Zekâ, varlıkları, kendi özünde yer alan ideleri düşünerek var ettirir. Fakat bu düşünüş, idelerin her birini ayrı ayrı düşünerek diskürsif yolla değil, idealar dünyasında

¹ Plotinus, *Enneadlar*, s. 110.

² Plotinus, *Enneadlar*, s. 115.

³ Plotinus, *Enneadlar*, s. 104.

⁴ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 270.

⁵ Plotinus, *Enneadlar*, s. 31.

⁶ Plotinus, *Enneadlar*, s. 82.

⁷ Plotinus, *Enneadlar*, s. 115.

⁸ Plotinus, *Enneadlar*, s. 41.

⁹ Plotinus, *Enneadlar*, s. 21-22.

bulunanların hepsini bütün olarak sezgisel yolla bilmeyi içerir.¹ Zekâ, varlıkların kendisidir. Zekâ gerçek varlıkların varoluşunun yasa koyucusu olmakla birlikte, onlar zekâdan ne önce, ne sonradır. “Var olmak ve düşünmek aynı şeydir” “Maddesiz varlıkların bilimi, objeleriyle özdeşdir.” Zekâ’daki hiçbir varlık mekanda değildir, oluş-bozuluşu kabul etmez. Bu yüzden onlar gerçek varlıktır. Zekâ kendiliğinden ayakta duramayacak varlıklara destek verir.²

Zekâ, varlıktan önce değildir. Varlık ve zekâ bir mahiyettir. Zekâ, bir şeyin idesine sahip olur ve düşünür, varlık da bundan sonra olur diyemeyiz. Kavramın objesi, kavramdan önce olmalıdır. Düşünüş, idea, varlığın formu ve fiili tek bir mahiyetken, biz bunu zihnimizde ayırmaktayız. Zekâ dünyanın ilk örneğini içerir. Türetici varlık, türeyeni düzenler. Bu düzenleme dünya için de geçerlidir, ama o bölünmüş olarak geçerlidir. Bu nedenle insan bir yeredir, güneş bir yeredir.³

Zekâ’nın bir imajı olan Ruh, geldiği varlık olan Zekâ’ya dönerek tabiatı türetir.⁴ Ruh, cismi yapıp, düzenler, şekillendirir, form ve düzen vererek, her şeyi birliğe ulaştırır. İdeleri temaşa ederek, onların imajını oluşturur.⁵ Bu nedenle nesnelerin fail nedenidir.⁶ Maddi olmadığı için bölünemeyen Ruh, duyular üstü dünya ile duyulur dünya arasında bir köprüdür. Diskürsif şekilde düşünebilen Ruh, bir yönüyle saf düşünce olarak İdeleri temaşa ederken, diğer yönüyle duyusal dünyaya yönelir ve maddeye düzen verir. Plotinus, birinci yöne ‘Dünya Ruhu’, ikinciye ise ‘Doğa’ adını verir.⁷

Plotinus’e göre gerçek bir evren ve bu evrenin imajı olan görünür evren vardır. Gerçek evren, bu evrenin varlık sebebidir, görünür evren ona bağlıdır. Gerçek evren olan Ruh, bu evrenin her zerresine yayılmıştır, ama bu yayılış mekani değildir. Gerçek evren yere muhtaç değildir, bütündür ve eksikliği yoktur. Varlıkların bütününe olduğu yeredir.⁸ Ruh, hem kendinde, hem evrendedir, evren gücünü ondan alır, onu parçalara bölmez, ona katılır. Biz her şeyi düşünüyoruz, duyulurun içine yerleştirip, duyuluru sonsuz gibi düşündüğümüzden, gerçek evrenin her yerde olmasını ve bu kadar büyük tabiata sinmesini anlamakta güçlük çekiyoruz. Büyük zannettiğimiz şey küçük, küçük zannettiğimiz şey ise büyüktür. Ruhla, beden arasındaki ilişki de aynıdır. Ruh kendini

¹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 271.

² Plotinus, *Enneadlar*, s. 30-31.

³ Plotinus, *Enneadlar*, s. 33-34.

⁴ Plotinus, *Enneadlar*, s. 21-22.

⁵ Plotinus, *Enneadlar*, s. 80.

⁶ Plotinus, *Enneadlar*, s. 61.

⁷ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 272.

⁸ Plotinus, *Enneadlar*, s. 101.

maddeye vermeksizin, kendinde kalarak bedeni aydınlatır.¹ Plotinus, Ruh'un kendinde oluşuna rağmen cisimlere olan etkisini şöyle gerekçelendirir: Ruh sadece kendinde olsaydı, objelerde bulunmayacak; parçaları farklı yerlerde bulunsaydı da bölünebilir olacak ve cisimleşecekti.² Ruhun kendinde de, yayıldığı cisimlerde de parçası yoktur; bütünüyle kendindedir ve çokluk halindeki cisimlere yansır.³

Plotinus'in sisteminde, Bir'e en uzak varlık olduğundan ve yer kapladığından ve oluş-bozuluşu kabul ettiğinden dolayı maddi olan kusurludur ve en az değere sahiptir.⁴ İnsan ruh ve bedenden; cisim, dört unsurdan mürekkeptir. Cismi yapıp, şekillendiren, form veren ve birliğe kavuşturan ruhtur.⁵ Nesneler, zekânın ve düşünmenin izleridir. Modellerini yakınlık derecelerine göre taklit ederler.⁶ Evreni içeren Ruh, maddi mahiyetli varlıklardan daha üstün olan evrendir. Kendinde olmasına rağmen çokluk halinde cisimlere yansır.⁷

Plotinus, kötülüğün sebebi olarak da maddi olanı gösterir: “Yukarıda hiçbir kötülük yoktur, dünyamıza kötülük, gerçekte, bir eksiklikten, bir yoksunluktan, bir hatadan meydana gelir. Kötülük, bir maddeye sahip olma biçimi veya forma ulaşma çabasında başarısızlığa uğrayan maddeye benzer bir şeye sahip olma tarzıdır.”⁸ Plotinus'a göre madde, Dünya-Ruhunun eylemde bulunma isteğinin zorunlu bir sonucu olarak zamana tabi olmaksızın türemiştir. Kendisinden önceki filozoflar gibi, evrenin ezeli ve ebedi olduğunu ileri süren filozof, dünyanın kendisine yüklenen formlar sayesinde akledilir hakikatın güzelliğini yansıttığı kanaatindedir.⁹

Felsefi fikirleri ve literatürü olan millet ve kültürlerle karışmasından ötürü akideden, kelâm ve felsefeye kayması normal olarak karşılanması gereken İslam düşüncesi, Yeni Eflatuncu görüşleri de bünyesine katmış, kısmen de geliştirmiş ve İslamileştirmiştir. İslam coğrafyasında, tam bilinmediğinden dolayı “eş-Şeyhu'l-Yûnânî” olarak isimlendirilen Plotinus'un, Enneadları'nın IV, V ve VI. bölümlerinin telhisi, Kindî'nin talimatıyla İbn Nâime el-Hımsî tarafından Arapça'ya çevrilmiş; “Kitâbu'l-Usuliciyyâ, Kitâbu'r-Rubûbiyye ve Kitâbu's-Sâluciyyâ” adıyla anılan eser,

¹ Plotinus, *Enneadlar*, s. 101-103.

² Plotinus, *Enneadlar*, s. 103-104.

³ Plotinus, *Enneadlar*, s. 116.

⁴ Plotinus, *Enneadlar*, s. 29, 88.

⁵ Plotinus, *Enneadlar*, s. 27-28, 80.

⁶ Plotinus, *Enneadlar*, s. 61.

⁷ Plotinus, *Enneadlar*, s. 106, 116.

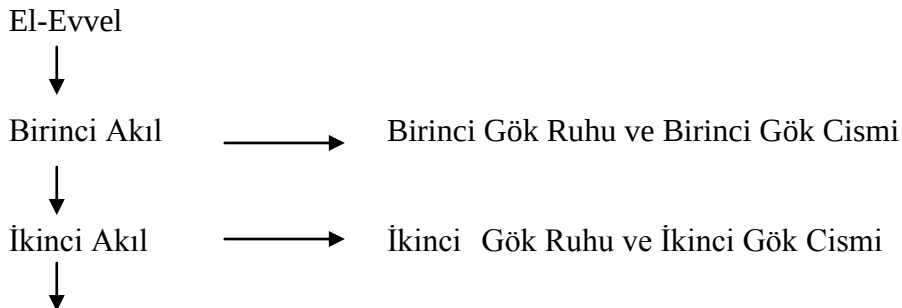
⁸ Plotinus, *Enneadlar*, s. 34.

⁹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 273.

yüzyıllarca, çoğu kez Aristo'ya, bazen de Kindi ve Fârâbî'ye atfedilmiştir.¹ İbn Sînâ'nın Hikmetü'l-Maşrıkıyyîn adlı eserinde Enneadlar'ın Aristo'ya aidiyetinden şüphelendiğini biliyoruz. Bununla birlikte ne İbn Sînâ, ne de ondan sonrakiler bu eserin Aristo'nun olmadığına dair bir hükme ulaşmamışlardır, bunu ilk defa söyleyen St. Thomas'tır.²

İslam filozoflarının büyük kısmı, Allah-alem ilişkisini sağlayabilmek ve varoluşu açıklayabilmek için, Yeni-Eflatunculuk'tan etkilenecek sudûr görüşünü benimsemişlerdir. Ancak, yukarıda da değindiğimiz gibi bu sistem harfiyen kabul edilmiş değildir. Örneğin Fârâbî ve İbn Sînâ, Plotinus'un açıklamakta ciddi zorluk çektiği Bir'den çoğun nasıl çıktığı meselesini ve varlık hiyerarşisini daha detaylı ve ikna edici biçimde açıklamışlardır. İki filozofta da dini hassasiyetler bulunmakta,³ Plotinus'un asıl gayesi olan yaratma tezini çürütme amacı kesinlikle görülmemektedir.

Bu sisteme göre, Vâcibu'l-Vücûd ve Mahza Akıl olan Allah (el-Evvel), ezelde kendi varlığını düşündüğünde zorunlu olarak ondan 'Birinci Akıl' sadır olur. Bu akıl, zâtı yönüyle mümkün, Bir'e nispetle vaciptir. Bu aklın ve diğer akılların üç türlü düşüncü vardır. Bunlar: 1. Kendini var eden varlığı düşünmesi, 2. Kendini, kendini var eden varlığa nispetle zorunlu olarak düşünmesi, 3. Kendini, kendine nispetle mümkün olarak düşünmesi. Bir'den yalnızca bir çıkacağı için, çokluğun başlangıç aşaması olan Birinci Akıl'dan kendini var edeni düşünmesiyle 'İkinci Akıl'; kendini zorunlu olarak düşünmesiyle 'Birinci Gök Ruhu'; kendini mümkün olarak düşünmesiyle 'Birinci Gök Cismi' sadır olur. Aynı şekilde olan düşünüş yoluyla sudûr onuncu akla kadar varır. Yeryüzünü yöneten, maddeye form veren, heyulânın ve insan ruhunun kendisinden çıktığı onuncu akla Faal Akıl adı verilir.⁴ Sudûr sistemini şekille şöyle gösterebiliriz:

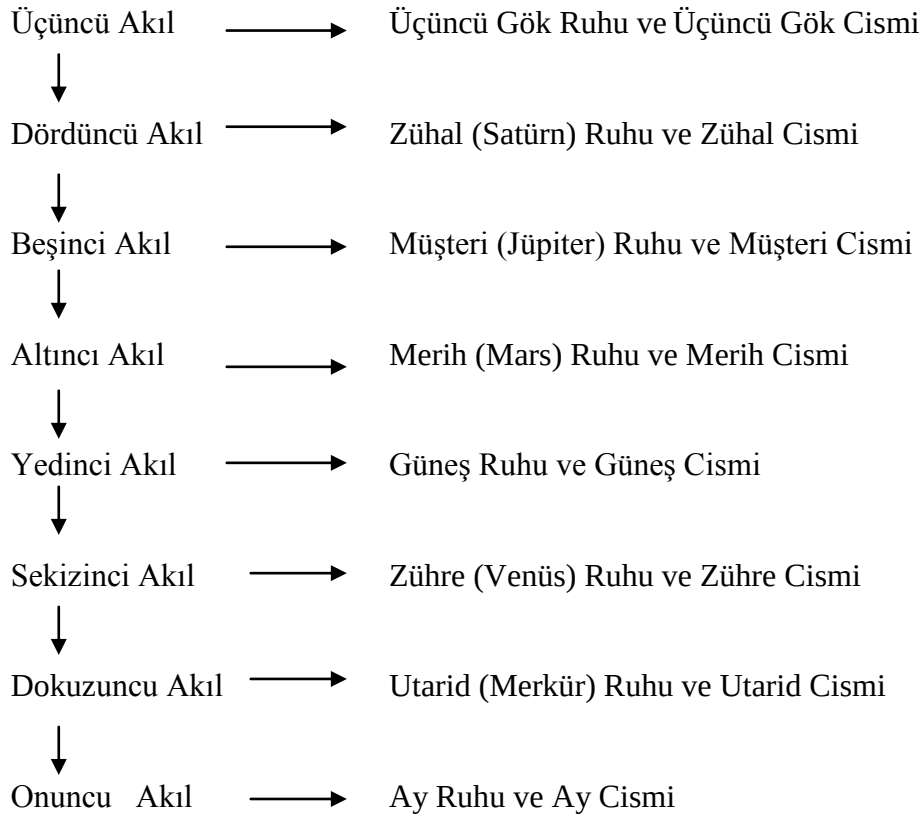


¹ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 52. Fârâbî, İhvânü's-Safâ, İbn Sînâ, Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ bu eserden etkilenenler arasındadır. Bknz. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 53.

² Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 52-53.

³ Bazıları, felsefenin dogmalar doğrultusunda yapılamayacağını, bu yüzden İslam filozoflarına hakiki manada filozof denilemeyeceğini ileri sürmüştür. Bknz. Plotinus, *Enneadlar*, Önsöz, s. 10.

⁴ İbn Sînâ, eş-Şifâ, *el-İlâhiyyât*, c. I, s. 402-408; el-Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 33-34.



Hakimeyn'in felsefesinde yukarıda anlatıldığı gibi sudûr düşüncesi hakimdir, fakat filozoflar bu sistemi yaratma fikrini ilga edecek şekilde kullanmazlar. Onlarda illiyet, sudûr, yaratma ve hudûs aynı şeyi ifade eden değişik kavramlardır.¹ Filozoflar varlık veren vacip varlık ile varlık kazanan mümkün arasındaki irtibatı sağlayabilmek için ezeli olan vaciple, kendisinden sadır olanlar arasında zamani bir ayrıklığın olmadığını zâtî ve zamânî hudûs kavramlarıyla formüle ederler. Zâtî hudûs, her var olanın var oluşunda kendisinden başka bir varlığa ihtiyaç duymasıdır. Var olan öz bakımından var edicisinden sonra gelir, bununla birlikte öncesinde madde bulunmaz ve zamanın bir anında değil, bütün anlarında vardır, yani ezelidir. Zamânî hudûsta ise her şeyin varlığı öncesinde maddesi (heyûlâ) vardır; zaman maddeden önce ve aşkın olduğu içindir de bu hâdisler zamana tabidir. Var edilen yok iken var haline getirdiğinden sudûr, hudûstur, ibdadır.²

Zamânî hudûs ay-altı alemde geçerlidir, bunlar varlıklarını silsileyle ay-üstü alemin varlıklarından alırlar, oluşurlar ve kendi gibi mümkünlere varlık verirler. Bu varlıkların var oluşunda imkan, vücûddan önce gelir. Filozoflar burada imkan terimini

¹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 221.

² Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 194-196.

Aristo'nun heyula kavramına karşılıktır ve şeyin üzerine var olacağı maddeyi oluşturur. Bu varlıklar bundan ötürü mutlak yokluktan var edilmiş değillerdir.¹

Varlığın devamlı oluşması, bir var, bir yok olması neticede bu kainatın, öncesinde olup sonradan yok olan bir kainatın devamı olduğu, mevcut kainattan sonra da yerini bir başkasının alabileceği, yani kainatların sıra ile var olup, yok olacakları ihtimalini gündeme getirir. Filozoflar ise kainatın bir ve devamlı olduğunu düşündüklerinden, bu görüşlerini sistemleri doğrultusunda ispat etmek için, ay-üstü alemin imkanını, yani maddesini onun varlığının ardına koyarlar. İmkan, varlıktan sonra olunca da varlıkların üzerine oluşacağı madde kalmaz, varlıklar doğrudan Yaratıcıya bağlanır, ezililikleri ispatlanır ve mutlak yokluktan oluştukları hükmüne ulaşılır. Fârâbî bunun için ay-üstü alemdeki varlıkların var oluşunu 'mâ min şey' ve 'lâ min şey' olarak ifade eder. Sıfatlar zâtan ayrı olmadığı içindir de irade ile murad farklı zamanlarda olamayacağından, aleme kıdem verilir, zira muradın iradeden sonra olması zâtta değişimi gerektirir.²

Filozofların alemin kیدemi ve yaratılmışlığı gibi pek kolay birleştirilemeyecek bir fikre sahip olduklarını görmekteyse de, bu farklı ifadeler onların birbirine zıt iki şey söylediği şeklinde yorumlanmamalıdır.³ Zira onların sisteminde bu iki şey aynıdır, muhataplarının seviyesine göre bu iki hükümden birisini tercih etmişlerdir.⁴ Alemin zâtî kیدemini iddia etmekle, Allah'ı inkar etmek arasında bir fark görmeyen filozoflar,⁵ yaratmaya da süreklilik vermişlerdir. Zira, bütün var olanlar mümkündür, var ediciye ihtiyaçları kesintiye uğramadığı için de var edicilerinin tasarrufu altındadırlar. Allah aleme varlık verdiği gibi varlığını da devam ettirir.⁶

Gazzâlî alemin hâdis oluşunu evvela irade-murad ayrımına dayanarak açıklamaya çalışır. Allah'ın kadim iradeye sahip olması ile hâdis murada sahip olması arasında bir imkansızlık görmez ve bunu bir örnekle anlatma yoluna gider. Birisi karısını boşamak istese ve buna yönelik sözler sarf etse boşanma o an için vuku bulur. Fakat, koca, boşamayı yarının gelmesine veya eve girmeye bağlayabilir. Bu durumda ise boşama, şartlar tahakkuk ettiği zaman vuku bulur. Aynı bu örnekte olduğu gibi

¹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 201-202.

² Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 203.

³ İbn Rüşd'e göre Filozoflar ile Kelamcılar arasındaki kیدem-hudûs ihtilafı hâdis ve kadim kategorilerinin yanına, fâil sebep vasıtasıyla oluşan, fakat maddeye ve zamana bulaşmayan üçüncü bir kategorinin "el-vâsıtâ" eklenmesinde ortaya çıkar. Kelamcılar alemin sonradanlığından tavize yanaşmadıkları için bu kategoriyi tasvip etmemişlerdir. Bknz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 84-85.

⁴ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 213.

⁵ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 211.

⁶ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 241.

Allah, alemin sahip olacağı nitelikleri ve oluşma zamanını ezeli olarak irade etmiş, alem de bu irade neticesinde olunmasının istendiği zamanda var olmuştur.¹ Allah için alemin niçin olduğu zamandan daha önce veya daha sonra yaratmadı şeklindeki bir soru Gazzâlî'ye göre anlamsızdır. Zira, vakitler iradenin konusu olması bakımından birbirlerine eşittirler. Filozoflar bu soruyu sormakla alemin kıdemine ulaşamazlar. Çünkü kendilerine Allah siyahı niçin siyah olarak yarattı da, beyaz olarak yaratmadı şeklinde bir soru yönlendirilebilir.²

Gazzâlî alemin kadim oluşunun yanlışlığını ayrıca feleklerin devirlerinden çıkarmaya çalışır. Alem ezeli kabul edildiği takdirde başlangıcı olmayan olaylar sabit olacak ve feleklerin devir sayıları sonsuz olacaktır. Bu ise imkansızdır çünkü, feleğin dönüş sayılarının sonsuz olduğu tespit edildiği takdirde, o andan itibaren sonu olmayan şey devrini tamamlamış, yani son bulmuş olacaktır. Feleğin dönüş sayıları sonsuz ise bu sayı ya tek, ta da çifttir. Çift sayı bölünmeyi kabul eder, tek sayı ise çift sayıya bir eklemek suretiyle oluşturulur. Bu ise sonluluğunu gösterir. Ayrıca sonsuz iki devirden söz ediyorsak birinin diğerinden fazlalığını düşünmememiz gereklidir. Fakat vakıada durum böyle değildir. Güneş devrini bir yılda, Zühre ise otuz yılda tamamlamaktadır. Yani Güneş daha çok devir yapmaktadır. Bu durumda ise bu iki şeyin sonsuzluğundan bahsedemeyiz.³

Bunun dışında kelâmcılar isbât-ı vâcib konusunda da değinildiği gibi, alemin oluşturan şeylerin sonluluğunu, benzerliğini, birleşip-ayrışmasını, hâdis araz ve cevherlerden müteşekkil oluşunu, bir tercih ve tahsis sonucu oluşunu ve sebepler zincirinin sonluluğunu alemin hâdisliğinin delili olarak sunarlar.⁴

Gazzâlî filozofların sudûr sistemini delilsiz hüküm ve iddialar olarak kabul eder.⁵ Gazzâlî'nin, 'Bir'den yalnızca bir çıkar prensibine' ve sudûrun muhtevasına odakladığı eleştirilerini yaparken bazen fikirlerin tamamının karşısında yer alarak onları reddettiğini, bazen de filozofların mukaddimelerinin kabul edip, sonuçlarının yanlışlığına hükmettiğini görüyoruz. Gazzâlî 'Bir'den yalnızca bir çıkar' prensibinin doğruluğunu çürütmeye çalışır. Eğer bu prensip kabul edildiği takdirde bütün varlıkların teker teker fertlerden oluşması, terkibe yer olmaması gerekir ki, neticede üstte illeti olmayan illet, altta da malûlü olmayan malûle ulaşmak mümkün olabilsin.

¹ el-Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 8.

² el-Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 10.

³ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 24-25.

⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 285-286.

⁵ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 30.

Fakat filozoflar cismin madde ve suretten, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu kabul ederler. Mürekkep varlıklar tek illetten çıkar denirse, anılan prensip çürütülmüş olur. Mürekkep bir illettendir dendiğinde ise soru bu illetin birleşimine yöneltilir ve basit bir illete ulaşınca kadar devam eder. Terkip, basit oluştan sonra gelen bir birleşim olduğundan bu prensibin yanlışlığına hükmedilir.¹ Ayrıca vacip varlık olmakla, mümkün varlık olmak var olmak bakımından farklı olmadığından çokluğu sadece birinci akla izafe edip, Bir'den uzaklaştırmak tutarlı değildir. Birinci akıldan çokluk sadır olabiliyorsa, pekala Bir'den de sadır olabilir.²

Gazzâlî'ye göre ilk malûlün mebdeini bilmesi varlığını ve kendini bilmesinin aynı kabul edildiğinde, sözü edilebilecek çokluğun ilk malûlün zâtında değil, zâtının ifadesinde olacağı görülür. Şayet ilk aklın ilkesini akletmesi, varlığını ve kendisini akletmesinden başka ise bu çokluk hem zâtını, hem de zâtının dışındakileri aklettiğinden Bir'e de izafe edilir. Malûl cevheri itibariyle akıl olduğundan, zâtını bilir; bu durumda bilmek, bilen ve bilinen İlk Varlık'ta olduğu gibi aynı şey olduğundan malûlün zâtını bilmesi zâtının aynı olur. Bilmek, bilinene mutabık olduğu için de malûlün zâtı ile zâtını bilişinin ayrılığına, yani çokluğa hükmedemeyiz. Eğer bu durumu çokluk olarak nitelersek, aynı nitelik Bir için de geçerli olacaktır.³

Bilgi, bilinenden başka şey olduğundan ilk malûlün ilkesini bilmesi kendisinin aynı olamaz; bu ayrılık İlk Varlık için de geçerlidir. Bu ayrılıktan dolayı da iddia ettikleri gibi üçlü değil, beşli kesret oluşur. Zât, kendini bilir, ilkesini bilir, zâtı itibariyle kendisini mümkün varlık olarak bilir, var edicisi itibariyle kendisini vacip varlık olarak bilir.⁴ Ayrıca ilk malûldeki akıl, ruh, cisim üçlemi de yanlıştır. Terkip bir değil bilakis üç tanedir. İlk Gök birbirinden ayrı olan madde ve suretten oluşur; belli bir büyüklüğe sahip olduğundan, kendisini sahip olduğu büyüklükte kılacak tercih ediciye ihtiyaç duyar; ayrıca İlk Gök değişmeyen kutuplara sahiptir. Felek'in bölümleri birbirinin aynı ise bu iki noktanın niçin kutup noktası olduğu sorulur. Felek'in kısımları birbirinden farklıysa, bir kısımda mevcut olan özellikler, diğer kısımda olamayacağından bu farklılıkların nasıl oluştuğu sorusu gündeme gelir. Bu durumda da İlk Felek'in gözdesinin basit manadan çıktığı iddiası çürür.⁵

¹ el-Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 28.

² el-Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 30.

³ el-Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 30.

⁴ el-Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 31.

⁵ el-Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 31-32.

Gazzâlî, ayrıca düşünmeyle akıl, ruh, cisim meydana geldiğini söylemekle; ortada bulunmayan bir kişinin mümkünliğini, onun kendisini ve var edicisini bildiğini ve bu insanın mümkün oluşundan dolayı Felek'in var olması gerektiğini söylemek arasında bir fark görmez. Bir'den ancak bir çıkacağı hükmü ile, bir şahıs aynı anda iki yerde bulunamaz hükmü arasında bir eşitlik yoktur. İlk hüküm tahminidir ve ispat edilme özelliğine de sahip değildir.¹

Gazzâlî bunlara ek olarak sudûr görüşünün alemin Allah'ın fiili olduğunu ispatlamayacağı yorumuna ulaşır. Bu üç bakımdan böyledir:

1. Fail yönünden: Filozoflara göre Allah'ın sıfatı olmadığından irade sıfatı da olamaz. Fail olmak ise bilgiyi, iradeyi ve kudreti gerektirir. Alem Allah'ın iradesi sonucu oluşmadığına göre zorunlu bir illet-malûl ilişkisinden bahsediyoruz demektir.
2. Fiil yönünden: Fiilin anlamı, bir şeyi meydana getirmek suretiyle, yokluktan varlığa çıkarmaktır. Filozoflara göre ise alem hâdis değil, kadim olduğundan Allah'ın fiili olamaz.
3. Fiil ile Fail arasındaki ortak nispet yönünden: Filozofların 'Bir'den yalnızca bir çıkar ilkesi, İlk Varlık'ın her bakımdan bir olmasını gerektirir. Alemin çeşitli varlıklardan mürekkep olduğunu bildiğimize göre bu ilke alemin Allah'ın fiili olduğu görüşüyle çelişir.²

İbn Rüşd her ne kadar filozofların tarafında yer almış olsa da sudûr konusunda filozofları eleştirmektedir. İbn Rüşd'e göre en başta 'Bir'den yalnızca bir çıkar' ilkesi yanlıştır. Birden pekala çok da çıkar. Kur'ân'da hiçbir işaretin olmadığı sudûr yorumu, hem Allah'ın yaratıcılığına, hem de düzeni hiyerarşik güçlere verdiğinden Allah'ın alem üzerindeki etkinliğine gölge düşürür.³

Mevlânâ'nın sistematik olarak anlatmasa da sudûr görüşünü benimsediğini görmekteyiz. Bununla birlikte onun benimsediği sudûr, ne Plotinus'un, ne de Hakimeyn'in sudûrudur; deyim yerindeyse sûfî filozof, nev-i şahsına münhasır bir sudûra kaildir. Var oluşu açıklamada bir yöntem olarak sunmakla birlikte, sistemle şeriâtın ayrıştığı noktalarda hangi amaçla olursa olsun nassın verilerini merkeze alır. Mevlânâ'nın bunu yaparken kendi fikirlerini gizlemek veya ulema-yı rûsûma yaranmak gibi bir gayesinin olduğunu gösterebilecek ikna edici bir kanıtı sahip değiliz.

¹ el-Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 33.

² el-Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 24-28.

³ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 233.

Bazen muarızlarının olduğu ortamda sözü kesmesi bunun aleyhine ne kadar delil kabul edilebilir bilemiyoruz.¹ Mevlânâ'nın şer'i tevillerinin sebebinin dini hassasiyetleri olduğunu söylemek tüm fikriyatı göz önünde bulundurulduğunda bizce daha tutarlı gözükmetedir.

Mevlânâ da diğer sudûrcular gibi İlk Varlık'ın kendi cömertliğinin, kemalinin sonucu olarak taşıdığını ve diğer varlıkların var oluşlarının sebebi olduğunu düşünür. Fakat kenz-i mahfi hadîsindeki bilinme gayesine atıfla sudûra, irade ve gaye izafe eder:

Ey oğul! Bütün dünyayı, ağzına kadar ilimle, güzellikle dolu bir testi bil.

Fakat bu ilim ve güzellik, fevkalade dolu olduğundan derisine sığamayan kişinin (zuhuru, zatının muktezası olan ve zuhur etmemesine imkan bulunmayan Tanrı'nın) Dicle'sinden bir katredir.

O, gizli bir defineydi. Pek dolu olduğundan yarıldı, kendisini ızhar etti.

Toprağı, göklerden daha parlak bir hale getirdi.

Gizli bir hazineyken coştı; toprağı atlas giyen bir sultan haline soktu.²

Bununla birlikte Mevlânâ'nın bir çok fikir ve ıstılah bakımından sudûrculardan ayrılmadığını da görmekteyiz. Akıllar sistemini ve akılların tesirini,³ ideler fikrini,⁴ akl-ı küllîyi,⁵ akl-ı cüz'îyi,⁶ nefs-i küllîyi,⁷ nefs-i cüz'îyi,⁸ Ay üstü/Emr/Oluş-Ay altı/Halk/Bozuluş alemleri düalizmini,⁹ dört unsuru,¹⁰ dört tabiatı ve mevâlîd-i selâseyi¹¹ kavram olarak kullandığına şahit olmaktayız. Chittick bir kişinin, diğerinden fikri bakımdan etkilenmesi için şekli ve ıstılahi benzerliklerin olması gerektiğini belirtir.¹² Eğer bu ölçütü doğru kabul edeceksek, bizler de Mevlânâ'nın diğer sudûrculardan metafizik olarak fazla uzak olmadığı yorumunu yapabiliriz. Fakat birkaç hususu bu tespitin dışında bırakmalıyız. Sudûr görüşünde Allah, İllet-i Ülâ'dır; ve hareket Bir'in

¹ *Dîvân-ı Kebîr*, c. III, s. 127, b. 1087; *Dîvân-ı Kebîr*, c. VII, s. 7, b. 86.

² *Mesnevî*, c. I, s. 230, b. 2860-2863.

³ *Mesnevî*, c. I, s.60, b. 751-754; *Mesnevî*, c. II, s. 131, b. 1710-1714.

⁴ *Mesnevî ve Şerhi*, c.VI, s.548, b. 3740; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 96.

⁵ *Mesnevî*, c. IV, s. 282, b. 3259. Gölpınarlı Birinci Aklın diğer isminin Akl-ı Küll ve Hakikat-ı Muhammediyye, Birinci gök ruhunun diğer isminin ise Nefs-i Küll olduğunu nakleder. Bknz. Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 373; c. II, s. 266. Akl-ı küll diğer basit akıllara etki ederken, nefs-i küll diğer basit nefislere etki eder. Bknz. İhvânü's-Safâ, *Resâil*, c. III, s. 215.

⁶ *Mesnevî*, c. I, s. 158, b. 1984-1985.

⁷ *Dîvân-ı Kebîr*, c. VI, s. 7, b. 44.

⁸ *Dîvân-ı Kebîr*, c. III, s. 78, b. 579.

⁹ *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 378, b. 1935; *Mesnevî*, c. IV, s. 294-295, b. 3692-3693; *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, s. 174, b. 1105.

¹⁰ *Mesnevî ve Şerhi*, c. VI, s. 10, b. 48.

¹¹ *Dîvân-ı Kebîr*, c. II, s. 246, b. 2013.

¹² Chittick, "Rumi and Wahdat al-wujud", *Poetry and Mysticism in İslam, The Haritage of Rumi*, s. 93.

dışındaki varlıkların Bir'e duydukları aşkın neticesidir.¹ Mevlânâ ise Allah'ın İllet-i Ūlâ olarak isimlendirilmesini kabul etmediği gibi,² determinist alem anlayışını da kabul etmez.³ En önemlisi, Mevlânâ alemin kıdemini kesinlikle reddeder ve var olanları Allah'ın yarattığı sayar: “Alem kadimdir demenin manası, hâdis değildir demektir ve bu delil nefy içindir. İspat için delil vermek bundan daha kolaydır.[...] Çünkü: “Bir an onunla beraberdim, şöyle söyledi, böyle yaptı” diyebilir ve bu şahitlik muhakkak surette makbuldür ve hem insanın kudreti dahilindedir.”⁴

Dün birisi, alem, sonradan yaratıldı.. bu gökyüzü fanidir, varisi Hak'tır diyordu.

Bir filozof dedi ki: Sonradan yaratıldığını nasıl biliyorsun? Yağmur, bulutun sonradan yaratıldığını nasıl bilir?

Bu değişip duran alemden sen, bir zerre bile değilsin.. öyle olduğu halde güneşin sonradan yaratıldığını ne bilirsin ki?

Mü'min dostum dedi.. gönlümde bir delil var.. bence bu, alemin sonradan yaratıldığına bir alamet.⁵

Netice olarak Mevlânâ Kur'ân'ın ve kelâmcıların yaratma anlayışına karşı çıkmamakta, vahdet anlayışı paralelinde var etmeye sūfiyâne bir renk vermektedir.

3.2.3.6. Sem' ve Basar Sıfatları

“Sesle dolu havanın işitme kanalına ulaşmasıyla, işitme kanalında yer alan örtülü sinirlerin sesi algılamasını sağlayan kuvvet”⁶ olan sem' ve gözün ışığı, rengi, şekli algılamasını sağlayan görme kuvveti olarak tanımlanan basar,⁷ Kur'ân ayetlerinin de delaletiyle sünnî kelâmcılar tarafından Allah'ın iki ayrı subûâtı sıfatı olarak kabul edilmiştir. Fakat onların ısrarla vurguladıkları nokta, Allah'ın işitme ve görmesinin biz bedenli varlıklarınki gibi maddi temelli ve sınırlı olmadığı hususudur. Allah her şeyi bizim anlatmaktan aciz olduğumuz, keyfiyetini bilemeyeceğimiz şekilde işitir ve görür.⁸

¹ Bknz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, c. II, s. 394.

² *Mesnevî*, c. II, s. 124-125, b. 1625-1632.

³ *Mesnevî*, c. I, s. 65-68, b. 823-852.

⁴ *Fîhi Mâ Fîh*, s. 217, vd.

⁵ *Mesnevî*, c. IV, s. 227-229, b. 2833-2835, 2850.

⁶ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 90.

⁷ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 90.

⁸ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 72; *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 91, er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 178.

Sem' ve basar sıfatları vacib ve caiz olan her mevcuda hâdis olarak taalluk eder ve taalluk ettiğinin bilinmesini sağlar.¹ Kelâmcılar bu sıfatlar için daha çok nakli deliller getirir de² sıfatların ispatı için akli çabalar da yok değildir. Örneğin Gazzâlî, Allah'tan aşağı bir seviyede olduğu herkes tarafından müsellemlenilen insan işitme ve görme yetisine sahip oluyorsa, her türlü kemale sahip Allah'ın böyle sıfatının olmaması mantıken doğru olamaz der.³ Râzî ise diri olanın işitmesinin ve görmesinin normal olmasına ve zıddı olan körlük ve sağırlığın Allah'a izafe edilmesinin mümkün olamayacağı için sem' ve basara sahip olmasının gerekliliğine işaret eder.⁴ Filozoflar ve Mu'tezile'nin bir kısmı tarafından ilim sıfatına irca edilen sem' ve basar;⁵ ezeli, hakiki, zâta zâit subûtî sıfatlardır.⁶

Mevlânâ Allah'a mutlak manada işitme ve görmeyi izafe eder. Allah, insan sözlerine sahip olsun diye kendisini 'İşiten', gözetim altında olduğunu bilsin diye kendisini 'Gören' olarak nitelemiştir.⁷ Allah'ın bizim gördüğümüz şeyleri görmemesi imkansızdır, O gizli açık her şeyi bütün ayrıntılarıyla görür. "O, halis sütün içindeki siyah kıl gibi bütün gizli şeyleri, düşünceleri arayıp taramayı...her şeyi görür."⁸ "Fayda, kendisinden zuhur eden Tanrı, bizim gördüğümüzü nasıl görmez?"⁹

Mu'tezilî ve Sünnî kelâmcıların meşhur anlaşmazlıklarından olan ru'yetullah meselesi, Allah'ın ahirette görülmesinin Mu'tezile tarafından kabul edilmemesi üzerine literatüre girmiştir. Ekollerde yaklaşım olarak mevzunun temelinde nasların yer aldığını, istidlallerin ise bunların doğrultusunda geliştiğini görmekteyiz.

Mu'tezile'nin Allah'ın ahirette görülemeyeceğine dair görüşüne mesnet kabul ettiği ayet, En'âm suresinin 103. ayettir: "Gözler O'nu idrak edemez; O, gözleri idrak eder." Mu'tezile bu ayetten ötürü ru'yetullahın olmayacağına hükmeder. Zira, görme fiili; gören ile görülen arasında uygun bir uzaklığı, ışıklı bir ortamı, karşılıklı bulunmayı, görülenin yoğunluğunu ve örtülü olmamasını gerektirir. Bütün bunlar da her türlü eksiklikten uzak Allah'ın tenzihine aykırı olduğundan kabul edilemez.¹⁰ Kâdî,

¹ et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 164-165; Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 178.

² et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 140.

³ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 71; ayrıca bkz. er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 178-179; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 138.

⁴ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 178.

⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 80; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 114-115.

⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 79; el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 25; *el-İbâne*, s. 114-115; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 71-73.

⁷ *Mesnevî*, c. IV, s. 18, b. 215-216.

⁸ *Mesnevî*, c. I, s. 252, b. 3144-3145.

⁹ *Mesnevî*, c. I, s.122, b. 1520. Ayrıca bkz. *Mesnevî*, c. I, s. 171, b. 2136.

¹⁰ el-Kâdî, *Şerh*, s. 173.

ayette geçen idrak fiilinin ru'yet ile eş anlamlı olup, ihatadan farklı olduğunu; ayrıca 'gözler' lafzının 'görenler' (mubsirûn) şeklinde yorumlanamayacağını ise ayrıca belirtir.¹ Delil kabul edilen bir diğer ayet ise A'râf suresi 143. ayettir:

Musa, sözleşilen vakitte gelip, Rabbi ona hitap edince; Rabbim bana kendini göster sana bakayım (erinî enzur ileyk) dedi. Bunun üzerine Allah, beni göremeyeceksin (len terânî), ama sen dağa bak, eğer yerinde kalabiliyorsa beni görebilirsin dedi. Rabbi dağa tecelli edip, onu paramparça yapınca, Musa bayılıp, yere düştü. Kendine gelince de, seni eksikliklerden tenzih ederim, sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim dedi.

Kâdî bu ayetten Allah'tan kendisini göstermesini isteyen kendi kavminin arzusu üzerine ² Hz. Musa'nın yerine getirilemeyecek bir istekte bulunduğu, bunun reddedildiği ve tövbe etmekle Hz. Musa'nın da hatasını anladığı sonuçlarını çıkarır.³ Kadî ehl-i sünnetin delil aldığı nasları da yorumlamaktadır. Öncelikle ru'yetin sübutunu ifade eden hâdisleri, ravilerinin zayıflığı, rivayetler arasındaki çelişkilerin olması, bu hâdislerin Allah'ı kullara benzetmesi ve ahad haberlerin ilmi gerektirmemesi gerekçeleriyle kabul etmez.⁴ Nazar, ru'yet, ibsâr birbirinden farklıdır, bu nedenle 'ilâ rabbihâ nâzira'⁵ ifadesi, 'Rablerini görürler' değil, 'Rablerine bakarlar' anlamına gelir. A'râf/98⁶ de bu hususu desteklemektedir. Ayrıca 'nâzira' ifadesi, tıpkı Bakara/280⁷ ve Neml/35'te⁸ olduğu gibi beklemek olarak da yorumlanabilir.⁹ Ru'yet konusunda genel hüküm En'âm suresinin 103. ayetidir. Kıyame suresindeki ayet ise hususidir, bu nedenle ilk ayetin hükmünü altındadır.¹⁰

Bunca delile karşın yine de ru'yetin Allah isterse olabileceği veya bu beş duyunun dışındaki başka bir duyu ile mümkün olabileceği şeklindeki bir itiraz da gerçekten uzaktır. Zira, ilk itiraz doğru kabul edilirse Allah niçin ma'dûmun görülmesine izin vermiyor şeklinde bir soru ortaya atılabilir. İkinci itirazda ise durum

¹ el-Kâdî, *Şerh*, s. 156, 161.

² Kâdî buna delil olarak Kur'ân'da İsrailoğulları'nın "Allah'ı bize açıkça göstermeden sana inanmayacağız" (Bakara/55, Nisa/153) ayetlerini gösterir. Bknz. el-Kâdî, *Şerh*, s. 177.

³ el-Kâdî, *Şerh*, s. 177.

⁴ el-Kâdî, *Şerh*, s. 180.

⁵ (75) Kıyâme/23.

⁶ "ve terâhum yenzurûne ileyke ve hum lâ yubsirûn."

⁷ "Fenâziratûn ilâ meysera."

⁸ "Fenâziratûn bime yerciu'l-murselûn."

⁹ Kâdî, Cennet nimet yurdudur, bekleme değil, itirazına karşı buradaki beklemenin Allah'ın kula vereceği nimetleri beklemeyi içerdiğini belirtir. Bknz. el-Kâdî, *Şerh*, s. 164-165.

¹⁰ el-Kâdî, *Şerh*, s. 162.

tam bir çıkmaz içindedir. Altıncı his ile Allah'ı görmeyi, pekala yedinci bir his ile O'nu tatma, sekizinci bir his ile O'na dokunma takip edebilir.¹

Ehl-i Sünnet, Allah'ın ahirette görülmesi imkanını şu gerekçeler üzerinde temellendirir: Evvela, kelâmcılar ayrıca konuyla ilgili sahih hadîsleri ve “Rablerine bakıcıdırlar”,² “Güzel davrananlara daha güzel bir karşılık ve daha fazlası vardır”³ ayetlerini Allah'ın ahirette görülebilmesinin nastaki delili olarak sunarlar. Nazar terimini bekleme anlamındaki intizara çevirmek hem dil açısından yanlıştır, hem de cennetin nimet yurdu oluşu gerçeğine terstir.⁴ Onlara göre varlık sıfatına sahip olan her şey görülme imkanına sahiptir. Bu nedenle var olması yönüyle prensip olarak Allah da görülebilecektir.⁵ Mu'tezile'nin Allah'ın görülmesi için mesafe, yön, renk, yoğunluk gibi şartların gerekliliği fikri sırf maddi nesnelerden hareketle ve Allah'ın görülemeyeceği ön kabulüyle ortaya atılmıştır ve Allah ahirette bu özellikleri ortadan kaldıran bir ortam yaratabilir; bu da kalple olsun, gözle olsun bir görüşü mümkün kılar.⁶ Mu'tezile eğer ru'yetin imkansızlığını kanıtlamak istiyorsa, cisimsel olanın değil, cisimsel olmayanın görülebilme kriterlerini belirlemelidir.⁷

Hiz. Musa bir peygamber olarak Allah'ın şanına yakışmayan bir istekte bulunamayacağına göre ayet ru'yetin imkanını ifade eder. Allah ayette, ‘Sen beni ahirette göremeyeceksin’ deseydi, bu ifade ru'yetin imkansızlığına delalet ederdi. “Gözler O'nu idrak edemez” ibaresi ise, O'nun cisimlerin görüldüğü gibi görülemeyeceğine işaret eder.⁸ İmanın temelinde fizik dünyamızın içinde olmayan gaybi hakikatlere inanmak yatar. Bir şeyi gözle görebilmek ise o şey hakkında yakini bir bilgiye sahip olmanın şartlarından. Ahiretin bizim Allah hakkındaki bilgimizi ve O'na olan imanımızı derinleştireceği bir gerçek ise, O'nu görmemiz kaçınılmaz bir durumdur.⁹

Mâtürîdî, ru'yet konusunda teşbihi nefyedip, gereğinden fazla yoruma dalmadan nasta geldiğiyle iktifa edilmesi gerektiği fikrindedir. Ona göre Allah:

Nasılsız görülür, çünkü nasıllık suretli varlıklar için söz konusudur. Aksine Allah, ayakta olmak veya oturmak, bir yere yaslanmak veya tutunmak,

¹ el-Kâdî, *Şerh*, s. 173-175.

² (75) Kıyâme/23.

³ (10) Yûnus/26.

⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 123.

⁵ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 41; er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 201.

⁶ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 42.

⁷ Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 130; er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 205-206.

⁸ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 46-47; er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 201-202.

⁹ Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 125.

birleşik veya ayrışık olmak, yüzünü veya sırtını çevirmek, kısa veya uzun olmak, aydınlık veya karanlık, duran veya hareket eden, temas eden veya uzak duran, dışarı çıkan veya içeri giren kavramlarıyla nitelendirilmeden görülür. O, bunlardan münezzehe olduğundan, O'nun görülmesi konusunda vehmin ulaşabileceği veya aklın belirleyebileceği hiçbir anlam yoktur.¹

Kanaatimizce meselenin nirengi noktası ru'yet ve nazar fiillerindeki farklılıktır. Kur'ân'ın, Allah'a bakılacağını ifade etmesi; bunun karşısında ise ihatayı ve 'len' edatıyla ru'yeti nefyetmesi, Allah'ın görülebilmesi konusunun hassas dengelerine işaret eder. Ayetlerden bizim çıkardığımız sonuç, ahirette Allah'ın ihatayı içermeyen ve tam olarak da görme diye nitelenemeyecek nisbi ve kısıtlı bir görüşle görülebileceğidir. Bakmayı, görmenin ön şartı olarak kabul edebiliriz, fakat birçok ayet görmeyi nefyediorsa ve biz de bu nasları önemsemek zorundaysak; hem dini, hem de entelektüel gerekçelerle görme kavramı üzerinde ısrarcı olmamak zorunluluğundayız. Ayrıca, Allah'ın insanlar tarafından tam olarak görülmesini sağlayacak bir görme mekanizması yaratabilmesi ihtimali, Allah'ın kudreti nazar-ı itibara alınırca imkan dahilindedir, fakat bunun böyle olacağını veya böyle olması gerektiğini kanıtlayacak hiçbir argümana sahip bulunmamaktayız. Allah ahirette kesinlikle görülemez iddiası da hakikatten uzaktır. Bunu böyle kabul edenler, bu iddia doğru ise, Allah'ın bakmaya/görmeye konu olduğu Kur'ân ayetlerinin; bir şey ifade etmeyen, anlamdan yoksun söz kümeleri haline geleceğinin farkında olmalıdır.

Mevlânâ'nın ru'yetullah ile ilgili görüşlerinin sünnî yaklaşımın paralelinde olduğunu, fakat bu görüşe birkaç sûfiyâne yorum ilave ettiğini görmekteyiz. Mevlânâ'ya göre Allah kesinlikle görülecektir.² Fakat bu görüş, Allah hiçbir cismani özellik taşımadığından ve O'nun zıddı olmadığından ötürü, cismani özellik taşıyan ve zıtlarının yardımıyla görülebilen eşyanın görülüşü gibi olmayacaktır.³ Bu fikrini O'nun idrak edilemez oluşu ve nikapsız görülmeye tahammül edilemeyeceği verileriyle destekler.⁴ Ona göre bu görüş sadece kalp gözüyle olacaktır,⁵ zira aksi durumda her ikisi de baş gözüne sahip oldukları için insanlarla hayvanlar arasında bir fark kalmayacaktır.⁶ Duyuların bilgi vasıtası olma özelliğini dünyaya hapsettiğini bildiğimiz Mevlânâ, baş gözünün görebilme imkanını reddetmiş olmasına rağmen, duyuların

¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 134.

² *Fîhi Mâ Fîh*, s. 177, vd.

³ *Mesnevî*, c. VI, s. 171, b. 2152.

⁴ *Fîhi Mâ Fîh*, s. 54, vd; *Mesnevî*, c. I, s. 91-92, b. 1131-1135.

⁵ *Mesnevî*, c. I, s. 143, b. 1790.

⁶ *Mesnevî*, c. II, s. 5, b. 65.

yetersizliğini bir kez daha vurgulamak için, Allah'ı göremeyecek gözün kör olmasının, göremeyip var olmasından daha iyi olacağı şeklinde bir kanaat izhar eder.¹

3.2.3.7. Kelâm Sıfatı

“Söz söyleme, konuşma ve söz” anlamına gelen Kelâm, manzum lafızlar ve bu lafızların altında yatan anlama ve mürekkeb cümleye denilir. “Keleme-yeklimü-kelm” olarak kullanıldığında ise “yaralamak” kasdedilir.² Kelâmcıların ıstılahında ise, “harf ve ses türünden olmayan; aksine, tek, ezeli ve zat-ı ilahi ile kâim olan sıfattır.”³

Muhtemelen Kelâm ilminin bu ismi almasına sebep teşkil eden Allah'ın kelâm sıfatı ve zımnında barındırdığı Kur'ân'ın yaratılıp-yaratılmadığı meselesi Sünnî ve Mu'tezilî kelâmcıların ihtilaflarının başında gelmektedir. İslam tarihine baktığımızda bu tartışmanın boyutlarının, sadece ilmi çevrelerin konusu olmaktan öte, siyasilerin de müdahil olmalarıyla, halka kadar sirayet ettiğini ve mihne olarak adlandırılan toplumsal huzursuzluk ve çalkantılara sebep olacak kadar genişlediğini görmekteyiz.⁴

Mu'tezile subûti sıfatlar hakkındaki görüşleriyle aynı doğrultuda, kelâm sıfatının hâdis bir sıfat olduğu fikrindedir. Bundan dolayı Kur'ân da hâdistir. Mu'tezile'nin Kur'ân'ın hudûsunu ispatlamadaki dayanakları; Kur'ân'ın seslerden, harflerden oluştuğu, kendi arasında öncelik ve sonralığa sahip olduğu, kadim olmasının asıl gayesi olan insanlara fayda sağlama hedefine aykırı olduğu hususlarıdır.⁵ Kâdî bu fikirleri desteklemede ayetleri de delil gösterir. Zikrin muhdes olarak nitelenmesi,⁶ Kur'ân'ın parça parça indirilmesi ayrıca ayetlerinin birbirine benzemesi ve tekrarlanması hudûs alametleridir.⁷ Bu nedenle Kur'ân'dan kendisinin hâdis oluşuna yönelik veriler çıkarılabilmektedir.⁸

Kâdî, ehl-i sünnetin temel argümanlarından olan, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayırımına da katılmaz. Kelâmda ilk önce mana, sonra ibare vardır. Sünnîler ona göre bu ayırımla ibareyi merkeze alıp, manayı ona tabi kılarlar.⁹ Ayrıca kelâmın ne kendi cinsinden, ne de başka bir şeyin cinsinden zıddı yoktur. Bu nedenle, kelâm olmazsa,

¹ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 21, b. 157; *Mesnevî*, c. II, s. 35, b. 448.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XII, s. 523-525; el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 237; Rağîb, *Müfredât*, s. 722.

³ el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 181.

⁴ Bknz. Watt, W. Montgomery (1998), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. E. Ruhi Fığlalı), İstanbul: Birleşik Yayıncılık, s. 221-222; Ebu Zehra, Muhammed (1996), *Mezhepler Tarihi* (çev. S. Kaya), İstanbul: Şura Yayınları, s. 142-143.

⁵ Bknz. el-Kâdî, *Şerh*, s. 357-361.

⁶ “ve mâ ye'tihim min zikrin min Rabbihim muhdes” (21) Enbiyâ/2.

⁷ “Allâhu nezzele ahsene'l-hadîsi kitâben müteşâbihen mesânî” (15) Hicr/9.

⁸ Bknz. el-Kâdî, *Şerh*, s. 360.

⁹ el-Kâdî, *Şerh*, s. 361.

sükut ve dilsizlik lazım gelir bu da Allah hakkında muhaldir şeklindeki sünnî tez yanlıştır.¹ Mütakellim kelâmın failidir,² kelâm O’nun zâtı ile kâim değildir.³

Sünnî kelâmcılar ise kelâm sıfatını ezeli, zâta zâit ve zât ile kâim, bizim kelâmımızdan farklı, müstakil, subûtî bir sıfat olarak yorumlarlar.⁴ Allah’ın Hz. Musa ile konuştuğunu⁵ ve sözlerinin sonsuzluğunu⁶ bildirmesi kelâm sıfatına sahip oluşunun nakli delilidir. Akli deliller ise şunlardır: Allah eğer ezelde, kelâm sıfatı ile muttasıf olmaz ise, onun zıddı olan ve eksikliği içeren bir başka sıfat ile muttasıf olmak durumundadır. Ezeli olduğu için yok olmayacak bu sıfat, Allah’ın zâtına yakışmaz ve O’nun emir, nehiy gibi kelâma bağlı fiillerini de imkansız kılar.⁷ Hadis bir sıfat ya Allah’ın zâtındadır, ya kendi başıdır, yahut da başka bir şeyde kâimdir. Bu ihtimaller ise; birinci ihtimal Allah’ın zâtını hâdis mahâl kılacağı, ikinci ihtimal sıfatın kendi başına kâim olamayacağı, üçüncü ihtimal ise mahallinde bulunduğu cismin sıfatı olacağı için imkansızdır.⁸

Ehli Sünnet, kelâmı nefsî ve lafzî olmak üzere ikiye ayırır. Nefsî kelâm manadır ve lafzın gerisindedir. Şair Ahtal’ın dediği gibi “Şüphesiz ki asıl söz ancak kalplerdedir/ Lisanı, kalp üzerine delil eylemiştir.” Bundan dolayı, Allah’ın kelâmı ile onun taalluku, yani tecessümü olan Kur’ân arasında da ayırma gider. Onlara göre Allah’a ait olan mânâ, yani kelâm ezeliyken; harften, sestten müteşekkil, yazılan, ezberlenen metin hâdistir.⁹ Ehl-i Sünnet bu duruma göre, kelâm sıfatının zihni varlığını ezeli; maddedeki, ifadedeki ve yazıdaki varlığını ise hâdis saymıştır.¹⁰

Mevlânâ’ya göre de Allah hiç kimsenin kelâmına benzemeyen kelâm sıfatına sahiptir.¹¹ Allah harf, dil, ses, damak olmadan konuşur¹² ve O’nun kelâmı dinleme ihtiyacı olmadan anlaşılır.¹³ Mevlânâ’da Kur’ân’ın halkının lehinde veya aleyhinde bir veriye sahip değiliz. Bununla birlikte Mevlânâ Kur’ân’ın doğru anlaşılmasının önemi

¹ el-Kâdî, *Şerh*, s. 362.

² el-Kâdî, *Şerh*, s. 363.

³ el-Kâdî, *Şerh*, s. 361.

⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 85; el-Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 33-36; *el-İbâne*, s. 62; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 78; er-Râzî, *Kelâm’a Giriş*, s. 193-194.

⁵ “ve kellema llahu Musâ teklîmen” (4) Nisâ/64.

⁶ “De ki: Denizler Rabbimin sözleri için mürekkep olsa, Rabbimin sözleri bitmeden onlar tükenirdi.” (18) Kehf/109.

⁷ el-Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 36; el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 85, 89.

⁸ el-Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 43-44; el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 89-90; er-Râzî, *Kelâm’a Giriş*, s. 194.

⁹ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 77, 80.

¹⁰ Bknz. et-Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 171.

¹¹ *Fîhi Mâ Fîh*, s. 109.

¹² *Mesnevî*, c. VI, s. 87, b. 1071; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 239.

¹³ *Mesnevî*, c. I, s.131, b. 1629.

üzerinde durmuştur.¹ Kur'ân iç içe geçmiş anlamlara sahip olduğu için onu doğru anlamak zâhirini terk etmekten geçecektir.

Bil ki Kur'ân'ın bir zahiri var .. zahirin de gizli ve pek kudretli bir de içyüzü var.

O batının bir batını, onun da bir üçüncü batını var ki onu akıllar anlayamaz hayran kalır.

Kur'ân'ın dördüncü batınıysa eşsiz, örneksiz Tanrı'dan başka kimse görmemiş, kimse bilmemiştir.

Oğul sen Kur'ân'ın dış yüzüne bakma.. Şeytan da Adem'i topraktan ibaret gördü, hakikatine eremedi!²

Tenzihi sıfatları işlerken Mevlânâ'nın bu sıfatlarla ilgili yorumlarının özü itibariyle Sünnî kelâmcıların yorumlarından farklı olmadığını belirtmiştik. Sûfî şair ve filozofun subûti sıfatlara ilişkin görüşlerini idrak ettiğimizde ise genel olarak bu yorumu yapamamaktayız. Zira, Mevlânâ Tasavvuf ile Kelâm'ın din anlayışlarının çeliştiği noktalarda tercihini Tasavvuftan yana kullanır. Hayat, ilim, irade yorumlarında pratik olmak kaydıyla kelâmcıların geneliyle aynı çizgideyken, kudret sıfatında Mâtürîdî yaklaşımı benimsemektedir.

3.2.4. Sıfât-ı Fi'liyye

Tekvîn sıfatını anlatırken, bu sıfatın merci teşkil ettiği, fakat taalluklarına göre ihyâ, imâte, terzîk, tahlîk gibi isimlerle anılan birtakım sıfatların var olduğunu söylemiştik. Sayısı sınırsız bu sıfatlara fi'li sıfatlar denmektedir.

Allah'ın fi'li sıfatlara sahip olduğu bütün kelâmcıların ortak kanaatidir. Mevcut ihtilaf, bu sıfatların ezeli ve zât ile kâim olup-olmadığı noktasında yoğunlaşır. İmam Eş'arî ve onun etkisinde kalan ilk dönem Eş'arî kelâmcılar, fi'li sıfatların hâdis olduğunu ve zât ile kâim olmadığını ifade ederler.³ Tekvîn konusunda işlediğimiz üzere Eşariler bu fikri, ezeli fi'li sıfatların, ezeli mefulü gerektireceği ve fi'li sıfatlarda subûti sıfatlardakinin aksine, sıfatın taalluk edip-etmemesinin hiçbir mantıki çelişkiye neden olmayacağı⁴ argümanları üzerine yerleştirir. Onlara göre fiil-fail-mef'ul eşzamanlı olduğu için Allah, bir şeyi yaratmadan önce halik olarak nitelendirilemez.⁵

¹ *Mesnevî*, c. I, s. 87, b. 1080-1081; *Mesnevî*, c. III, s. 344, b. 4209-4211.

² *Mesnevî*, c. III, s.347, b. 4244-4247. Ayrıca bkz. *Mesnevî*, c. III, s. 154, b. 1895-1897.

³ Bknz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, F. Huleyf Mukaddimesi, s. 37; el-Eş'arî, *el-Lûma'*, dipnot, s. 31.

⁴ Bknz. el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 175; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 403-405.

⁵ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 402.

Mâtürîdî ise tekvînin mebde teşkil ettiği ihyâ, imâte, ihdâ, idlâ, terzîk vs fi'lî sıfatları, hüküm olarak diğer sıfatlardan ayırmamış; ezeli, zâta zâit, zât ile kâim ve müstakîl sıfatlar olarak yorumlamıştır. Onun hassasiyetle üstünde durduğu husus, bütün ezeli sıfatların taalluklarının hâdis olduğu, bunu açıkça belirtmek için de sıfatların hâdislere taalluk zamanının mutlaka dile getirilmesi gerekliliğidir.¹

Fi'lî sıfatları hâdis olarak değerlendirmeyi Eş'arî'den sonra doğan önemli Eş'arî simalarda görememekteyiz. Bakıllânî; hem subûfî, hem haberî, hem de fi'lî sıfatların ezeli olduğu fikrindedir.² Gazzâlî ise mevcut ihtilafı anlattıktan sonra şu yorumda bulunur:

Kındaki kılıç keskin olarak isimlendirilir. Bu kılıç, kesme işini kolayca gerçekleştirince bu kez kolay kesmesinden dolayı keskin diye adlandırılır. Burada iki farklı anlam ortaya çıkmaktadır: Birincisi, kılıç kınında iken bilkuvve keskindir. Diğeri ise, kesme işini başardıktan sonra bilfiil keskindir.[...]Kılıcın kında iken keskin diye isimlendirilmesinin manası, kesme sıfatının kılıçta mevcut olmasıdır. Kılıcın kesmemiş olması, zâtındaki kusur ve yeteneksizliğinden dolayı değil, bilakis zâtından ayrı başka bir husus içindir. İşte Allah'ın ezelde 'Hâlık' diye isimlendirilmesi, kındaki kılın keskin diye isimlendirilmesine benzer. Çünkü yaratma fiilini yaratmak için gerekli şartlar ezelde mevcut idi ve bir fiil yapılmamış olsa, zâta bulunmayan bir husus yeni ortaya çıkacak değildi.³

Mevlânâ'nın da herhangi bir açıklamaya gitmeksizin Allah'a fi'lî sıfatlar izafe ettiğini görüyoruz. Allah, yaratır,⁴ nimet verir,⁵ faaldir,⁶ şefkat⁷ ve lütuf sahibidir,⁸ günahları örter,⁹ cezalandırır,¹⁰ gazap sahibidir,¹¹ imdada yetişir,¹² merhamet¹³ ve ihsan sahibidir,¹⁴ kahreder,¹⁵ vaadini yerine getirir,¹⁶ korur,¹ yardımcıdır.²

¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 79.

² el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 298-299.

³ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 104.

⁴ *Mesnevî*, c. V, s. 85, b. 1025; c. III, s. 225, b. 2774 ; *Dîvân-ı Kebîr*, c. III, s.193, b. 1774.

⁵ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 100, b. 940.

⁶ *Mesnevî*, c. I, s. 145, b. 1821-1822.

⁷ *Mesnevî*, c. I, s. 214 , b. 2672.

⁸ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 35, b. 275 ; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 41, b. 339.

⁹ *Mesnevî*, c. I, s. 265, b. 3293; c. IV, s. 14, b. 170 ; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 216, b. 2041.

¹⁰ *Mesnevî*, c. IV, s. 14, b. 170.

¹¹ *Mesnevî*, c. IV, s. 10, b. 114.

¹² *Mesnevî*, c. I, s. 175, b. 2196

¹³ *Mesnevî*, c. II, s. 234, b. 3057; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 35, b. 275; *Dîvân-ı Kebîr*, c. III, s.146, b. 1270.

¹⁴ *Mesnevî*, c. I, s. 230, b. 2858; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 102, b. 949.

¹⁵ *Mesnevî*, c. II, s. 234, b. 3058; *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 50, b. 428.

¹⁶ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 102, b. 952.

Fi'lî sıfatların çok sayıda olması ve bu sıfatların ait olduğu köklerden isimlerin de türetililecek olması, kelâm ilminde Allah'a hangi isim ve sıfatlarının verilebileceği ve bunun nakil yoluyla mı, yoksa akıl yoluyla mı olacağı tartışmasını doğurmuş ve metodik ihtilafların doğrultusunda farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Mâtürîdî hakkında nas bulunmayan ve olabilirliği tespit edilemeyen durumlarda akli nitelendirmeyi ve isimlendirmeyi küstahlık olarak değerlendirir. Ona göre nas esastır, fakat bununla birlikte düşünür akli kayıtsız şartsız dışlamaz.³ Eş'arî kesinlikle tevkifi olmalıdır derken;⁴ Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Eş'arîlerden Bâkılânî, Allah'ın şanına aykırı bir durum yoksa isim ve sıfat vermenin akli olmasında bir sakınca olmayacağını belirtirler.⁵ Gazzâlî ve onu takip eden Râzî ise Allah'ın isim ve sıfatlarını farklı mütalaa ederler. Onlara göre Allah'ın isimleri sadece tevkifi, sıfatları ise hem tevkifi, hem de kıyasidir.⁶ Râzî'ye göre eğer durum böyle olmazsa, alim olduğunu bildiğimiz Allah için 'ârif, fakîh, dârî, fâhim, mûkin, âkil, fâtın, tabîb, lebîb' gibi isimlerde kullanılabilecektir. Halbuki bu isimler taşıdıkları anlamlardan dolayı Allah'a izafe edilemezler.⁷

Fi'lî sıfatların varlığında kelâmcılarla aynı fikirde olan Mevlânâ'nın sıfat-isim tartışmalarının sonuçlarını önemseydiğine tanık olamıyoruz. Zira o adı ve sıfatı zâta ulaştıran manalar ve tasvir edici kavramlar olarak algıladığı için zâtın ardına atar, bir anlamda talileştirir. Bu yaklaşımından ve dini tecrübeyi esas kabul ettiğinden ötürü de Allah'a 'Kıskanç,⁸ Kıskançlığın kaynağı,⁹ Sevgilim,¹⁰ Dilberim,¹¹ Dostum ve Yakınım'¹² demekle bir sakınca görmez.

Senin ikramınla diriyiz ey iki alemin de kendisine ram olduğu dilber. Ey adının verdiği hayatla gönlün adına can kesilen, onu diriltten güzel.¹³
Ey benim aşıkım, ey benim maşukum, aşktan başka ne varsa hepsini ver ateşe; sen beden cım'ında bir noktasın sanki, gönül kadehindeki berraklığa benziyorsun.¹⁴

¹ *Dîvân-ı Kebîr*, c. III, s.146, b. 1270.

² *Mesnevî*, c. II, s.176, b. 2298.

³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 62, 68.

⁴ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 112.

⁵ er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 40.

⁶ el-Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 173; er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 40.

⁷ er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 41.

⁸ *Mesnevî*, c. I, s.137, b. 1713.

⁹ *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 348, b. 1780.

¹⁰ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 107, b. 993.

¹¹ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 116, b. 1080.

¹² *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 114, b. 1061.

¹³ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 91, b. 827.

¹⁴ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 91, b. 830.

Ey padişahlar padişahlarına padişah olan, ey akıl, ey can ülkesine taht Kur'ân, ey yüzlerce eseri, nişanesi olduğu halde izi belirmeyen, yüzü görülemeyen, ey yokluk denizi, mahzeni olan, Sana karşı güzellerle çirkinler, iğnenin önündeki resme benzerler; dilersen kağıda, o iğneyle güzel bir resim yaparsın, dilersen çirkin; sonra da onları ölümle, hastalıklarla yırtar atarsın.¹

3.2.5. Sıfât-ı Haberiyye

Bilindiği üzere en ilkel toplumlarda bile var olmuş olan din mefhumu, aslen, insanın hayatını anlamlandıran ve muhataplarından belli inançları benimsemelerini ve yükümlülüklerini yerine getirmelerini isteyen bir sistemdir. Doğaldır ki, bir dinin en önemli konusunu inanç oluşturmaktadır. Bu meyanda, Fazlurrahman'ın ifadesiyle insanı hedefleyen² ama bununla birlikte Tanrı-merkezli bir hitap olan Kur'ân da, muhatap kabul ettiği insana, insan oluşunun getirdiği bazı sınırlılıklar çerçevesinde Allah'ı anlatmaya çalışmıştır. Kur'ân Allah'ı anlatırken bazen O'nun yüceliğini, aşkınlığını ve eşsizliğini anlatırken; çoğu zaman da, kendisinin insanlar tarafından anlaşılmasını kolaylaştırmak ve hayatlarının içerisine inanç sistemlerini yerleştirmelerini temin etmek için Allah'ın her şeyi kuşattığını, her şeye kendisinden daha yakın olduğunu, yani içkinliğini vurgulamıştır. Teorik düşünme yetisine sahip olmayan ve fiziki alemden ötesini düşünmeyi aklının ucuna dahi getirmeyen VII. yy. ümmi Arap toplumu için de çetrefil metafizik anlatımların üslubun merkezinde yer alması uygun bir strateji olamazdı. Akli mânâları, hissi suretler şeklinde ibraz eden³ haberî sıfatlara anlam kazandıran nokta da tam burasıdır. Ayet ve hâdislerde yer alan bazı ifadeler, kanaatimizce firkaların uluhiyet tasavvurlarını farklılaşmasındaki etkenlerden biri olmuştur. Zira kendi tanrısının hiçbir varlığa benzemediğini ifade eden Kur'ân, aynı zamanda Allah'ı el, yüz sahibi olma, gelme, gitme gibi bazı insani niteliklerle de anabilmektedir.

Haberî sıfatları değerlendirmede üç ayrı yaklaşımın var olduğuna şahit olmaktadır. Bunlardan ilki, nasları olduğu gibi kabul edip, metnin içerdiği manayı Allah'a havale eden Selefi tefviz yoludur.⁴ Eş'arî'yi de bu grupta sayma durumundayız.

¹ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 109, b. 1020-1021.

² Fazlurrahman (1999), *Ana Konularıyla Kur'ân*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 29.

³ et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 175.

⁴ en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, s. 172-173, 245.

Zira o da, ne teşbih, ne de tenzihe giderek nasların olduğu gibi kabul edilmesinden yanadır. Allah'ın yüzü, gözü, oturması vardır, fakat biz bunların keyfiyetini bilemeyiz der.¹

İkinci grup Allah'ı diğer varlıklarla aynı niteliklerle anmada sakınca görmeyen ve bu özellikleriyle kelâmcıların tepkisini toplayan Müşebbihe ve Mücessime'nin yoludur. Antropomorfik tanrı tasavvurunu benimseyen bu grup, ayetleri zâhiri üzerine hamlettiği gibi, bazı eklemelerde de bulunur. Eğer Allah'ın yüzü varsa burnu, kulağı, başı vs. de olmalıdır.²

Üçüncü yaklaşım ise ayetleri tenzihe uygun biçimde yorumlamaya dayanır.³ Mâtürîdî, tenzihe uygun bir tevil yapılması gerektiğini belirtmekle birlikte, tevilin kesinliğine hükmedilmemesi konusunda hassasiyet taşır:

Bize göre bu konuda aslolan Yüce Allah'ın, “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir” buyurarak yaratıklarına benzemeyi kendinden uzaklaştırmasıdır. Biz daha önce O'nun fiilinde ve sıfatında benzerlerden münezzehe olduğunu açıklamıştık. “Rahman arşı istiva etmiştir”⁴ ayetini, hem vahiy geldiğinden hem de aklen sabit olduğundan; vahyin O'na izafe ettiği sıfatlarda yaratılmışlara benzemeyi kendisinden nefyettiği şeklinde anlamak gerekmektedir. Bununla birlikte istivânın te'vilinde herhangi bir yoruma kesinlik vermeyiz, konu zikrettiğimiz diğer yorumlara müsait olduğu gibi, benzeme ihtimali bulunmadığı bilinen, fakat bize ulaşmayan başka bir yoruma da müsait olabilir. Biz Allah'ın muradına iman ederiz. Bunun yanında vahyin temas ettiği ru'yetullah ve benzeri konularda benzerliğin dışlanarak Allah'ın murad ettiğine inanılması ve ihtimallerden birini bırakıp diğerine kesinlik atfedilmemesi gerekir.⁵

Mevlânâ haberî sıfatlardan sadece el ve ayağı Allah'a izafe eder : “Mademki Hak, onun eline “kendi elimdir” dedi; “Yedullâhi fevka eydîhim” hükmünü verdi; / Şu halde Tanrı eli, onu öldürse de yine diriltir. Hattâ diriltmek nedir ki? Ona ebedî hayat verir.”⁶

¹ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 99-100.

² eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 105, 108; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 31, 37; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 171-172.

³ Nesefî'ye göre ayetleri zâhirine hamletmek muhal olduğundan doğru olan yol budur. Bknz. en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 171.

⁴ (20) Taha/5.

⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 114.

⁶ *Mesnevî*, c. I, s. 239, b. 2972-2973.

“Cehennem midesi gibi hiçbir şeyle dolmadın gitti; yapma, sonra sınıkları onaran, güç-kuvvet sahibi olan Tanrı, ayağını basar sana. / Nitekim yaratıcı Tanrı, cehennem üstüne ayağını kor da cehennem, çek ayağını, doydum diye bağıır.”¹

Gazzâlî, havas olan kişilerin Allah’ı diğer varlıklara benzeten ayetleri tenzihi bir şekilde yorumlamaları gerektiğini belirtir. Avam ise bu ayetlerin manalarına dalmamalıdır.²

Kelâmcıların naslarda bulunan teşbihi ifadeleri yorumlama eğilimine karşın Mevlânâ, böyle bir yorumlama cihetine gitmez ve haberî sıfatlardan el ve ayağı Allah’a izafe eder: “Mademki Hak, onun eline “kendi elimdir” dedi; “Yedullâhi fevka eydîhim” hükmünü verdi; / Şu halde Tanrı eli, onu öldürse de yine diriltir. Hattâ diriltmek nedir ki? Ona ebedî hayat verir.”³ “Cehennem midesi gibi hiçbir şeyle dolmadın gitti; yapma, sonra sınıkları onaran, güç-kuvvet sahibi olan Tanrı, ayağını basar sana. / Nitekim yaratıcı Tanrı, cehennem üstüne ayağını kor da cehennem, çek ayağını, doydum diye bağıır.”⁴ Diğer haberî sıfatlarla ilgili herhangi bir veriye rastlamış değiliz. Bu meyanda düşünürün haberî sıfatları kullanma eğiliminde olduğunu ve bunlara yeri geldiğince temas ettiğini düşünmekteyiz. Diğer haberî sıfatları kullanmamış olması muhtemelen konuya ilişkin bir bahis açmamış olmasından ötürüdür. Bunu da onun ahlakçı yaklaşımı ile aynı doğrultuda değerlendirebiliriz. Zira Mevlânâ’nın hedefi insanları dinin teorik kısmıyla donatmak değil, onları inançlı iyi bir insan olmaya sevk edebilmektir.

Haberî sıfatların niçin var olduğunu ve nasıl yaklaşımlara tabi tutulduğunu anlattıktan sonra bu sıfatları konu alan ayetleri ve onlara dair yapılan yorumlara geçebiliriz.

“Rabbiniz olan Allah, yedi günde gökleri ve yeri yaratmış ve tahta kurulmuştur”⁵ ayetinde ve daha birçok ayette Allah’a nisbet edilen istiva fiili “ala” harf-i cerriyle “oturmak, yerleşmek ve kurulmak”⁶ anlamına gelir, bu nedenle yaptığımız çevirideki gibi çevrilmek zorundadır. Sıkça karşılaşılan “Rahman arşı istiva etmiştir” çevirisi, bu haliyle insanlar tarafından anlaşılmamakta ve deyim yerindeyse, sanki Allah’ın ağzından kaçmış yanlış sözü düzeltir intibaini uyandırmaktadır. Gerek Mâtürîdî’nin işaret ettiği hassasiyetten, gerekse de herkesin ayeti tevil edilmeden her

¹ *Dîvân-ı Kebîr*, c. III, s.193, b. 1774.

² el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 36.

³ *Mesnevî*, c. I, s. 239, b. 2972-2973.

⁴ *Dîvân-ı Kebîr*, c. III, s. 193, b. 1774.

⁵ (7) A’râf/54; ayrıca bkz. (20) Tâhâ/5, (2) Bakara/29, (10) Yûnus/3, (13) Ra’d/2, (25) Furkân/59.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. XIV, s. 414.

nasılsa öyle okuma ve anlama hakkı olduğundan ötürü, ayetlerin kelime anlamları doğrultusunda çevrilmesi gereklidir diye düşünüyoruz. İstiva; genel olarak istila etmek ve hakimiyet altına almak şeklinde tevil edilmiştir.¹ Çok büyük tartışmalara sahne olan istiva kullanımının aslında abartıldığını ve gereksiz zorlamalarla ayetin hedefinin dışına çıkıldığını düşünmekteyiz. Burada göz ardı edilen bir diğer husus da arş kelimesinin “taht”² anlamına geldiğidir. Zuhruf suresi 82. ayeti göz önünde bulundurduğumuzda mesele kanaatimizce açıklığa kavuşacaktır. Mezkur ayette Hz. İsa’nın, Allah’ın oğlu olduğu reddedilir ve şu cevap verilir: “Göklerin ve yerin, tahtın (Arş) sahibi olan Allah, onların nitelemelerinden münezzehtir.”³ Dikkat edilirse ayette gökler ve yerler ifadesinin ardından atıfsız olarak, bedel şeklinde arş kelimesi gelir. Bilindiği gibi atıf iki şey arasındaki ayrılığı, bedel ise aynılığı bildirir.⁴ Demek ki Kur’ân’ın Arş diye isimlendirdiği şey, yine Kur’ân’a göre kainatın ta kendisidir. Kısaca Kur’ân, yüceler yücresi olarak nitelediği tanrısının bu özelliğini, hakimiyetin, üstünlüğün ve saltanatın yaygın olduğu bir konjonktürde tahta oturan ve etrafında sadık kulları (melekler) dolaşan kral (el-Melik) metaforuyla anlatmıştır ki, bu yöntemin çok realist bir strateji olduğu muhakkaktır.

“Rabbinin yüzü hariç her şey son bulacaktır”⁵ ayetinde zikredilen vech zâhir manasına alınmaz ve ‘zat’ olarak yorumlanır.⁶

“Ey Muhammed, sana biat etmiş olanlar, ancak Allah’a biat etmiş olurlar. Allah’ın eli onların elinin üstündedir”⁷ ayetindeki “el” anlamına gelen ‘yed’ kelimesi de; ‘nimet, kudret, iktidar’⁸ anlamlarıyla karşılanır.

Kur’ân’da Allah’ın sağ eli (yemîn)⁹, avucu (kabda)¹⁰, gözü (ayn)¹¹, yanı (cenb)¹², gelmesi (mecî)¹³ şeklinde kullanımlar da bulunmaktadır. Sağ el ve avuç, güç,

¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 107-111; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 62.

² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. VI, s. 313.

³ Subhâne Rabbi’s-semâvâti vel-ardî Rabbi’l-arşı ammâ yasîfûn” (43) Zuhruf/82.

⁴ Bknz. el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed (1354), *el-Kavâidu’l-Esâsiyye li’l-Luğati’l-Arabiyye*, Der Saâdet, s. 293.

⁵ (28) Kasas/88 ve ayrıca bknz. (55) Rahmân/27, (2) Bakara/115, 272, (13) Ra’d/22, (30) Rûm/38-39, (76) İnsân/9.

⁶ et-Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. IV, s. 174.

⁷ (48) Feth/10.

⁸ en-Nesefî, *Tabsîratü’l-Edille*, s. 173.

⁹ Bknz. (69) Hakka/45.

¹⁰ Bknz. (39) Zümer/67.

¹¹ Bknz. (11) Hûd/37.

¹² Bknz. (50) Kâf/16.

¹³ Bknz. (89) Fecr/22.

kudret, mülk; ayn ilim; yan, Allah'ın sonsuz gücü ve emrinin yerine gelmesi, gelme ve gitme ise Allah'ın hükmünün gelmesi-gitmesi olarak yorumlanmıştır.¹

Haberî sıfatlarda ve diğer müteşabih ayetlerde bu kullanımların insana canlı bir Allah tasavvuru kazandırmak olduğu unutulmamalıdır. Kur'ân için olmazsa olmaz olan Allah'ın birliğidir.

¹ Bknz. en-Neseffî, *Tabşiratü'l-Edille*, c. I, s. 173-175; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 174-175; el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 295-297; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 244-246.

SONUÇ

Vahiy, insanlığın karşılaşacağı dini-ahlaki problemleri nazil olduğu zaman ve zemin özelinde çözmeye çalışır. Bu açıdan kutsal kitap, direk ilgili olmadığı alanlarda insanlığın yüz yüze kaldığı bütün sorunlarla ilgilenmeyi, onları ele almayı ve çözmeyi hedeflemez. Bunun yerine, kendisini aydınlatıcı ışık tayfları halinde insanlığın ilgi ve eğilimlerinin birkaç sahasına ulaştırır ve muhataplarına bazı ilkeler vererek, muhtemel sorunların çözümünde yardımcı olur. Doğal olarak, çoğu konuda ayrıntılarla ilgilenme, sorunları inceleme ve çözme bu ilkeleri mehz kabul eden din alimlerine düşer.

İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar, hızla genişleyişin ardından Yahudi, Hristiyan, Maniheizt, Zerdüş halklarla karşılaştılar. Adı geçen grupların felsefi orijinleri, inanışları ve kültürleri özellikle inanç sahasında bir takım problemleri beraberinde getirdi. Bu dış etkilerin yanında, İslam dünyasının içinde de birtakım tartışmalar doğmaya başlamıştı. Sonuçta; hem içteki sorunlara çözüm bulmak, hem de kendi inançlarını diğerlerine karşı savunmak ve onların karşısında itikadi üstünlüklerini ortaya koymak isteyen ve bunu yaparken de zamanla, düşünce tarihinin harici birikimlerinden istifade eden akılcı düşünürler, yani Kelâmcılar ortaya çıktı. Kendi aralarında Hâricilik, Kaderîlik, Cebrîlik, Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik adı altında çeşitli kollara ayrılan bu disiplin, inanç konusunda değişik görüşler geliştirmiştir.

Diğer taraftan, Müslümanların bu üretken çağlarında, zenginleşen İslam toplumunun dünyevileşme eğilimine bir tepki olarak başta kendisini ahlaka, ibadete veren, toplumdan soyutlayan zahitler zümresi; tarihi süreç içerisinde de Hristiyan, Yahudi, Gnostik, hatta Budist ve Zerdüş düşüncelerinden etkilenen¹ ruhçu Tasavvuf nazariyesi oluşmuştu. Tasavvufun nazari dönemi Hakîm et-Tirmizî (h. III/m. IX. yy.) ile başlamış, mistik filozof İbnü'l-Arabî (h. VI/m. XII. yy.) ile zirveye ulaşmıştır.

Yukarıda belirtildiği gibi kutsal kitabın amacı insana doğru inancı vermek ve bu inanç doğrultusunda iyi bir insan olarak hayatını sürdürmesini sağlamak olduğu içindir ki Kur'ân, incelediğimiz isbât-ı vâcib konusunda da, ilahi sıfatlar konusunda da felsefi ayrıntılara girmemiştir. Allah'ın varlığını ispat sadedinde insanın günlük yaşantısında çokça karşılaştığı, ama olağan addettiği hâdiselere dikkat çeker ve bunların arkasındaki gücü göstermeyi hedefler. Kur'ân'ın dikkat çektiği hâdiseler ise; sınırsız ilim ve hikmet eseri olan insanın yaratılması, mucizevi organizması ve bu organizmanın canlılığını sürdürebilmesi için gerekli katı, sıvı besinlerin insana lütfedilmesi, tüm çeşitliliğiyle

¹ Söz konusu etkilenme için bkznz. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 210.

yeryüzündeki hayvanların yaratılışı ve diğer her şey gibi onların da insanın hizmetine sunulduğu, Güneş sistemi, gece, gündüz gibi kozmik olaylara ve rüzgar, yağmur, bulut gibi meteorolojik olaylara dikkat çekme ve de aksaması olmayan eşsiz doğal düzen, göklerin ve yerin ahenkli çalışması şeklinde belirlemektedir.

İsbât-ı vâcib konusu düşünce tarihinin en eski problemleri arasında yer alır. Aristo ile başlayan bu rasyonel süreç, Bilimselliğin revaçta olduğu günümüzde pozitif bilimlerin verileri doğrultusunda sürdürülmektedir.

Mevlânâ'nın Allah'ın varlığının ispatına yönelik temel argümanı dini tecrübe yoludur. Aklı metafizikte yetersiz gören ve duyuları dışlayan düşünür, Allah hakkında elde edilebilecek gerçek bilgiyi keşfe ve ilhama indirger. Nazariyatçı sûfilerde de görüldüğü şekliyle, kelâmın 'İlmü't-Tevhid'inin karşısına 'Marifetü't-Tevhid'i¹ koymaktan başka bir şey değildir. Mevlânâ, istekli gözükme de, filozofların ve kelâmcıların kullandığı delilleri de kullanır. Fakat bunu yaparken ne, bu imkan, bu hudûs delilidir şeklinde bir açıklamada bulunur; ne de delilleri sistematik olarak kurgular.

Varlığı incelemekle işe başlayan ontolojik delil, mevcudatı mahiyet ve vücut unsurlarından oluşan bir terkip olarak görür. Fakat Allah'ın varlığını bu tespitin dışında tutar. Zira, Allah'ta da bu ayrım olursa O'nun mahiyetini ve varlığını birleştirecek bir varlığa ihtiyaç duyulacak ve bu da O'nun tanrılığının iflası anlamına gelecektir. Allah söz konusu olduğunda diğer varlıkların aksine mahiyet ve varlığın aynı olduğunu düşünmek durumundayız. Yani Allah'ın, mahiyet ve varlığı birdir; O, bunların ikisini de içeren 'inniyete' sahip varlıktır.

Mevlânâ'da ontolojik delil teferruatlı işlenmemiştir. Düşünür, var olanların eksikliğini Allah'ın kemaline gösterge kılar. Bununla birlikte Mevlânâ'nın varlığın birliği ile ilgili görüşleri ontolojik delil için dolaylı veri kabul edilebilir. Zira varlıkları hakiki ve mevhum olarak ikiye ayırdığı düşünülürse, Allah'ın dışında hiçbir varlığa gerçek anlamda var sıfatını vermez; dolayısıyla tek varlık ve kemal Allah'a aittir.

İlk sebep delili filozofların kullandığı bir delildir. Delile göre her şeyin varlığı bir sebebe dayanır, her şey ilk sebepten dolaydır. Evren de sebeplerden oluştuğuna göre onu bir ilk sebebe dayandırmak zorundayız. Bu da kendisinin sebebi olmayan Allah'tır.

¹ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 209.

Düşünüre göre zorunlu sebep-sonuç ilişkisi diye bir şey yoktur. Kur'ân baştan sona illiyetin zorunluluğunu inkar eder, mucizeler de sebeplerin zorunlu olduğu fikrinin yanlışlığını fiilen gösterir. Sebeplerin işlemesi Allah'ın iradesine bağlıdır, Allah eşyanın üzerinde mutlak etkindir. Allah İlet-i Ūlâ değildir, O her şeyi iradesiyle yapar. Sebepliliğin peşine düşmek ise duyulara takılmaktır, kabukta kalmaktır. Bu açıdan tabiatı düzeni sağlayan sebepleri bırakmak, yani alemde Allah'a gitmek yerine Allah'ın zâtını aramak doğru olacaktır. Yani Mevlânâ tekrardan başa döner, net bir tutarsızlık pahasına, okurlarına aşk yolunu bir kez daha önerir. Zira, aşağıda da görüleceği gibi düşünür alemde Allah'a giden diğer rasyonel argümanları kısmen de olsa kullanmaktadır.

Kelâmcıların delili olarak bilinen hudûs deliline göre alem cevherler ve arazlardan oluşmaktadır. Zıt nitelikleri alması bunların sonradan oluştuğunun göstergesidir. Sonradan oluşan bir şeyin ise oluşturuncağının olması gerekir. Hiçbir şey kendini var edemeyeceğine göre bu var edici Allah'tır. Tam olarak teferruat bulunmasa da Mevlânâ'da da aynı sonuçları görmekteyiz. Düşünür alemin cevher ve arazların toplamı olduğunu ve bütün bunların zıt nitelikleri almakla sonradan ve Allah tarafından oluşturulduğunu ifade etmektedir.

İmkan deliline göre alem, sahip olduğu niteliklerden başka nitelikleri almaya müsait varlıkların toplamıdır. Hiçbir şey kendisinin sebebi olamayacağından, ona sahip olduğu özellikleri veren bir varlık olmalıdır. O ise zorunlu varlık olan Allah'tır. Mevlânâ'da bu delil ile ilgili ayrıntı bulamamaktayız. Eşya zıtları barındırır, farklı nitelikler alır ve bu nitelikler onların varlığından kaynaklanmaz, Allah ise vacib varlığa sahiptir şeklindeki veriler düşünürün imkan delilini özü itibarıyla kabul ettiği şeklinde düşünmemize olanak tanımaktadır.

'Hareket Etmeyen Hareket Ettirici' düşüncesi üzerine kurulan hareket deliline göre hiçbir şey kendiliğinden hareket edemeyeceğinden, kendisi öncesiz ve sonsuz olan bir Hareket Ettiricinin varlığı gerekir. Sûfî filozof Mevlânâ da aynı delili kullanır. Hareket halindeki şeylerin hareketini sağlayanın Allah olduğunu beyitlerinde açıkça belirtir.

Yukarıda anlatılan ilk sebep, hudûs, imkân, hareket delilleri; hâdis, muhdis, vacib, muharrik, illet-malûl gibi felsefi terminoloji üzerine kurulur ve bir çok felsefi formülasyonla kozmosun niteliklerinden yapıcısına ulaşır. Gaye ve nizam delillerinde ise müşahededen alınan öncüllerle neticeye gidildiğinden, delil diğerlerinin aksine kolaylıkla anlaşılır.

Oldukça eski bir tarihe sahip olan teleolojik delil, alemde her şeyde düzenin bulunduğu, bu düzenin belli gayelere hizmet ederek, düzen içindeki varlıklara fayda sağladığı, bu düzenin kendi başına ortaya çıkamayacağı; ilim, irade, kudret sahibi Allah'tan geldiği temelleri üzerine kurulur. Mevlânâ'ya göre de var olan her şey bir maksadın sonucudur ve biz insanlar dikkatli baktığımızda kainatın her zerresindeki nizamı ve uyumu görebiliriz. Yine O bu sözleri, hiçbir şey kendiliğinden olmadığına göre, kainata bu nizamı veren Allah'tır ifadeleriyle devam ettirir.

Kur'ân, Allah'ın sıfatlarını da müşriklerin yanlış uluhiyet tasavvurunu ortadan kaldırma hedefi doğrultusunda işler: Allah tektir, öncesizdir, sonrasızdır, her şeyi bilir, görür, mutlak güç, irade sahibidir, yaratır, yok eder... Putların ise böyle nitelikleri yoktur. Yani maksat Allah'ı doğru tanıtmaktır, yanlış inanışları ilga etmektir. Herhangi bir sıfat tanımına ve kategorizasyonuna girilmemektedir.

Kelâm ilminde, ilahi sıfatlar konusundaki yaklaşımın farklı olduğunu görmekteyiz. Mücessime ve Müşebbihe grupları Tanrı ile insanı ortak niteliklerle anıp; Allah'a uzuvlar, organlar ve inme, çıkma, oturma gibi fiiller izafe etmişlerdir. Gulât-ı Şîa, Revâfız, Haşviyye, Hişâmiyye, Kerrâmiyye akımları bu gibi görüşleri benimsemiştir.

Farklı yaklaşımlar olmakla birlikte Mu'tezilî düşünürler, Allah'a zâtından ayrı kadim sıfatlar izafe etmenin tevhidi zedeleyeceği endişesiyle, Allah'ın zâtı ile sıfatlarını aynileştirmiştir. Onlara göre Allah zâtıyla alim, kadir ve müriddir. Sıfatların mastar halinin Allah'a izafesini küfür olarak yorumlamışlardır.

Ehl-i Sünnetin geneline göre ise sıfatlar Allah'ın zâtı ile kâimdir, zâtın ne aynı, ne de gayrı olan ezeli manalardır. Allah'ın bütün sıfatları kadimdir, birbirinden ayrıdır ve O'nun zâtının zorunlu sonuçlarıdır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında tenzihi sıfatlar konusunda bir farklılık bulunmazken; tekvîn sıfatının subûfî mi, yoksa fi'lî mi olduğunda ihtilaf edilmiştir.

Mevlânâ'nın sıfatlar meselesiyle ilgili pasajlarını incelediğimizde vücut hariç, sıfat anlayışının Ehl-i Sünnet'le uyuştuğunu görmekteyiz. Beyitlerinde Allah'ın sıfatlarını tek tek sayma yoluna gitmez; fakat, ilgili beyitleri dikkatle incelenirse Allah'ın ezeli vücûd, vahdâniyet, kıdem, bekâ, muhâlefetün lihavâdis, kıyâm binefsihi, hayat, ilim, irâde, kudret, tekvîn, sem', basar, kelâm sıfatı; ayrıca fiilî ve haberî sıfatları olduğunu kabul ettiği kolaylıkla görülür. Allah'ı, bilen, duyan, gören olarak nitelemenin aslında insanın özelliklerinden ve algı dünyasından kaynaklandığını ve de ad ile sıfatın zâta delalet eden anlamlar olduğunu belirtir. İlâhi sıfatların zâtın aynı

olmadığını belirten beyitler olmakla birlikte, aynı olup-olmadığını ortaya koyacak herhangi bir bulgu yer almamaktadır. İlgi ve hedeflerinin dışına çıktığı için bu spekülâtif meseleye geniş bir bahis açmamış olduğu kanaatindeyiz.

Kelâmcılar nefsî sıfat olan vücud konusunda, vücud kavramının tanımı yapılamayacağı, bununla birlikte zâta zâit ezeli bir sıfat olduğu şeklinde yorum getirmişlerdir. Allah ile alemin varlık niteliklerinin ayrılığından bahsederler. Mevlânâ ise ait olduğu nazari sûfî ekol gibi vahdet-i vücud kanaatini benimser. Batınî, İshrâkî ve Nazarî Sûfî ekollerce de benimsenen Vahdet-i Vücûd, özellikle Yeni Eflatunculuk etkisini taşır, varlığı sadece var edene verir, onun dışındakileri bizâtihi hayal olarak niteler.

Sisteminin temelinde vahdet görüşü bulunan Mevlânâ'ya göre de, aslen var olan sadece Allah'tır. Beş duyunun algı sahasına giren tüm farkların ve varlık iddialarının geçersizliğine hükmeder. Tecrübe dünyasına giren varlıkların, vücudun temel birliğinden bağımsız olarak el alındıklarında hiç, hakiki vücutla irtibatlandırıldıklarında ise var olduğunu belirtir. Ona göre Allah, varlığın bătındır, görülen alem ise onun zuhurudur, aynaya yansıyan görüntüdür. Varoluş, birbirinin devamı olmayan tecelliler kümesidir; biri var olur, hemen son bulur, ardından bir başkası, bu böylece sürüp gider.

İnsanın vahdeti değil de, kesreti görmesi, ruhen olgunlaşmamış olmasından kaynaklandığı yorumunu yapan düşünür, Allah'ın varlığı ile alemin varlığını eşitlemenin yanlış olduğunu da açıkça vurgular. Örneğin insan Allah'ın tecellisidir, tecessümü değildir. Mutlak ve hakiki varlık olan Allah'ın var edişi, yani tecellisi; zâtının değil, sıfatlarının ve isimlerinin sonucudur. Allah zâtı itibariyle bilinemez ve mutlak gayptir. Mevlânâ, taşan ve varlık veren zâtın Allah olduğunu, var etmenin illet-malül ilişkisi olmayıp O'nun iradesi doğrultusunda şekillenen yaratma olduğunu, ayrıca Tanrı'nın kendi dışındakilere etkinliğine rağmen, insanın tamamen hür olduğunu ifade eder.

Düşünür Allah'ı eksikliklerden beri kılan, hariçte varlığı bulunmadığı için itibari addedilen tenzihi sıfatlarda Kelâmcılarla tamamen aynı görüşleri paylaşır. Ona göre de Allah kadimdir, bakidir, yaratılmışlara benzemez, varlığı için hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ve de tektir. Fakat, Mevlânâ tenzihi sıfatları anlatırken dahi, kelâmcıların aksine, daha somut ve hatta antropomorfik olarak nitelenebilecek bir dil kullanır.

Hicri birinci asrın sonlarından itibaren tartışılmaya başlayan subûtî sıfatlar selbi sıfatların aksine; Allah'ın ne olmadığını değil, ne olduğunu ibraz ederler ve Allah-alem, Allah-insan ilişkisini açıklığa kavuştururlar. Sıfatların ezeli olup-olmaması, zât-sıfat

ilişkisi ve kullanılan lafızların mastar halinin Allah'a izafe edilip-edilemeyeceği hususları Kelâmcılar arasındaki tartışmanın merkezini oluşturur.

Mevlânâ subûâtî sıfatları kabul etmekle birlikte, konunun içerdiği tartışmalara girmemeye yine özen gösterir. Söyledikleri Allah'ın ezelden beri hayat, mutlak bilgi, irade, kudret sahibi olduğu; her şeyi görüp-duyduğu, her şeyi yarattığı, hiç kimsenin kelâmına benzemeyen bir kelâma sahip olduğu şeklinde özetlenebilir. İnsan hürriyeti konusuna geniş yer verir. Uzun, fakat pratik beyitlerinde Mâtürîdî çizgiye yakın yorumlar yapar. Fakat, Allah'ın ahirette görüleceğini söylerken, bu görüşü kalp gözüne has kılar.

Görünen o ki, Mevlânâ asıl olarak kelâmcıların ilgi sahasına giren isbât-ı vâcib ve ilâhî sıfatlar konularında sünnî kelâmcıların çizgisinden çok uzakta görüşler serdetmemiştir. Sûfî şair ve düşünür hakikate ulaşamayacaklarını söylediği kişilerle aynı yorumları nasıl kullandığının izahını yapmamaktadır. Onun farklı yorumları nazari tasavvufun hassas olduğu noktalardadır. Aşk delilini kullanması, sudûr, vahdet-i vücud gibi yorumları buna örnek olarak verilebilir. Düşünürde Kelâm-Tasavvuf ayrışmasına çözüm getirebilecek herhangi bir açılım da bulunmamaktadır. Akli, duyuları dışlaması, metafizikte dini tecrübeyi merkeze alması gibi hususlar düşünüldüğünde bu ayrılığı olduğu gibi sürdürdüğü görülmektedir.

KAYNAKÇA

A- Kitaplar

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd (1988), *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- AÇIKGENÇ, Alparslan (2002), *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- AFÎFÎ, Ebu'l-Âla (1999), *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- AKARSU, Bedia (1979) *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: İnkılap Yayınları.
- el-ÂMÎDÎ, Seyfüddîn (1391), *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm* (tah. Hasen Mahmûd Abdullatîf), Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye.
- ARISTOTALES (1985), *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- ATAY, Hüseyin (2001), *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: KB Yayınları.
- (2001), *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara: KB Yayınları.
- AYDIN, Mehmet S. (1999), *Din Felsefesi*, İzmir: İİFV Yayınları.
- (1991), *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: TDV Yayınları.
- el-BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir (1977), *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.
- el-BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr el-Kâdî (1986), *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, (tah. İmâdüddîn Ahmed Haydâr), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye.
- BAYRAKDAR, Mehmet (1999), *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV Yayınları.
- BOLAY, Süleyman Hayri (1999), *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul: MEB Yayınları.
- (1993), *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: MEB Yayınları.
- (1999), *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- CAN, Şefik (2003), *Mevlânâ –Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri-*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet (2000), *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yayınevi.
- CHITTICK, William (2003), *Tasavvuf* (çev. Turan Koç), İstanbul: İnsan Yayınları.
- el-CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerîf (1405), *et-Ta'rîfât* (tah. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

- el-CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn (ty), *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* (Akâide Dair İki Risale içinde), İstanbul: MÜİFV Yayınları.
- (1950), *Kitâbü'l-İrşâd* (tah. Muhammed Yûsuf Mûsâ, Ali Abdülmün'im Abdülhamîd), Mısır: Mektebetü'l-Hancî.
- DESCARTES, René (1998), *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler* (çev. Mehmet Karasan), İstanbul: MEB Yayınları.
- DÜZGÜN, Ş. Ali (1998), *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- EBU'L-BEKÂ, Eyyûb b. Mûsâ el- Kefevî (1993), *el-Küllîyyât* (tah. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed (1996), *Mezhepler Tarihi* (çev. Sıbğatullah Kaya), İstanbul: Şura Yayınları.
- EFLÂKÎ, Ahmed (1953), *Âriflerin Menkıbeleri* (çev. Tahsin Yazıcı), I-II, Ankara: MEGSB Yayınları.
- ELIADE, Mircea (2003), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (çev. Ali Berktay), I-III, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- EMİROĞLU, İbrahim (2002), *Sûfî ve Dil*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- (2002), *Yanlı Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- (1999), *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi.
- ERDEM, Hüsameddin (1990), *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- el-EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen (1955), *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'* (haz. Hamûde Ğurâbe), Mısır: Matbaatü Masîr.
- (1988), *Risâle ilâ Ehli's-Suğr* (tah. Abdullah Şâkir el-Cüneydî), Dimeşk: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem.
- (1988), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn* (tah. Helmut Ritter), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- (1994), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (tah. Abbâs Sabbâğ), Beyrut: Dâru'n-Nefâis.
- el-FÂRÂBÎ, Ebû Nasr (2001), *el-Medinetü'l-Fâzıla* (çev. Nafiz Danışman), Ankara: MEB Yayınları.
- (1964), *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye* (tah. Fevzî Neccâr), Dâru Lecneti Şi'r.
- (1345), *Kitâbu'l-Füsûs*, Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Usmâniyye.

- (1910), *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Mantık ve Mebâdii'l-Felsefe*, Matbaatü'l-Müeyyed.
- (1346), *et-Ta'likât*, Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Maârifî'l-Usmâniyye.
- (1970), *Kitâbu'l-Hurûf* (tah. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- FAZLURRAHMAN (1999), *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- (1999), *İslâm*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- FÜRÛZANFER, Bedüzzamân (1990), *Mevlânâ Celâleddin* (çev. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul: MEB Yayınları.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid (1302), *Tehâfütü'l-Felâsife*, Mısır: el-Matbaatü'l-İ'lâmiyye.
- (1983), *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- (2002), *Felsefenin Temel İlkeleri* (çev. Cemaleddin Erdemci), Ankara: Vadi Yayınları.
- (1987), *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Meânî Esmâillâhi'l-Husnâ* (tah. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî), Kıbrıs: el-Cefân ve'l-Câbî.
- GÜL, Fikri (2002), *Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din*, Ankara: KB Yayınları.
- GÜNALTAI, M. Şemsettin (1994), *Felsefe-i Ülâ*, (haz. Nuri Çolak), İstanbul: İnsan Yayınları.
- GÖKBERK, Macit (1991), *Felsefe Tarihi*, Ankara: Remzi Yayınevi.
- GÖLCÜK, Şerafettin, TOPRAK, Süleyman (1998), *Kelâm*, Konya: Tekin Kitabevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1999), *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul : İnkılâp Yayınları.
- (1985), *Mesnevî ve Şerhi*, I-VI, İstanbul: MEGSB Yayınları.
- el-HARPUTÎ, Abdüllatîf (2000), *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm* (haz. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman), Elazığ: TDV Yayınları.
- HICK, John H. (1990), *Philosophy of Religion*, USA: Prentice Hall.
- HÖKELEKLİ, Hayati (1998) *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları.
- HUME, David (ty.), *Din Üstüne* (çev. Mete Tunçay), İstanbul: İmge Kitabevi.
- IZUTSU, Toshihiko (1995), *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (çev. İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan Yayınları.
- İBN MANZÛR (ty.), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır.
- İBN MELKÂ, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (1357), *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-Hıkme, el-İlmü'l-İlâhî*, I-III, Haydarâbâd: Cem'iyetü Dâireti'l-Maârifî'l-İslâmiyye.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed (ty.), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.

- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velîd el-Kâdî (1992), *Faslu'l-Makâl* (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: İşaret Yayınları.
- (1998), *el-Keşf an Menâhici'l-Edille* (haz. Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- (1302), *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Mısır: el-Matbaatü'l-İ'lâmiyye.
- (1998), *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), I-II, İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- (1973), *Tefsîru Mâ ba'de't-Tabîa* (tah. Maurice Bouyges), Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- (1994), *Risâletü Mâ Ba'de't-Tabîa* (haz. Gerard Cihâmî), Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî.
- (1992), *Faslu'l-Makâl fîmâ beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîati mine'l-İttisâl* (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: İşaret Yayınları.
- İBN SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyn (ty.), *eş-Şifâ* (haz. İbrahim Medkûr), I-III, BAE: el-İdâretü'l-Âmme.
- (1957), *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (tah. Süleyman Dünyâ), I-III, Kahire: Dâru'l-Maârif.
- (1963), *Kitâbu'l-Hudûd* (tah. A. M. Goichon), Kahire: Menşûrâtü'l-Ma'hedi'l-İlmiyyi'l-Feransî li'l-Âsârî's-Şarkıyye.
- (1992), *Kitâbu'n-Necât fî'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât* (tah. Abdurrahman Umeyra), I-II, Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- (1954), *Uyûnu'l-Hikme* (tah. Abdurrahmân Bedevî), Kahire: Menşûrâtü'l-Ma'hedi'l-Feransî li'l-Âsârî's-Şarkıyye.
- (1326), *Tis'u Resâil fî'l-Hikme ve't-Tabîiyyât*, Kahire: Matbaatü Hindiyeye bi'l-Mûsikî.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddîn (ty.), *Fusûsu'l-Hikem* (haz. Ebu'l-A'lâ Affî), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İHVÂNU'S-SAFÂ(1928), *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ* (Hayreddin ez-Ziriklî), Mısır: el-Matbaatü'l-Arabiyye.
- el-İSFEHÂNÎ, Râğıb (1997), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* (tah. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- İZMİRLİ, İ. Hakkı (1981), *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Ankara: Umran Yayınları.
- el-KÂDÎ, Abdulcabbâr (2001), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (haz. Semîr Mustafa Debâb), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî.

- KANT, Immanuel (1993), *Arı Usun Eleştirisi* (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.
- (1994), *Pratik Aklın Eleştirisi* (çev. İonna Kuçuradi ve arkadaşları), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KESKİN, Halife (1997) *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- (1997), *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- (1996), *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- KONUK, Ahmed Avni (1994), *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), I-IV, İstanbul: MÜİFV Yayınları.
- Kur'ân-ı Kerîm.*
- KUTLUER, İlhan (1998), *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2002) *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- el-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr (2003), *Kitâbu't-Tevhîd* (tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara: İsam Yayınları.
- (1979), *Kitâbu't-Tevhîd* (tah. Fethullah Huleyf), İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.
- MEVLÂNÂ (2000), *Dîvân-ı Kebîr* (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), I-VII, Ankara: KB Yayınları.
- (1988), *Mesnevî* (çev. Veled İzbudak), I-VI, İstanbul: MEB Yayınları.
- (1999), *Mektuplar* (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), 97. Mektup, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- (1985), *Fîhi Mâ Fîh* (çev. Meliha Ülker Tarıkahya), İstanbul: MEGSB Yayınları.
- (1965), *Mecâlis-i Seb'a/Yedi Meclis* (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), Konya: Yeni Kitap Basımevi.
- el-MEVLEVÎ, Tâhir (1971-1973), *Şerh-i Mesnevî*, I-XIX, Konya: Selam Yayınları.
- en-NESEFÎ, Ebu'l-Muîn (1993), *Tabsîratü'l-Edille* (tah. Hüseyin Atay), Ankara: DİB Yayınları.
- NICHOLSON, Raynold A. (1973), *Mevlânâ Celâleddin Rûmî* (çev. Ayten Lermioğlu), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- ÖZCAN, Hanifi (1997), *Epistemolojik Açından İman*, İstanbul: MÜİFV Yayınları.
- (1993), *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: MÜİFV Yayınları.
- PHILLIPS, Stephen H. (ty.), *Philosophy of Religion: A Global Approach*, USA: Harcourt Brace College Publishers.
- PLOTINUS (1996), *Enneadlar* (çev. Zeki Özcan), Bursa: Asa Yayıncılık.

- RABBÂNÎ, İmam (ty), *Mektûbat-ı Rabbanî* (çev. Abdülkadir Akçiçek), İstanbul: Merve Yayınevi.
- er-RÂZÎ, Fahrüddîn (1343), *Kitâbü'l-Mebâhisi'l-Meşrîkiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât*, Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye.
- (2002), *el-Muhassal/Kelâm'a Giriş* (çev. Hüseyin Atay), Ankara: KB Yayınları.
- (1990), *Levâmiu'l-Beyyinât/Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*, (haz. Taha Abdurraûf Sa'd), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- (ty.), *Meâlimu Usûli'd-Dîn* (haz. Taha Abdurraûf Sa'd), Mısır: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye.
- (1402), *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (Alî Sâmi en-Neşşâr), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- es-SÂBÛNÎ, Nûreddîn (1998), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn/Mâtürîdiyye Akâidi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: DİB Yayınları.
- SARMIŞ, İbrahim (1997), *Teorik ve Pratik Açısından Tasavvuf ve İslam*, İstanbul: Ekin Yayınları.
- SİPEHSÂLÂR, Ferîdûn b. Ahmed (1331), *Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî* (çev. Ahmed Avnî), İstanbul: Ârşâk Ğarveyân Matbaası.
- es-SÜHREVERDÎ, Şihâbüddîn, (1977), *Risâletü Hikmeti'l-İşrâk fî İ'tikâdi'l-Hukemâ* (tah. Henry Corbin), Paris: el-Mektebetü'l-İrânîyye.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth (1404), *el-Milel ve'n-Nihal* (tah. Muhammed Seyyid el-Kîlânî), I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn (1998), *Şerhu'l-Makâsıd* (tah. Abdurrahmân Umeyra), I-V, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- (1991), *Şerhu'l-Akâid/Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TAYLAN, Necip (1994), *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: MÜİFV Yayınları.
- TDK Türkçe Sözlük (haz. Komisyon, 1998), I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- et-TEHÂNEVÎ, Muhammed Alî (1996), *Mevsûat-u Keşşâf-i Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm* (Ed: Rafîk el-Acem, Alî ed-Dahrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân.
- et-TÛSÎ, Nâsirüddîn (1990), *Tehâfütü'l-Felâsife* (tah. Rıdâ Saâde), Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî.
- WARBURTON, Nigel (1998), *Philosophy: The Basics*, London: Routledge.

- WATT, W. Montgomery (1998), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fırlalı), İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- WEBER, Alfred (1991), *Felsefe Tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- WOLFSON, H. Austryn (2001), *Kelâm Felsefeleri* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi.
- YARAN, Cafer Sadık (1997) *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yayınları.
- YAZIR, M. Hamdi (ty.) *Hak Dini Kur'ân Dili* (sad. İsmail Karaçam, Emin Işık ve ark.), I-X, İstanbul: Azim Dağıtım.
- YENİTERZİ, Emine (2001), *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, Ankara: TDV Yayınları.
- YEPREM, M. Sami. (1980), *İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdî*, İstanbul: Şamil Yayınevi.
- YURDAGÜR, Metin (1984), *Allah'ın Sıfatları/Esmâü'l-Hüsnâ*, İstanbul: Marifet Yayınları.

B- Makaleler ve Ansiklopedi Maddeleri

- ATAY, Hüseyin (1985), “Müslümanlarda şüphecilik”, Ankara Üniversitesi, *AÜİF Dergisi*, c. 28, s. 1-23.
- AYDIN, Mehmet (1989), “Hz. Mevlânâ’da ve Muhyiddin Arabî’de aşk kavramı”, III. Millî Mevlânâ Kongresi, *Tebliğler*, s. 157-163, Konya: SÜ Basımevi.
- AYDIN, Mehmet S. (1985), “Süreç (proses) felsefesi ışığında Tanrı-alem ilişkisi”, Ankara Üniversitesi, *AÜİF Dergisi* (Ayrı Basım), c. 27, s. 31-87.
- CAN, Şefik (1983), “Hz. Mevlânâ’ya Göre Aklın Kifayetsizliği”, *Mevlânâ*, der. F. Halıcı, (Konya: Ülkü Basımevi).
- CHITTICK, William (1994), “Rumi and wahdat al-wujud”, *Poetry and Mysticism in İslam, The Heritage of Rumi*, ed. Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh, (United Kingdom: Cambridge University Press), s. 70-111.
- ÇAĞATAY, Neşet (1983), “Mevlânâ’nın Yazı Dili Niçin Farsça’dır?”, *Mevlânâ*, der. Feyzi Halıcı, (Konya: Ülkü Basımevi), s. 36-43.
- ÇEVİK, Mustafa (2003) “David Hume’da kötülük sorunu”, *Dini Araştırmalar*, c. VI, sy. 16, s. 25-38.
- DABASHI, Hamid (1994), “Rumi and the problems of theodicy: moral imaginations and narrative discourse in a story of the Masnavi”, *Poetry and Mysticism in İslam, The Heritage of Rumi*, ed. Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh, (United Kingdom: Cambridge University Press), s. 112-135.
- KARLIĞA, Bekir (1999), “İbn Rüşd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, s. 257-288.
- KILIÇ, M. Erol (1999), “Muhyiddîn İbnü’l-Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, s. 493-516.
- ÖNDER, Mehmet (1994), “Mevlânâ’nın Türkçesi”, VII. Millî Mevlânâ Kongresi, *Tebliğler*, s. 27-35, Konya: SÜ Basımevi.
- SCHIMMEL, Annemarie (1994), “Mawlana Rumi: yesterday, today and tomorrow”, *Poetry and Mysticism in İslam, The Heritage of Rumi*, ed. Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh, (United Kingdom: Cambridge University Press), s. 5-27.
- ŞEYH, M. Said (2000), “Gazzâlî” (*Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* içinde, ed. M. Şerif), İstanbul: İnsan Yayınları, s.155-227.
- YAVUZ, Kemal (1986), “Mesnevî-i şerif üzerine görüşler”, I. Millî Mevlânâ Kongresi, *Tebliğler*, s. 279-291, Konya: SÜ Basımevi.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı-Soyadı : Tuna TUNAGÖZ
 Doğum Yeri ve Yılı : Adana – 01.09.1978
 Medeni Hali : Bekar
 Ev Adresi : Güzelyalı Mh. 6 Sok. Çukobirlik Apt. Kat: 5 No: 32
 Seyhan / Adana
 İş Adresi : Mustafabeyli Yatılı İlköğretim Bölge Okulu Mustafabeyli-
 Ceyhan / Adana
 Telefon (Ev) : 0 322 235 87 30
 Telefon (İş) : 0 322 654 22 47
 E-Posta : tunatunagoz@yahoo.com

Eğitim Durumu

2002-2005 : Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam
 Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans
 1997-2002 : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 1989-1995 : Mehmet Kemal Tuncel Lisesi Orta ve Lise Bölümü
 1985-1989 : Semiha-Yücel Akdeğirmen İlköğretim Okulu
 1984-1985 : Ahmet Sapmaz İlköğretim Okulu

Yabancı Dil : Arapça, İngilizce

İş Tecrübesi

2004- : Adana-Mustafabeyli Yatılı İlköğretim Bölge Okulu Din Kültürü
 ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği
 2004 : Adana-Mustafabeyli Çok Programlı Lisesi Din Kültürü ve
 Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği
 2003 : Adana-Sakıp Sabancı İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlâk
 Bilgisi Öğretmenliği